

# STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

---



# STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

---

vol. XVI, fasc. 2 (2021)

---

WROCŁAW 2021

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU WROCŁAWSKIEGO

# STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

---

vol. XVI, fasc. 2 (2021)

*Redaktorzy naukowi numeru/ Issue Editors*

URSZULA LISOWSKA, ARTUR PACEWICZ

*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](mailto:studiaphilosophica@poczta.fm)

[www.spwr.wuwr.pl](http://www.spwr.wuwr.pl)

© Copyright by Studia Philosophica Wratislaviensia 2021

ISSN 1895-8001

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 SP. z o.o.

pl. Uniwersytecki 15

50-137 Wrocław

tel. 71 3752885, e-mail: [marketing@wuwr.com.pl](mailto:marketing@wuwr.com.pl)

[www.wuwr.com.pl](http://www.wuwr.com.pl)

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. XVI, fasc. 2 (2021)

**SPIS TREŚCI**

**ARTYKUŁY**

MAGDALENA KOZAK, <i>Czas jako sposób bycia istoty śmiertelnej — polemika Lévinasa z Heideggerem</i> . . . . .	9
PIOTR MARTIN, <i>Jedno dzieło sztuki, wiele interpretacji</i> . . . . .	23
LESZEK KLESZCZ, KRZYSZTOF SZTALT, <i>Kultura i mit — iluzje demitologizacji</i> . . . . .	35
FUNDA GÜNSOY, <i>Philosophy, revelation and politics: The recovery of medieval Islamic political philosophy</i> . . . . .	47
KAMILA GHEORGHE, <i>Fernando Savater: philosopher-activist</i> . . . . .	57
ROMAN TUZIAK, <i>Formal logic and natural ways of reasoning</i> . . . . .	75

**DYSKUSJE, POLEMIKI**

JERZY LUTY, <i>Sztuka zwierząt i „paradygmat siatkówkowy” — czym nie jest estetyka ewolucyjna</i> . . . . .	89
JERZY LUTY, <i>Świat sztuki i czas ewolucyjny — dlaczego estetyka współczesna boi się unakowienia</i> . . . . .	107
WOJCIECH SZCZERBA, <i>Stworzenie z niczego, czyli słów kilka o monografii Jacka Zielińskiego</i> <i>Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku</i> . . . . .	119

**WSPOMNIENIA**

BEATA TROCHIMSKA-KUBACKA, <i>Andrzeja J. Norasa badania nad neokantyzmem</i> . . .	131
--	-----

**RECENZJE**

JAN KRASICKI, <i>Postrenesans rosyjski</i> . . . . .	145
--	-----



# ARTYKUŁY





MAGDALENA KOZAK  
ORCID: 0000-0002-2549-8007  
Akademia Ignatianum w Krakowie

## Czas jako sposób bycia istoty śmiertelnej — polemika Lévinasa z Heideggerem

**Time as a mode of being of a mortal entity —  
Lévinas' discussion with Heidegger**

**Abstract:** The aim of my article is to juxtapose and compare the concept of man immersed in the finite (Heidegger) and on the other hand transcending towards the infinite (Levinas). My task is to extract and analyse the fabulously contrasting moments in the thought of Heidegger and Levinas on the question of the connection and interpenetration of time and death. Both philosophers grow out of the phenomenological tradition, but their analyses of the problem of the connection between time and death go in different directions. The experiences of time and death are inextricably linked, but for Heidegger time is the ontological horizon of being, and for Levinas time is a way of being beyond being. For Heidegger, dying is about coming to the fullness of being. For Levinas, facing death is a struggle and even a war, a transcendence towards the infinite. While for Heidegger death is the completion of the end, for Levinas death means an encounter with radical otherness, it is an opening and not a closing.

**Keywords:** time, death, finitude, infinity, transcendence, Heidegger, Levinas, sense

Ostatni odcinek drogi zostanie przebyty beze mnie, czas śmierci płynie pod prąd<sup>1</sup>.

E. Lévinas

## Wprowadzenie

Pytanie o naturę czasu otwiera przed człowiekiem wielki problem intelektualny, zmuszając go do namysłu nad swoją własną kondycją w świecie. Wśród wielu myślicieli, którzy próbowali zgłębić ten problem, skupiając się właśnie na perspektywie czasowości, szczególną uwagę może wzbudzić refleksja dwóch wielkich filozofów: Martina Heideggera i Emmanuela Lévinasa. Śledząc teksty francuskiego filozofa poświęcone temu zagadnieniu, nie trudno zauważyć jego konfrontacyjne względem ujęcia niemieckiego filozofa podejście do koncepcji czasu. Być może właśnie to pole dyskusji najwyraźniej pokazuje różnice w perspektywie spoglądania na człowieka z jednej strony zanurzonego w skończoności (Heidegger), a z drugiej, wykraczającego ku nieskończoności (Lévinas). W poniższym artykule chciałabym skupić się jedynie na tych najbardziej kontrastujących z sobą momentach w myśli Heideggera i Lévinasa w ujmowaniu kwestii powiązania i przenikania się czasu oraz śmierci. Obydwaj filozofowie wyrastają z tradycji fenomenologicznej, ale ich analizy problematyki czasu i śmierci, mimo wspólnych korzeni, zdają się podążać w różnych kierunkach. Zarówno dla Heideggera, jak i dla Lévinasa doświadczenie czasu nierozzerwalnie połączone jest z doświadczeniem śmierci, co wydaje się zbliżać ich do siebie na płaszczyźnie egzystencjalnej, ale dla każdego z nich to doświadczenie przebiegać będzie na inny sposób. Celem artykułu jest zestawienie z sobą tych dwóch kierunków myślenia, porównanie i — mimo wspólnej tradycji fenomenologicznej, z której wyrosli, oraz łączącej ich perspektywy egzystencjalnej — przeanalizowanie punktów najbardziej spornych i sytuujących ich w dwóch odmiennych sposobach myślenia o człowieku. Czytając teksty Lévinasa poświęcone problematyce czasu, łatwo zauważyć, iż swoje ujęcie tego problemu buduje on w opozycji do poglądów Heideggera, a można nawet zaryzykować stwierdzenie: na radykalnej krytyce jego stanowiska. O ile dla Heideggera czas jawi się jako ontologiczny horyzont bycia bytu, o tyle dla Lévinasa czas oznaczać będzie sposób bycia poza byciem. „Czas nie jest ontologicznym horyzontem bycia bytu, ale sposobem [bycia] poza byciem, relacją »myśli« do Innego [...], relacja do całkowicie Innego, do Transcendentnego, do Nieskończoności”<sup>2</sup>. Jeżeli dla Heideggera czas stanowi ten wymiar ludzkiej egzystencji, który ją domyka, dopełnia, to dla Lévinasa czas jawi się jako relacja z tym, co nieskończone, z tym, co nie pozwala się pojąć (*comprendre*)<sup>3</sup> i ogarnąć w żaden sposób.

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 282.

<sup>2</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 7.

<sup>3</sup> Czasownik, którego używa w tym kontekście Lévinas — *comprendre*, oznacza w dosłownym tłumaczeniu „rozumieć”, „pojmować”, ale zawiera w sobie rdzeń *prendre*, który oznacza „chwycić”, „zawładnąć”.

Zasadnicza teza Lévinasa, której broni on we wszystkich swoich tekstach poświęconych zagadnieniu czasu, polegałaby na:

Pomyśleniu czasu nie jako jakiejś degradacji wieczności, ale jako relacji do tego, co będąc samo z siebie czymś nie dającym się zasymilować, absolutnie innym, nie pozwalałoby się zasymilować przez doświadczenie, albo jako relacji do tego, co będąc samo z siebie czymś nieskończonym, nie pozwalałoby się pojąć<sup>4</sup>.

Lévinas wielokrotnie pisze o nieprzewidywalności śmierci, o niemożliwości uchwycenia jej, nawet o pewnej przemocowości, która pojawia się w doświadczeniu śmierci<sup>5</sup>. Śmierć jawi się dla niego jako przeciwnik nierówny, przychodzący z innego wymiaru a konfrontacja z nim jako niesprawiedliwa, bo z góry skazująca człowieka na przegraną. O ile dla Heideggera umieranie jawi się jako niedojrzałość owocu, który zmierza do swej dojrzałości<sup>6</sup>, a śmierć jako naturalne dopełnienie całości bytu, jako meta dobiegania do kresu porównana do ostatniej kwadry w pełni księżyca<sup>7</sup>, o tyle Lévinas opisuje wychodzenie naprzeciw śmierci jako walkę czy nawet wojnę: „Walka jest już albo jeszcze wojną, w której między walczącymi stronami zieje otchłań transcendencji — otchłań, przez którą przychodzi i uderza coś, czego nie przyjmujemy: śmierć”<sup>8</sup>. Czas, który kieruje nas w sposób nieubłagany w stronę śmierci, naznacza człowieka koniecznością mierzenia się, sprzeciwu, ze świadomością nieuchronnej porażki na finale tej konfrontacji.

Jeżeli dla Heideggera bycie-rzuconym-w-świat oznacza bycie-ku-śmierci rozumiane jako bycie-ku-kresowi, jako „jeszcze-nie”, to czas oznacza tutaj modalność skończonego bycia, skończonego śmiercią, która dotyka nas jako owy kres. Lévinas przyjmuje inną perspektywę: czas pojmowany jest przez niego jako transcendowanie ku nieskończoności, jako relacja z tym, co radykalnie inne ode mnie, jako otwarcie a nie jako zamknięcie. Czas nie przebiega więc w sposób linearny jak u Heideggera, „nie przypomina linii prostej intencjonalnego promienia. Jego sposób ukazowania znaczenia, napiętnowany tajemnicą śmierci, polega na poruszaniu się nie wprost, poprzez wkroczenie w etyczną przygodę relacji do innego człowieka”<sup>9</sup>. Śmierć dla Lévinasa nie oznacza przejścia ze stanu bycia-rzuconym-w-świat w stan nicości, ale relację z tym co inne, z tym co radykalnie inne. Inne, czyli nie dające się zrozumieć, ogarnąć, osiąść, z tym, co niepojmowalne. Śmierć oznaczać będzie „nie dającą się przyswoić tajemnicę”, „pytanie bez danych” „czysty moment”, „skandal”, „kryzys”, „niepamiętną diachronię”<sup>10</sup>. Przyjrzyjmy się bliżej temu zagadnieniu.

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 9.

<sup>5</sup> Lévinas pisze: „Nieprzewidywalność śmierci polega na tym, że nie mieści się ona w żadnym horyzoncie. W żaden sposób nie można jej ująć. Śmierć zagarnia mnie, nie dając mi szansy, jaką daje walka, albowiem we wzajemnej walce mogę chwycić tego, kto mnie chwyta. Śmiertelność naraża mnie na przemoc absolutną, na zabójstwo pod osłoną nocy. Choć, prawdę mówiąc, już w walce walczę z niewidzialnym, gdyż nie jest ona tym samym, co zderzenie dwóch sił, którego wynik można przewidzieć i obliczyć”; E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 280–281.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 307.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 281.

<sup>9</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 12.

<sup>10</sup> Por. E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 15.

## 1. Czym jest czas autentyczny?

Powiązanie czasu i śmierci okazało się dla Lévinasa problematyką tak ważną, że cały swój cykl wykładów na Sorbonie wygłoszony w roku akademickim 1975–1976 poświęcił tej właśnie kwestii. W Polsce wykłady te ukazały się w postaci książki *Bóg, śmierć, czas*, ale już wiele lat wcześniej — w roku akademickim 1946–1947 w Collège Philosophique Lévinas wygłosił cztery wykłady poświęcone tematyce czasu, które ukazały się w Polsce pod tytułem *Czas i to, co inne*. To najlepiej obrazuje jak bardzo istotne miejsce w twórczości Lévinasa zajmuje tematyka czasu i śmierci, a w pewnym sensie także konfrontacja z myślą Heideggera na tym gruncie. W swoich rozważaniach Lévinas wyraźnie opowiada się za pojmowaniem czasu rozumianego jako trwanie, uzasadniając swoje stanowisko niemożnością postawienia pytania „czym jest czas?”, ponieważ wtedy musielibyśmy przyjąć, że czas jest bytem (*être*). Zatem pierwsze pytanie, które zdaje się przyświecać Lévinasowi brzmiałoby: czym jest czas autentyczny?, co stanowi oczywiście nawiązanie do bycia autentycznym w ujęciu Heideggera. Właśnie termin „trwanie” doskonale pasuje Lévinasowi, gdyż wyraża on pewną nie-intencjonalność, co francuski filozof rozumie jako niemożność mierzenia czasu. Owo trwanie czasu, rozumiane jako czas nie-zegarowy, niewymierny, niemierzalny, Lévinas ujmuje także jako bierność, będącą samą cierpliwością<sup>11</sup>. Dzięki takiemu podejściu Lévinas już na wstępie wyraźnie dystansuje się do heideggerowskiego ujęcia czasu, które francuski filozof widzi w perspektywie byt-niebyt ujmując w pytaniu:

Czy bycie w obliczu śmierci nie sprowadza się do ontologicznego dylematu bytu-niebytu? — oto pytanie, jakie tutaj zadajemy. Albowiem sprowadzenie śmierci do dylematu bytu-niebytu to dogmatyzm na odwrót, niezależnie od tego, jakie uczucia całe nieufne pokolenie żywi w stosunku do pozytywnego dogmatyzmu nieśmiertelności duszy uważanego za najsłodsze „opium dla ludu”<sup>12</sup>.

Dla Lévinasa śmierć nie jest tylko horyzontem bycia ani istotą bycia; nie daje się ona ująć jedynie w horyzoncie ontologicznym<sup>13</sup>. Lévinas nie godzi się także na rozpatrywanie śmierci w granicach czasu, jak chce tego Heidegger. Jeżeli Heidegger widzi bycie-ku-śmierci jako bycie-ku-kresowi rozumianemu jako nicość, to Lévinas nie godzi się także na ujęcie nicości jako równoważnika bycia. Co się z tym wiąże: czas nie jest jedynie tłem dla bycia czy też kierunkiem bycia zmierzającego ku nicości. „Co jednak otwiera się wraz ze śmiercią: nicość czy to co nieznanne?”<sup>14</sup> — pyta znowu Lévinas. Jeżeli śmierć oznacza otwarcie, to znaczy, że czas się nie kończy w jej momencie. Śmierć jako cierpliwość czasu — wielokrotnie będzie używał tego określenia w swoich wykładach. Jeżeli pisze, że „śmierć jest punktem, z którego czas czerpie swoją cierpliwość”<sup>15</sup>, to znaczy, że śmierć nie jest zwykłą negacją życia

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, s. 13.

<sup>12</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć, czas*, s. 15.

<sup>13</sup> „Może wydać się dziwne, iż podważamy tu prawdę myśli, zgodnie z którą śmierć prowadzi albo do nicości, albo do bytu, jakbyśmy chcieli powiedzieć, że alternatywa bytu i nicości nie jest ostateczna”; E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 280.

<sup>14</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, s. 15.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 14.

i że czas nie domyka się w jej momencie. „Śmierć jako cierpliwość czasu” — na taką fenomenologiczną interpretacją Lévinas może się zgodzić.

## 2. Otwarcie na śmierć — niepokój i czuwanie

Na czym polega to otwarcie? Francuski filozof znowu konfrontuje się z Heideggerem, pisząc, że śmierć nie jest przejściem od bycia do już-nie-bycia na zasadzie czystego zanegowania. Śmierć nie jest zwykłym unicestwieniem bycia, nie jest przejściem w nicłość, jak chce tego Heidegger. Owszem, śmierć jawi się jako odejście, ale odejście w nieznanne, ku nowemu, ku innemu. Śmierć otwiera tajemnicę, sama jest częścią tej tajemnicy. Czas nie oznacza degradacji wieczności, ale relację do tego, czego nie da się zasymilować przez doświadczenie, relację z czymś tak odległym i radykalnie innym, że wykluczona zostaje możliwość nawet pomyślenia o tym w sposób całościowy i spójny. W tym kontekście śmierć jawi się jako odsłanianie tego, co wcześniej zakryte, a nie jako unicestwienie. Śmierć nie jest więc zakończeniem czy zamknięciem czasu — ona jest wtargnięciem w czas, „jakby w śmierci tkwił jakiś nadmiar”<sup>16</sup>. Śmierć nie jest więc odpowiedzią na moje wcześniejsze bycie-w-świecie, ale dopiero pytaniem (co się właśnie dokonuje? co dalej?). Jeżeli Lévinas nazywa ją otwartością, to otwartość sama w sobie jest zapytywaniem: „Nie wiadomo, kiedy nadejdzie śmierć. I co właściwie nadejdzie? Czym śmierć mi grozi? Nicością czy nowym początkiem? Nie wiem. Istota ostatniej chwili polega właśnie na niemożności poznania tego, co będzie, kiedy umrę. Absolutnie nie mogę uchwycić chwili śmierci — »nie leżącej w naszym zasięgu«”<sup>17</sup>. Można odnieść wrażenie, że Lévinas w wielu miejscach skłania się do osadzenia umierania i samej śmierci w perspektywie egzystencjalnej, podkreślając mnogością pytań retorycznych naszą bezbronność, bezsilność i bierność wobec doświadczenia krańcowego.

Moment śmierci odsłania się tutaj jako moment spotkania z innością, jako zapytanie o to, co inne, z czym spotykam się w momencie śmierci. Owa otwartość to otwartość na to, co przychodzi spoza mnie, z zewnątrz, i właśnie dlatego czas jest tutaj rozumiany jako relacja z tym, co inne, z tym, co nieskończone. Między innymi w taki właśnie sposób przejawia się diachronia czasu<sup>18</sup>. Moment śmierci odsłania pewną niesynchroniczność, ponieważ czas jawi się tu jako relacja z tym co inne, niepojmowalne, nieskończone. Ten czas dotyczył nas wcześniej jako nasze trwanie, ale w momencie śmierci pojawia się owa diachronia, o której Lévinas pisze:

Relacja z Odmiennym, które jednak jest nie-in-dyferentne, i gdzie diachronia tkwi jakby w innym-w-tym samym — tak, że Inne nie może wejść w To Samo. Wzgląd niepamiętnego dla nieprzewidywalnego. Czas jest owym Innym-w-Tym-Samym, a zarazem owym Innym, które nie może istnieć naraz z Tym Samym.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>17</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 282.

<sup>18</sup> O Lévinasowskiej diachronii czasu pisałam szerzej w artykule pt. *Diachronia czasu-wieczne spóźnienie*, [w:] *Czas, przemijanie, wieczność*, A. Bobko, M. Kozak (red.), Kraków 2008.

Czas byłby więc niepokojeniem Tego Samego przez Inne, w którym To Samo nigdy nie może pojąć Innego, objąć go<sup>19</sup>.

Czas odsłania nam moment śmierci jako zapytywanie i jednocześnie niepokój. Będąc otwartym na to, co nowe, inne i nieznanne, nie mogę osiąść w spoczynku, stąd niepokój. Wydaje się to być stanem jak najbardziej naturalnym, gdyż spotkanie z tym, co inne, odmienne i przychodzące z zewnątrz mnie, zazwyczaj budzi w człowieku stan niepokoju, stan oczekiwania na... Dlatego też Lévinas opisuje pewną modalność czasu, która odsłania się w umieraniu, jako trwanie-w-stanie-czuwania. Czuwam w oczekiwaniu na to, co będzie. Nie osiadam w spoczynku, tylko wręcz przeciwnie: z ciekawością czekam, czuwając. Moje czuwanie nie może przerodzić się w sen. To dlatego już wcześniej Lévinas wspominał o bierności czasu rozumianej jako cierpliwość. Czas, który się odsłania w momencie śmierci, wymaga ode mnie czuwania, do którego niezbędną jest cierpliwość. Stan czuwania w oczekiwaniu na śmierć i wynikający z tego niepokój generują pewien absolutny stan bierności. Podmiot jest wycofany w sposób radykalny. Zapowiedź śmierci wymusza na podmiocie zwiżanie się do środka, ponieważ „śmierć zapowiada wydarzenie, nad którym podmiot nie panuje, wydarzenie, wobec którego podmiot nie jest już podmiotem”<sup>20</sup>. Pojawia się tu radykalna różnica między podejściem Lévinasa i Heideggera. Lévinas pisze o „niemożliwości możliwości”, a Heidegger o „możliwości niemożliwości”<sup>21</sup>. Jedną z komentatorek Lévinasa, odnosząc się do jego stanowiska, pisze: „Byt, który stanął wobec śmierci, nie może już móc, opada go bierność — ta bierność nie jest modyfikacją możliwości, lecz absolutnym poddaniem. Komu? Nieprzejrzystej, niepochwytniej tajemnicy”<sup>22</sup>. W tym miejscu Lévinas bardzo wyraźnie odnosi się do Heideggera, u którego bycie-ku-śmierci było wyrazem najwyższej przytomności *Dasein*, weryfikatorem autentyczności lub nieautentyczności bycia. Lévinas interpretuje to tak, że w przekonaniu Heideggera „Jest to osiągnięcie przez *Dasein* ostatecznej możliwej egzystencji”<sup>23</sup>. Natomiast sam Lévinas widzi tę kwestię zupełnie inaczej.

### 3. Cierpienie, ból i samotność umierania

Bliskość śmierci (w czasie) podmiot odczuwa poprzez cierpienie. „W cierpieniu, równocześnie z niemożliwością odniesienia się do nicości, zawarta jest bliskość śmierci”<sup>24</sup>. Nie chodzi tylko o poczucie i wiedzę, że cierpienie może prowadzić do

<sup>19</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć, czas*, s. 27.

<sup>20</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 70.

<sup>21</sup> Lévinas pisze w tym kontekście: „Ale nieuchronność niebezpieczeństwa jest jednocześnie zagrożeniem i odroczeniem. Ponagla i pozostawia ciągle czas. Być bytem czasowym to jednocześnie być ku śmierci i mieć jeszcze czas, być przeciwko śmierci. Nieuchronność zagrożenia stawia mój byt pod znakiem zapytania i określa istotę mojego strachu. Ustanawia relację z chwilą, której wyjątkowy charakter nie polega na tym, że leży na progu nicości albo nowych narodzin, ale że w życiu oznacza niemożliwość wszelkiej możliwości”; *idem*, *Całość i nieskończoność*, s. 283.

<sup>22</sup> M. Chmura, *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii E. Lévinasa*, Warszawa 2007, s. 103.

<sup>23</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 70.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 68.

śmierci, że ją otwiera i przybliża, ale „jakby istniała jeszcze wolna przestrzeń dla jakiegoś wydarzenia, jak gdyby należało się jeszcze o coś niepokoić, jak gdybyśmy byli u progu wydarzenia wykraczającego ponad to, które zostało do końca odsłonięte w cierpieniu. Struktura bólu rozciąga się gdzieś dalej, ku czemuś nieznanemu”<sup>25</sup>. Ból i cierpienie w wyraźny sposób spotykają się u Lévinasa w doświadczeniu umierania i niemożności ucieczki przed śmiercią. Co więcej, czytając jego opisy tego stanu, można odnieść wrażenie, że nie chodzi o ból fizyczny i cierpienie namacalne. To cierpienie absolutnej bezsilności wobec śmierci. To ból egzystencjalny, który „wbija mnie” w dno mojej egzystencji, z którego nie mogę się odbić. Francuski filozof opisuje ten stan słowami:

Ból wbija nas wtedy w byt. Nie doznajemy go tylko jako nieprzyjemnego wrażenia, które towarzyszy temu wbiciu, temu wtłoczeniu w byt. To wtłoczenie jest samym cierpieniem, bezwyjątkowością fizycznego kontaktu. Cała dolegliwość cierpienia polega na niemożności ucieczki przed nim, na niemożności schronienia się w sobie przeciwko sobie, na odłączeniu się od wszelkiego żywego źródła — na niemożności wycofania się<sup>26</sup>.

Lévinas próbuje pokazać z jednej strony niepowtarzalność śmierci, z drugiej zaś jej dramatyzm w doświadczeniu cierpienia, ale i samotności w tym doświadczeniu. Śmierć prowadzi człowieka ku absolutnie nieznanemu, innemu, obcemu. Jest to doświadczenie absolutnej bierności, gdyż człowiek musi poddać się umieraniu, nikt go w tym nie zastąpi i właśnie dlatego jest to doświadczenie radykalnej samotności, a więc w pewnym sensie bólu i cierpienia. Człowiek zmierza ku nieznanemu, ku obszarowi, z którego nikt nie powrócił, poza wszelkim światłem.

Ten sposób zapowiadania się śmierci w cierpieniu, poza wszelkim światłem, jest doświadczeniem bierności podmiotu, pozostającego aktywnym nawet wtedy, gdy przerasta go jego własna natura, ale gdy zachowywał możliwość urzeczywistniania swego faktycznego stanu [...] śmierć zapowiada wydarzenie, nad którym podmiot nie panuje, wydarzenie, wobec którego podmiot nie jest już podmiotem<sup>27</sup>.

Wszelka aktywność człowieka zostaje mu odebrana. O ile jego naturą było wcześniej działanie, dynamizm, witalność, o tyle teraz w doświadczeniu absolutnej bierności musi zrezygnować z tego wszystkiego i oddać się temu, co radykalnie inne i obce. To w jakiś sposób jest sprzeczne z jego naturą, a więc musi generować doświadczenie cierpienia, bólu, niepewności i samotności. Lévinas określa moment śmierci jako „wstrząs bierności totalnej, w porównaniu z którą pasywność zmysłowości, która może przekształcić się w aktywność, jest tylko słabą imitacją bierności”<sup>28</sup>. Jednak oprócz doświadczenia radykalnej bierności, dużo miejsca poświęca doświadczeniu strachu i bólu, które towarzyszą umieraniu. Heidegger pisał o trwodze jako nastroju najbliższym śmierci: „trwoga przed śmiercią jest trwogą »przed« najbardziej własną, bezwzględną i nieprześcignioną możliwością bycia. »Przed czym« tej trwogi to samo bycie-w-świecie. Jej »o co« to wprost możliwość bycia jestestwa”<sup>29</sup> i w dalszej kolejności odróżniał trwogę przed śmiercią od lęku przed utratą życia. Trwoga była pojmowana jako stan ontologiczny — nie jako

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 287.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 70.

<sup>28</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 283.

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 317.



nastrojenie, żaden „przygodny i słaby nastrój jednostki”<sup>30</sup>, ale jako podstawowe położenie *Dasein*. Lévinas koncentruje się na strachu, który bardziej odpowiada stanowi egzystencjalnemu, wewnętrznemu nastawieniu podmiotu wobec tego, co obce, nieznanie i przez to przerażające. Śmierć stawia moją egzystencję pod znakiem zapytania, a więc kwestionuje ją i zagraża jej. Dlatego „strach o mój byt, określając relację z moją śmiercią, nie jest strachem przed nicością, lecz strachem przed przemocą”<sup>31</sup>, to strach przed tym, co absolutnie nieprzewidywalne, poza moim zasięgiem, naznaczone tajemnicą i niepoznawalnością.

Mimo zupełnie różnych perspektyw (ontologicznej kontra relacyjnej) można jednak w tym miejscu pokusić się o dostrzeżenie pewnej wspólnej intuicji między Heideggerem a Lévinasem. Kiedy Heidegger pisze o niemożności zastępowalności w śmierci, to w jakiś sposób także odwołuje się do tragicznego doświadczenia samotności umierającej jednostki.

Wśród możliwości bycia wspólnego bycia w świecie znajduje się bez wątpienia zastępowalność jednego jestestwa przez inne [...] Ta możliwość zastępowania zupełnie jednak znika tam, gdzie chodzi o zastępowanie możliwości bycia, które stanowi dobieganie-kresu jestestwa i nadaje mu, jako takie, zupełność. *Nikt nie może innemu odebrać jego umierania*. Oczywiście, ktoś może „iść na śmierć za innego”. To jednak zawsze oznacza: oddać się w ofierze za innego „w imię określonej sprawy”. Takie umieranie za... nie może zaś nigdy oznaczać, że w ten sposób choćby w najmniejszym stopniu odjęto innemu jego śmierć<sup>32</sup>.

Niemiecki filozof w wyraźny sposób podkreśla nie tylko niemożność zastąpienia kogoś w jego umieraniu, wzięcia na siebie czyjejś śmierci, lecz również pewną fundamentalną konieczność samotnego zmierzenia się z tym doświadczeniem. „Każde jestestwo musi zawsze samo brać na siebie umieranie. Śmierć jest, jeśli »jest«, zawsze moja”<sup>33</sup>. Wydaje się, że w tym momencie Lévinas i Heidegger znajdują wspólny punkt porozumienia: jednostkowość, samotność i bierność doświadczenia śmierci. Jeżeli Heidegger powie: „Umieranie to nie zdarzenie, lecz fenomen, który należy rozumieć egzystencjalnie”<sup>34</sup> — to Lévinas zapewne przyznałby mu rację, uzupełniając jednak to określenie o dodatkowy wymiar: metafizyczny i relacyjny, którego jednak u Heideggera nie znajdziemy. Dla Heideggera umieranie jest w pierwszej kolejności doświadczeniem ontologicznym, w którym chodzi przede wszystkim o dopełnienie pewnej całości, usunięcie pewnego zalegania, osiągnięcie pewnej zupełności (*Gänze*), dobieganie do kresu<sup>35</sup>. Co więcej, Lévinas upatruje w analizach śmierci i umierania u Heideggera przedłużenia tradycji perspektywy ego, a więc egoistycznego, totalnego postrzegania świata jedynie w perspektywie „Ja”<sup>36</sup>. A sam Lévinas nie chce zatrzymać się na analizie związku czasu i śmierci

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 317.

<sup>31</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 283.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 303.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> „W jestestwie zawsze jeszcze coś zalega, co jako możność bycia jego samego nie stało się jeszcze »rzeczywiste«. Istota podstawowego ukonstytuowania jestestwa zawiera zatem ciąglą nie zamkniętość. Taki brak całości kształtu oznacza zaległość możności bycia”, M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 288.

<sup>36</sup> Świadczyć mogłyby o tym choćby słowa Heideggera: „Prymarny moment troski, »samoantycypacja« oznacza przeciw: jestestwo egzystuje zawsze ze względu na siebie samo. »Dopóki ono jest«, aż



w kondycji samotnego człowieka. To zresztą kolejny zarzut pod adresem Heideggera, który w przekonaniu francuskiego filozofa ograniczył swoje analizy do samotnego *Dasein* zabieganego wokół siebie, zatroskanego jedynie o swoją egzystencję. Lévinas pokazuje, że autentyczne doświadczenie inności, fundamentalne zatroskanie dotyczy śmierci Innego. Relacja ze śmiercią Innego nie dotyczy wiedzy na temat śmierci drugiego człowieka ani doświadczenia tej śmierci w sensie unicestwienia bycia. Relacja ze śmiercią Innego jest wyjątkowa, ponieważ czas, w którym się ona dokonuje, odsłania „emocje, poruszenie, niepokój w dziedzinie tego, co nieznanne”<sup>37</sup>. Lévinas, opisując wyjątkowość tej relacji, koncentruje się przede wszystkim na jej emocjonalności, która bynajmniej nie wynika z żadnej uprzedniej wiedzy. Ten czas, w którym przeżywam odejście kogoś mi bliskiego, budzi we mnie emocjonalność wcześniej mi nieznaną i nieogarniętą. Z jednej strony w tej emocji pojawia się respekt i szacunek dla śmierci, pojawia się także „emocja jako pytanie niezawierające elementów odpowiedzi. Pytanie, które zaszczepia się na głębszym stosunku do nieskończoności, którym jest czas (czas jako stosunek do nieskończoności)”<sup>38</sup>. Jakie to zapytywanie, które pojawia się w momencie śmierci drugiego człowieka, w odsłonięciu emocjonalności? Każdy z nas, kto przeżył śmierć bliskiej osoby, doskonale wie, jakie to zapytywanie, w postaci jakich pytań... i w postaci braku jakich odpowiedzi. Co jeszcze odsłania przed nami czas poprzez emocjonalny stosunek do śmierci innego? Lévinas odpowiada: „Strach i odwaga, lecz także, poza współczuciem dla innego i solidarnością z nim, odpowiedzialność za niego w nieznanym”<sup>39</sup>. To właśnie statusowi odpowiedzialności za Innego — także w kontekście śmierci — Lévinas poświęca najwięcej uwagi.

#### 4. Umieranie innych

Można u Heideggera dopatrzeć się obecności Innego w doświadczeniu śmierci i umierania, kiedy niemiecki filozof pisze o „uderzającej śmierci innych”<sup>40</sup>. Jednak kontekst, w jakim przywołuje on umieranie Innego, jest nie do przyjęcia dla Lévinasa.

Tym bardziej uderzająca jest śmierć innych. Zakończenie jestestwa staje się wówczas dostępne „obiektywnie”. Może ono nabyć doświadczenia śmierci, zwłaszcza, że jest z istoty współbyciem z innymi. Ten „obiektywny” sposób dania śmierci musi umożliwić także ontologiczne wyodrębnienie całokształtu jestestwa<sup>41</sup>.

Dostrzeżenie przez Heideggera faktu, że inni również umierają, bynajmniej nie prowadzi go do wymiaru relacyjności umierania. Dla Lévinasa nie istnieje żadna obiektywność śmierci, a już na pewno obserwowanie odchodzenia innych nie przybliża mnie do tego fenomenu. Nie można „nabyć doświadczenia śmierci” przez

---

po swój kres, odnosi się do swej możliwości bycia” (*ibidem*, s. 298). Lévinas widzi u Heideggera „tylko ze względu na siebie samo” i „odnoszenie się tylko do swej możliwości bycia”. Brakuje mu wymiaru relacyjnego, fundującego podmiot odniesienia do Ty, a więc perspektywy dialogicznej.

<sup>37</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć, czas*, s. 23.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 300.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

towarzystwie (*Dabeisein*) innym w ich umieraniu — jak to dalej będzie próbował opisać Heidegger.

Jeżeli śmierć nie jest tylko kresem, ale także zapytywaniem, to pytanie to — fundamentalne ze swej natury — Lévinas kieruje się w stronę Innego. „Śmierć w sensie kresu, nie może wytyczyć całego znaczenia śmierci, jeśli nie staje się odpowiedzialnością za Innego”<sup>42</sup>. Zostaje włączony w śmierć Innego, bo śmierć Innego jest dla mnie pierwotnym doświadczeniem śmierci. W tym sensie pojawia się ona przede mną, jest ważniejsza niż moja własna śmierć, bo jest pierwsza nie tylko w porządku poznawczym, lecz także etycznym. Lévinas uważa, że czas należy przedstawiać na podstawie tej właśnie relacji, tego „szacunku dla śmierci Innego i tego zapytywania będącego relacją z nieskończonym”<sup>43</sup>. Według Lévinasa Heidegger szuka i znajduje doświadczenie śmierci jako śmiertelnego kresu, który potwierdza nicotę, spoza której już nic nie przenika<sup>44</sup>. W tym sensie — w przekonaniu Lévinasa — Heidegger dostrzega relację czasu i śmierci jako całość, spójną, domkniętą poprzez dojrzenie do kresu. Lévinas przyjmuje inną perspektywę: kwestionuje możliwość utworzenia całości z czasu i śmierci. Co więcej, dla Heideggera śmierć jest w pierwszej kolejności moją śmiercią. *Dasein* jako bycie rzucone w świat jest byciem ku śmierci, które wypełni się w momencie dobiegnięcia do kresu. Dla Lévinasa śmierć jest w pierwszej kolejności śmiercią Innego, za którego ja jestem odpowiedzialny. Lévinas pisze o tym bardzo mocno:

Czy śmiertelna nicota nie jest właśnie nagością twarzy bliźniego? „Nie dopuścisz się mordu!” to nagość twarzy. Czy bliskość bliźniego nie polega na mojej odpowiedzialności za jego śmierć? A więc moja relacja z Nieskończonym przeradza się w tę odpowiedzialność. Śmierć w twarzy drugiego człowieka jest modalnością, według której inność, przez którą To Samo zostaje poruszone, rozsada swoją tożsamość Tego Samego pod postacią pytania, które w nim powstaje<sup>45</sup>.

Dochodzimy do centrum analiz Lévinasa na gruncie problematyki czasu i śmierci: jeżeli według Heideggera *Dasein* jest zapytywaniem o bycie w świecie, to Lévinas odpowiada, że odpowiedzią jest moja odpowiedzialność za śmierć Innego. Płaszczyzna analiz ontologicznych prowadzi do płaszczyzny etycznej, a w pewnym sensie też do metafizycznej. „Śmierć nie należy do świata. Zawsze jest skandalem i w tym sensie zawsze jest transcendentna w stosunku do świata”<sup>46</sup>. Śmierć stawia przed człowiekiem pytania nie z tego świata. Ich natura jest transcendentna, przychodzi z nieskończoności, ale odpowiedzi na te pytania nie są możliwe do odnalezienia tu i teraz. Dlatego Lévinas pisze o skandalu śmierci i jej przynależności do innego świata. Doświadczenie śmierci drugiego człowieka ukazuje tę perspektywę nad wyraz dobitnie. To właśnie relacja z Innym i jego pytający wyraz twarzy w umieraniu, stawiają także mnie i moje życie pod znakiem zapytania. Czas i śmierć, które spotykają się razem, otwierają przed człowiekiem przestrzeń

<sup>42</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć, czas*, s. 52.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>44</sup> Heidegger pisze na przykład: „Gdy zaś jestestwo »egzystuje« tak, że nic już w nim nie zalega, to tym samym stało się ono już-nie-byciem-tu-oto. Likwidacja zaległości bycia oznacza unicestwienie jego bycia”, *idem*, *Bycie i czas*, s. 299.

<sup>45</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, s. 136.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 132.

niepojmowalnej tajemnicy. „Czy poszukiwanie, pragnienie, pytanie nie oznaczają braku odpowiedzi, to znaczy niewystarczającej tożsamości albo czy nie są myślami o tym, co *przewyższa* myśl? — jeśli mamy prawo użyć zaimka *to*, który wskazuje treść proporcjonalną do myśli, korelat myśli, i jeśli tę relację myśli z bezmiernością można jeszcze nazwać myśleniem”<sup>47</sup> — zastanawia się Lévinas, wyraźnie polemizując w podtekście z Heideggerem.

### Zakończenie: sens śmierci

Jeżeli Lévinas prowadzi myślenie o śmierci na podstawie czasu, a tak sam deklaruje, to oczywiście pojawić się musi pytanie o sens śmierci. Lévinas przyznaje się w tym miejscu do fenomenologii śmierci, którą rozwija w swoich tekstach. Śledząc myślenie Lévinasa, nasuwają się tu pewne oczywiste pytania: Czy sensu śmierci można szukać na postawie czasu? Czy ten sens nie ukazuje się w diachronii czasu rozumianego jako relacja z innym? Czy czas można rozumieć jako relację z innym? Czy czas można rozumieć jako relację z Innym, zamiast widzieć w nim relację z kresem? Czas oznacza zwrot tego samego ku Innemu. Ten zwrot oznacza w praktyce zwrot ku bliźniemu. „Odpowiedzialnością niedostępną, której pilność wskazuje mnie jako kogoś niezastępowalnego i jedyne”<sup>48</sup>. Ale czasem rządzi diachronia, a ja i Inny nie mogą się zsyntetyzować ani utożsamić. A więc jednak diachronia. „Niemożność ułożenia się na tym samym terenie, złożenia się w świecie, niemożność objawiająca się usunięciem gruntu spod moich nóg”<sup>49</sup> — podsumowuje Lévinas. Wydaje się jednak, że to właśnie w relacji z Innym, z drugim człowiekiem, Lévinas odnajduje poszukiwany sens czasu i śmierci. Wymiar relacyjny, a szczególnie dialogiczny, jest tą perspektywą, która pozwala Lévinasowi spojrzeć dalej niż patrzył Heidegger. Podmiot nie może sam siebie zanegować, co w rozumieniu Lévinasa oznacza, że nie jest mu dana sama nicość nawet w wydarzeniu śmierci. Za to dane nam jest napotykanie innych ludzi, wchodzenie z nimi w relacje, budowanie więzi, nawiązywanie dialogu. Wydarzenie spotkania z Innym, określane mianem społecznienia jeśli dotyczy większej ilości relacji z innymi ludźmi, odsłania przede mną jakiś fundamentalny sens ludzkiej egzystencji. „Skoro czas konstytuuje się poprzez moją relację z innym, to jest czymś zewnętrznym względem mojej chwili, ale jest też czymś innym niż przedmiot kontemplacji. Dialektyka czasu jest właśnie dialektyką relacji z innym, to znaczy dialogiem, który należy rozpatrywać w innych kategoriach aniżeli kategorie samotniczego podmiotu”<sup>50</sup> — pisze Lévinas. Skoro dialektyka czasu, a więc także śmierci, która jest następstwem i konsekwencją czasu, jest w swej istocie dialektyką relacji z drugim człowiekiem, to znaczy, że właśnie tutaj kryje się sens utożsamiany przez Lévinasa z dialogiem. To nie czas określa mnie, przychodząc z zewnątrz. To ja będąc w relacji z bliźnim konstytuuje czas, który między nami przepływa – który nas zbliża do siebie lub oddala. To

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 134.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 152.

właśnie dlatego dialektyka czasu jest utożsamiona z dialektyką relacji (u Lévinasa etycznej, a więc także metafizycznej). Człowiek mierzy się z czasem, a więc także ze śmiercią, nie w swoim samotnym byciu i w swoim dobieganiu-do-kresu, ale zawsze poprzez bycie z Innymi, w swojej relacyjności zbudowanej z innymi ludźmi. Owszem, Lévinas dostrzega obecność wątku „my” rozumianego jako „bycie z innymi” u Heideggera, ale nie przyjmuje takiej interpretacji jaką przedstawił Heidegger. Zarzuca mu, że w jego rozumieniu bycie z innymi zawsze oznaczało jakieś stopienie się w całość, prowadziło do utożsamienia się z innymi pręcej czy później i utworzenie jakiejś anonimowej całości<sup>51</sup>. Relacyjność, która funduje czas, według Lévinasa opiera się na zachowaniu różnicy, na szacunku dla inności i utrzymaniu odrębności. Dialog, który stanowi centrum relacyjności, jest możliwy tylko przy zachowaniu separacji uczestników relacji, przy wzajemnym dystansie, który umożliwia zbliżanie się do siebie. Pojęcie jednolitej wspólnoty, oparte na dążeniu do scalenia się z innymi, wykluczałoby Lévinasowskie rozumienie dialogu. Co więcej, Lévinas również bardzo krytycznie odnosi się do „spoiwa”, które w myśli Heideggera miałyby jednoczyć ludzi i łączyć ich w większą całość.

Taką zbiorowością „z” pozostaje także Heideggerowskie *Miteinandersein* i w swojej autentycznej formie skupia się wokół „prawdy”. Jest zbiorowością skupiającą się wokół czegoś wspólnego. [...] Tej zbiorowości przeciwstawiamy uprzednią wobec niej zbiorowość, jaką tworzą „ja” i „ty”. Nie zakłada ona uczestnictwa jakiegos trzeciego członu — pośredniczącej osoby, prawdy, dogmatu, dzieła, zawodu, interesu, wspólnego zamieszkiwania, posiłku — to znaczy nie jest ona wspólnotą. Jest budzącą groźną relacją twarzą w twarz, w której nie ma żadnego pośrednika, żadnej mediacji<sup>52</sup>.

Sens, który kryje się w relacji czasu i śmierci odsłania się w mojej relacji z Innym, a najpełniej w naszej dialogiczności. W takiej konstrukcji nieuprawnione jest szukanie wspólnej całości, która w jakiś sposób miałaby nas chronić, łagodzić ból i cierpienie mierzenia się z czasem, przemijaniem, umieraniem aż po śmierć. Dialektyka czasu będąc w swej istocie dialektyką relacji z innym realizuje się w dialogu, w byciu twarzą w twarz, bez pośredników, pomocników, mediacji i uproszczeń. Podłożem takiej dialektyki jest zawsze konfrontacja z innością<sup>53</sup>. Tylko tutaj mogę odkryć sensowność powiązania czasu i śmierci oraz próbować zrozumieć czas jako sposób bycia mnie jako istotny śmiertelnej.

<sup>51</sup> Odwołując się do myśli Heideggera, komentuje ją tak: „Przyjmuje się, że moja relacja z innym prowadzi do utożsamienia mnie z nim, zatapiając nas w zbiorowym wyobrażeniu, we wspólnym ideale lub wspólnym geście. Owa zbiorowość, przemawiająca jako »my«, widzi innego u swego boku, a nie przed sobą. Ona też tworzy się wokół trzeciego elementu, który występuje w roli pośrednika, który nadaje wspólnocie wspólność”; E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, s. 153.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 153–154.

<sup>53</sup> Lévinas pisze tutaj o inności Innego — drugiego człowieka — w słowach: „Inny jako taki nie jest jakimś *alter ego*. Jest tym, czym ja nie jestem. [...] Inny to bliźni — lecz bliskość nie oznacza degradacji, nie jest też żadnym etapem na drodze do zespolenia” (*ibidem*, s. 154–155). To jasno pokazuje, że chodzi Lévinasowi o inność radykalną i absolutną utożsamioną z drugim człowiekiem, tym, którego napotykam w relacji, a potem w dialogu.

## Bibliografia

- Chmura M., *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Warszawa 2007.
- Galarowicz J., *Martin Heidegger: genialny myśliciel czy szaman?*, Kraków 2014.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005.
- Heidegger M., *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007.
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006.
- Strzelecki R., *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu” Martina Heideggera*, Kraków 2006.



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

## Jedno dzieło sztuki, wiele interpretacji

ἀντίκειται δὲ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ κατὰ πλείους  
τρόπους

Αριστοτέλης  
*Μεταφυσικά*

Denique sit quodvis, simplex dumtaxat et unum

Horacy  
*De arte poetica*

Warunkiem głębokiego, estetycznego zadowolenia jest niemożliwość pojęciowego zdania sobie sprawy, dlaczego dana kombinacja jakości jest jednością

S.I. Witkiewicz  
*Nowe formy w malarstwie*

Ich bin also geneigt auch im Spiel zwischen wesentlichen und unwesentlichen Regeln zu unterscheiden. Das Spiel, möchte ich sagen, hat nicht nur Regeln, sondern auch einen *Witz*

L. Wittgenstein  
*Philosophische Untersuchungen*

Muss es sein? Es muss sein

Ludwig van Beethoven

### One work of art, many interpretations

**Abstract:** In the article, the author tries to present what the specificity of the issue should consist of – the One and the Many in the aspect of the philosophy of art. For this purpose, he refers to the thought of H-G. Gadamer and Th. W. Adorno, showing the specificity of the existence of artistic objects and the necessity of the emergence of separate interpretations inscribed in it, which, however, have their source in the possibilities offered by a work of art, and are not an external application of content, with a completely separate specificity of existence. When adapting philosophical content, he tries not to forget about the exemplification coming straight from the world of art.

**Keywords:** The One and the Many, philosophy of art, game, H-G. Gadamer, Th. W. Adorno, U. Eco

Wydaje mi się, że oprócz logicznej i metafizycznej istnieje również estetyczna wersja zagadnienia „jedno-wiele”: od pierwszej różni się tym, że operacje logiczne — jakkolwiek w niej obecne — nie tworzą jej w całości, od drugiej tym, że nie ma w istocie charakteru substancjalnego w metafizycznym sensie. Dzieło sztuki do swojego pełnego zaistnienia wymaga zarówno pewnej jedności, na którą składa się nie tylko jego struktura, lecz także pewna nie do końca dająca się uchwycić za pomocą środków intelektualnych jedność, jak i wielość możliwych sposobów jej odkrycia, odczytanie, zinterpretowanie, dotarcia do niej. Inaczej: struktura dzieła sztuki jest oczywiście jedna, ale jest otwarta i domaga się każdorazowo domknięcia, rozstrzygnięcia, choć żadne domknięcie w obrębie świata sztuki nie ma charakteru ostatecznego i koniecznego ani w logicznym, ani ontologicznym sensie: „każde dzieło sztuki, ukończone i zamknięte niby doskonale zbudowany organizm, jest jednocześnie dziełem otwartym, poddającym się stu różnym interpretacjom, zresztą nienaruszającym w niczym jego niepowtarzalnej istoty. Każda percepcja dzieła sztuki jest więc zarazem interpretacją i wykonaniem”<sup>1</sup> i od uchwycenia tej dialektyki zależy nasze powodzenie w obcowaniu z tak specyficznymi przedmiotami, jakimi są dzieła sztuki. Przeciwne bieguny tej relacji nie wykluczają się, ale wzajemnie warunkują. Dzieło sztuki wymaga uzupełnienia, jest pewną propozycją, performensem, ale nie wymaga zamknięcia czy ujednoznacznienia.

Sztuka nie jest nauką. Nie dostarcza wiedzy w czysto epistemologicznym sensie. Z zaproponowanego teraz punktu widzenia nauką nie jest również estetyka, ponieważ filozoficzna refleksja nad dziełem sztuki nie jest tylko zewnętrznym dodatkiem do dzieła, ale jego integralną, immanentną częścią. Obraz na ścianie może być jedynie meblem, płytoteka — lokatą kapitału, a zbiór wierszy może służyć wyłącznie jako świadectwo wyrobienia, oglądy gospodarza. O możliwościach marketingowego wykorzystywania sztuki dzisiaj nie trzeba nikogo przekonywać. Tak oczywiście może być — ale teraz nie o tym mowa. Obraz na ścianie staje się przedmiotem

---

<sup>1</sup> U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz et al., Warszawa 2008, s. 70.



estetycznym wtedy, gdy zjawi się ktoś, kto potrafi nie tylko patrzeć, ale także widzieć; muzyka musi być usłyszana, a nie tylko brzmieć (na przykład być nadawana przez głośniki); wiersz nie tylko czytany — o tyle oczywiście, o ile ma stać się przedmiotem estetycznym, a nie jednym z wielu mebli czy ozdób — ktoś musi rozpoznać w nim właśnie ową jedność estetyczną. Każda rzecz ma wiele aspektów, a tylko jeden z nich ma charakter estetyczny i związany jest z umiejętnością rozpoznania powyższej jedni.

Problem „jedno-wiele” w tym aspekcie związany jest jak najściślej z kwestiami ontologicznymi, to jest z tym, jak istnieje dzieło sztuki i czy istnienie to w czymkolwiek odróżnia się od istnienia innych przedmiotów, a także — a raczej przede wszystkim — z problemem prawdziwości. To właśnie owa jedność dzieła generuje jego hermeneutyczną wielość, ale warunkiem tej wielości jest rozpoznanie danego artefaktu jako dzieła sztuki — czyli rozpoznanie jego jedności, które ma przede wszystkim estetyczny charakter. Czym ma być owa estetyczna jedność? Problem w tym, że nie da się tego w pełni wyartykułować — z powodów bardziej zawiłych niż ewentualna nieudolność autora. Nie oznacza to jednak, że nie da się powiedzieć niczego na ten temat, choć z pewnością łatwiej powiedzieć to, czym na pewno nie może być — zatem zgodnie z tradycją filozoficzną właśnie od tego zaczniemy. Estetyczna jedność z pewnością nie opiera się na żadnych materialnych, formalnych czy historycznych warunkach; nie chodzi o żadną klasę przedmiotów, relacji, zjawisk ani osób. Jak twierdził Pablo Picasso: „Nie zrozumiecie sztuki, póki nie zrozumiecie, że w sztuce 1+1 może dać każdą liczbę z wyjątkiem 2”. Nie ma żadnych z góry określonych cech, które pozwoliłyby na takie rozpoznanie. Jedno sztuki nie jest determinowane przez żaden dający się określić system stałych cech dystynktywnych, albo inaczej: każdy dający się określić system nie jest tym, co tworzy owo jedno, a jednak można o nim coś powiedzieć — jeśli zaakceptujemy takie *modi* wypowiedzi. W języku poezji może to zabrzmieć na przykład tak:

Poetą jest ten który pisze wiersze  
I ten który wierszy nie pisze

Poetą jest ten który zrzuca więzy  
I ten który więzy sobie nakłada

Poetą jest ten który wierzy  
I ten który uwierzyć nie może

Poetą jest ten który kłamał  
I ten którego okłamano

Ten który upadł  
I ten który się podnosi

Poetą jest ten który odchodzi  
I ten który odejść nie może<sup>2</sup>

Poetą jest więc ten, kto potrafi wytworzyć owo jedno niezależnie od pozostałych okoliczności. W najszerszym znaczeniu jest to oczywiście pewna jedność

---

<sup>2</sup> T. Różewicz, *Kto jest poetą*, [w:] *idem, Poezje*, t. 2, Kraków 1998, s. 96.

wykreowanego w związku z rzeczywistością sensu, który nie jest w żaden sposób obecny w niej pierwotnie, prymarnie, a więc pewien performatywny akt stworzenia sensownego (cokolwiek słowo to miałooby znaczyć, tu jest ekwiwalentem dla poszukiwanego przez nas jednego) punktu widzenia, jak również jego interpretacji. I dzieje się tak w istocie również wtedy, gdy sama treść dzieła jest raczej opowieścią o kryzysie, a nawet braku owego sensu w samej substancjalnej rzeczywistości, czyli wykorzystując formułę wymyśloną przez artystów — nawet wtedy, gdy  $1+1=0$ ; lub filozofów:

Dzieła sztuki stają się, choćby nawet wbrew woli, związkami sensu, jeśli negują sens [...]. Próg wszakże między sztuką autentyczną, która przyjmuje w siebie kryzys sensu, i rezygnującą, składającą się ze zdań protokolarnych w sensie dosłownym i przenośnym, polega na tym, że w dziełach wybitnych negacja sensu kształtuje się jako to, co negatywne, a w innych odzwierciedla się z tępą pozytywnością. Wszystko zależy od tego, czy w negacji sensu w dziele mieści się sens, czy też dopasowuje się ono do okoliczności; czy kryzys sensu jest poddawany refleksji w utworze, czy też pozostaje nie przetworzony, wobec czego obcy podmiotowi [...]. U Becketta zresztą panuje parodia jedności miejsca, czasu i akcji z kunsztownie wbudowanymi i wyważonymi epizodami oraz z katastrofą, która polega na tym, że nie występuje. Doprawdy jedną z zagadek sztuki i świadectwem siły jej logiczności jest to, że wszelka radykalna konsekwencja, również ta nazwana absurdalną, prowadzi w efekcie do czegoś zbliżonego do sensu. Jest to wszakże nie tyle potwierdzenie jej metafizycznej substancjalności, która przejmując wszelkie przetworzone w sobie dzieło, ile raczej jego pozornościowego charakteru: pozorem jest sztuka na koniec przez to, że nie może uniknąć sugestii sensu pośród bezsensowności<sup>3</sup>.

Spróbujmy nad tym teraz się zastanowić i przedstawić, jak do tego może — nie musi — dojść/dochodzić? Czyli innymi słowy dlaczego świat sztuki, akceptując „negatywność”, nie akceptuje „tępej pozytywności”; dlaczego musi ustanowić swój świat — „szczelinę” — między metafizyczną substancjalnością a pozorem, czerpiąc z obu, ale nie utożsamiając się z żadnym z nich: zapośredniczając w nich pewne swoje reguły, ale nie sensy. Co przytoczony wiersz Różewicza genialnie, moim zdaniem, wyraża. To tylko w tej — i nie ma innej podobnej — krainie „Poetą jest ten który pisze wiersze/I ten który wierszy nie pisze”? Podobnie jest na przykład z łóżkiem Roberta Rauschenberga. W tym wymiarze możliwy jest bowiem poeta, który nie pisze wierszy, czy łóżko, które nie służy do leżenia, spania, wypoczynku — i tak jest zawsze, nie zawsze jedynie tekst *explicite* o tym mówi, bądź przedmiot wprost to przedstawia. Niemniej jednak z tego rodzaju transpozycją mamy zawsze do czynienia w świecie sztuki, a wskazane utwory jedynie mają nam o tym przypomnieć, uświadomić, że tym razem gra będzie toczyć się o coś innego niż zakwalifikowanie danego obiektu do pewnej grupy. 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 itp.

Tylko w obrębie jedności dzieła odnaleźć można implikację odnośnie do wielości interpretacji — wielość, lecz nie dowolność, interpretacji, lecz nie nadinterpretacji czy użycia tekstu. W największym skrócie: „nie ma niewinnej metody, każda metoda zakłada jakąś teorię sensu, która sama przez się nie jest czymś gotowym, ale

<sup>3</sup> Th.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 281–282.

zgoła problematycznym”<sup>4</sup>. Eco wskazuje, że Czytelnik Modelowy, czyli ten, który zaprojektowany jest przez tekst, nie tylko śledzi przebieg fabuły, ale próbuje również antycypować jej dalsze możliwe rozwiązania. Takie próby są wpisane w sposób konieczny w strukturę tego pojęcia i są niezależnie od tego, czy jego przypuszczenia zostaną zaktualizowane, czy nie. To przewidywanie dalszego rozwoju fabuły jest bowiem złączone z całym procesem interpretacji i może się rozwijać jedynie w ścisłym i dialektycznym związku z pozostałymi czynnościami, które pozwalają prawidłowo rozumieć tekst. Można dokonać tego aktu prawidłowo nawet wtedy, kiedy antycypacja nie zostanie potwierdzona przez tekst. Można jednak dokonać aktu czytania nieprawidłowo — sytuacja taka ma miejsce wtedy, gdy tekst zostanie odczytany w sposób ideologiczny, a więc wtedy, gdy zamiast z jego interpretacją będziemy mieli do czynienia z jego nadinterpretacją. Dystynkcję tę rozjaśnia Eco, dokonując podziału na interpretację i użycie tekstu. Użycie tekstu, czyli jego nadinterpretacja, jest takim sposobem odczytywania, który nie wynika ze świata, jaki powołuje on do życia, ale z wprowadzenia elementów obcych. Eco nie wyklucza takiej możliwości (za przykład podaje psychoanalityczną interpretację *Króla Edypa*), ale ocenia ją nieprzychylnie. Tak jak czytelnik stoi przed wyborem dróg, jakimi może się poruszać fabuła, tak samo stoi przed alternatywnymi sposobami odniesienia się do świata przedstawionego. I podobnie nie chodzi tu o psychologiczne możliwości — te nas tutaj nie zajmują — ale o możliwości semantyczne i estetyczne, które znajdują uprawnienie w tekście; zostają przez niego nawet w pewien sposób zaprojektowane. Nasza uwaga koncentruje się więc, podobnie jak to deklaruje Eco, na *intentio operis*, pozostającej w dialektycznym związku z *intentio auctoris*, a przede wszystkim z *intentio lectoris*. Zauważmy jednak, że to dzieło tworzy i wyposaża nawet w najszersze kompetencje czytelnika modelowego, nie *à rebours*. W odniesieniu do współczesnych badań nad tekstami jest jasne, że nie istnieje żadna metoda czytania, która wolna byłaby od pewnych problematycznych założeń. Założenia te nie mogą — w każdym razie nie powinny — naruszać tożsamości tekstu, a więc możliwości rozpoznania go jako tego samego. Interpretacja jest zatem pewnym repertuarem różnych sposobów odniesienia do tekstu, danym przez sam tekst, w stosunku do których możliwe jest przyjęcie postawy propozycjonalnej. Propozycjonalność ta wynika z samej semantycznej struktury tekstu — nie powinna zostać mu narzucona. Prawdą jest też niewątpliwie to, że istnieje więcej niż jeden sposób konstruowania dzieła w odbiorze. To konstruowanie musi pozostać jednak w zgodzie z samym dziełem, przy czym pozostawanie w zgodzie wymaga zrozumienia sensu dzieła, a nie tylko prześledzenia przebiegu fabuły. „To wszakże, że ktoś, kto adekwatnie postrzega tok akcji w jakiejś powieści lub dramacie, wraz z jej motywacjami, albo sposób skomponowania obrazu, wcale jeszcze nie rozumiał utworu, jest równie jasne jak to, że jej zrozumienie wymaga tych momentów”<sup>5</sup>.

To, w jaki sposób fikcyjny świat kreuje nowe możliwe światy, wpisuje go w przestrzeń gry. Możliwy świat nie jest tu bowiem tożsamy ze światem fikcji, ale jest

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Egzegeza i hermeneutyka*, „Pamiętnik Literacki” 3 (1980), s. 313.

<sup>5</sup> Th.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, s. 632.

pewną dialektyczną relacją między fikcją a rzeczywistością. Gra, czyli sposób istnienia możliwego świata, zdaje relację z tego, co dzieje się między światem fikcji, światem realnym i światem czytelnika. Grę należy tu rozumieć w taki sposób, jak przedstawił to Gadamer w *Prawdzie i metodzie*. Warto teraz przypomnieć kilka znaczących rozstrzygnięć w tej kwestii: prawdę zawartą w doświadczeniu sztuki zaliczył on do „postaci doświadczenia, w których objawia się prawda nieweryfikowalna metodycznymi środkami nauki”<sup>6</sup>. Twierdził, że samoświadomość dzieła sztuki nie jest konkluzyjna i pełna, nie daje się do końca wypowiedzieć. Nie można więc mówić o prawdzie z tego dzieła wynikającej jak o czymś oczywistym. Jest ona bowiem nieskończona i nie da się nigdy przewidzieć wszystkich możliwych kontekstów jej aktualizacji, ostateczny wynik gry nigdy nie oznacza, że niemożliwy jest rewanż, na przykład w kolejnej odsłonie, lekturze czy partii. Teza Gadamera, że doświadczenie sztuki wie coś samo z siebie, wymaga wyjaśnienia. Doświadczenie owo nie wynika z wyobrażeń sztuki o sobie, ale z tego, co się w niej zawiera niezależnie od jakichkolwiek wyobrażeń. Zdaniem Gadamera doświadczenie sztuki jest głębsze i wie więcej niż samo potrafi wyrazić. W każdym takim doświadczeniu pojawia się możliwość zarówno odkrycia czegoś istotnego, jak i pominięcia tego. Poznanie dzieła sztuki nie dokonuje się bowiem przez poznanie przedmiotu i zachwyty nad nim. Prawda sztuki wyrażana jest w przeżyciu lub przeżywaniu pewnej przemiany.

Pojęcie gry można znaleźć w licznych rozważaniach o kulturze, w tym również o estetyce. Także Gadamer sięga do tego terminu, jednak wyjaśnia go w zupełnie inny sposób niż jego poprzednicy. Nie wiąże go teoretycznie z projektem podmiotowości namysłu, ale wskazuje warunki przedmiotowe umożliwiające grę, które następnie odnosi do doświadczenia (doświadczenia) sztuki. Zdaniem Gadamera gra jest bowiem sposobem istnienia dzieła sztuki. Rozumienie gry według tego filozofa wolne jest od wszelkich subiektywnych znaczeń. W opisie gry Gadamer kładzie akcent na samą grę — nie na graczy ani ich zachowania czy doznania. Tak rozpatrywana gra jest czymś poważnym, nawet gdy nie jest traktowana poważnie przez graczy. „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”<sup>7</sup>. Inaczej mówiąc: gra istnieje, jeśli jest traktowana poważnie, jeśli jej reguły są przestrzegane. Przy tym kwintesencją gry jest samo granie, a nie jego uczestnicy. Gracze są jednym z możliwych, lecz niekoniecznych elementów gry. Gadamer stwierdza, że niemożliwe jest ujęcie sensu gry wyłącznie przez subiektywne refleksje grających. Tym samym to nie świadomość estetyczna, ale doświadczenie sztuki jest decydujące. „Właściwy byt dzieła sztuki polega raczej na tym, że staje się ono doświadczeniem, które przemienia doświadczonego. »Podmiotem« doświadczenia sztuki, czymś, co trwa i pozostaje, nie jest subiektywność tego, kto jej doświadcza, lecz samo dzieło sztuki”<sup>8</sup>.

Prawda w sztuce wyraża się więc nie przez zdobycie jakiejś wiedzy, ale dzięki przemianie, którą umożliwia dzieło sztuki. Dokona się ona w tym, kto właściwie zrozumie, czym jest i jak istnieje dzieło sztuki, a nie w tym, kto pragnie, aby sztuka

<sup>6</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 20.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 159–160.

odmieniła jego życie. Oczekiwanie od sztuki konkretnej odmiany życia to jak znajomość wyniku gry przed jej zakończeniem. A warunkiem gry jest umożliwienie osiągnięcia wielu różnych wyników. Należy więc pamiętać, że świadomość grających nie jest istotą gry i w związku z tym nie da się jej uchwycić z perspektywy subiektywności. „Gra bowiem ma swoją własną istotę, niezależną od świadomości grających”<sup>9</sup>.

Opisując grę, Gadamer wskazuje jej metaforyczne znaczenie w stwierdzeniach odnoszących się do światła, fal, słów, kolorów etc. Podkreśla też, że podstawowym atrybutem gry jest swobodny i niepowiązany z jakimś konkretnym celem ruch „w tę i we w tę”. Ten ruch decyduje o tym, że dane zjawisko traktujemy jako grę. Nieistotne jest, czy spowodowała go podmiotowa świadomość, czy też inne siły natury. To potwierdza, że podmiot nie jest warunkiem koniecznym do zaistnienia gry. Ukazując szerszy, kulturotwórczy kontekst gry, Gadamer przywołuje Johana Huizingę<sup>10</sup>. Pisząc o zabawie, Huizinga także akcentuje samą zabawę, a nie działający podmiot. Zabawę rozumie jako coś wyjątkowego i samodzielnego. Podkreśla jednak, że kultura nie wykształca się z zabawy, ale powstaje w formie zabawy. Idąc tym tropem, również sztuka musi powstawać w podobny sposób, gdyż niewątpliwie jest częścią kultury. Nieustannie trzeba pamiętać o tej szczególnej wyjątkowości zabawy. W tak pomyślanej zabawie podmiotowość i subiektywność tracą bowiem swoją dominującą rolę. Można nawet powiedzieć, że zabawa jest działaniem autonomicznym w stosunku do oczekiwań owej podmiotowości. Daje się określić jedynie jej zasady, nie można natomiast ustanowić wyniku zabawy i ten brak jest jej cechą konstytutywną.

To, co ujawnia się nam w ten sposób, Gadamer określa jako „prymat gry wobec świadomości grającego”<sup>11</sup>. O specyfice gry przesądza wspomniany wcześniej ruch. Odbywa się on „bez celu i zamysłu, ale także bez wysiłku. Odbywa się jakby sam z siebie”<sup>12</sup>. Nie przeczy to obecności wysiłku — ustanawia go tylko na innym poziomie. „Bez wysiłku” ruchu gry dotyczy bowiem jego opisu fenomenologicznego, a nie egzystencjalnego. Gadamer pisze też: „Nie jest oczywiście tak, że grają również zwierzęta i że w przenośnym sensie można rzec nawet o wodzie i świetle, że grają. Powiedzmy raczej, na odwrót, o człowieku, że to on także gra. Także jego granie to pewien proces przyrody”<sup>13</sup>. Tu ostatecznie zdaje się rozstrzygać kwestia uwolnienia istoty gry z jakiegokolwiek subiektywności. To, co wydawało się jedynie metaforą pochodzącą z zachowań specyficznie ludzkich, zostaje przedstawione jako kanwa umożliwiająca ich zrozumienie. Nie ma zatem na tym gruncie sensu rozróżnianie między metaforycznym a literalnym znaczeniem słowa „gra”<sup>14</sup>.

Analogicznie sztuki nie da się również w pełni zrozumieć od strony subiektywnej podmiotowości. Aktora, który nie przekracza własnej świadomości, gra wyłącznie siebie, nazwiemy kabotynem; pisarza, który nie przekracza własnej świadomości

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 160.

<sup>10</sup> J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1967.

<sup>11</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 162.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 163.

<sup>14</sup> Gadamer przypomina tu słowa Friedricha Schlegla: „Wszystkie święte gry sztuki to tylko dalekie odwzorowanie nieskończonej gry świata, wiecznie siebie kształtującego dzieła sztuki”.

— grafomanem. Patrząc szerzej, każda osoba biorąca udział w życiu publicznym jedynie z egoistycznych pobudek i realizująca jedynie własne, partykularne interesy zasługuje na miano kabotyńca.

Sztuka wbrew wielu popularnym wyobrażeniom nie ma nic wspólnego z hipertrofią ego, a wręcz przeciwnie — taka sytuacja wpływa na nią niszcząco lub paraliżująco. Sztuka, jak każda gra, w istocie wiąże się ze zdolnością do wycofania swojego ego — „wszelkie granie polega na byciu granym”<sup>15</sup>. Nawet kiedy chce się pisać tylko o sobie — jak na przykład u Gombrowicza — trzeba zrobić miejsce dla pisania, dla gry, bo źródła twórczości biją „poza mną”, czyli poza subiektywnością. Ścisłe rzecz biorąc: utożsamienie „ja” rozpoczynające *Dziennik* Gombrowicza z ja empirycznym autora nie jest wyrazem przesadnej oglądy artystycznej czy literackiej. O czym przypominał w różnej formie wielokrotnie sam autor: „wszystko, co piszę, powstaje samodzielnie, poza mną”<sup>16</sup> czy: „kiedy zaczynam sztukę, nie mam pojęcia, dokąd mnie zaprowadzi”<sup>17</sup> lub: „Z chwilą, gdy zaczynam pisać, utwór sam mi się rodzi i tylko z daleka mogę to kontrolować — nigdy nie wiem, co napiszę, i dopiero *ex post* doczepiam moją filozofię”<sup>18</sup>.

Gadamer przywołuje także pojęcie rywalizacji. Rywalizacja również tworzy napięcie wyrażające się w istnieniu ruchu „w tę i we w tę”. Jedynie dzięki temu ruchowi możliwe staje się wyłonienie zwycięzcy. Temu, kto walczy, świadomość nie podpowiada, że prowadzi on jedynie grę, ale w momencie ogłaszania wyniku zawodów staje się to oczywiste. Gra zawsze wynika z takiego ruchu, jeśli tylko nie ograniczają jej jakiegokolwiek przeszkody czy ograniczenia. Gadamer podaje przykład piłki, która sama z siebie tworzy sytuacje nieprzewidywalne. Cały urok gry polega właśnie na tych rodzących się nowych, nieprzewidywanych możliwościach:

Sama gra stanowi ryzyko dla gracza. Można prowadzić grę tylko z poważnymi możliwościami. Oznacza to oczywiście, że człowiek angażuje się w nie na tyle, iż może z nimi przegrać, a one nad nim zapanują. Urok, jaki gra wywiera na gracz, polega właśnie na tym ryzyku. Zażywamy wolności rozstrzygnięcia, która jednakże jest zarazem zagrożona i nieodwołalnie ulega zawężeniu. Wystarczy wspomnieć lamigłówkę, pasjanse itp. To samo zaś dotyczy spraw poważnych<sup>19</sup>.

Zarówno samo ryzyko, jak i możliwość pojawienia się nieprzewidzianej sytuacji, która w efekcie wytworzy pewne nowe spojrzenie, często na stare problemy, są tym, co przyciąga nas do tej gry. Jak każde ryzykowne zachowanie ma ona również swoją mroczną stronę: Carlos Saura w filmie *Kryjówka*, Ingmar Bergman w filmie *Rytuał* czy Witold Gombrowicz w dramatach *Ślub* czy *Iwona, księżniczka Burgunda*, a nade wszystko w powieści *Kosmos*, pokazali, w jaki sposób pozornie niewinna zabawa, gra staje się sama z siebie czymś zobowiązującym i może przeistoczyć się w coś jak najbardziej serio — zbrodnię, morderstwo. Swoboda fenomenologiczna pewnego ruchu nie przekłada się w powyższych egzemplifikacjach artystycznych na egzystencjalną neutralność konsekwencji. Ale ma też jasną stronę związaną z tym,

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 164.

<sup>16</sup> W. Gombrowicz, *Varia*, Kraków 1981, s. 97.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> W. Gombrowicz, *Walka o sławę. Korespondencja W. Gombrowicza z J. Wittlinem, J. Iwaszkiewiczem, A. Sandauerem*, Kraków 1996, s. 31–32.

<sup>19</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 164.



że tylko przepracowanie pewnych trudnych, krytycznych sytuacji może spowodować zmianę warunków, przemianę gracza w kogoś rozumiejącego swoją sytuację w sposób właściwy. Taki zdaje się być sens słów Tadeusz Kantora mówiącego o tym, że nie wchodzi się do teatru bezkarnie. Każda gra coś jednak uruchamia, otwiera, tworzy, pokazuje, przekonuje... dokonuje pewnego aktu performatywnego nie tylko na scenie i dzieje się tak niezależnie od świadomości czy woli zarówno widzów, jak i aktorów, a nawet reżyserów i autorów.

Nie ma znaczenia liczba graczy biorących udział w grze. Zawsze jednak muszą być przestrzegane pewne reguły, a wynik nie może być ustalony z góry i — *last but not least* — zawsze musi być miejsce na nowość, która powinna wszelako objawiać się lekko i nienatarczywie, nawet jeśli jest wynikiem ciężkiej, a nawet katorżniczej pracy i poszukiwań:

dixeris egregie, notum si callida verbum  
reddiderit iunctura novum, si forte necesse est  
indiciis monstrare recentibus abdita rerum et  
fingere cinctutis non exaudita Cethegis,  
continget dabiturque licentia sumpta pudenter<sup>20</sup>.

To, w jaki sposób gra spełnia się w odniesieniu do sztuki, Gadamer nazywa „przemianą w wytwór”. Wytwór to już nie tylko *energeia*, czyli — jak u Arystotelesa — rodzaj działania. To przede wszystkim *ergon*, czyli rodzaj tworzenia, dzieło, coś utrwalonego, nawet w postaci improwizacji. Pojęcie przemiany wskazuje natomiast na pewną autonomię gry. W tym przypadku autonomię dzieła w stosunku do autora czy odbiorcy. Istotniejszy jednak wydaje się tutaj element przemiany widziany przez filozofa jako skutek grania. Gadamer zaczyna od dystynkcji między przemianą a zmianą. Przemiana nie jest zmianą. Zmiana oznacza tylko pewną modyfikację czegoś, co pozostaje w istocie takie samo. Zmiana jest stopniowalna w odróżnieniu od przemiany. Przemiana jest czymś bardziej radykalnym i to dzięki niej możliwe jest odniesienie do prawdy. Gadamer ujął to następująco:

Przemiana natomiast oznacza, że coś naraz i jako całość staje się czymś innym, a to inne, którym tamto jest jako przemienione, stanowi jego prawdziwy byt, wobec którego jego poprzedni byt jest niczym. Gdy uznajemy kogoś za przemienionego, wówczas rozumiemy przez to właśnie fakt, że stał się on niejako innym człowiekiem. [...]. Tak więc przemiana w wytwór oznacza, że coś, co istniało wcześniej, już nie istnieje. Również jednak to, że to, co istnieje teraz, co się w grze sztuki prezentuje, jest trwałą prawdą<sup>21</sup>.

To właśnie przemiana rozumiana jako efekt gry umożliwia ujawnienie prawdy. Sztuka jako gra, która nie pozostawia swoich uczestników obojętnymi, pozwala na taką właśnie przemianę.

<sup>20</sup> W tłumaczeniu S. Gołębiowskiego:

„Gra znaczeń wzrośnie, jeśli wyrazy nawzajem  
dziwić się sobie będą. A jeśli konieczność  
nakazuje treść nowym wyrazem rozjaśnić,  
masz prawo tworzyć słowa nie znane fartuszny  
Cetegom, bez przesady, z właściwym umiarem”

Horacy, *Dzieła*, tłum. S. Gołębiowski, t. 2, Warszawa, 1980, s. 303.

<sup>21</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 170–171.

Przyczynę tego stanowi fakt, że granie należy do istoty bytu — nie jest dla niego czymś przypadkowym. Gra sztuki okazuje się specyficznym laboratorium, w którym badamy możliwości świata. Umiejętność rozpoznawania tych tworzących się, jeszcze nierozstrzygniętych możliwości oraz nowych konieczności, jakie z nich wynikają w odniesieniu do naszej indywidualnej sytuacji, przesądza o zdolności lub niezdolności zagrania w tę grę. Możliwości zawsze jest więcej, ale mogą spełnić się tylko nieliczne — „zawsze rozbudzone są wzajemnie się wykluczające oczekiwania, z których nie wszystkie mogą się spełnić”<sup>22</sup>.

Dzięki sztuce mamy wgląd w świat, który polega na dostrzeganiu w znacznie większym stopniu tego, co się staje, niż tego, co jest. „Niezdecydowanie przyszłości dopuszcza taki nadmiar oczekiwań, iż rzeczywistość pozostaje z konieczności ukryta poza nimi”<sup>23</sup>. Tak właśnie powstaje zagadka, łamigłówka, szarada — czyli gra. Natomiast gry są po to, by w nie grać. Prawda dzieła sztuki jest próbą rozwiązania bądź rozwiązywania zagadki. Najważniejszy jest akt podjęcia wyzwania. Pozostawanie na poziomie rozpoznania *mimesis* to brak reakcji na zagadkę, brak jej zrozumienia. Gra istnieje nawet tam, gdzie nie ma rywalizacji, ale również tam, gdzie istnieje rywalizacja, istota gry nie obejmuje swoim zasięgiem jedynie zwycięzców.

Doświadczenie sztuki jest swoistą wyprawą po Świętego Graala. Brak jednoznacznego rozstrzygnięcia w warunkach naszej egzystencji nie decyduje jednak o braku sensowności samej gry. Ponadto brak rozwiązań o charakterze globalnym nie jest tożsamy z niewystępowaniem rozwiązań lokalnych. Ta nietożsamość jest wyrazem największej prawdy sztuki i umożliwia jej istnienie. W całym świecie sztuki — obejmującym zarówno twórcę, jak i odbiorcę, a przede wszystkim samo dzieło — teoretycznej, epistemologicznej, intelektualnej aporii zawsze musi towarzyszyć praktyczna, ontologiczna, egzystencjalna *euphoria*. Konieczność przestrzegania przepisów rodzi się z pewnej zasadniczej, życiowej pokory — nie chodzi jednak o cnotę etyczną, ale o estetyczny sens tego słowa. To intelektualna pokora wobec materiału, która umożliwia egzystencjalną trafność. Jedna nie musi wiązać się z drugą i może nawet lepiej byłoby użyć tu innego terminu, z tym że autor niniejszego artykułu takowym nie dysponuje. Wiąże się to również ze świadomością własnych ograniczeń: znający się na dramacie Horacy nie pisał mimo wszystko dzieł teatralnych, a Chopin nie dał się namówić na napisanie wielkiej opery narodowej. Warto też pamiętać, że „istota zagadki jest taka, że mówiąc o tym, co rzeczywiście istnieje, łączy niemożliwość”<sup>24</sup>. Prawda sztuki okazuje się zdolnością do połączenia niemożliwości w obrębie rzeczywiście istniejącego świata. Można ją dostrzec, jedynie zauważając, że biegun „niemożliwości” i „rzeczywistości” nie wykluczają się, lecz dopełniają.

Te zagadki mają z pewnością bardzo wiele warstw: brak rozwiązań o charakterze globalnym często nie jest tu tożsamy z nieistnieniem rozwiązań lokalnych. To, czego nie można zrobić nad morzem, czasem można w górach i odwrotnie. Co jest niemożliwe w piątek, może okazać się możliwe w niedzielę, natomiast co jest

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 172.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wrocław 1983, s. 69.



niemożliwe dla X, może okazać się możliwe dla Y — *Quod hodie non est, cres erit* itp. To właśnie ten brak, tożsamość, ekwiwalencja, możliwość zastępowania i wyrażania jednych rzeczy przez inne, metafora... jest wyrazem największej prawdy sztuki oraz umożliwia jej istnienie. Nie da się przenieść na całość tego, co możliwe jest w wymiarze jednostkowym. Co więcej, nie da się nawet tego w pełni zrozumieć i wytłumaczyć. Bynajmniej to wszystko nie przesądza jednak o tym, iż zagadka jest w całości nierozstrzygalna. Wręcz przeciwnie. Zdaniem Adorna:

Zawartością prawdy w dziełach sztuki jest obiektywne rozwiązanie zagadki każdego poszczególnego utworu. Domagając się rozwiązania odsyła ona do prawdy, jaką w sobie zawiera. Jest to możliwe jedynie dzięki refleksji filozoficznej. To, a nie co innego, jest racją istnienia estetyki. Chociaż żadne dzieło nie pokrywa się z racjonalistycznymi określeniami jak też z tym, co się o nim sądzi, mimo to każde, gnane niedolą swojej zagadkowości, zwraca się ku tłumaczącemu rozumowi. Żadne oznajmienie nie dałoby się wydobyć z *Hamleta*; ale prawda, którą zawiera, nie jest przez to mniejsza<sup>25</sup>.

Moment prawdy w dziele jest zatem czymś w istocie teoretycznie niekonkluzywnym. Jego niekonkluzywność nie przesądza wszakże ani o braku prawdy, ani o zbędności refleksji. Jest wręcz przeciwnie: refleksja, jak powinno być widać z powyższych rozważań, jest czym koniecznym bez czego dzieło sztuki nie ma szansy na swoje pełne czy prawdziwe istnienie i staje się bez niej jedynie pewną osobliwością.

Reasumując: jedność dzieła generuje wielość dróg, z których użyciem można ją uchwycić, i ta korelacja znana jest od bardzo dawna, a w tym artykule po wielokroć przypomiana na różne sposoby. Wynika to, po pierwsze: z elementu subiektywnego wplecionego nierozzerwalnie w sam sens istnienia dzieła sztuki, „Znaczenie czynnika subiektywnego w przeżyciu estetycznym, implikującego wzajemne oddziaływanie między podmiotem, który ‘widzi’, a dziełem jako przedmiotem obiektywnym, nie uszło uwagi starożytnych”<sup>26</sup>; a po drugie: że chodzi tu nie o proste połączenie odmiennych rzeczy, racji, stanowisk, wyobrażeń, przedstawień itp. „dzieła sztuki nie są jednością różnorodności, ale jednością jednego i wielu”<sup>27</sup>. Nasz udział w odbiorze dzieła sztuki, w odróżnieniu od innych dzieł, nie jest — i nie może być — jedynie zewnętrznym. W pewnym sensie można powiedzieć, że nie tylko zapoznajemy się z nim, ale to tylko przez nasz udział (grę) może ono zaistnieć. Co musi prowadzić do wniosku, że w tym szczególnym przypadku jesteśmy *volens volens* jego współtwórcami, a co za tym idzie, to nasza subiektywność (wielość) ma zawsze znaczący wpływ na generowanie owego jednego. I to właśnie starałem się naświetlić maksymalnie jasno w powyższym artykule, nie zapominając o celnej poradzie Alberta Einsteina, że „Wszystko powinno się robić tak prosto, jak tylko to jest możliwe, ale nie prościej”.

## Bibliografia

Adorno Th.W., *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.  
Arystoteles, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wrocław 1983.

<sup>25</sup> Th.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, s. 234.

<sup>26</sup> U. Eco, *Dzieło otwarte*, s. 72.

<sup>27</sup> Th.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, s. 558.

- Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.
- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz, J. Gałuszka, A. Kreisenberg, M. Olesiuk, K. Żaboklicki, Warszawa 2008.
- Eco U., *Lector in fabula*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994.
- Eco U., Rorty R., Culler J., Brooke-Rose Ch., *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Biedroń, Kraków 1966.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gombrowicz W., *Dziennik*, Kraków-Wrocław 1986.
- Gombrowicz W., *Varia*, Kraków 1981.
- Gombrowicz W., *Walka o sławę. Korespondencja W. Gombrowicza z J. Wittlinem, J. Iwaszkiewiczem, A. Sandauerem*, Kraków 1996.
- Horacy, *Dzieła*, tłum. S. Gołębiowski, t. 2, Warszawa 1980.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1967.
- Ricoeur P., *Egzegeza i hermeneutyka*, „Pamiętnik Literacki” 3 (1980).
- Różewicz T., *Poezje*, t. 2, Kraków 1998.

LESZEK KLESZCZ  
ORCID: 0000-0002-4570-6854  
Uniwersytet Wrocławski

KRZYSZTOF SZTALT  
ORCID: 0000-0003-4549-8263  
Uniwersytet Wrocławski

## Kultura i mit — iluzje demitologizacji

### Culture and myth — the illusions of demythologization

**Abstract:** One of the most fundamental existential experiences is the “indifference of the world”. Faced with the awareness of the insignificance of human fate, the lack of meaning, the indifference of the world, man creates various strategies of depotentialising reality. One of them is “story-telling”, working on a myth. Nietzsche also believed that “life needs a protective atmosphere woven from illusions, dreams, delusions”, so he tried to create a myth to fill the void left by the “death of God”. He began with Wagner’s “aesthetic myth” and went on to create a “myth of the aestheticisation of existence”. His next attempts to give meaning to human life were the story of the *Übermensch* and the revitalization of the myth of eternal return. Another myth which can be found at the core of Nietzsche’s philosophy is “the myth of the myth-maker”.

**Keywords:** Culture, myth, Nietzsche, Wagner, Blumenberg

Jednym z najbardziej fundamentalnych doświadczeń egzystencjalnych jest „fenomen obojętności świata”<sup>1</sup>. Uciekamy przed tym uczuciem, a próby jego przezwyciężenia stanowią jeden z zasadniczych elementów ludzkiej kultury. Wciąż podejmujemy próby jakiegoś zakorzenienia się w świecie, odnalezienia w nim ładu,

---

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 79.

porządku, własnego miejsca. Pragniemy „oswoić świat”, by wyzwolić się spod władzy czasu i przemijania, tęsknimy za „rajem”. W istocie na całą kulturę możemy patrzeć jak na wielki „magazyn środków przeciwbólowych”. Należy do nich zarówno religia, nauka, sztuka, jak i pogoń za rozkoszą, zanurzenie w codzienności i koncentracja na „tu i teraz”.

Być może początkiem filozofii, a więc namysłu nad światem i życiem — jak zauważył Schopenhauer — nie było zdziwienie, ale przerażenie. Człowiek, pragnąc uczynić swą egzystencję bardziej znośną, opracowuje różne strategie przetrwania w niesprzyjających warunkach, buduje sobie nisze, w których może się schronić. Jedną z najstarszych a zarazem najbardziej skutecznych „strategii osvajania rzeczywistości” jest „snucie opowieści”, tworzenie „wielkich narracji”, wśród których szczególnie miejsce zajmują mity.

W myśleniu mitycznym wyraża się podstawowe doświadczenie egzystencjalne, którym jest pragnienie nadania sensu własnemu życiu, wyzwolenia spod „władzy czasu”, poprzez jego „unieruchomienie”. Myślenie mityczne według Leszka Kołakowskiego „jest zawsze wyzwaniem rzuconym przemijaniu, jest zatrzymaniem upływu czasu, jest osobliwym działaniem się”, które zawiesza realne następstwo chwil i daje się odtworzyć w wersji zawsze tak samo oryginalnej”<sup>2</sup>.

Lecz czym właściwie jest „mit”? Potocznie kojarzy się z „fikcją”, „iluzją”, jest synonimem „baśni”. Mircea Eliade uważa, że jest wręcz przeciwnie — mit oznacza dla niego „historię prawdziwą”, „historię, która ma niezwykłą wartość, ponieważ jest święta, brzemienista w znaczeniu pouczającym”<sup>3</sup>. Mit:

opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie ‘początków’. Inaczej mówiąc: mit opowiada, w jaki sposób, za sprawą dokonani Istot Nadnaturalnych, zaistniała nasza rzeczywistość, bądź rzeczywistość globalna — Kosmos, bądź tylko pewien jej fragment: wyspa, gatunek roślin, ludzkie zachowanie, instytucja. Tak więc zawsze jest to opowieść o ‘stworzeniu’, relacja o tym, jak coś powstało, zaczęło być. Mit mówi tylko o tym, co wydarzyło się faktycznie, o tym, co przejawiało się w sposób wyraźny. Bohaterowie mitów to Istoty Nadnaturalne. Znane są one przede wszystkim za sprawą tego, co uczyniły w magicznym czasie ‘początków’. Mity ujawniają ich twórczą działalność i pouczają o świętości (lub po prostu o ‘nadnaturalności’) tego, co jest ich rezultatem. W sumie, mity opisują różnorodne i czasem dramatyczne wtargnięcia sfery *sacrum* (lub ‘nad-naturalności’) w obręb świata. To na tym wtargnięciu ufundowany jest świat i właśnie za jego sprawą jest on taki, jakim go dziś widzimy<sup>4</sup>.

Mity, opowiadając o czynach tych wielkich istot, pełnią funkcję wzorcotwórczą, stają się modelem, który ludzie powinni naśladować.

Istnieje wyraźna różnica między światem mitycznym a światem zsekularyzowanym. Człowiek mityczny żyje w czasie świętym, a pomiędzy czasem początków a współczesnością istnieje stała więź, bezpośredni związek. Czas święty ma charakter kolisty. Natomiast człowiek świecki żyje w czasie linearnym, w historii, gdzie poszczególne wydarzenia wiąże ze sobą tylko rozluźniająca się w czasie związek

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, [w:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 1993, s. IV; L. Kleszcz, *Eliade — życie i mit*, [w:] *Studia mitoznawcze: filozoficzne i socjologiczne aspekty mitu*, I. Błocian, E. Kwiatkowska (red.), Toruń 2010, s. 201–214.

<sup>3</sup> M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 7.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 11.

przyczynowo-skutkowy. Przeszłość nie ma już charakteru normatywnego, nie stanowi żadnego wzorca, bo w żaden sposób nie może się już powtórzyć. Nieodwracalność jest jedną z zasadniczych cech świata historycznego. Eliade podkreślał, że tradycyjne mity w świecie współczesnym nie zniknęły, one wciąż trwają, choć w zdeformowanej postaci. Możemy je dostrzec w sztuce, kulturze popularnej czy też niektórych zachowaniach w życiu codziennym. Myślenie mityczne jest obecne zarówno w próbach ożywienia mitu, jak i dążeniach do demitologizacji kultury. Filozofia jest dla Eliadego kontynuatorką mitu w jego funkcji umniejszania lęku, jednak sam mit — jak podkreśla stanowczo — stanowi już „wysokokaratową próbę logosu”. Relacja między mitem a logosem nie jest tak prosta, jak to sobie tradycyjnie przedstawiano. Wprawdzie mit bywa wypierany lub zastępowany przez logos, ale w obliczu nieuchronnego, a przynajmniej wciąż się powtarzającego, rozczarowania osiągnięciami logosu, następuje ponowna mityzacja rzeczywistości. Dlatego w dziejach filozofii „mamy raczej do czynienia z ciągłą reinterpretacją opowieści dziedziczonych lub — gdy tracą one siłę oddziaływania lub zdolność dystansowania wobec nowych źródeł lęku — z tworzeniem nowych mitów”<sup>5</sup>.

Hans Blumenberg dowodzi, że antyteza mitu i logosu jest późnym i nieprawdziwym wynalazkiem, gdyż już u podstaw oświecenia, rozumianego jako dążenie do przewyciężenia mitu przez rozum, leży myślenie mityczne, gdyż wypływa ono z pragnienia przewyciężenia obcości świata, a więc jest to ten sam archetypiczny motyw, z którego zrodził się mit. Dlatego według Blumenberga historię kultury należałoby postrzegać nie tyle przez schemat tradycyjnego przechodzenia „od mitu do logosu”, ile raczej jako swoistą dialektykę mitu i logosu. Zewnętrznie przybiera ona formę wypierania mitu przez logos, lecz po jakimś czasie okazuje się, że ów logos był tylko inną postacią mitu. Ten splot mitu i logosu leży również u podstaw współczesności. Dla zrozumienia współczesności kluczowe znaczenie zdają się posiadać konsekwencje narodzin nowożytnej nauki, które spotęgowały odczucie „absolutyzmu rzeczywistości”<sup>6</sup>. Bardzo ważnym elementem absolutyzmu rzeczywistości zrodzonym przez naukę nowożytną było rozwarcie nożyc czasoprzestrzennych. Rozejście się czasu istnienia świata i długości ludzkiego życia wydobywa znikomość, a właściwie przekreśla wartość ludzkiego życia, które w porównaniu z czasem trwania wszechświata jest tylko chwilką, mgnieniem, nic nieznaczącym epizodem. Podobnie jest z nieskończonymi przestrzeniami, które pokazują nikłość i peryferyjność naszego świata. Dominuje przekonanie, że nauka umożliwiła człowiekowi zdomowanie się we wszechmocnej naturze. Blumenberg uważa, że jest wręcz odwrotnie, gdyż efektem rozwoju nowożytnej nauki stało się „odczarowanie świata” i kolejne „rany zadane ludzkiej próżności”. Zarazem wskazuje, że w wielkich koncepcjach naukowych zawarta jest pewnego rodzaju dwuznaczność, na przykład teoria kopernikańska z jednej strony była triumfem ludzkiego umysłu, ale z drugiej oznaczała degradację człowieka i utratę centralnego miejsca w świecie. Ta

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>6</sup> Dla Blumenberga pojęcie „absolutyzmu rzeczywistości” oznaczało, „że nad warunkami swojej egzystencji człowiek właściwie nie panował, a co ważniejsze — nie myślał nawet, że nad nimi panuje”; *idem, Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Warszawa 2009, s. 3.

dwuznaczność nauki jest stałym elementem świata nowożytnego. Dla jednych, na przykład Bacona czy Kartezjusza, rozwój poznania, poszerzanie granic, obszarów, do których wgląd zyskuje ludzki umysł, jest potwierdzeniem ludzkiej mocy, czyni go „panem przyrody”, a może nawet „panem życia”, u innych zaś, na przykład Pascala, „rozwieranie nożyc czasoprzestrzennych” budzi przerażenie.

Odbiciem tych dwóch postaw był spór romantyzmu z oświeceniem o miejsce i rolę mitu w kulturze. Z oświeceniowego punktu widzenia mit jest przejawem irracjonalizmu i niedojrzałości, a przewyciężający go logos ustanawia miejsce dla rozumu i krytyki. Z kolei krytycy oświecenia wskazywali na naiwność takiego myślenia, gdyż świat oświeceniowy jest światem odczarowanym, w którym nie może znaleźć zaspokojenia ludzka potrzeba sensu. Efektem „oświecenia oświecenia” były romantyczne próby stworzenia „nowej mitologii” i ponownego „zaczarowania świata”<sup>7</sup>. Fryderyk Schlegel za kluczowe dla powstania ruchu romantycznego uznał teorię wiedzy Fichtego, rewolucję francuską oraz *Wilhelma Meistra* Goethego. Jednak tym zjawiskiem, które miało decydujące znaczenie dla powstania romantyzmu, było doświadczenie „śmierci Boga”. Jego filozoficznych korzeni można szukać zarówno w oświeceniowej krytyce religii, jak w Kantowskiej krytyce metafizyki, o której światopoglądowych konsekwencjach dramatycznie pisał Kleist:

Zdaje się, że zostanę jedną z ofiar szaleństwa, których tyle ma na swoim sumieniu filozofia Kanta. Przejmuję mnie wstrętem to społeczeństwo, a jednak nie mogę się uwolnić od jego więzów. Myśl, że my tu na tym padole nic a nic nie wiemy o prawdzie, że to, co tu zwiemy prawdą, po śmierci zupełnie inaczej się mieni, a zatem i nasze dążenie do tego, by zdobyć na własność coś, co by nam mogło towarzyszyć aż po sam grób, daremne jest i bezowocne, myśl ta wstrząsnęła całym moim jestestwem. Runął mój jedyny, najwyższy cel, innego nie mam<sup>8</sup>.

Podobnie odczuwał to Heine, nazywając filozofię Kanta mieczem, którym ścięto głowę teizmowi<sup>9</sup>.

Śmierć Boga oznaczała, że dotychczasowa podstawa życia duchowego, społecznego przestała być wiarygodna, a kultura, życie, sztuka potrzebują nowego oparcia, duchowego centrum organizującego całą ludzką aktywność. Duchową pustkę, którą romantycy z całą siłą odczuwali, miała wypełnić idea „nowej mitologii”:

Nowa mitologia — pisał Schlegel — w przeciwieństwie do starej musi wykształcić się z najprzepastniejszych głębi ducha; musi to być najkunsztowniejsze ze wszystkich dzieł sztuki, winno bowiem ogarnąć wszystkie inne, być nowym łożyskiem i naczyniem dla dawnego, wiecznego prąźródła poezji — samemu będąc poematem nieskończonym, kryjącym w sobie zalążki wszystkich innych<sup>10</sup>.

Romantycy dążyli do ponownego „zaczarowania świata” poprzez dokonanie rewolucji intelektualnej, estetycznej i obyczajowej. Ważnym elementem tej rewolucji było „uwolnienie wyobraźni”, wydobywanie myślenia z utartych kolein, wywrócenie

<sup>7</sup> E. Mioletinski podkreśla znaczenie filozofii mitu Schellinga, ale ważną rolę odegrali także bracia Schleglowie, Novalis czy Schleiermacher, por. E. Mioletinski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 27–31; por. także L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007, s. 299–304.

<sup>8</sup> H. von Kleist, *Listy*, tłum. W. Markowska, Warszawa 1983, s. 330–331.

<sup>9</sup> H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 108.

<sup>10</sup> F. Schlegel, *Rozmowa o poezji*, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, T. Namowicz (red.), Wrocław-Warszawa-Kraków 2000, s. 151.

dominujących schematów myślenia i wartościowania. Stąd brało się romantyczne „pisanie obiema rękami”<sup>11</sup>. Celem romantyków było pokazanie, że wszystko, do czego przywykliśmy, co uznajemy za oczywiste w myśleniu, wartościowaniu czy zachowaniu, jest tylko wynikiem pewnej konwencji, schematu, rytuału. Dlatego świat trzeba „zromantyzować”:

W ten sposób — pisał Novalis — odnajdziemy pierwotny sens. Romantyzowanie to jakościowe potęgowanie. W działaniu tym niższe ‘ja’ utożsamia się z lepszym ‘ja’. Tak jak my sami jesteśmy takim jakościowym spotęgowaniem. Działanie to jest jeszcze całkowicie nie znane. Nadając rzeczom pospolitym wyższy sens, zwykłym — tajemniczy wygląd, znanym — godność rzeczy nieznanymi, skończonym — pozór nieskończoności, romantyzują je. Odwrotnie przebiega to działanie w stosunku do rzeczy wyższych, nieznanymi, mistycznych, nieskończonych, które przez połączenie to ulegają logarytmizacji. Otrzymują one znany wyraz. Filozofia romantyczna. *Lingua romana*. Wzajemne podniesienie i пониżenie<sup>12</sup>.

Nowa mitologia, będąca tożsama z poezją, miała umożliwić nowy ogląd rzeczywistości. Drogą wiodącą ku niej było mieszanie gatunków, zderzanie przeciwieństw, przemienność form, nieustanne zmiany perspektyw, nastrojów, przechodzenie od entuzjazmu do ironii i odwrotnie. Idea nowej mitologii była wezwaniem do powszechnego odmłodzenia, do duchowej rewolucji.

Schlegel rozszerzył pojęcie mitologii, wskazując na jej wszechobecność. Podkreślał, że nie ma myślenia czy poznania bez jakiejś mitologii. Nawet najbardziej, jak pisał, „realistyczny realizm” ma swoje poetyckie praźródła. Również u podstaw nauki, nawet „arcymaterialnej” fizyki, tkwią pewne symboliczne obrazy, wizje światopoglądowe, czy też, jak później powie H. Blumenberg, pewne metafory absolutne<sup>13</sup>. Romantycy odrzucali dualizm filozofii i sztuki, nie uznawali ich za dwie różne formy aktywności, lecz dążyli do połączenia filozofii i sztuki, by dzięki temu dokonała się „poetyzacja rzeczywistości”. Romantyczna rewolucja estetyczna sprawiła, że w sztuce punkt ciężkości przesunął się z zawartości dzieła na samego twórcę i subiektywne uwarunkowania jego twórczości. Dzieło artysty było wytworem jego wolnej wyobraźni, płynąc z jego mocy twórczej. Sztuka według romantyków nie naśladuje, ale tworzy własne, iluzyjne światy. Schlegel oczekiwał, że „refleksja filozoficzna nad aktem twórczym dokona się w formie literackiej, bowiem poeta winien być jednocześnie filozofem”<sup>14</sup>. Romantyzm próbował dokonać „estetyzacji życia”, to znaczy narzucenia rzeczywistości modelu estetycznego, poddania wszystkiego ocenie według kryteriów podobnych do tych, jakie obowiązują w sztuce.

Kontynuatorem idei romantycznych był Ryszard Wagner, który również pragnął dokonać remitologizacji kultury<sup>15</sup>. Marzył o sztuce, która zastąpi religię, któ-

<sup>11</sup> L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, s. 300–301.

<sup>12</sup> Novalis, *Poetycyzmy*, [w:] *idem, Uczniowie z Sais*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 202.

<sup>13</sup> L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, s. 302.

<sup>14</sup> T. Namowicz, *Wstęp*, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, s. LV.

<sup>15</sup> Jak pisze E. Mielecinski: „Tradycje romantyczne zachowały się w Niemczech przez cały wiek XIX w formie utajonej [...], toteż wczesne przejawy uświadomienia sobie kryzysu mieszczańskiej kultury Zachodu spowodowały tu pewnego rodzaju galwanizację apologetyki mitu na tej nowej — tragicznie kryzysowej — podstawie, w dodatku początkowo nie w sferze naukowej, lecz artystyczno-filozoficznej. Mamy tu na myśli przede wszystkim Wagnera [...] i Nietzschego, pozostających pod silnym wpływem Schopenhauera”, *idem, Poetyka mitu*, s. 31.



ra nada ludzkiemu życiu nowy sens. Wierzył, a przynajmniej głosił takie idee, że prawdziwa sztuka ponownie odrodzi się w przyszłości. Wagnerowska „sztuka przyszłości” miała być „wytworem współpracy architekta, malarza, mima, poety i muzyka, którzy porzucają swą egoistyczną indywidualność i pracować będą razem dla wspólnego celu”<sup>16</sup>. Sztuka miała przypominać człowiekowi o prawdziwym celu jego istnienia, którym jest rozwój ludzkiej kreatywności. Jak pisał Wagner: „najwyższym celem człowieka jest cel artystyczny”<sup>17</sup>. Sztuka powinna pełnić funkcję podobną do greckich misteriów, kontakt z nią miał oczyszczać i wewnętrznie przemieniać. Wagner uważał, że w sytuacji obumierania religii, przybierania przez nią coraz bardziej „sztucznych” form, „sztuka ma prawo ratować istotę religii”<sup>18</sup>. Nietzschego łączyło z Wagnerem poczucie głębokiej duchowej wspólnoty, podobnie diagnozował on stan kultury, podobną drogą zmierzał ku jej odrodzeniu. Obaj dostrzegali konieczność stworzenia „nowego mitu”, choć każdy wypełnił go inną treścią. Nietzsche uważał, że kultura znajduje się w stanie kryzysu, jednocześnie wierzył, że moment upadku może stać się momentem narodzin nowej kultury. W okresie pisania *Narodzin tragedii* Nietzsche był pod wrażeniem Wagnerowskiej „nowej mitologii”, przejął jego przekonanie, że życie potrzebuje „ochronnej atmosfery utkanej z iluzji, snów, złudzeń”. Tę funkcję pełnią mity, dlatego Nietzsche propagował „mitotwórczą siłę dzieł Wagnera”, gdyż był przekonany, iż bez „mitu kultura traci swą zdrową, naturalną siłę twórczą. Dopiero wyznaczony mitami horyzont zamyka cały świat kultury w jedność”<sup>19</sup>. W *Narodzinach tragedii* mit jest określany jako „skondensowany obraz świata”, wprowadzający pewien porządek i sens w pustkę istnienia: „Mit i mitologizacja jest obrazowym nadawaniem sensu czemuś, co pozbawione jest sensu”, „Mity są to wartości potrzebne do odbudowania autentycznych więzi w społeczeństwie. Mity odpowiadają więc na wielkie milczenie przyrody i na erozję sensu w społeczeństwie”<sup>20</sup>.

Nietzsche, podobnie jak i Wagner, próbował ożywić mit. Wagner próbował dokonać mitologizacji sztuki, która miała zająć miejsce religii. Nietzsche początkowo był pod jego wpływem, później nabrał dystansu do Wagnerowskich idei. Dlatego, nawet jeśli nie potrafił dostrzec w świecie jakiegoś głębszego sensu i uważał, że znajduje on usprawiedliwienie tylko jako fenomen estetyczny, nawet jeśli doceniał miejsce i rolę muzyki w życiu, to jednak uświadomił sobie, że „sztuka nie zbawia” i dlatego postanowił szukać własnej drogi nadania sensu ludzkiej egzystencji. Punktem wyjścia filozofii Nietzschego było — jak już wspomniałem — przekonanie o kryzysie kultury europejskiej<sup>21</sup>. Jego istotę, najtrafniej chyba, ujął Nietzsche, mówiąc, iż „Bóg umarł”, nazywając tak proces, który toczył się od dawna, wszak już Hegel w zakończeniu *Glauben und Wissen*, tekście pochodzącym z 1802 roku,

<sup>16</sup> *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, s. 73.

<sup>17</sup> R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003, s. 95; L. Kleszcz, *Między miłością a nienawiścią, czyli o dziwnej przyjaźni Nietzschego*, [w:] *Nietzsche — muzyka i język*, A. Gemel, J. Wroński (red.), Łódź 2016, s. 137–145.

<sup>18</sup> R. Safranski, *Nietzsche*, s. 99.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>20</sup> R. Safranski, *Nietzsche*, s. 89–91.

<sup>21</sup> L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, s. 380–382.



nazywa „uczucie, na którym polega religia ostatnich czasów — uczuciem: sam Bóg nie żyje”<sup>22</sup>. „Śmierć Boga” to (w sensie filozoficznym, a więc wychodzącym poza związki z tradycją chrześcijańską) określenie oznaczające wyczerpywanie się żywotności tradycji platońskiej. Trwający przez wiele stuleci eksperyment myślowy, projekt świata jako „wielkiego łańcucha bytu” dobiegł końca, a „Platoński schemat wszechświata odwrócony został do góry nogami”<sup>23</sup>. W miejsce pełnego, niezmiennego łańcucha bytu i rozumu pojawiły się czas, stawanie i przypadek. „Uczasowienie” Boga, świata i człowieka zaowocowało świadomością względności wszelkich prawd, wszelkiego poznania. Nawet sama racjonalność, pojmowana jako kompletna i pozbawiona wszelkiej arbitralności, stała się rodzajem irracjonalności. Nastąpiło przejście od świata jako „wielkiego łańcucha bytu” do świata „konkretnego istnienia”<sup>24</sup>.

Centralne miejsce w filozofii Nietzschego zajmuje problem nihilizmu. Jest to pojęcie wieloznaczne. Nietzsche wyróżnia nihilizm psychologiczny, zupełny, niezupełny, radykalny, bierny, aktywny, pesymistyczny i nihilizm płynący z mocy. Najważniejsze wydają się dwa określenia: po pierwsze, nihilizm jako stan kultury, w którym „brak celu; brak odpowiedzi na pytanie »dlaczego?«. Nihilizm to sytuacja, w której »najwyższe wartości tracą wartość« [WM(a), 10]. Tak pojmowany nihilizm jest nieuniknioną konsekwencją „śmierci Boga”. Po wtóre, nihilizm jest sposobem myślenia:

Najbardziej krańcową formą nihilizmu byłoby przeświadczenie: że każda wiara, każde wierzenie w prawdziwość czegoś są koniecznie fałszywe: ponieważ świata prawdziwego wcale nie ma. A więc: pozór perspektywiczny, którego pochodzenie leży w nas samych [...] — Jest to miarą siły, do jakiego stopnia możemy wyznaczyć przed sobą pozorność, konieczność kłamstwa, nie zapadając się przez to. Dotyka nihilizm, jako zaprzeczenie istnienia jakiegoś świata prawdziwego, jakiegoś bytu, mógłby być boskim sposobem myślenia. [WM(a), s. 37–38]

Efektom myślenia nihilistycznego jest nie tylko zakwestionowanie powszechnie obowiązujących wartości, ale również najbardziej podstawowych prawd<sup>25</sup>. Błędem i naiwnością jest, według Nietzschego, wiara nawet w to, że cokolwiek prawdziwego wiemy o zwyczajnym, otaczającym nas świecie, „o drzewach, barwach, śniegu i kwiatach”. To, co nazywamy prawdą, to tylko „interpretacje”, do których tak przywykliśmy, że bierzemy je za „informacje o rzeczywistości” [PPI, 187,189]. Nie znamy „rzeczy w sobie”, a pojęcia tworzące ludzką wiedzę, to tylko metafory zbudowane na metaforach<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Cyt. za: M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasymiuk, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 175.

<sup>23</sup> A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybylski, Warszawa 1999, s. 378.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 384.

<sup>25</sup> Por. L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, s. 380–381.

<sup>26</sup> O metaforyczności poznania pisali także R. Rorty (*Filozofia jako nauka jako metafora i jako polityka*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Toruń 1995, s. 17–23; *Obiektywizm, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 243–257), H. Arendt (*Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 147–162) czy H. Blumenberg (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main 1998).

Wraz z wnikaniem w źródła teorii, filozofii, systemów wartości wzrasta świadomość ich braku znaczenia<sup>27</sup>. Szczytem (a może dnem) myślenia nihilistycznego jest uświadomienie sobie całkowitej przypadkowości i bezsensowności istnienia świata, życia i człowieka. Wszelka próba opisu świata nieuchronnie prowadzi ku jego „uczłowieczeniu”, a każda będzie interpretacją z ludzkiej (i w tym sensie subiektywnej) perspektywy, świat zaś leży „poza wszelkim naszym dobrem i złem”. Błędem jest przypisywanie światu jakiejś wartości. Równie chybione są wszelkie próby formułowania jakichś praw. Wprawdzie w przyrodzie występują pewne konieczności, lecz nie ma nikogo, kto miałby te prawa narzucać, podporządkowywać się im, czy też wyłamywać się spod ich działania. „Świat bez Boga” jest fascynującym w swoim przerażającym pięknie „potworem siły bez początku, bez końca”, podlegającym nieustannym przemianom, będącym dla Nietzschego tylko „grą sił i fal”<sup>28</sup>. Jest to świat dionizyjski, sam siebie stwarzający, sam siebie niweczący, nie rządzony żadnymi prawami, nie zmierzający do żadnego celu „jeśli celem nie jest szczęście w kole, bez woli, jeśli koło nie jest wolą obracania się na własnej, starej drodze wkoło siebie i tylko wkoło siebie” [WM(a), 448].

Istotą świata jest „wola mocy”. To jedno z podstawowych pojęć filozofii Nietzschego, oznaczające nieredukowalną do niczego podstawę całej rzeczywistości, istotę zarówno świata, jak i ludzkiego życia: „Chcecie nazwy dla tego świata? Rozwiązania wszystkich jego zagadek? Światła także i dla was, wy najskrytsi, najsilniejsi, nieustraszeni, najmroczniejsi? — Ten świat jest wolą mocy — i niczym więcej? A i wy sami jesteście ową wolą mocy — i niczym więcej!” [WM(a), 448].

Konsekwencją myślenia nihilistycznego jest doświadczenie z całą mocą wspomnianego już „absolutyzmu rzeczywistości”<sup>29</sup>. W obliczu świadomości znikomości ludzkiego losu, braku znaczenia, obojętności świata człowiek tworzy — jak powiada H. Blumenberg — różne strategie depotencjalizacji rzeczywistości. Jedną z nich jest „snucie opowieści”, praca nad mitem.

Postawy wobec mitu mają trojaki charakter. Z jednej strony od ponad dwustu lat narasta postawa krytyczna, postawa redukcjonistyczna, polegająca na wyjaśnianiu wszelkich zjawisk religijnych, mitów, symboli czy rytuałów poprzez pokazanie ich genezy czy funkcji i zredukowanie ich do zjawisk społecznych, politycznych, ekonomicznych czy psychologicznych. Odmianą postawę przyjmują myśliciele sytuujący się na biegunie przeciwnym, dowodzący specyfiki myślenia mitycznego, nieredukowalności zjawisk religijnych. Trzecia postawa mieści się pomiędzy tymi stanowiskami, a do tej grupy należą tacy myśliciele jak na przykład Leszek Kołakowski. Wskazują oni na nieredukowalny charakter myślenia mitycznego, które jest obecne nie tylko w życiu religijnym, lecz także w nauce, przekonaniach epistemologicznych, aksjologicznych. Elementami mitycznymi przeniknięte jest nasze życie codzienne, tkwią one w sztuce, literaturze czy obyczajach.

<sup>27</sup> Por. G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1998, s. 26.

<sup>28</sup> L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, s. 394.

<sup>29</sup> H. Blumenberg rozwijał to pojęcie w kolejnych pracach: *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (Frankfurt am Main 1965), *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt am Main 1986) i *Praca nad mitem*. Por. także F.J. Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg 1993.

Krytyka filozoficzna może próbować anulować tradycyjne pytania metafizyczne czy epistemologiczne, wskazując na ich „bezsensowność” czy „niepoprawność”, ale wcale w ten sposób nie usuwa potrzeby ich zadawania. Potrzeby metafizyczne wyrastające z pragnienia przeżywania świata doświadczanego jako sensownego, potrzeby wiary w trwałość wartości ludzkich czy pragnienia postrzegania świata jako pewnej sensownej całości, należą do nieeliminowalnych elementów natury ludzkiej. Leżące u ich podstaw „pragnienie unieruchomienia czasu fizycznego przez nałożenie nań mitycznej formy czasu”<sup>30</sup> może być zaspokojone tylko przez mit. Zwolennicy „trzeciej drogi” z jednej strony pokazują nierealizowalność projektu totalnej demitologizacji, z drugiej zaś pokazują cenę, jaką trzeba zapłacić za uczestnictwo w micie. Cenę polegającą na wyrzeczeniu się autonomii, w pewien sposób „zawieszeniu rozumu”, zanegowaniu racji demistyfikatorów. Ta trzecia postawa wydaje się być najbliższa Nietzschemu, który próbował połączyć oba stanowiska. Z jednej strony był „mistrzem podejrzeń”, dokonującym wielostronnej dekonstrukcji kultury, z drugiej, chciał być twórcą „nowej mitologii”, chciał dokonać „przewartościowania wartości”, wyznaczyć cel, który chaotyczny świat ponownie przemieni w „kosmos”. Z punktu widzenia kultury taka postawa wydaje się najbardziej twórcza, a konflikt obu postaw „dekonstruowania mitu” i „kreowania mitu” jest konfliktem wartości ożywiający kulturę, która wszak żyje pragnieniem syntezy ostatecznej a zarazem niemożnością jej dokonania. Tak postrzegany los kultury jest — jak zauważył Kołakowski — „epopeją wspaniałą przez swoją chwiejność”<sup>31</sup>. Przy bliższym przyjrzeniu ta „trzecia postawa” też wydaje się być uwikłana w ten nierozwiązywalny konflikt, gdyż ona sama również jest wyrazem pragnienia uwolnienia się spod władzy czasu poprzez przyjęcie „boskiego punktu widzenia”. W końcu, jak pisał Platon, takiej duszy, która z góry spogląda na cały świat, niczym wielkim nie wydaje się jedno ludzkie życie, nawet gdyby to było nasze życie. Jednak postawa filozoficzna, ów bezstronny, bezinteresowny obserwator postrzegany z perspektywy „sztuki podejrzeń” również okazuje się być uciekinierem ze świata przygodności, co gorsza, mało świadomym, bo zafascynowanym swoją „wiedzą-władzą”, pozornie sytuującą go poza czasem i przestrzenią.

Patrząc na filozofię Nietzschego z perspektywy „mitotwórczej”, widoczne stają się dwie kwestie. Po pierwsze, wyraźniejsze stają się związki Nietzschego z filozofią romantyczną. Mimo jego zaprzeczeń i uwag krytycznych, dostrzegalny jest wpływ nie tylko Hölderlina, ale także Novalisa, a zwłaszcza Schlegla. Ponadto, wbrew tradycyjnym podziałom jego twórczości na fazy, okresy, zwroty czy zerwania, odnoszę wrażenie, że wciąż porusza się on w tych samych ramach, które wyznaczają: diagnoza stanu kultury, a może nawet szerzej, ludzkiej kondycji, i krytyczna reakcja na tę diagnozę — niezgoda na „koegzystencję z pustką”. Diagnoza właściwie się nie zmienia i mówiąc najprościej, mówi ona o bezsensie ludzkiego istnienia. Najlepiej oddaje to słynny początek tekstu *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*:

W pewnym odległym zakątku wszechświata wśród migotu niezliczonych systemów słonecznych była sobie raz gwiazda na której mądre zwierzęta wynalazły poznanie. Była to chwila największej py-

<sup>30</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, s. 10.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 152.

chy i największego zakłamania w „dziejach świata” — ale też tylko chwila. Po paru tchnieniach natury gwiazda wystygła i mądre zwierzęta wymarły. [PPI, 183]

W kilkanaście lat później pisał: „A wiecie czym dla mnie jest »świat«? Mam go wam pokazać w moim lustrze? Ten świat to przerażająco ogromna siła, bez początku i bez końca, trwała, spiszowa miara siły, która się nie powiększa, ani nie pomniejsza, nie zużywa, lecz tylko przemienia...” [PP II, 339].

Nie tylko diagnoza, ale i reakcja pozostają w pewnym sensie takie same. We wspomnianych *Narodzinach tragedii* pisał, że „życie potrzebuje ochronnej atmosfery utkanej z iluzji, snów, złudzeń”. Kilkanaście lat później pisze: „Wymyślić mit przyszłości! Żyć w nadziei! Błogosławione chwile! A potem znów zasłonić zasłonę i zwrócić myśli ku niewzruszonym, najbliższym celom!”<sup>32</sup>. Zmieniają się tylko formy „strategii przetrwania”, jakie tworzy Nietzsche. Rozpoczyna od Wagnerowskiego „mitu estetycznego”, który porzuca, by stworzyć „mit estetyzacji egzystencji”, uczynienia dzieła sztuki z własnego życia. Kolejnymi próbami nadania sensu ludzkiemu życiu była opowieść o nadczłowieku i rewitalizacja mitu wiecznego powrotu. Na marginesie mitotwórczej aktywności Nietzschego pojawia się pytanie, czy on sam wierzył w te mity. Czy można wierzyć w kłamstwa, które się samemu wymyśliło? Obawiam się, że jest to bardzo trudne, dlatego w twórczości Nietzschego obecny jest jeszcze jeden mit, mający bardziej osobisty charakter, to mit „mitotwórcy”, a więc kogoś, kto chroni się w swojej „jaskini”, by pisząc książki, tworzyć opowieści, które pozwolą mu wymknąć się spod władzy czasu.

## Bibliografia

- Arendt H., *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.
- Blumenberg H., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main 1965.
- Blumenberg H., *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main 1986.
- Blumenberg H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main 1998.
- Blumenberg H., *Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Warszawa 2009.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasymiuk, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997.
- Heine H., *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1997.
- Kleist H. von, *Listy*, tłum. W. Markowska, Warszawa 1983.
- Kleszcz L., *Eliade — życie i mit*, [w:] *Studia mitoznawcze: filozoficzne i socjologiczne aspekty mitu*, I. Błocian, E. Kwiatkowska (red.), Toruń 2010, s. 201–214.
- Kleszcz L., *Między miłością a nienawiścią, czyli o dziwnej przyjaźni Nietzschego*, [w:] *Nietzsche — muzyka i język*, A. Gemel, J. Wroński (red.), Łódź 2016, s. 137–145.
- Kleszcz L., *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007.
- Kołąkowski L., *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, [w:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 1993.

<sup>32</sup> R. Safranski, *Nietzsche*, s. 341.

- Kołakowski L., *Obecność mitu*, Wrocław 1994.
- Lovejoy A.O., *Wielki tańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999.
- Mieletinski E., *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981.
- Namowicz T., *Wstęp*, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, T. Namowicz (red.), Wrocław-Warszawa-Kraków 2000.
- Novalis, *Uczniowie z Sais*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Rorty R., *Filozofia jako nauka jako metafora i jako polityka*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, Toruń 1995.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003.
- Schlegel F., *Rozmowa o poezji*, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, T. Namowicz (red.), Wrocław-Warszawa-Kraków 2000.
- Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1998.
- Wetz F.J., *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg 1993.



FUNDA GÜNŞOY  
ORCID: 0000-0001-8764-8368  
Bursa Uludag University

## **Philosophy, revelation and politics: The recovery of medieval Islamic political philosophy**

**Abstract:** In contemporary philosophical thought, Leo Strauss is associated with the rediscovery of ancient political philosophy against modern political philosophy. The rediscovery of ancient political philosophy is the rediscovery of classical rationalism or “moderate Enlightenment” against modern rationalism or “radical Enlightenment” and can be understood as recapturing the “the question of man’s right life” and “the question of the right order of society”. This article would like to show that it was his study of medieval Islamic and Jewish texts that enabled Strauss to rediscover the classical rationalism. Also, in this article we would like to argue that although the opposition between Athens and Jerusalem, Reason and Revelation embodies two irreconcilable alternatives or a way of life in his thought, this opposition should be only examined with references to claims about radical rationalism of modern philosophy. In this case, we would like to argue that there can be seen a commonality between these “opponents”, i.e., Athens and Jerusalem, Reason and Revelation in terms of both their attitudes towards morality and their approaches to the relationship between philosophy and society.

**Keywords:** Leo Strauss, Islamic Political Philosophy, al-Farabi, Maimonides, Reason, Revelation

The understanding of the Greek rationalism and biblical morality as the two conflicting “roots” of Western civilization is the most important and well-known part of Leo Strauss’s philosophical thought. Indeed, we can say the he has revi-

talised classical (as well as medieval) political philosophy and has restored the original meaning of philosophy as a genuine emancipatory activity.<sup>1</sup> He dedicated his entire academic life to the non-traditional reading and study of the texts of ancient and modern philosophers. His aim was to grasp the true character of the tradition of modern rationalism, to go beyond the prejudices created by this tradition, to gain a whole new horizon of meanings beyond modern rationalism, and in this way to retrieve the forgotten or distorted classical political rationalism. In this framework, his study of medieval Islamic and Jewish texts gives us much to think about important issues such as the status of philosophy in non-secular societies, the relationship between faith and reason and the rationality of religion.

Strauss' philosophical thought develops around a question that he, as a Jew, first of all experienced in his own Jewish identity and which manifests itself as both the "Theological-Political Problem" and the "Theological-Political Predicament": "the question of man's right life" and "the question of the right order of society".<sup>2</sup> Strauss rejects the view that the "theological-political problem" arose with the monotheistic understanding of god in monotheistic religions. The theological-political problem is as old as philosophy and the opposition between Athens and Jerusalem indicates that there are two alternatives to the question of what is the best political order or regime. Each of these two alternatives embodies a way of life: the life of the philosopher, represented by Socrates, and a life devoted to obedience to divine law. These alternatives, which point to the two roots, the two opposing components of Western civilization, are in the final analysis an either/or between the "wisdom of this world" or the "unquestionable wisdom of God" which is based on an "arbitrary or blind decision". For Strauss, this forces us to take sides right from the start.<sup>3</sup>

However, for Strauss, it is precisely this antagonism that presupposes a common ground as a point of reconciliation between these counterparts. This common ground is divine law (*theos nomos*). In this regard, both the Bible and the Greek philosophy are directly opposite to modern rationality, which, with an anthropocentric understanding of human beings, puts an emphasis on unlimited freedom and a priority of rights over duties, expresses "the radical change of moral orientation", and replaces theist theology with various alternatives such as deism, panthe-

---

<sup>1</sup> Because, as Strauss often emphasized, philosophy means intellectual freedom from any dogmatism, all fanaticism and "philosophy is essentially not possession of the truth but, guest of the truth", L. Strauss, 'What is Political Philosophy?', [in:] idem, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago-London 1988, p. 11.

<sup>2</sup> For Strauss, philosophy is "genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems", L. Strauss, *On Tyranny*, V. Gourevitch, M.S. Roth (rev.ed.), Chicago-London 1988, 2000, p. 196; *Natural Right and History*, Chicago-London 1963, p. 32; M. Zank, 'Introduction,' [in:] *Leo Strauss: the Early Writings (1921–1932)*, M. Zank (ed.), Albany 2002, p. 12, 17–18.

<sup>3</sup> L. Strauss, 'Thucydides: The Meaning of Political History,' [in:] *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, T. L. Pangle (ed.), Chicago-London 1989, p.72–73; 'Jerusalem and Athens,' [in:] idem, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago-London 1983, p. 149.



ism or atheism.<sup>4</sup> Both the Bible and Greek philosophy agree on the importance, content, and insufficiency of morality. By saying this, Strauss does not deny that there are differences between biblical morality and philosophical morality. Because, although they agree on the importance, content, and insufficiency of morality, they show a profound disagreement about as to what completes morality. Complementing morality for Greek philosophy is “understanding or contemplation”. By contrast, the Bible suggests that the complement to morality is found in “humility, a sense of guilt, repentance, and faith in divine mercy”.<sup>5</sup> Besides, according to Strauss, although both biblical and philosophical morality give justice the highest place in the schema of virtues, they give different answers to the question of how justice will be accomplished. However, both Greek philosophy and the Bible define justice as “mainly obedience to the law”. Neither limits the law that man must obey to just civil or positive law; it is moral and religious law at the same time.

Strauss says that both the Bible and Greek philosophy organised the order of human things according to a theology that included the concept of divine justice and punishment, and in this regard, the theology of the Bible may be as reasonable as Greek philosophy.<sup>6</sup> According to Strauss, the main reason for the conflict between the Bible and Greek philosophy is the difference between the ideas of God. The God of the Bible is a personal, loving and punishing, graceful, incomprehensible, unpredictable, totally free, “mysterious God”. He is a thinking God like Aristotle’s god, but more than that, a willful God. However, Aristotle’s god is a self-thinking god, pure thought. The will of the God of the Bible is beyond human comprehension. Therefore, man cannot grasp it through reason; it is known only through revelation, and man has to obey his commands.<sup>7</sup> Therefore, according to Strauss, reason and revelation, philosophy and faith are two different lifestyles that cannot be reduced to each other and are in conflict with each other.

For Strauss, however, there is a logos of the clash of Athens and Jerusalem, of reason and faith, of philosophy and revelation. According to him, “only revelation can transform natural man into the guardian of his city,” or, to use the language of the Bible, the guardian of his brother”.<sup>8</sup> Conversely, Socrates, who is aware of human ignorance in the highest issues, admits “the imperfection of human wisdom” and at the same time that people cannot live without a knowledge of the whole. Man’s conception of the whole has two forms: philosophy and religion. Both accept the mystery of the whole in different ways and argue that human life can only be enriched by being open to the whole. However, philosophy opposes revelation where it says the right way of life is the pursuit of the most important things.<sup>9</sup> Therefore, according to Strauss, “philosophy has never refuted revelation. Nor [...]

<sup>4</sup> L. Strauss, ‘Progress or Return?’, [in:] *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 243–248.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 246–250.

<sup>6</sup> L. Strauss, ‘Jerusalem and Athens,’ p. 152; K. Sorensen, ‘Revelation and Reason in Leo Strauss,’ *The Review of Politics* 65 [3] (2003), p. 389.

<sup>7</sup> L. Strauss, ‘Jerusalem and Athens,’ p. 162–166.

<sup>8</sup> L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago-London 1952, p. 140.

<sup>9</sup> L. Strauss, ‘Progress or Return?’, p. 258–259.

has revelation, or rather theology, ever refuted philosophy".<sup>10</sup> So, for Strauss, "the choice of philosophy is based on faith [...] the quest for evident knowledge rests itself on an unevident premise".<sup>11</sup>

Strauss aims to show us that philosophy owes its existence to its conflict with all divine codes, not to its reconciliation with the city and its acceptance of its conceptions of the divine. Therefore, for a true philosopher, compromise is impossible. Strauss does not see this conflict between the Bible and philosophy as something to be resolved; on the contrary, for him, "Philosophy and the Bible are the alternatives, or the antagonists in the drama of the human soul".<sup>12</sup> According to him, every effort to dissolve these two opposing elements in a synthesis inevitably ends in the sacrifice of one of the two components to the other: either philosophy becomes the servant of theology or theology becomes the servant of philosophy.<sup>13</sup>

According to Strauss, the synthesis of philosophy and revelation took place when medieval Christian scholasticism made revelation, understood by Jewish and Islamic philosophers as Divine Law (Torah and Shari'a), the subject of knowledge. As a result, revelation begins to be seen as a matter of knowledge, not of legislation.<sup>14</sup> In fact, like Christian philosophers, Jewish and Islamic philosophers are characterised by an effort to reconcile reason and revelation. However, according to Strauss, there is a profound difference between Christian philosophers and Islamic and Jewish philosophers. According to him, Christianity is essentially theology, not a law, and is based on sacred teaching rather than divine law. This is why Strauss prefers to use the word Law rather than revelation. Because, according to him, revelation is a very general term, and both Jewish and Islamic revelation appear in the form of the Law.<sup>15</sup>

Unlike Christianity, revelation for Islamic and Jewish philosophers precisely "was not a creed or a set of dogmas, but a social order, if an all-comprehensive order, which regulates not merely actions but thoughts or opinions as well"<sup>16</sup>. For Jewish and Islamic philosophers, the appropriate form and interpretation of "revelation as the perfect social order" is not "rational commandments" but "rational laws" (*nomoi*). For Strauss, the notion of "rational commandments" corresponds to the Christian notion of "natural law", which can be identified with "law of reason" and "moral law". The rejection of the notion of "rational commandments" by

---

<sup>10</sup> L. Strauss, 'The Mutual Influence of Theology and Philosophy,' [in:] *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934–1964*, P. Emberley, B.Cooper (transl., eds.), Columbia 2004, p. 232.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>12</sup> L. Strauss, 'Progress or Return?,' p. 260.

<sup>13</sup> L. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 72–73.

<sup>14</sup> L. Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, New York 2002, p. 123.

<sup>15</sup> L. Strauss, 'How to Begin to Study Medieval Philosophy,' [in:] *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, p. 221; H. Fradkin, 'A Word Fitly Spoken: The Interpretation of Maimonides and the Legacy of Leo Strauss,' [in:] *Leo Strauss and Judaism*, D. Novak (ed.), Lanham, Maryland 1996, p. 64.

<sup>16</sup> L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 9–10.

*falāsifa*\* at this point is significant, since it implicitly implies that “the principles of morality are not rational, but “probable” or “generally accepted “[principles], that is, they are not binding. In other words, by understanding revelation as law, as an “all-encompassing order”, unlike Christian philosophers, Islamic and Jewish philosophers reject the identification of the principles of morality with the “law of reason” and “moral law”.<sup>17</sup>

For Christians, potentially, there is a distinction between Church and State, since revelation is primarily a matter of faith. Moreover, in contrast to and unlike the Jewish and Islamic worlds, the status of philosophy in the Christian world was that “philosophy was an integral part of the officially authorized and even required training”.<sup>18</sup> In the Jewish and Islamic world, however, the status of philosophy is far more dangerous, as revelation is understood as the law that is not subject to question and demands only obedience. According to Strauss, this difference can be clearly seen in a comparison between the beginnings of Aquinas’ *Summa* and Maimonides’ *Guide*. The first article of Aquinas’ *Summa* deals with “the question as to whether theology is necessary apart from, and in addition to, the philosophic disciplines”. Thus, he justifies and “defends theology before the tribunal of philosophy”. The first chapter of Maimonides’ *Guide* appears in the form of a detailed commentary on Genesis 1:27. But in fact, like his contemporary Averroes, Maimonides needs “much more urgently legal justification of philosophy, i.e., a discussion in legal terms of the question whether the Divine Law permits or forbids or commands the study of philosophy, than a philosophic justification of the Divine Law or of its study”.<sup>19</sup> This similar special and dangerous position of philosophy in both the Greek and Judeo-Islamic worlds prompts philosophers to distinguish between esoteric and exoteric writing. According to Strauss, this is the only way to preserve philosophy’s inner freedom, rather than being a misfortune for philosophy.<sup>20</sup>

According to Strauss, medieval Islamic and Jewish philosophers, by understanding revelation as law, saw religion first and foremost as a political phenomenon, not a philosophical one. Therefore, for them, the philosophical discipline related to religion is not philosophy of religion, but political philosophy or political science.

---

\* “In Islamic thought the word *Falasifa* (sing. *Faylasuf*) is derived from the Greek and specifies the ancient ones, meaning the Greek philosophers, as well as their heirs in the Islamic world, such as al-Kindi (d. 873), al-Farabi (d.950), Avicenna (d.1037) and Averroes (d.1198)” (N. Zouggar, ‘The Philosophers in Sunni Prophetology,’ transl. D. Granot, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 23 [2012], par. 13). The famous Al-Shahrastānī’s list of philosophers includes the oldest “seven Sages who are ‘the fount of philosophy (*falsafa*) and the beginning of wisdom (*ḥikma*)” (R. Arnaldez, ‘Falāsifa,’ [in:] *Encyclopaedia of Islam*, P. Bearman, T. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs [eds.], Leiden 2001, p. 764). This description alludes to the terminological nuances of the translation of the original Greek *philosophōs*, which in the Arabic language is synonymous with words *ḥukamā* and *ulamā*, and in the classification and methodology of “Islamic Sciences” it is distinguished from *mutakallimān* (scholars of *kalām* [rationalistic or scholastic theology]).

<sup>17</sup> L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 10–11.

<sup>18</sup> L. Strauss, ‘How to Begin to Study Medieval Philosophy,’ p. 221.

<sup>19</sup> L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 20.

<sup>20</sup> L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 21; ‘How to Begin to Study Medieval Philosophy,’ p. 223.

According to Strauss, this political philosophy for Jewish and Islamic philosophers is found in Plato's *Republic* and *Laws*. Here *theioi nomos*, the divine law, appears once again as the common ground between philosophy and religion. Whether in the form of the God of the philosophers or the God of Abraham, the acceptance of the divine, the divine law, means the acceptance of "the idea of a concrete and binding order of life", a binding authority over human action and thought, which "is obscured by the Christian tradition and the modern tradition of natural right, which cast a spell over at least our philosophical thinking".<sup>21</sup>

When medieval Jewish and Islamic philosophers met Plato, they saw that revelation fulfilled three basic requirements that would enable them to reconcile reason and faith: "the law as the divine law, the prophetic lawgiver as the philosopher-king, and the community of the faithful as the actualization of the ideal city".<sup>22</sup> If revelation is law, a legislator is needed. According to Strauss, medieval Jewish and Islamic philosophers interpreted the prophet as "Platonian philosopher-king: the founder of the perfect political community", based on the divine law being given to people through a prophet. This shows us that these philosophers understood the doctrine of prophecy as part of political science.<sup>23</sup>

Strauss first turns to Maimonides to understand the relationship between philosophy and the Law. While studying Maimonides, Strauss observes that Maimonides accepted Al-Farabi as an authority alongside Aristotle, and that even Maimonides' political science derives from Farabi's teaching.<sup>24</sup> What Strauss said about Farabi's political teaching can be seen as the repetition of what he said about the ancients, as Drury points out.<sup>25</sup> According to Strauss, Farabi agrees with Plato on the necessity of writing in an ambiguous, suggestive and sometimes misleading style, as well as being aware of the esoteric character of Plato's writings.<sup>26</sup> Strauss evaluates Farabi's *Summary of Plato's Laws* and *Philosophy of Plato*, its parts and the arrangement of parts from beginning to end, in the light of this understanding. According to him, in the *Summary*, Farabi refers to what Plato says in the *Laws* only by implication, and prefers to remain silent about philosophy and the philosopher. Because, according to Strauss, *Summary* talks about the God, gods, the otherlife, *Sharia*<sup>27\*</sup> and divine laws and teaches that true happiness consists of obedience to the divine law. However, *Philosophy of Plato* teaches that "philosophy

<sup>21</sup> D. Janssens, 'Questions and Caves: Philosophy, Politics and History in Leo Strauss's Early Work,' *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 10 [1] (2000), p. 134.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 129–130.

<sup>23</sup> L. Strauss, 'How to Begin to Study Medieval Philosophy,' p. 224.

<sup>24</sup> H. Fradkin, 'A Word Fitly Spoken,' p. 65–66.

<sup>25</sup> S. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Basingstoke 1988, p. 21.

<sup>26</sup> L. Strauss, 'How Farabi Read Plato's "Laws",' [in:] *What is Political Philosophy?*, p. 135–137, 145.

<sup>27</sup> \* Sharia which is romanized form of Arabic term of *sharī.ah* means Islamic law and God's immutable divine law. According to an official technical definition *sharī.ah* is "the revelation that Muhammad (ṢAAS) had received and made practicing it the message and mission of his life, i.e., the Qur'an and the Prophetic tradition" and it should be distinguished from both Fiqh (collection of juridical opinions) and Fatwa (application of shari'ah or fiqh). J. Auda, *Maqāṣid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, London 2007, p. xxiii.

is the necessary and sufficient condition of happiness". From this point of view, Strauss reaches the conclusion that *Philosophy of Plato* with the *Summary* "reflects the relation between philosophy and the divine law as between two entirely different worlds".<sup>28</sup>

Like Plato, Al-Farabi thinks that true happiness is found in the theoretical life or the life of contemplation, but he accepts that the world of philosophy and revelation are completely different from each other. This means that Al-Farabi, in full agreement with the ancient understanding, understands revelation as a political phenomenon and thinks that philosophy and morality are different from each other in this context. As a direct result of this understanding, he does not see morality or moral life as good in itself; he regards it as good only instrumentally, as a means of satisfying the external conditions of philosophical life.<sup>29</sup> Farabi, like Plato, thinks that philosophical truths are inherently dangerous to the life of the site and that the political community needs revelation or divine law to survive. In this respect, according to Strauss, Al-Farabi tries to preserve Plato's purpose under Islamic conditions.<sup>30</sup>

According to Strauss's Farabi, unlike Socrates, Plato did not only deal with moral and political issues, but essentially saw philosophy as a search for theoretical knowledge. Unlike Socrates, he believed that philosophy should be presented within a political framework. In this respect, according to Strauss's Farabi, Plato's interest in political issues serves the purpose of making the conditions of the search for theoretical knowledge possible. In doing so, he suggested a different path from Socrates. According to Strauss' Farabi, Socrates had no alternative but to accept or challenge the rules of the site and, as a result, accept the death penalty. However, Plato corrected "Socrates' intransigent way" by combining the way of Socrates with the way of Thrasymachus.<sup>31</sup>

The main theme of Farabi's political philosophy is the prophet or prophecy. For where there is divine law, a legislator is needed. In this respect, according to Strauss, Farabi uses the term "divine" as "a certain quality of human beings or of human achievements or of human pursuits, namely, their excellence". This means that "the divine laws are the work of a human legislator".<sup>32</sup> According to Farabi, the legislator teaches other people how to live. However, for this, he must know what is right and what is wrong. This means that the legislator must be a philosopher. However, more than that, the legislative philosopher must also be a prophet. Because conveying the necessary moral information to the uneducated audience and persuading them requires having communication skills other than knowledge. Because people do not always listen to reason. As an imaginative person, the

<sup>28</sup> L. Strauss, 'How Farabi Read Plato's "Laws",' p. 139.

<sup>29</sup> C. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago 1996, p. 111–113; Ch. Colmo, 'Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited,' *The American Political Science Review* 86 [4] (1992), p. 967.

<sup>30</sup> L. Strauss, 'How Farabi Read Plato's "Laws",' p. 144.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 153; *idem*, *Persecution and the Art of Writing*, p. 16; C. Zuckert, *Postmodern Platos*, p. 113, 115.

<sup>32</sup> L. Strauss, 'How Farabi Read Plato's "Laws",' p. 149.

prophet has the ability to tell people how to live. From this perspective, as Farabi himself puts it, “Philosopher, Supreme Ruler, Prince, Legislator and Imam are one idea”. To put it in Drury’s words, “the philosopher is the godless prophet”.<sup>33</sup> According to Strauss, “Farabi’s Plato eventually replaces the philosopher-king who rules openly in the virtuous city, by the secret kingship of the philosopher who, being »a perfect man« precisely because he is an »investigator«, lives privately as a member of an imperfect society which he tries to humanize within the limits of the possible”.<sup>34</sup>

According to Strauss, Farabi’s substitution of “the secret kingship of the philosopher” for “the philosopher-king who clearly rules” serves to protect the independence of philosophy. Because every synthesis can only be realised at the expense of one of the parties. Seen in this way, the Farabian synthesis is not an Aquinasian synthesis; on the contrary, he hides his true teaching by giving a rational explanation of revelation as law, and thus actually belongs to philosophy. He accepts the authority of revelation and considers that philosophizing in Islamic society is possible only if it is through “authorized by the law”.<sup>35</sup>

## References

- Arnaldez R., ‘Falāsifa,’ [in:] *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, P. Bearman, T. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.), Leiden 2001, p. 764–767.
- Auda J., *Maqāṣid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, London 2007.
- Batnitzky L., *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, New York 2002.
- Colmo Ch., *Theory and Practice: Alfarabi’s Plato Revisited*, *The American Political Science Review* 86 [4] (1992), p. 966–976.
- Drury S., *The Political Ideas of Leo Strauss*, Basingstoke 1988.
- Fradkin H., ‘A Word Fitly Spoken: The Interpretation of Maimonides and the Legacy of Leo Strauss,’ [in:] *Leo Strauss and Judaism*, D. Novak (ed.), Lanham, MD 1996, p. 55–85.
- Jannsens D., ‘Questions and Caves: Philosophy, Politics and History in Leo Strauss’s Early Work,’ *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 10 [1] (2000), p. 111–144.
- Sheppard E.R., *Leo Strauss and the Politics of Exile*, Waltham, MA 2006.
- Sorensen K., ‘Revelation and Reason in Leo Strauss,’ *The Review of Politics* 65 [3] (2003), p. 383–408.
- Strauss L., ‘How Farabi Read Plato’s “Laws”,’ [in:] idem, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago-London 1988, p. 134–154.

<sup>33</sup> S. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, p. 31.

<sup>34</sup> L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 17.

<sup>35</sup> E.R. Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile*, Waltham, Mass. 2006, p. 71–72.

- Strauss L., 'How to Begin to Study Medieval Philosophy,' [in:] *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, T.L. Pangle (ed.), Chicago-London 1989, p. 207–226.
- Strauss L., 'Jerusalem and Athens,' [in:] idem, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago-London 1963, p. 147–173.
- Strauss L., 'The Mutual Influence of Theology and Philosophy,' [in:] *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934–1964*, P. Emberley, B. Cooper (transl., eds.), Columbia 2004, p. 217–234.
- Strauss L., *Natural Right and History*, Chicago-London 1963.
- Strauss L., *On Tyranny*, V. Gourevitch, M.S. Roth (rev.ed.), Chicago-London 2000.
- Strauss L., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago-London 1952.
- Strauss L., 'Progress or Return?,' [in:] *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, T.L. Pangle (ed.), Chicago-London 1989, p. 227–270.
- Strauss L., 'Thucydides: The Meaning of Political History,' [in:] *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, T.L. Pangle (ed.), Chicago-London 1989, p. 72–102.
- Strauss L., 'What is Political Philosophy?,' [in:] idem, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago-London 1988, p. 9–55.
- Zank M., 'Introduction,' [in:] *Leo Strauss: the Early Writings (1921–1932)*, M. Zank (ed.), Albany 2002, p. 3–49.
- Zouggar N., 'The Philosophers in Sunni Prophetology,' transl. D. Granot, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 23 (2012), p. 1–14.
- Zuckert C., *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago-London 1996.





KAMILA GHEORGHE  
ORCID: 0000-0003-0829-275X  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

## **Fernando Savater: philosopher-activist**

**Abstract:** The article concerns the life and work of the most important contemporary Spanish philosophers, Fernando Savater. It focuses on describing his activism and the reasons which led him to participate in the public life. The author also analyses the thinker's two major concerns, which are anti-nationalism and the defence of democratic values. The investigation shows that Savater's view on the two issues is strictly related to his biography and the socio-political changes experienced by Spanish people in the last fifty years. The solutions the philosopher presents for his compatriots are parallel to his proposals of shifts in the politics of the whole European Union.

**Keywords:** philosophy, Spanish philosophy, Savater, nationalism, terrorism, democracy

Nationality being an irrational accident, like sex or complexion, a man's allegiance to his country must be conditional, at least if he is a philosopher. His patriotism has to be subordinated to rational allegiance to such things as justice and humanity.

George Santayana  
*Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe*

Fernando Savater is not only the most important contemporary philosophers of the Hispanic countries, but he is also a prominent public figure. He has always been engaged in the Spanish public discourse. He has played a key role in significant civic movements and inspired changes on the political stage in Spain. Both his activity and his thought keep raising criticism which revives the intellectual life of his homeland.

He considers himself more of a teacher than a philosopher due to the fact that he was a university professor for nearly forty years. Not only does he perceive shaping young minds as crucial for a country's well-being, but he also seems to derive immense pleasure from doing so. Notwithstanding this fact, he proved himself to be a remarkable and popular writer. Moreover, his philosophical essays on ethics and politics go together with his civic attitude.

Savater was born in 1947 in the city of San Sebastián (the Basque Country). Both his place of birth as well as his family roots seem to determine the trajectory of his thought and activity. As he reveals in his biography, his father was originally Granadan, his mother was born in Madrid, while her mother — in Buenos Aires, and his great grandparents were Catalans.<sup>1</sup> Given the circumstances, his ancestry may be one of the reasons which stand behind his cosmopolitanism. Apart from other qualities, the multiple identities his wife and former student, Sara Torres, had, made her Savater's perfect companion. Born in the Canary Islands, raised in Barcelona, Torres, who studied in the Basque Country, was able to speak Castilian, Catalan and Euskara fluently and shared her husband's curiosity of the world.

Still, the philosopher strongly objects to any suggestions denying his Basqueness.<sup>2</sup> For not only was he born in San Sebastián and spent there his youth, but he was also an ethics professor at the recently founded University of the Basque Country in the 1980s and an active participant in the local public life. Undoubtedly, this experience is what made him the eager critic of nationalism he is still today.

Before that he worked at the Autonomous University of Madrid, however, he was removed from teaching for political reasons. For most of his academic career, he was employed by the Complutense University of Madrid. Fernando Savater is a retired professor, a philosopher, an author of nearly a hundred books.<sup>3</sup> He became a columnist for *El País* the very year the newspaper was founded and he gladly holds the position till this day.

Apart from his writings, he received international recognition for his activism. Due to his involvement in ¡Basta Ya! (Enough is Enough!) organization, which was opposing Basque terrorism, ETA sentenced him to death. In consequence, he was forced to be assisted by a security guard for a decade. Moreover, he was one of the founders of the political party UPyD (Unión, Progreso y Democracia — Union, Progress and Democracy).

Adam Michnik has a very warm relationship with Savater, and he maintains that his two most successful books (*Ética para Amador* and *Política para Amador*) should become a "catechism"<sup>4</sup> for contemporary European citizens.

<sup>1</sup> Cf. F. Savater, *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Madrid 2003, p. 31. All translations done by the authoress of the article.

<sup>2</sup> He recalls a public discussion in the Basque Country to which he was invited together with Javier Sábada. When the listeners started to express their dissatisfaction with Savater's comments on Basque terrorism, Sábada appealed for "those from here" to respect "those from outside" (those who are not originally from the Basque Country). The statement made Savater not just offended but furious (*ibidem*, p. 378).

<sup>3</sup> Among them one may find also novels and plays.

<sup>4</sup> IE University, *Hay Festival Segovia Fernando Savater y Adam Michnik. La lucha por Europa*, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=GykAwRvF1Z0&t=940s> (accessed: 10.05.2021).

## Philosophical legacy

Fernando Savater wrote his PhD thesis on the thought of Emil Cioran, which was published in 1974 under the title *Ensayo sobre Cioran*. Recently, it was included in the book *Todo mi Cioran*, which contains additional writings on the Romanian philosopher as well as a letter Cioran sent to Savater commenting on his thesis. Cioran's pessimism and perspicacity have always been a great inspiration for his Spanish admirer. What is more, Savater became a translator of Cioran's books and a popularizer of his thought in Spain.

The two branches of philosophy to which the Basque thinker is primarily dedicated are ethics and political philosophy. The first period of his research (the 1970s) is an expression of negativism. In his first philosophical books, Savater mostly articulates which concept he rejects. In the 1980s, he develops his ethical proposals and as of the 1990s on, he focuses to a large extent on the defence of democratic values.

## Political philosophy

Back in the 1970s and early 1980s Savater revealed himself as an anarchist in his work *Para la anarquía y otros enfrentamientos* and *Panfleto contra el Todo*. He was a harsh critic of the shape of Spanish university education and scientific discourse of the time (*La filosofía tachada*), a proponent of antimilitarism (*Las razones del antimilitarismo y otras razones*) and an objector to the state penitentiary system (*Teoría y presencia de la tortura en España*).

With the publication of *Contra las patrias* in 1984 Savater started his intellectual fight against nationalism, which he continues also nowadays. In 2017 he wrote *Contra el separatismo* expressing his preoccupation with the political situation in both Catalonia and the Basque Country.

The realisation of the dangers of so-called peripheral nationalism and the witnessing of the 1981's Tejero's coup d'état made the philosopher change his approach to the post-transitional political situation of his country. With time he became a passionate supporter of democracy and a determined defender of the unity of the Spanish state. The books that show best his commitment to democratic values are *El valor de elegir* or *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía* among others.

## Ethics

Savater has always shared the Aristotelian idea that ethics aims to make us live a good life. In his view, a "good life" is always "tailored"<sup>5</sup> for a concrete human being and ethics is an art of tailoring.

In 1981 *La tarea del héroe* was published, a work that gave Savater a prize granted annually by the Spanish Ministry of Culture (Premio Nacional de En-

---

<sup>5</sup> Cf. F. Savater, *Pensar la vida. Ética para Amador. Política para Amador. Las preguntas de la vida*, Barcelona 2016, p. 136.

sayo). In this book, the idea of a tragic aspect of ethics is being developed together with the concept of “acknowledgement in the other,”<sup>6</sup> which one might associate with the philosophy of dialogue.

In *Ética como amor propio* the author aims to reclaim the validity of the ancient idea of egoism as a base for ethics, which led him to elaborate on related matters such as joy or happiness (*El contenido de la felicidad*). In *Ética para la empresa* he presents his views on business ethics.

## Education

Becoming a supporter of democracy as well as working as a professor, Savater’s attention was drawn to the topic of how education and democracy condition each other. He has always defended the idea of teaching ethics in high school, and he is a great enthusiast of the subject *Educación para la Ciudadanía* (Education for Citizenship). He claims it is crucial to raise the young generation so that they become autonomous individuals who are able to examine critically the social reality, are willing to collaborate with other citizens and participate in public life. His main thoughts on education were formulated in the book *El valor de educar*, which had an especially significant impact in Latin America.<sup>7</sup>

## Popularization of philosophy and literature

The most known Savater’s book is a sort of ethics manual he wrote for his son. *Ética para Amador* was translated into many languages (including Polish<sup>8</sup>) and had several editions. In 2016 it was published together with *Política para Amador* and *Preguntas de la vida*.<sup>9</sup> The three books are considered high school reads on ethics, civic education and fundamental philosophical matters. They are very well structured and written in an accessible language. Every chapter is summed up by related questions followed by quotes from famous philosophers related to the topic in question.

Published in 2012, *Ética de urgencia* was thought of as a continuation of *Ética para Amador* adjusted to current issues the youth may face. It combines answers the philosopher gave to the questions raised by the students and their teachers to which they did not find direct solutions in the previous manual.

In *La aventura del pensamiento* Savater presents the thought of twenty-six philosophers starting with Plato and finishing with Michel Foucault. *Historia de la filosofía sin temor ni temblor* is a similar attempt. The Spanish thinker writes in it about the history of philosophy employing a dialogue between two characters — Nemo and Alba.

<sup>6</sup> F. Savater, *La tarea del héroe*, Barcelona 2004, p. 124.

<sup>7</sup> Cf. M. Nogueroles Jové, *Fernando Savater. Biografía intelectual de un «joven filósofo»*, Madrid 2013, p. 322.

<sup>8</sup> Cf. F. Savater, *Etyka dla syna*, transl. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.

<sup>9</sup> Cf. F. Savater, *Pensar la vida*.

Apart from the book dedicated to Cioran, Savater wrote a few more which focus on philosophers to make their thought more accessible for an average reader. Besides the ones on Plato<sup>10</sup> and Nietzsche,<sup>11</sup> the book for which Savater most probably has the deepest fondness is *Voltaire contra los fanáticos*. It is in a way a dictionary of Voltaire quotes organised thematically and alphabetically (from Abbé to Virtue).<sup>12</sup> The French philosopher is a crucial inspiration for the author of *Ética para Amador*, especially when it comes to his concept of the secular country, tolerance and freedom.

What is more, Savater is a great erudite. Therefore, quite an amount of his work is dedicated to the popularisation of literature. His book on Jorge Luis Borges<sup>13</sup> is surely worth mentioning together with the publications in which he narrates biographical facts and places related to his favourite writers in *Aquí viven leones* written together with his wife. The readers can familiarise themselves with William Shakespeare, Agatha Christie, Edgar Allan Poe or the Spanish modernist Ramón María del Valle-Inclán among others. A similar idea underlies the short movies selection *Lugares con genio* published in a DVD format. Savater visits the cities in which iconic authors lived and created their memorable works. He takes the spectators for a tour through Dante's Florence, Virginia Woolf's London, Franz Kafka's Prague or Pablo Neruda's Santiago de Chile.

## ETA

One of the decisive aspects of Spanish socio-political life which shaped Savater's political philosophy is undoubtedly his experience of living in the Basque Country and directly facing the activity of ETA. The name of this Basque terrorist organization — *Euskadi Ta Askatasuna* — may be translated as “Basque Homeland and Liberty”. It was founded in 1959 and announced its final dissolution only in 2018.<sup>14</sup> Up to 864 people were killed during ETA's activity.<sup>15</sup>

The first mortal victim was the Civil Guard officer, José Pardines who was killed only in 1968 since in the first years of ETA's activity the fight was more symbolic than brutal. They were devastating railway tracks, blowing up Francoist monuments or putting *ikurriñas*<sup>16</sup> and making graffiti on public buildings using Euskara. Before the death of Franco (1975), ETA had quite a long list of sympa-

<sup>10</sup> Cf. F. Savater, *La escuela de Platón*, Barcelona 1991.

<sup>11</sup> Cf. F. Savater, *La idea de Nietzsche*, Barcelona 1995.

<sup>12</sup> Cf. F. Savater, *Voltaire contra los fanáticos*, Barcelona 2015.

<sup>13</sup> Cf. F. Savater, *Jorge Luis Borges: la ironía metafísica*, Barcelona 2000.

<sup>14</sup> Cf. M. Ormazabal, 'ETA anuncia su disolución,' *El País* 3.05.2018, [https://elpais.com/politica/2018/05/03/actualidad/1525336524\\_523980.html](https://elpais.com/politica/2018/05/03/actualidad/1525336524_523980.html) (accessed: 10.05.2021). In 2010 a ceasefire was declared and in 2017 the organization was disarmed. The ceasefire announcement was widely criticised among Spanish citizens, including Savater himself, expecting the total dismantling of ETA structures and the end of their political activity.

<sup>15</sup> Cf. A. Escriva, 'El testamento de ETA: 864 asesinados “por amor”,' *El Mundo* 28.04.2021, <https://www.elmundo.es/cronica/2021/04/28/6082fd4cfc6c83651b8b45a3.html> (accessed: 10.05.2021).

<sup>16</sup> The Basque County's flag.

thizers and some international support, as it was seen as an organization fighting a fascist dictatorship. However, after the democratic transition, the number of assassinations committed per year grew even five times compared to the last years of Franco's governance.<sup>17</sup> The Bask Country gained the status of an autonomous region and the most favourable fiscal agreement with the central government — yet the attacks were not stopping. With time more and more civilians, including women and children, were getting killed. The attacks reached out beyond the borders of the Bask Country too, hence the Spanish society started to protest.

## The experience of the University of the Basque Country

In 1980 Savater was hired as an ethics professor in the recently founded University of the Basque Country. As the philosopher admits in his biography, at this point few lecturers were willing to work in academia as “the Basque Country was inspiring certain fear due to the situation of prevailing violence.”<sup>18</sup> He did not hesitate to take the position as he had always dreamt of coming back to San Sebastián. What is more, he declares that he did not regret the decision as the years he spent teaching philosophy in his birthplace were “entertaining, turbulent and unpredictable: the best what one can ask for from life.”<sup>19</sup>

At first, what was characteristic of the university was freedom and a great deal of equality in the relationship between the academic staff and the students. It did not take long for Savater to become one of the intellectual leaders. It was not elsewhere but in a classroom of the University of the Basque Country where he met his future wife.<sup>20</sup>

The first years of Savater lecturing in the Basque Country were the period during which his anti-nationalist views started to shape. Since he has always shown tendencies towards being a radical and provocative thinker engaged in the social reality, he kept expressing his criticism towards terrorism in ETA's cradle as well as in the Spanish capital. His implacable attitude was arousing more and more opposition among the Basque radicals and their supporters. When in 1987 the philosopher published an article in which he called ETA members torturers, the aggression towards him started to materialise. Regularly he was finding insults written or coffins drawn on the door of his university office.<sup>21</sup>

At the same time the freedom that ruled the university that he cherished so much started to crumble. Many of the professors were demonstrating appreciation for ETA and their political wing and Herri Batasuna wanted to have the univer-

<sup>17</sup> Meanwhile in 1974 eighteen people were killed and in 1975 — sixteen, ninety-five were assassinated in 1980 only. It was the year with the highest number of ETA's fatal victims in the organization's whole history. Cf. M. Ceberio Belaza, ‘El dolor por 854 muertos y miles de amenazados y heridos,’ *El País* 4.05.2028, [https://elpais.com/politica/2018/05/03/actualidad/1525374369\\_414522.html](https://elpais.com/politica/2018/05/03/actualidad/1525374369_414522.html) (accessed: 10.05.2021).

<sup>18</sup> F. Savater, *Mira por dónde*, p. 356.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 357.

<sup>20</sup> As he reveals, many of the professors were marrying their former students. Cf. *ibidem*, p. 360.

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*, p. 372.

sity under their control. “In this period the assassinations were being justified [...]. Neither the classes were being suspended nor the universities closed in an act of protest against the attacks and it was frequent that a hooded person was taking over professor’s pulpit to read a communication,”<sup>22</sup> Miguel Grijalba Uche describes the atmosphere dominating academic life in the Basque Country in the late 1980s.

Savater left his position in 1993 with his anti-nationalism well founded, as the return to his birthplace “woke him up and opened his eyes.”<sup>23</sup>

## Activism

Savater’s engagement in civic movements started in 1977. The first issue he was preoccupied with was the situation and status of convicts in Spanish prisons. He participated actively in Movimiento de presos sociales durante la Transición, he was also a member of the governing board of Asociación para el Estudio de los Problemas de los Presos y Ex-presos (AEPPE).<sup>24</sup> In addition, he became a member of Amnesty International. In this period his activism was clearly inspired by Michel’s Foucault idea presented in the work *Discipline and punish*. The presentation of AEPPE stated that “The prison should stop being considered as something normal”<sup>25</sup> and that the prisoners’ separation from society results in a total rescission of their humanity.

In the next decades, the philosopher played a key role in organizations fighting down ETA terrorism. He became a member of Movimiento por la Paz y no Violencia and Gesto por la Paz.<sup>26</sup> The main aims of the latter were to promote the culture of peace, raise social awareness and mobilization against violence and fight terrorism by respecting democratic principles. After the assassination of the politician, Miguel Ángel Blanco,<sup>27</sup> Savater was one of the founders of Foro Ermua. The organization focused on supporting the victims of terrorism, reporting the acts of terrorism as well as defending the Spanish Constitution and the Basque Statute of Autonomy.

Unquestionably though, the main accomplishment of the philosopher was his participation in the initiative ¡Basta Ya! as its spokesman. The organization was integrating the main ideas of the previously created movements. Preparation of demonstrations and acts of protest was its main activity. In 2000 ¡Basta Ya! was awarded the Sakharov Prize for Freedom of Thought “for its active campaigning

<sup>22</sup> M. Grijalba Uche, *El laicismo en el pensamiento de Fernando Savater*, 2016, [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Mgrijalba/GRIJALBA\\_UCHE\\_Miguel\\_Tesis.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Mgrijalba/GRIJALBA_UCHE_Miguel_Tesis.pdf), p. 75.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>24</sup> And others. Cf. M. Nogueroles Jové, *Fernando Savater*, p. 33–34.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, p. 32.

<sup>27</sup> Miguel Ángel Blanco (1968–1997) was a councilor of the Basque city of Ermua on behalf of the People’s Party who was kidnapped and brutally killed by ETA. The death of the young politician provoked a deep outrage of the public opinion. Large demonstrations were being organized during which people were raising hands with the palms painted white to show their solidarity with the victim (the word “blanco” means “white” in Castilian).



for human rights, democracy and tolerance in the Basque Country.”<sup>28</sup> One of the initiatives of the organization prepared by Savater’s wife in which he also participated was the trip of the “bus of liberty” which started in San Sebastián and ended in Cádiz. The activists were stopping in selected Spanish cities to organise meetings and distribute leaflets to raise awareness of the situation of the Basque Country.<sup>29</sup>

In the last years, Savater also supported the organization Colectivo de Víctimas del Terrorismo (COVITE) fighting terrorism “with words”.<sup>30</sup> Its activity concentrates on three basic areas, which are: activism, dialogue and investigation. The Basque philosopher was a guest speaker during COVITE’s annual 13th conference, and in 2018 he was granted their XVII Premio Internacional for “his civic engagements and his constructive fight against radicalisms and for freedom.”<sup>31</sup>

## Politics

After few years ¡Basta Ya! started to lose momentum. Therefore, its leaders with Savater among them decided to create a political party to proceed with their postulates. In 2007 Union, Progress and Democracy (UPyD) was founded. The Basque philosopher was never its member, but he was its intellectual leader.<sup>32</sup>

The new political party was a transverse project that aimed to form a “third way” on the Spanish political stage. Its founders wanted to break the traditional division between the right and the left wing to give voters an alternative to choosing between PP (People’s Party) and PSOE (Spanish Socialist Workers’ Party).

The main idea defended by UPyD was to reform Spain the way it would become a strong, multicultural state. The main proposals were the following: secularism, European federalism, fiscal reform and fight against corruption, defence of state unity by reinforcing the role of Castilian in a more homogenous educational system, reaffirmation of social and labour security.

In 2008 and 2011 the party managed to introduce representatives in Cortes Generales. Also in the 2009 and 2014 elections to the European Parliament, some of its members gained the seats. However, since 2014 the formation had been experiencing some crisis, which was deepening more and more. One reason being the despotic way of managing the party by its co-founder Rosa Díez, another the internal conflicts.

Fernando Savater was one of the first among UPyD supporters who suggested that a union with Cs (Ciudadanos, Citizens) would be a good move. Regardless,

<sup>28</sup> The Sakharov Prize, European Parliament, *¡Basta Ya! — 2000, Spain*, <https://www.europarl.europa.eu/sakharovprize/en/-basta-ya-2000-spain/products-details/20200331CAN54182> (accessed: 10.05.2021).

<sup>29</sup> Cf. F. Savater, *La peor parte. Memorias de amor*, Barcelona 2019, pp. 200–202.

<sup>30</sup> COVITE, *Quiénes somos*, <https://covite.org/nosotros/quienes-somos/> (accessed: 10.05.2021).

<sup>31</sup> COVITE, *COVITE concede su XVII Premio Internacional al filósofo y activista Fernando Savater*, <https://covite.org/destacada/covite-concede-su-xvii-premio-internacional-al-filosofo-y-activista-fernando-savater/> (accessed: 10.05.2021).

<sup>32</sup> The party also had support of the writer and Nobel Prize winner Mario Vargas Llosa.



Díez rejected the idea highlighting the importance of the independence of UPyD's project.

Due to not winning any seat in the general elections since 2015, the party was dissolved in December 2020.

In 2019 Fernando Savater was pronounced to be a Citizens' candidate in the European Parliament election.<sup>33</sup> His name was the last on the candidate list. What motivated the philosopher to become a candidate was rather to support other ex-UPyD members who ran from the same list. After all, Savater has always shared his political affinity rejecting membership of any party.

The agenda of UPyD seemed to work almost perfectly with the vision of state he has had for decades. Despite his liberal approach when it comes to moral issues, Savater feels an increasing reservation about voting for socialists. Apart from populism, his main accusation is their constant collaboration with nationalist parties, although he realises those alliances are most frequently formed with the intention to gain a parliamentary majority.

Recently, the philosopher surprised public opinion with his declaration of voting for the first time in his life for the People's Party in this year's Madrilenian regional election.<sup>34</sup>

## Anti-nationalism

In his biography, Savater openly admits sympathizing with the Basque nationalist movement in the 1970s. He confesses taking part in Herri Batasuna meetings and collaborating with the newspaper *Egin*.<sup>35</sup> "I even put an ikurriña at the entrance of my flat in Madrid!"<sup>36</sup> he wrote. However, as he explains in the next sentence: "It seemed to be the best way to recover Spanish democracy."<sup>37</sup>

In the prologue of one of his most important and appreciated books, *La tarea del héroe*, written in 1981 he stated: "The struggle for dignity and recognition of the Basque nation in which I have the honour to participate, though from a distance of an erudite, seems to be one of the most ethically encouraging matters of democratic Spain."<sup>38</sup>

Recently the philosopher acknowledged the fact that most people felt some appreciation for separatist movements for their "anti-Francoist pedigree"<sup>39</sup> and that this was his case as well. What is most important in the end is that Savater

<sup>33</sup> Cf. Agencia Europa Press, 'El filósofo Fernando Savater cierra la candidatura de Ciudadanos a las elecciones europeas,' *elDiario.es* 24.04.2019, [https://www.eldiario.es/politica/fernando-savater-candidatura-ciudadanos-elecciones\\_1\\_1583819.html](https://www.eldiario.es/politica/fernando-savater-candidatura-ciudadanos-elecciones_1_1583819.html) (accessed: 10.05.2021).

<sup>34</sup> Cf. F. Savater, 'Convencido,' *El País* 24.04.2021, [https://elpais.com/opinion/2021-04-24/convencido.html?event\\_log=go&prod=REG&o=CABEP](https://elpais.com/opinion/2021-04-24/convencido.html?event_log=go&prod=REG&o=CABEP) (accessed: 10.05.2021).

<sup>35</sup> Cf. F. Savater, *Mira por dónde*, p. 362.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> F. Savater, *La Tarea del héroe*, pp. 18–19.

<sup>39</sup> F. Savater, *La peor parte*, p. 184.

concluded that radical peripheral nationalism will share pornography's fate.<sup>40</sup> He thought that regional patriotism and ETA attacks grew stronger in the first years after the democratic transition since it was strictly forbidden to express a local identity for nearly four decades. In his understanding if something stops being prohibited, it stops being interesting, therefore, he was expecting the number of attacks to diminish with time. "I was wrong,"<sup>41</sup> he admits.

In 1984 the book *Contra las patrias* was published, which is a compilation of Savater's first articles dedicated to the criticism of nationalism. One of its main thoughts is that "nationalism is one of the worst political diseases of our century."<sup>42</sup> In the preface to the second edition of the book, which was released twelve years later, the author explains his ambivalence towards the reissue. On the one hand, he acknowledges feeling a sort of satisfaction in the face of the demand for the book. On the other hand, though, he considers that the need for discussing the same ideas is clear proof of their practical inefficiency.<sup>43</sup> In another book written in the mid-nineties, he expresses the following amazement:

The end of the 20th century is possessed by nationalism to a greater extent than its beginning. Precisely now, when one would say that the globalization of communications, the multinationality of large companies and the global nature of the most serious problems on the planet (overpopulation, ecological disorders, hunger, etc.) make a trend towards a cosmopolitan vision reasonably inevitable.<sup>44</sup>

Yet twenty years later the Basque thinker feels obliged to write yet another book on the subject — "a pamphlet"<sup>45</sup> as the author himself classifies it. That is *Contra el separatismo* containing articles analysing the socio-political situation of Spain, which was published in 2017.

The list of Savater's objections against nationalism is long. As the philosopher highlights, being part of a group gives an individual a sense of belonging, which is one of the basic human needs. Being recognised by others builds one's identity. At the same time, though, demand for confrontation appears. The group determines itself in opposition to others. The others, therefore, need to be defined as well as it is required to perceive them as worse or dangerous. In the opinion of the philosopher, heterophobia is a very human feeling, but an "atavistic mechanism"<sup>46</sup> at the same time. This is why, in reference to the present social reality, he calls it a "moral illness".<sup>47</sup> For the more backward society is, the stronger the fear of others. However, "nationalism is not an emotion, but a political ideology"<sup>48</sup> and institutionalization of violence is its essence.<sup>49</sup>

<sup>40</sup> Cf. F. Savater, *Mira por dónde*, p. 363.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>42</sup> F. Savater, *Contra las patrias*, Barcelona 2007, p. 59.

<sup>43</sup> Cf. *ibidem*, p. 11.

<sup>44</sup> F. Savater, *Diccionario filosófico*, Barcelona 2007, loc. 5689.

<sup>45</sup> F. Savater, *Contra el separatismo*, Barcelona 2017, loc. 41.

<sup>46</sup> F. Savater, *Diccionario filosófico*, loc. 2196.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> F. Savater, *Contra las patrias*, p. 197.

<sup>49</sup> Cf. *ibidem*, p. 30.

The Basque philosopher maintains that all nationalism is based on two mythical dogmas: that “national reality” exists before the will of discovering it and that the right to political self-determination equals the possibility to found an independent state.<sup>50</sup> Savater belongs to the group of thinkers who are convinced that it is nationalism that invents a nation and not the other way around. Thus, he does not hesitate to call nationalism theocratic.

Its religiousness is visible in the striving for uniformity. It is always strictly defined and settled who is or may be classified as a member of a given nation. Homogeneity of the group is also the greatest value and should be protected.

Nationalism is always focused on the past sustaining a “mythology of the origin”<sup>51</sup> since the collective subject is more real and its purity cannot be questioned. The members of the group may have their flaws, but “the Group” is always perfect, determined and valuable. “Nobody knows what a ‘Nation’ (*Pueblo*) is, except for the ones who shout on its behalf. [...] The ‘Nation’ is a mythological category, loaded with nineteenth-century emotion which is more evaluative than descriptive. The ‘Nation’ is always good [...]”<sup>52</sup>, we read in one of the philosopher’s recent books.

Since “the Nation” is by its definition noble, just and morally superior, it is common to put it in the role of a victim. Martyrology and nationalism go along very well. Therefore, not only the concept of nation is created in opposition to the concept of an enemy, but it is required of the enemy to stay present as a constant threat. It increases integrity and promotes cooperation, however, nowadays it may have an additional function. “Of course the majority of nationalists do not desire to complete the difficult journey of the independence as much as to threaten permanently with liberation from the country to gain profits [...]”<sup>53</sup> sustains Savater.

Not only is then nationalism a big mystification, but it imposes a belief that the vision it promotes discovers the natural order of the reality when every human community is always artificial.<sup>54</sup>

Another great logical error, as the philosopher often highlights, is to treat regions or languages as collective subjects. Only individuals are subjects, therefore, only they have rights and obligations.

In the last decade, Savater focuses on the critique of separatism more than of nationalism since “nationalism as a collective narcissism might be mild and even amusing”<sup>55</sup> whereas separatism is “a poisoned arrow which targeted the very centre of our national coexistence.”<sup>56</sup> Hence his objections regarding 1-O Catalan independence referendum of 2017. For the philosopher, enouncing such voting by itself means proclaiming independence.<sup>57</sup> What is more, this political act gives the

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*, p. 37.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>52</sup> F. Savater, *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía*, Barcelona 2014, p. 94.

<sup>53</sup> F. Savater, *Diccionario del ciudadano sin miedo a saber*, Barcelona 2007, p. 44.

<sup>54</sup> Cf. *ibidem*, p. 42.

<sup>55</sup> F. Savater, *Contra el separatismo*, loc. 54.

<sup>56</sup> *Ibidem*, loc. 46.

<sup>57</sup> Cf. F. Savater, *¡No te prives!*, p. 186.

right to decide to a part of the society (the citizens of Catalonia) when the issue concerns the whole Spanish society.<sup>58</sup>

Already in the 1980s, Savater was expressing his indignation when it comes to the fight for national identity in a democratic society. “Perhaps someone is forbidden to speak their language or to get their children educated in it [...]? Is it prohibited to eat *paella*,<sup>59</sup> dance *muñeira*<sup>60</sup> or play *txistu*?<sup>61</sup> Can’t people celebrate their traditional holidays or invent new traditions *ad libitum*? Don’t nationalists administrate culture and education in the respective autonomous communities? What are then the imaginary threats to this yet another delusion that is the national identity?”<sup>62</sup> At the same time, he explains that “[t]o detest homelands and abominate nationalisms doesn’t mean to reject the necessary solidarity with every social group and by no means condemn the esthetic charm of different customs, languages, rites and lifestyles. It also doesn’t mean forgetting shared traditions [...]”<sup>63</sup> This thought was best expressed by another Spanish philosopher, Julián Marías, frequently quoted by Savater in this context. For Marías the suffix “-ism” indicates the same phenomenon as “-itis”. “One can recognise himself as a member of a given nation not being a nationalist as he can have appendix not suffering from appendicitis...”<sup>64</sup>

It is not that Fernando Savater denies or underestimates his roots. His intention is to oppose any oppression an individual may experience. He is against any top-down identity constructions as they consistently limit personal freedom. He is against building identities that highlight differences between people and determine or seek conflicts. He opposes irrational social regulations which result in exclusions of particular groups as well as to the promotion of historical myths thanks to which the law becomes restrictive to some citizens.

## Pro-democracy

Despite putting a blank vote in the constitutional referendum of 1978, after a few years, Savater became a fervent supporter both of democracy and of the Spanish constitution itself. It was after the 1981 coup d’état attempt of the lieutenant colonel Antonio Tejero that the philosopher changed his political views or rather abandoned his apolitical attitude. As Marta Nogueroles Jové argues, if it had not been for the coup d’état, Savater would probably stay on the margin of political life.<sup>65</sup> It seems that this event made Spanish intellectuals realise that as imperfect as the young democracy was, losing it may pose a great danger to the whole society.

<sup>58</sup> Cf. F. Savater, *Contra el separatismo*, loc. 337.

<sup>59</sup> Traditional dish from Valencia.

<sup>60</sup> Traditional Galician dance.

<sup>61</sup> Basque flute.

<sup>62</sup> F. Savater, *Contra las patrias*, p. 198.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>65</sup> Cf. M. Nogueroles Jové, *Fernando Savater*, p. 183.

The decade of the 1980s is also characterised by the increasing role of an intellectual in the Spanish society, which was in decadence during the age of Franco. This is when “Fernando Savater becomes a paradigm of a committed intellectual.”<sup>66</sup> His presence in the media is increasingly frequent and his opinions influence deeply the worldview of his compatriots. The philosopher accepted his role and recognised his responsibility in supporting democratic values which he keeps defending until today.

For he claims that there is only one “civilization” (in opposition to “cultures” which are many)<sup>67</sup> to which we should aspire to belong. “Civilization is the effort to emphasize what human beings have in common [...]. [...] It does not annul cultural belonging of anyone, but, based on it, it proposes another, wider one which none territorial authority can manage.”<sup>68</sup> At the same time, he stresses that the idea has a long history and that it has been developing for centuries. Recognising its revolutionary character, he declares his will to fight for it.

The concept of civilization contains the idea of humanity and democracy. No matter how individualistic Savater’s ethics project is, he admits that “being a human is knowing precisely that one cannot be human on their own.”<sup>69</sup> Of course, every person is raised in a specific culture, however, the basic experiences of life are understandable inter-culturally, which should encourage us to think about others from the perspective of humanity. “Referring to ‘humanity’ we allude to a symbolic purpose, a peculiar creative indeterminacy”<sup>70</sup> and to “an internal and active ability to self-determination.”<sup>71</sup> Humanity means, therefore, freedom and independence, but also responsibility and constant effort since it is endless.<sup>72</sup>

Defending individual freedom leads to the conclusion that the essence of democracy is to “accustom oneself to live in disconformity.”<sup>73</sup> It requires the application of such concepts as tolerance and secularity which consists in “separating citizenship from any pre-political conditioning.”<sup>74</sup> Democracy is “a social order of equals”<sup>75</sup> where everyone has the same political and social rights accompanied by the same obligations in respecting the law. It is “a combination of rights, obligation and guarantees granted by the State to each one of us. They are not based on any cultural, ethnic, ideological, religious, racial predetermined identity, but in our belonging to an institution as its members [...]. [...] the maximum of personal freedom [...]”<sup>76</sup>

---

<sup>66</sup> Ibidem, 188.

<sup>67</sup> Cf. F. Savater, *Diccionario filosófico*, loc. 370.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ibidem, loc. 1049.

<sup>70</sup> Ibidem, loc. 5541.

<sup>71</sup> Ibidem, loc. 5573.

<sup>72</sup> Cf. ibidem, loc. 5795.

<sup>73</sup> Ibidem, loc. 1070

<sup>74</sup> F. Savater, *¡No te prives!*, p. 36. In this context Savater adds that he “fears that this is as wrongly understood in Europe as it is in Spain”. Ibidem, p. 37.

<sup>75</sup> F. Savater, *Diccionario del ciudadano sin miedo a saber*, p. 9.

<sup>76</sup> F. Savater, *¡No te prives!*, p. 10.

In contrast to diversity which is a social fact, “equality is a social conquest” and our greatest “wealth.”<sup>77</sup> The most important aspect of the democracy of the twenty-first century is for Savater undoubtedly what it avoids and not what it gives.<sup>78</sup> Alluding to the situation in his own country, the philosopher often repeats that “there certainly is a right to be different [...], but it does not equal a difference of rights.”<sup>79</sup>

Savater is not only preoccupied with the state of democracy of his homeland, but he also expresses his opinions on the future of the European Union. He postulates “the Europe of the citizens” instead of “the Europe of nations.”<sup>80</sup> He would like to see the European Union playing the role of a supranational institution with a constitution that would secure the basic rights of citizens of the member countries if the national governments were reluctant to do so. However, first, the reactionary groups of nationalists, separatists and European sceptics need to be defeated as they always focus on the past. “Meanwhile the progressive ideas require on the contrary, that our true roots are in the future.”<sup>81</sup> “Let us hope that Europe is seen as a necessity, a promise and a triumph shared by all the Europeans without the necessity of inventing any exterior enemy to achieve its unity”<sup>82</sup> the philosopher wrote in *El País* in May 2019 before the European Parliament elections.

The vision of democracy and citizenship held by Savater is, then, an ideal opposition to his idea of nationalism. Democracy is based on rational concepts, individualism, freedom and is related to the Enlightenment’s humanistic approach. It focuses on the similarities of human beings and seeks peace. Unlike nationalism, it is including and emancipating.

## Between Unamuno and Ortega y Gasset

Fernando Savater is in an intellectual debt to the great 20th century Spanish thinkers — Miguel de Unamuno and José Ortega y Gasset. What he shares with them are not only philosophical ideas but also the style of his writing and life attitude. The three thinkers, who mastered the essay, became respectful public figures involved in politics. Savater expressed his admiration for the works of his predecessors more than once, highlighting their importance not only for the Spanish cultural heritage but also for the European philosophical legacy.<sup>83</sup>

Unamuno was a precursor of existentialism, obsessed with the topic of immortality. He rejected abstract ideas and focused on a human being as an indi-

<sup>77</sup> F. Savater, *Diccionario del ciudadano sin miedo a saber*, p. 10.

<sup>78</sup> Cf. F. Savater, *Diccionario filosófico*, loc. 1196.

<sup>79</sup> F. Savater, *Diccionario del ciudadano sin miedo a saber*, p. 11.

<sup>80</sup> F. Savater, ‘La Europa necesaria,’ *El País* 22.05.2019, [https://elpais.com/elpais/2019/05/21/opinion/1558452531\\_097857.html](https://elpais.com/elpais/2019/05/21/opinion/1558452531_097857.html) (accessed: 10.05.2021).

<sup>81</sup> F. Savater, *¡No te prives!*, p. 210.

<sup>82</sup> F. Savater, *La Europa necesaria*.

<sup>83</sup> Cf. F. Savater, *El arte de ensayar. Pensadores imprescindibles del siglo XX*, Barcelona 2009, p. 19–20, p. 87–102 and p. 35–37 or F. Savater, *La aventura del pensamiento*, Buenos Aires 2010, p. 287–298 and p. 311–321.

vidual, emphasising the role of emotions and desires in one's life. He was a catholic who was rational enough to have his doubts regarding his faith, however, faithful enough to feel desperate to long for unconditional belief. Therefore, human life was considered by him as a constant fight between reason and madness. In his most famous book, *The tragic sense of life*, he expresses the idea that the true tragedy of human beings is that they do not want to die. Since Unamuno was a master of paradox, a polemic author, who was exploring the subject of the catholic faith, his books got included in *Index Librorum Prohibitorum*.

His thought is frequently compared to the philosophy of two decades younger Ortega y Gasset. Unlike Unamuno, he was an atheist and he was convinced Spain should take an example from Europe in shaping its sociopolitical life. In the beginning influenced by neo-kantian thought, soon he developed his own ideas such as perspectivism and ratiovitalism. The concepts of biography, generation, vocation and circumstances play a key role in his thought. In his perspective, human beings do not have nature, but history. Also, they are constantly developing, therefore, whole societies are able to improve as well (Regenerationism). In the final stage of his creativity, Ortega was emphasising the notion of life as the foundation of reason. His best known work is *The revolt of the Masses*, the sociological intuitions of which are still valid today.

The aspects of Unamuno's thought, which undoubtedly influenced Savater, are emotions treated as the essence of human existence, the concepts of desire, death and immortality. Like Unamuno and Ortega y Gasset, Savater cherishes individualism and freedom, however, he always considers them in the perspective of social life. In his ethics, he refers to life, reason and autonomy with a visible influence of Ortega. His thought is as asystematic and aphoristic as the way his predecessors expressed their ideas.

## Criticism

The book *Panfleto contra el Todo* was quite a success, however, it was harshly criticised. José Luis Abellán declared that "it is clear that what Savater rejects is not the order of Dictatorship, but any Order,"<sup>84</sup> and Ignacio Sotelo accused the author directly of being a fascist.<sup>85</sup>

Due to his opposition to ETA terrorism, he was treated as a centralist in the Basque Country. On the other hand, because of his criticism towards the activity of GAL,<sup>86</sup> in the capital, he was seen as an ETA supporter and "a dangerous nationalist."<sup>87</sup>

Nevertheless, what aroused the most criticism around Savater was his philosophical and political turn in the 1980s, when he abandoned anarchism and be-

<sup>84</sup> J.L. Abellán, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid 2005, p. 280.

<sup>85</sup> Cf. M. Nogueroles Jové, *Fernando Savater*, p. 149.

<sup>86</sup> *Grupos Antiterroristas de Liberación*, Antiterrorist Liberation Groups — an illegal organization created unofficially by the socialist Spanish government with the aim to combat ETA.

<sup>87</sup> F. Savater, *Mira por dónde*, pp. 374–375.



came a strong democracy supporter. Some claim that he was motivated more by personal than political reasons.<sup>88</sup> The philosopher himself likes to quote Keynes while explaining his change of mind. When someone accused the economist of abandoning his ideas, he was replying: “Yes, indeed, when I think I am wrong, I change my opinion. What do you usually do in such a situation?”<sup>89</sup> Savater believes that sustaining the same point of view throughout the years is a symptom of the lack of thinking and not of being true to oneself.

Being an enthusiastic supporter of individual freedom, the philosopher is also criticised for his attitude to such delicate matters as abortion, euthanasia and drugs legalization. After he revealed himself a defender of bullfighting, the animal rights supporters also came out against him.

## Conclusions

Fernando Savater is a European thinker *par excellence*. He is not only a great erudite and connoisseur of Western culture but also its devoted promoter.

His biggest accomplishment as an ethicist is his consequence and effort in recovering the most valuable ideas that kept appearing in the history of philosophy and combining them into one reasonable vision. Being inspired by the idea of radical human freedom and autonomy, he assumed Nietzsche’s critique of ancient moral systems and acknowledged the role of pleasure in ethics. Starting with the concept of Aristotle’s practical excellence, he added to it Spinoza’s anthropology supported by Enlightenment’s humanism.

Savater’s defence of democracy is well-established and his argumentation is clear, sober yet presented with a great dose of humour supported with practical examples. The evolution of his political thought is strictly linked with the historical changes experienced both by Spanish and European societies in the last five decades. In this context, the philosopher shares the attitude of his great predecessor, José Ortega y Gasset, who proclaimed radical dynamics of life. The way Savater emphasised the role and position of an individual in a society is, on the other hand, a continuation of María Zambrano’s concept of person and democracy.

Savater’s consequent and extremely critical approach to nationalism made him a social hero as he was the first Spanish intellectual openly calling ETA a terrorist organization. It is worth repeating that this position was, neither more nor less, life-threatening.

The analysis of his biography and historical events experienced by the whole Spanish society shows that they play a key role in understanding the postulates of his political philosophy. His thought is undoubtedly circumstantial. One may criticise the philosopher for his changes of opinion, however, it is not to be denied that they are always rational, sober and well argued. The socio-political situation is always present in his philosophical reasoning and in order to discover its deep sense, it is indispensable to apply the hermeneutic method.

<sup>88</sup> Cf. M. Grijalba Uche, *El laicismo en el pensamiento de Fernando Savater*, p. 296.

<sup>89</sup> F. Savater, *La voluntad disculpada*, Madrid 1996, p. 12. Quoted in: M. Grijalba Uche, *El laicismo en el pensamiento de Fernando Savater*, p. 29.



Thanks to the lightness of his style of expression, the philosopher's writings and public appearances became opinion-forming very quickly. His books and comments inspired many to become significant actors on the Spanish democratic stage.

Savater's pro-civic attitude certainly is his hallmark, and the recognition he receives in Spanish society is to be admired or even envied. For there are just a few philosophers who exert such influence on public life. We could indicate Jürgen Habermas as one of them. When it comes to Polish reality, one may compare Jan Hartman or Magdalena Środa with Savater. However, they are hardly recognisable to the extent the Spanish philosopher is.

Fernando Savater spent his youth in a dictatorship country, which gained power after a horrifying civil war and reinforced it after a disastrous world war. He dedicated his whole life to educate his readers to avoid repeating history. In the last few years the European society faced deep divisions, and one may recall 20<sup>th</sup> century Spain as one of the greatest examples not to follow. Savater's books provide more than enough arguments as to why it is so and those are his biggest contribution to contemporary political philosophy.

## References

- Abellán J.L., *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Madrid 2005.
- Kuczyński M., *Krwawiąca Europa*, Warszawa 2001.
- Llanos-Antczak A., *Separatyzm baskijski: historia, współczesność, perspektywy*, Warszawa 2019.
- Nogueroles Jové M., *Fernando Savater. Biografía intelectual de un «joven filósofo»*, Madrid 2013.
- Santayana G., *The Complete Works of George Santayana*, Shrine of Knowledge, Kindle Edition 2020.
- Savater F., *El arte de ensayar. Pensadores imprescindibles del siglo XX*, Barcelona 2009.
- Savater F., *La aventura del pensamiento*, Buenos Aires 2010.
- Savater F., *Las ciudades y los escritores*, Barcelona 2013.
- Savater F., *El contenido de la felicidad*, Madrid 2006.
- Savater F., *Contra las patrias*, Barcelona 2007.
- Savater F., *Contra el separatismo*, Barcelona 2017.
- Savater F., *Diccionario del ciudadano sin miedo a saber*, Barcelona 2007.
- Savater F., *Diccionario filosófico*, Barcelona 2007.
- Savater F., *La escuela de Platón*, Barcelona 1991.
- Savater F., *Ética como amor propio*, Barcelona 1988.
- Savater F., *Ética de urgencia*, Barcelona 2012.
- Savater F., *Ética para la empresa*, Barcelona 2014.
- Savater F., *Etyka dla syna*, transl. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.
- Savater F., *La filosofía tachada*, Madrid 1972
- Savater F., *Historia de la filosofía. Sin temor ni temblor*, Barcelona 2009.
- Savater F., *Idea de Nietzsche*, Barcelona 1995
- Savater F., *Invitación a la ética*, Barcelona 2005.
- Savater F., *Jorge Luis Borges: la ironía metafísica*, Barcelona 2000.

- Savater F., *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Madrid 2005.
- Savater F., *¡No te prives! Defensa de la ciudadanía*, Barcelona 2014.
- Savater F., *Panfleto contra el todo*, Barcelona 1978.
- Savater F., *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Barcelona 1977.
- Savater F., *Pensar la vida. Ética para Amador. Política para Amador. Las preguntas de la vida*, Barcelona 2016.
- Savater F., *La peor parte. Memorias de amor*, Barcelona 2019.
- Savater F., *Las razones del antimilitarismo y otras razones*, Barcelona 1984.
- Savater F., *La tarea del héroe*, Barcelona 2004.
- Savater F., *Todo mi Cioran*, Barcelona 2018.
- Savater F., *El valor de educar*, Barcelona 1997.
- Savater F., *El valor de elegir*, Barcelona 2003.
- Savater F., *Voltaire contra los fanáticos*, Barcelona 2015.
- Savater F., Martínez-Fresneda G., *Teoría y presencia de la tortura en España*, Madrid 1982.
- Savater F., Torres S., *Aquí viven leones*, Barcelona 2015.

#### Internet sources

- Agencia Europa Press, 'El filósofo Fernando Savater cierra la candidatura de Ciudadanos a las elecciones europeas,' *elDiario.es* 24.04.2019, [https://www.eldiario.es/politica/fernando-savater-candidatura-ciudadanos-elecciones\\_1\\_1583819.html](https://www.eldiario.es/politica/fernando-savater-candidatura-ciudadanos-elecciones_1_1583819.html).
- Ceberio Belaza M., 'El dolor por 854 muertos y miles de amenazados y heridos,' *El País* 4.05.2018, [https://elpais.com/politica/2018/05/03/actualidad/1525374369\\_414522.html](https://elpais.com/politica/2018/05/03/actualidad/1525374369_414522.html).
- Colectivo de Víctimas del Terrorismo, <https://covite.org>.
- Escriba A., 'El testamento de ETA: 864 asesinados "por amor",' *El Mundo* 28.04.2021, <https://www.elmundo.es/cronica/2021/04/28/6082fd4cfc6c83651b8b45a3.html>.
- IE University, *Hay Festival Segovia Fernando Savater y Adam Michnik. La lucha por Europa*, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=GyKAwRvF1Z0&t=940s>.
- Gesto por la Paz, <http://www.gesto.org/es/>.
- Grijalba Uche M., *El laicismo en el pensamiento de Fernando Savater*, 2016, [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Mgrijalba/GRIJALBA\\_UCHE\\_Miguel\\_Tesis.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Filosofia-Mgrijalba/GRIJALBA_UCHE_Miguel_Tesis.pdf).
- Ormazabal M., 'ETA anuncia su disolución', *El País* 3.05.2018, [https://elpais.com/politica/2018/05/03/actualidad/1525336524\\_523980.html](https://elpais.com/politica/2018/05/03/actualidad/1525336524_523980.html).
- Savater F., 'Convencido', *El País* 24.04.2021, [https://elpais.com/opinion/2021-04-24/convencido.html?event\\_log=go&prod=REG&o=CABEP](https://elpais.com/opinion/2021-04-24/convencido.html?event_log=go&prod=REG&o=CABEP).
- Savater F., 'La Europa necesaria', *El País* 22.05.2019, [https://elpais.com/elpais/2019/05/21/opinion/1558452531\\_097857.html](https://elpais.com/elpais/2019/05/21/opinion/1558452531_097857.html).
- The Sakharov Prize, European Parliament, *¡Basta Ya! — 2000, Spain*, 2000, <https://www.europarl.europa.eu/sakharovprize/en/-basta-ya-2000-spain/products-details/20200331CAN54182>.

#### Other sources

- Savater F., *Lugares con genio*, DVD, Madrid 2011.

ROMAN TUZIAK  
ORCID: 0000-0001-5076-1025  
Uniwersytet Wrocławski

## Formal logic and natural ways of reasoning

**Abstract:** In the paper I ask the question about the relation between formal logic and the natural logic of human mind. By a natural logic I mean the ways of thinking of a person that is intelligent but untrained in formal logic. As it turns out that the laws, rules or properties of formal logic in some cases diverge from the natural ways of reasoning, I explain the causes of this divergence. Since the majority of research in this area has been carried out from the standpoint of psychology, as a logician I suggest a slight change of the angle from which we look at the problem. I argue that certain narrowing of an interdisciplinary research would be helpful in getting a better picture of natural logic, and might provide a new stimulus for formal investigations.

**Keywords:** formal logic, informal logic, philosophy of mind, cognitive science

1. Logicians are often interested in the interdisciplinary researches concerning as many areas as computer science, artificial intelligence, linguistics or cognitive science. But they are very seldom interested in the psychology of reasoning, although researches of this kind have been carried out for decades (e.g. in the works by P.N. Johnson-Laird, such as *How We Reason*<sup>1</sup>). Perhaps the reason is that they do not expect much from this kind of results for their own work. However, psychological aspects of reasoning may be not only an invaluable inspiration but also a source of tangible hints that have been unnoticed or simply unknown to us so far. This is why I am interested in something that I call a ‘natural logic’. By a natural

---

<sup>1</sup> P.N. Johnson-Laird, *How We Reason*, New York 2006.

logic I mean the variety of ways of thinking used in an intellectual activities by a person that is exceptionally brainy but untrained in formal logic.

Although I ask the question about the logic we know intuitively and use in everyday life, it has to be stressed that it is not my intention to glorify it. Being aware of its imperfections, I look for its virtues in order to get the most out of them for my science, i.e. formal logic. What I am interested in is how the natural logic of human minds relates to formal logic and especially how much it differs from it; we know many of those differences, but obviously not all of them.

Some of the differences are discussed by Johnson-Laird, when he presents deductive reasoning in logic, artificial intelligence, and cognitive science.<sup>2</sup> As he points out, the difference is already at the level of language, since formal logic deals with sentences, while everyday reasoning concerns propositions. Ambiguities arise when a sentence expresses many different propositions. The theory of deductive reasoning is, according to him, incomplete, because it does not say which conclusions are sensible, and sensibility of conclusions is important in everyday reasoning.

Johnson-Laird mentions several phenomena, established experimentally, showing how logically untrained individuals reason in some situations. The evidence shows, for example, that deductive reasoning from exclusive disjunctions (A or B, but not both) is easier for a formally untrained person than reasoning from inclusive disjunctions (A or B, or both), which are used in formal rule theories. The use of counterexamples by which individuals spontaneously refute invalid inferences is another phenomenon mentioned by Johnson-Laird in order to show the difference between intuitive thinking and the formal rule theories which in general make no use of counterexamples.<sup>3</sup> There are also so-called 'illusory inferences'; they occur when people go wrong because they cannot cope with what is false (if the sentence *You can have the soup or else the salad, but not both* is false, then it is possible for you to have both the soup and the salad). Another aspect of natural logic is the use of knowledge in the process of reasoning. According to C.K. Riesbeck and R.C. Schenk or J. Kolodner, a particular inference is based on the memories of previous inferences.<sup>4</sup>

The subject of the psychology of reasoning, in its development, has mainly cognitive motivations. The psychological study of how people reason leads to numerous questions concerning rationality, intelligence or relationships between emotion and reason. One of the most interesting and conclusive works in this area is probably the book *Human Reasoning* by J.St.B.T. Evans, S. Newstead, and R.M.J. Byrne.<sup>5</sup> The authors examine conditional and disjunctive reasoning, rela-

<sup>2</sup> P.N. Johnson-Laird, 'Deductive Reasoning,' *WIRE's Cognitive Science* 1 (2010), p. 8–17.

<sup>3</sup> There are, however, refutation rule systems, e.g. those developed by Tom Skura, see: T. Skura, 'Refutation Systems in Propositional Logic,' [in:] *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 16, D.M. Gabbay, F. Guenther (eds.), Dordrecht 2011, p. 115–159.

<sup>4</sup> C.K. Riesbeck, R.C. Schenk, *Inside Case-based Reasoning*, Hillsdale, NJ 1989. J. Kolodner, *Case-based Reasoning*, San Mateo, CA 1993.

<sup>5</sup> J.St.B.T. Evans, S. Newstead, R.M.J. Byrne, *Human Reasoning: The Psychology of Deduction*, Hove 1993.

tional inferences as well as reasoning with syllogisms and quantifiers. What they are interested in are the extent and limitations of human competence in deductive reasoning, the question why people make errors and are biased while reasoning, and the role of the context in which deductive problems are formulated.

As a logician I am interested in the rules of inference, the laws of logic, and the general properties of logical systems. Since the phenomenon of reasoning takes place in human minds, the question how natural ways of reasoning relate to the rules and laws seems to be a natural one. It goes without saying that what I search for are more precise and accurate formal solutions. For this reason I have to approach the problem from a different angle than it has been done before. I would like to know, for instance, when the limitations of human competence are not important and in which cases the errors are harmless. Getting to know the answers to these questions could perhaps help us modify the existing formal solutions in the way they have not been modified before. This approach has a different goal we strive for.

The examples I present below are well-known to logicians, although not all of those who work in the area of formal logic are aware of how much informal ways of reasoning differ from the formal ones. The full range of the difference is still unknown and for this simple reason it is worthwhile to take a closer look at the matter. Since the answers I am looking for cannot be found by logicians alone, the research psychologists' assistance, their science toolbox especially, may be crucial in finding out about our deductive reflexes. The main objective of this paper, then, is to issue an invitation both to logicians and psychologists to explore the matter again in a systematic way, but this time — hopefully — for the benefit of formal logic.

In the next section I give a short survey of several laws, rules and properties of formal systems in order to show the range of aspects of the natural-versus-formal issues one may expect. Among them the reader will find: the *modus ponens* rule, the conditional introduction law, explosiveness, the law of excluded middle, the principle of non-contradiction, *reductio ad absurdum*, the  $\&$ -introduction rule, and monotonicity as the property of classical consequence operation. I also give two examples of the observations I made concerning students' intuitions about some logical issues: their approach to propositions that contain empty terms and to the problem of validity of arguments.

2. Has logic been discovered or invented? To answer this question is to decide whether logic has always been there and logicians have been recognizing it over the ages and describing its laws, rules and properties, or they have constructed it from scratch in order to provide a convenient deductive tool to the public. It seems that the answer to this question is that logic is being invented (and reinvented) all the time, since we have not discovered it entirely as yet. The logician's work is, in a way, very similar to that of the physicist: they both seek for a description of some basic natural phenomena in the form of laws and rules. Obviously, they make discoveries, but in order to get a fairly complete picture of the situation, they have to fill in the gaps with their inventions. An interesting question: "which part of

formal logic is a discovery and which is an invention?” cannot be answered without touching upon the subject of human thinking processes.

As it is known, N. Chomsky in his *Syntactic Structures* and later works developed a theory of innate linguistic abilities.<sup>6</sup> It is based on the observation that a child grasps the rules of a language with the speed and skill that cannot be explained by a learning theory. The fact that a child is able to formulate any number of new but correct sentences suggests that it has an innate linguistic disposition of the mind and a built-in structure of a universal grammar. The ability to think logically is most likely innate too. There are a lot of extremely logical people who have never taken a course in logic, as well as quite a few educated people (according to my observations) who have problems with logical thinking. The questions are: what kind of an innate logical structure rests in human minds and how it relates to the science of logic? I am perfectly aware that the questions I am asking go beyond logic, for they are also questions about the nature of the mind's activity, and therefore it is difficult to answer them without not only a psychological but also a neuroscientific insight. At this stage I do not aspire to answer them fully but some observations that can be easily made show that there are substantial differences between those two entities — the natural and formal logic (see also A. Kisielewicz *Logika i argumentacja*, where a similar point is made<sup>7</sup>).

Natural logic of human mind has its numerous formal approximations. Relevant, temporal, paraconsistent, non-monotonic, and many other logics more or less successfully formalize the nuances of our mind-work. But it does not seem that there is one and only non-classical logic according to which human minds work. Instead, it seems that, in different situations, people reason in ways that can be formalized by different non-classical logics. Each of them has its own precisely specified motivation. Non-classical logics are not the only formalizations that are close to natural logic. Statistical reasoning, the reasoning of probabilities or possibilities issue alternative ways of approaching the problem, and have brought many illuminative results.<sup>8</sup> But in these cases, the validity criterion for reasoning has to be replaced; we consider probabilistic conclusions instead of valid deductions. But are we not sacrificing too much in this approach? The validity criterion seems a natural one, we often think: if it is true that A, then B should be the case (should be true).

Logic in its basic meaning is the formal theory of reasoning. Logicians are interested in searching for the sets of rules of inference that make it possible for formal reasoning to be expressed and analysed. The rules are supposed to be truth-preserving, i.e. to satisfy the validity criterion. This means that if we start our reasoning with truths, and use arguments of the form of our rules only, then we shall get only truths at the end of the reasoning. One of the most obvious rules of inference is *modus ponens* (the rule of detachment), which can be expressed by

<sup>6</sup> N. Chomsky, *Syntactic Structures*, The Hague 1957.

<sup>7</sup> A. Kisielewicz, *Logika i argumentacja, praktyczny kurs krytycznego myślenia*, Warszawa 2017.

<sup>8</sup> M. Oaksford, N. Chater, *Bayesian Rationality: The Probabilistic Approach to Human Reasoning*, New York 2007.

the following diagram (the letters A and B represent sentences, and the arrow represents “if ..., then ...”):

$$\begin{array}{l} A \rightarrow B \\ A \\ \text{-----} \\ B \end{array}$$

It is truth-preserving because if we assume that the premises  $A \rightarrow B$  and A are true, then, according to the definition of the conditional, the conclusion B has to be true as well. If John was in Paris, John saw the Eiffel Tower. John was in Paris. Therefore, John saw the Eiffel Tower. The *modus ponens* rule is a good example to begin with; it is hard to find a logician or a non-logician who would question its reasonableness or naturalness. It seems that not only is it formally valid and derivationally useful but also it is well-founded in our minds. Even a small child knows very well what to do in order to get an ice-cream when told by her mother: If you behave correctly, I'll buy you an ice-cream.

The law of conditional introduction, that is the formula  $A \rightarrow (B \rightarrow A)$ , is an example of the basic logical law that is somewhat odd as far as our usual way of thinking is concerned. It is beyond doubt one of the most important laws of logic, the reason being that it is hard to think of a convenient axiom system for classical or intuitionistic logic without it. In order to better understand the way it works, it is convenient to derive on its basis the following rule of inference.

$$\begin{array}{l} A \\ \text{-----} \\ B \rightarrow A \end{array}$$

It is obviously truth-preserving, which means that it is a formally acceptable and valid argument form. It says that if we accept the sentence A (as true or justified), then we can precede it with any sentence B, and the conditional obtained this way has to be accepted too. But in this case, when we start with a true sentence, we may obtain a totally unexpected statement that has to be recognized as true as well. To demonstrate this, let us take a true sentence for the letter A, and any sentence for the letter B, for example:

A — People die, when they are old.  
B — People read books.

Starting with a true premise People die, when they are old, we come to the conclusion that If people read books, then people die, when they are old, which we have to accept as a true sentence, since the argument is truth-preserving. But common sense suggests disagreement with the fact that reading books kills. Moreover, since we have a free choice of B, we can take a sentence that has nothing to do with A (e.g.: If  $2+2 = 5$ , then people die, when they are old). We also have to recognise as true even paradoxical statements such as:



If people are immortal, then people die, when they are old. It turns out that in some cases we do not have to assume anything about the antecedent of a conditional in order to make it sufficient to entail the consequent. This particular pattern of reasoning is regarded by some logicians as one of the so-called paradoxes of implication and together with others was the reason for introducing logics that require that the antecedent should be “relevant” to the consequent and the premises should be “relevant” to the conclusion. The relevance requirement is explained in various ways: for example, the premises should be inconsistent with the negation of the conclusion or they should have something in common with the conclusion (see A.R. Anderson, N.D. Belnap Jr, *Entailment, The Logic of Relevance and Necessity*<sup>9</sup>).

There are more laws and rules of logic that do not obey the relevance requirement. One of them is the explosiveness, that is the rule:  $A$  and  $\neg A$ , therefore  $B$ . The way it works is that if we accept two contradictory statements, then we have to accept any possible statement, including an absurd one. But the contradictory statements  $A$  and  $\neg A$  may have nothing to do with the statement  $B$ . This feature of classical logic makes it impossible to apply it to inconsistent sets of information. Once we accept a contradiction, the theory considered becomes trivial, since any statement we can express in the language turns out to be its theorem. In order to avoid triviality and still remain logical, we need a paraconsistent, that is a non-explosive logic. Is it a very special, unusual logic? Not at all. Common sense reasoning usually prevents us from deriving an infinite string of conclusions from two contradictory pieces of information. The non-explosive logic we are using in situations like that turns out to be a convenient tool which simply prevents us from being driven to despair.

The law of excluded middle asserts that whatever  $A$  may be, everything must be  $A$  or not- $A$  (symbolically:  $A \vee \neg A$ ). According to this law each natural number is even or not-even, Napoleon was German or Napoleon was not-German, etc. It is hard to question its validity. But, as J. Jeans notices (finding an interesting interpretation of the sorites paradox), this law entails some strange consequences when properties of things that are considered have a gradual character.<sup>10</sup> Since a man is either young or not-young at every moment of his life, we conclude that the transition phase from young to not-young must occur in an instant (and so does the transition from an uneducated to an educated person, and from a not-ripe to a ripe fruit). We arrive at a paradox here because in real life properties of things or human beings are somewhere between  $A$  and not- $A$ , that is, in the area which is excluded by virtue of the law. This way a law of logic that plays an extremely important role in formal deductive systems, loses its significance in every day instances of reasoning. Another example of this kind is the principle of non-contradiction:  $\neg(A \& \neg A)$ . It states that no object can have and not have the same feature at the same time (or two contradictory statements cannot be true at

<sup>9</sup> A.R. Anderson, N.D. Belnap Jr., *Entailment, The Logic of Relevance and Necessity*, vol. 1, Princeton, NJ 1975.

<sup>10</sup> J. Jeans, *Physics & Philosophy*, Cambridge 1942, p. 93–95.



the same time). The principle raises no doubts when considered from the mathematical or philosophical viewpoint (unless one has dialectical inclinations) but it loses its importance in real life situations, when one has to face vague, fuzzy or uncertain information.

Considering the basic laws and rules of logic, one cannot disregard the *reductio ad absurdum* rule (RAA). The RAA rule rests on the natural principle of reasoning that if we can derive a contradiction from a proposition A, then A has to be refuted, therefore we are entitled to conclude its negation. In a more formal way it can be expressed as:

Given X, A  $\vdash$  B& $\neg$ B, we may have X  $\vdash$   $\neg$ A

where the symbol  $\vdash$  is read as ‘therefore’ (before it, the assumptions are listed, and after it we write the conclusion).

This is probably the most powerful and one of the most useful of all logical tools in the area of mathematics. Mathematicians use it and abuse it without even referring to its wording, let alone justifying its validity. They simply take it for granted. One of the first theorems that a student of mathematics has an opportunity to get to know is the fact that  $\sqrt{2}$  is not a rational number. To prove it, a lecturer assumes that  $\sqrt{2}$  is a rational number and after a few steps of deduction he or she arrives at a contradiction; the conclusion is that  $\sqrt{2}$  is an irrational number. But a student is never told why we are allowed to proceed this way. Non-mathematicians use the RAA method unconsciously in their every day reasoning, however, in order to assert their disagreement with the assumption, they aim to derive an absurd statement rather than a one-and-zero contradiction as mathematicians do. Informally used, *reductio* works this way: if we can show that somebody’s opinion leads to an absurd one, then nobody will take that initial opinion seriously (e.g. during a national dispute that we had several years ago in Poland the idea that unemployed women should be paid by the government for their housework, eventually, in the course of the discussion, came down to the proposal that men should be paid for their DIY activities and schoolchildren for doing their homework).

It is not an easy task to justify RAA as it is formulated here. First of all, it is not a rule of inference, but a meta-rule of inference. Since its premise and conclusion are not formulas but sequent-expressions, the logical values ‘true’ or ‘false’ cannot be assigned to them, so that we cannot even consider *reductio* as truth-preserving (in its application, we pass from one sequent to the other). In order to show its validity, we have to move on to the meta-level of considerations, that is to show that if the premise is truth-preserving, so is the conclusion. It is a nice irony that when logicians try to prove the validity of *reductio ad absurdum* this way (as E.J. Lemmon does it in *Beginning Logic* while proving the completeness theorem for the propositional calculus), they use *reductio ad absurdum*.<sup>11</sup> Is there anything wrong with such a way of proceeding? It seems so. The problem is that it is hard to think of any other way of showing its validity, because of some kind of a meta-axiomatic quality it has. It turns out that we tacitly accept it and we think

<sup>11</sup> E.J. Lemmon, *Beginning Logic*, Wokingham 1987, p. 80.

according to the way it works. This shows that RAA is one of the most primitive patterns of reasoning, so deeply rooted in our minds that, like other primitive entities, it does not require justification. We have been using it for millennia and will be doing so, simply because it stands to reason and we profit from it.

Not only the laws of logic or rules of inference deserve a closer look. Also, the metalogical properties of basic notions are worth comparing with natural ways of thinking. One of them is the monotonicity of classical consequence operation. It states that the larger the set of premises is, the larger the set of conclusions. In A. Tarski's exact formulation, where the set of all conclusions derived from  $X$  is denoted by  $Cn(X)$  and  $\subseteq$  denotes set inclusion, monotonicity can be expressed as

If  $X \subseteq Y$ , then  $Cn(X) \subseteq Cn(Y)$ .<sup>12</sup>

This is certainly one of the most important features of many deductive systems. Once we prove something on the ground of a certain set of axioms, we shall also have the proof of that fact on the ground of an extended set of axioms. But in real life situations this property ceases to hold. From the premises stating that a public company announces terrific financial report and that it merges with the leader of the market we draw the conclusion that it is wise to buy its shares. But the additional premise, e. g. the information that the president of the company has been arrested on charges alleging creative accounting might make us change our mind and we might not be willing to stick to the earlier conclusion any longer.

The problem here is that the world of information we live in substantially differs from the world of formally derived facts. While the truths of the latter one are established once and for all, the ever-changing former one makes us less determined to uphold the conclusions we have arrived at earlier on. That is why non-monotonic logics have been introduced.

For similar reasons common sense prevents us from concluding the conjunction of two propositions that refer to the situations separated by time and thus conflicting with each other when one of them is out-of-date. Two pieces of information, equally credible:  $A =$  Tickets to the museum cost \$4, read in a tourist guide, and  $B =$  There is no entrance fee to the museum, found on the Internet, might be confusing. According to the classical  $\&$ -introduction rule we should be able to conclude  $A\&B$ , as classical logic does not distinguish the notions of past and present. Obviously, we do not do that, even though  $A, B \vdash A\&B$  is a truth-preserving rule. The way we reason in such cases is not 'classical' but 'temporal': we tacitly use the operators 'it was the case that', 'it is now the case that' or 'it will be the case that'. The concepts of past, present and future (occurring in temporal logic, which is actually used here) are substantial in such situations and prevent us from deriving absurd conclusions, e. g. that somebody lives and does not live at the same time ( $A \& \neg A$ ). In point of fact, the classical  $\&$ -introduction rule in everyday reasoning is replaced by its more subtle tense-indexed version.

---

<sup>12</sup> A. Tarski, 'Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften I,' *Monatshefte für Mathematik und Physik* 37 (1930), p. 361–404.

One of the many virtues of formal logic is that it very often gives precise answers to the questions that are intuitively hard to tackle. When we ask a person untrained in logic to decide whether a sentence that contains empty terms (i.e. terms that have no denotations) is true or false, he or she is usually puzzled. Categorical propositions like

All unicorns are shod  
Some unicorns are shod

always pose problems for beginning students. The propositions are true and false respectively, and their logical values are the consequences of the definitions of basic propositional connectives. It is interesting that the latter proposition seems less problematic while the value of the former is often hard to accept even for those who are convinced by the formal explanation. Perhaps human minds by their very nature are so informal that even when they enter the realms of fantasy, which are hard to grasp by common sense, they still prefer to rely on their intuition rather than the truths that are necessary by virtue of the logical form alone. That is to say, intensional logic is used in such situations rather than the extensional logic of objects that are determined by their members.

If we assume that students are statistically representative of the population, some hints concerning natural logic can be obtained from the observation of the beginning students attending the lectures in logic. Although some of the invalid patterns of argument are properly recognised by them as invalid, others invariably seem valid to them. The reversal of the conditional,  $A \rightarrow B \vdash B \rightarrow A$ , is usually diagnosed correctly as invalid by a significant number of students (it is astonishing that most of them give the same counterexample: squares are rectangles, but rectangles are not necessarily squares). The situation changes when we consider a very similar pattern of argument, namely  $A \rightarrow B \vdash \neg A \rightarrow \neg B$  (it can be refuted by the same counterexample). An observation that can be made here is that people do not think in terms of the patterns of argument; instead, they think in terms of particular cases, especially when those cases are close to their own experience. Each student is eager to agree that If I study hard, I will pass my exams therefore If I don't study hard, I will not pass my exams (or If the weather is good, we shall go on a trip therefore If the weather isn't good, we shall not go on a trip). He or she reasoned in these ways many times and the results did not do much harm to them. Sometimes those richer in academic experience have to verify their logic and are forced to weaken the conclusion: If I don't study hard, it is very likely that I will not pass my exams. The argument with this conclusion may be regarded as rational, however, the propositional pattern of reasoning under which it falls still remains invalid.

As I mentioned earlier, each non-classical logic has its specific motivation, which stems from a particular problem that a reasoning person may confront; in some cases it is a contradiction, in other cases a time gap between the premises or the lack of connection between the premises and the conclusion. Thinking informally or intuitively, however, people use many tricks that are hard or impossible to formalise. While encountering two contradictory statements, people tend to ignore, sometimes wrongly, the one that is less credible (formal logic in general does not evaluate the credibility

of statements), their reasoning is always well-anchored in time, and they never draw conclusions that have nothing to do with the statements taken as premises.

Most of the well-known attempts to approximate natural logic by a non-classical logic seem unsatisfactory to say the least. The reason is that formally we can tackle only one problem at a time: once we design a logic coping with one difficulty, we often find it impossible to cope with another, since by modifying our system appropriately we almost always obtain undesired by-products that substantially limit the range of the system. But non-classical logics have an immense cognitive value. The very work on them makes us better understand all the clever tricks of the trade of intuitive thinking, especially the thinking that has proved to be effective and beneficial to mankind. They serve a major role in bringing us nearer to natural logic, but not if considered separately. Only as a whole, can the variety of non-classical approaches bring us nearer to the answer.

3. The examples that I have presented here show that the laws, rules or properties of formal logic in some cases diverge from the natural ways of reasoning, and in other cases they coincide with them. Although I have mentioned only two instances of coincidence (*modus ponens* and *reductio ad absurdum*), it has to be stressed that such situations are decidedly more frequent. Formal solutions, in the vast majority of cases, precisely reflect the work of highly rational minds. One of the unavoidable problems is that logicians tend to formulate the laws of thought in the most general way possible for the purposes of deductive systems. Classical logic, for this instance, is a beautiful theory that serves other beautiful and exceptionally useful theories, namely those of mathematics. But in non-mathematical considerations some of those very general rules and laws lose their significance and become meaningless (excluded middle) or they are disregarded as being unintuitive (conditional introduction) or misleading (monotonicity). In order to make logic work more mind-like, logicians have to introduce non-classical amendments (intuitionistic, relevant, non-monotonic, etc.). Possibilities in that matter are practically infinite. This is why the work on formal logic is and will be the work in constant progress.

But will that progress ever get us substantially closer to the real picture of the natural ways of thinking? How can the variety of non-classical approaches considered as a whole have any practical value for us? These questions cannot be answered without a different attitude in our methodology or at least without changing an angle of looking at the problem. As I have mentioned earlier in this paper, the exploration of the nature of the mind's activity of the kind that we are interested in would require both logical and psychological expertise. Such a research may provide us with new formal systems, on the one hand, and illuminating knowledge of how our minds work, on the other. The problem definitely requires a specifically oriented interdisciplinary approach and it seems extremely interesting to explore the matter of these two aspects of reasoning simultaneously in a more systematic way. On their part, logicians have an important role to play: to make further discoveries and inventions, keeping our minds in their minds.<sup>13</sup> Psy-

---

<sup>13</sup> An illuminating insight into these matters can be found in K. Devlin, *Goodbye Descartes — The End of Logic and the Search For a New Cosmology of the Mind*, New York 1997.

chologists should be able to tell discoveries from inventions. There should be also other benefits, both to logicians and psychologists. G.B. Keene, analysing differences between classical and non-classical logic, points out that it is a disagreement about the epistemic concept ‘has deductive warrant for concluding’ that is at issue here.<sup>14</sup> He also adds that: “[...] a psychological investigation into the resistance to, or acceptance of, inferences involving relevance fallacies might, itself, be of considerable interest to both disciplines.”<sup>15</sup>

It goes without saying that the quality of informal or intuitive thinking depends on one’s intelligence.<sup>16</sup> Intelligent thinking, however, does not mean logical thinking. We have to think logically to be intelligent but logical thinking is not sufficient. As D. Miller points out, in order to be effective in problem solving, we have to think creatively or speculatively, and informed guessing (our guesses should be informed by earlier guesses) plays a substantial role in this process.<sup>17</sup> According to E. de Bono, due to its verticality (premises-conclusion scheme), logical thinking lacks the creative factor — a necessary part of so-called lateral thinking, i.e. thinking that makes us able to find various solutions to all sorts of problems through an indirect and creative approach that is not immediately obvious.<sup>18</sup> In his opinion it is impossible to formalise lateral thinking, since in this case logic follows the mind, while in vertical thinking the mind follows logic. Therefore, the question about the natural logic of human mind in all probability will not be answered in the language of formal logic, since we are not able to express in that language the entirety of the phenomenon of human intelligence. Hence, the first step on our way to modelling the natural logic in all its complexity (understood not just as a set of truth-preserving rules) seems to be finding brand new extensions of the formal language. Again, possibilities are infinite and many steps in that direction have already been taken (like those in the research on artificial intelligence, informal logic and argumentation theory, e.g. see M. Janier, M. Aakhus, K. Budzynska, C.Reed<sup>19</sup>). But what I am interested in is an enterprise on a smaller scale: to get to know the relation between the natural and formal logic limited to the set of rules, laws, and properties, and possibly to use this knowledge in further formal investigations.

## References

- Anderson A.R., Belnap N.D., Jr., *Entailment, The Logic of Relevance and Necessity*, vol. 1, Princeton, NJ 1975.  
 De Bono E., *Lateral Thinking*, New York 1970.

<sup>14</sup> G.B. Keene, ‘The Psychology-Logic Overlap,’ *Behavior and Philosophy* 23 [2] (1995), p. 57–62.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>16</sup> The psychological analysis which exposes the traps of intuitive thinking can be found in D. Kahneman’s *Thinking, Fast and Slow*, New York 2011.

<sup>17</sup> D. Miller, ‘Do We Reason When We Think We Reason, or Do We Think?,’ *Learning For Democracy* 1 [3] (2005), p. 57–71.

<sup>18</sup> E. de Bono, *Lateral Thinking*, New York 1970.

<sup>19</sup> M. Janier et al., ‘Modelling Argumentative Activity in Mediation with Inference Anchoring Theory: The Case of Impasse,’ [in:] *Studies in Logic and Argumentation*, D. Mohhamed, M. Lewinski (eds.), London 2016.

- Evans J.St.B.T., Newstead S., Byrne R.M.J., *Human Reasoning: The Psychology of Deduction*, Hove 1993.
- Chomsky N., *Syntactic Structures*, The Hague 1957.
- Devlin K., *Goodbye Descartes — The End of Logic and the Search for a New Cosmology of the Mind*, New York 1997.
- Janin M., Aakhus M., Budzynska K., Reed C., ‘Modelling Argumentative Activity in Mediation with Inference Anchoring Theory: The Case of Impasse,’ [in:] *Studies in Logic and Argumentation*, D. Mohhamed, M. Lewinski (eds.), London 2016.
- Jeans J., *Physics & Philosophy*, Cambridge 1942.
- Johnson-Laird P.N., ‘Deductive Reasoning,’ *WIRE’s Cognitive Science* 1 (2010), p 8–17.
- Johnson-Laird P.N., *How We Reason*, New York 2006.
- Kahneman D., *Thinking, Fast and Slow*, New York 2011.
- Keene G.B., ‘The Psychology-Logic Overlap,’ *Behavior and Philosophy* 23 [2] (1995), p. 57–62.
- Kisielewicz A., *Logika i argumentacja, praktyczny kurs krytycznego myslenia*, Warszawa 2017.
- Kolodner J., *Case-based Reasoning*, San Mateo, CA 1993.
- Lemmon E.J., *Beginning Logic*, Wokingham 1987.
- Miller D., ‘Do We Reason When We Think We Reason, or Do We Think?,’ *Learning for Democracy* 1 [3] (2005), p. 57–71.
- Oaksford M., Chater N., *Bayesian Rationality: The Probabilistic Approach to Human Reasoning*, New York 2007.
- Riesbeck C.K., Schenk R.C., *Inside Case-based Reasoning*, Hillsdale, NJ 1989.
- Skura T., ‘Refutation Systems in Propositional Logic,’ [in:] *Handbook of Philosophical Logic* vol. 16, D.M. Gabbay, F. Guenther (eds.), Dordrecht, p. 115–159.
- Tarski A., ‘Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften I,’ *Monatshefte für Mathematik und Physik* 37 (1930), p. 361–404.

# DYSKUSJE I POLEMIKI





JERZY LUTY  
ORCID: 0000-0002-2254-9526  
Uniwersytet Wrocławski

## Sztuka zwierząt i „paradygmat siatkówkowy” — czyż nie jest estetyka ewolucyjna

### Animal art and the paradigm of visuality: what evolutionary aesthetics is not

**Abstract:** In the article I defend some of the thesis presented in my book ‘Art as Adaptation: Universalism in Evolutionary Aesthetics’ (*Sztuka jako adaptacja: uniwersalizm w estetyce ewolucyjnej*) (2018) against the claims of my critics. I focus especially on some misreadings regarding the explanatory power of evolutionary science. I try to show that even though evolutionarily informed aesthetics is not a handy tool for analyzing the intrinsically diverse currents of modern and neo-avant-garde art, it does an excellent job of explaining the mental tendencies and typical behaviors behind these practices. I also focus on the artistic abilities of animals and the problematic dominance of the visuality paradigm in the evolutionary approach, topics that are unjustifiably considered to be most momentous in evolutionary aesthetics.

**Keywords:** evolutionary informed aesthetics, coevolutionary aesthetics, animal-made art, natural beauty, contemporary art, aesthetic universals

Ponieważ estetyka ewolucyjna to dyscyplina wciąż stosunkowo młoda, a na polskim gruncie nieomal raczkująca, wiele twierdzeń na jej temat powieli naukowe stereotypy, a sporo zagadnień domaga się dalszych analiz. Rozwinięcia wymagają

---

\* Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2019/35/B/HS1/02293 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. Opublikowane w niniejszym numerze teksty Jerzego Lutego stanowią odpowiedzi na komentarze, które ukazały się w ramach sympozjum na temat książki autora, *Sztuka jako adaptacja: uniwersalizm w estetyce ewolucyjnej*, zamieszczonego w vol. XVI, fasc. 1 (2021) „Studia Philosophica Wratislaviensia”.

zwłaszcza te kwestie, które dotyczą niektórych założeń metodologicznych dyscypliny (opartych w dużej mierze na wynikach badań nauk szczegółowych: psychologii, biologii, antropologii, archeologii i in.), a także kilku szczegółowych hipotez, formułowanych w ramach ewolucyjnego programu badania sztuki. Postanowiłem zatem skorzystać z okazji, i odpowiadając na pytania i uwagi krytyczne uczestników sympozjum, skorygować przy okazji niektóre z błędnych ujęć funkcjonujących w popularnym przekazie, a które z dużą swobodą przedostają się do naukowego żargonu — odnośnie tego, czym jest, oraz czym z pewnością nie jest estetyka ewolucyjna. Na wstępie chciałbym podziękować Autorom, którzy zgodzili się wziąć udział w dyskusji na temat mojej książki, biorąc na siebie trud jej lektury, ale również formułując niezwykle interesujące, niekiedy prowokacyjne, ale z pewnością bardzo inspirujące komentarze, dotyczących założeń oraz teoretycznych uwikłań estetyki ewolucyjnej. Z kolei na ręce redakcji „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” składam podziękowania za wyjście z inicjatywą organizacji sympozjum oraz udzielenie swych łamów naszej dyskusji.

Odpowiedź na krytykę nigdy nie jest sprawą prostą. Gdy krytyka dotyczy książki, zadanie jest jeszcze bardziej utrudnione. Od momentu, kiedy dzieło ujrzy światło dzienne i niczego nie można już w nim zmienić, jego recepcja zależy wyłącznie od czytelniczey uwagi, życzliwości i kompetencji. Odpowiadający na krytykę ma zazwyczaj trzy możliwości: może uściślać to, co mylnie, jego zdaniem, zinterpretował krytyk, może przyznać się do błędu (jeżeli krytyk miał rację), albo ewentualnie wskazać kierunki przyszłych badań i nowych inspiracji. Zacznę od wyznania winy, aby następnie przejść do uściśleń.

Zarówno w tekście przewodnim, jak i w samej książce na określenie dyscypliny, która stanowi przedmiot moich badań, używam terminu estetyka ewolucyjna. Nie rezygnując z niego, pragnę wprowadzić termin pomocniczy, który wskazuje na zmianę paradygmatu w badaniach nad sztuką, jako najważniejszy wyróżnik nowej dyscypliny: ewolucyjnie poinformowana estetyka<sup>1</sup>. Mam nadzieję, że ta drobna korekta terminologiczna spowoduje, że omawiana tu dyscyplina będzie jawić się przede wszystkim jako ta, która bierze na poważnie wyniki badań naukowych, które rzucają nowe światło na kwestie dotyczące sztuki, rytuału czy praktykowania różnych form artyfikacji (nieoczywistą inspiracją dla tej nazwy jest naukowo poinformowana etyka, która pod wpływem wyników badań naukowych, odkrywających meandry natury ludzkich i nieludzkich zwierząt — na przykład struktury ich umysłów czy biologii odczuwania bólu — formułuje nowe koncepcje praw zwierząt). W tym świetle estetyka ewolucyjna nie jest już tylko kolejnym nowym nurtem w estetyce — jak określam go w tekście przewodnim i samej książce, oraz jak przedstawiają ją niektórzy krytycy, próbujący ukazać jej rzekome uwikłania ideologiczne — ale odzwierciedleniem nowego paradygmatu w badaniach nad sztuką i szerzej, w naukach społecznych.

<sup>1</sup> Po raz pierwszy określenia tego użyłem w artykule: *Is Art an Adaptation? The Timeless Controversy over the Existence of Aesthetic Universals (by the Lens of Evolutionary Informed Aesthetics)*, „*Roczniki Kulturoznawcze*” 12 (2021), s. 75–91.

Jego istota polega na tym, że wraz z osiągnięciem określonego pułapu wiedzy psychologiczno-biologicznej o *Homo sapiens*, w tym o adaptacyjnych uwarunkowaniach jego umysłu, możemy na nowo zrozumieć naturę wielu ludzkich zachowań, w tym również zachowań związanych z tworzeniem i podziwianiem sztuki. Zastosowanie tej wiedzy do analiz zróżnicowanych kulturowo i historycznie fenomenów sztuki ma, rzecz jasna, swoje ograniczenia. Przyjmując perspektywę psychoewolucyjną, nie da się w pełni wyjaśnić fenomenowi wielu nowych nurtów w sztuce, zwłaszcza tych, które programowo dążą do zaprzeczenia istnienia uniwersalnych skłonności ludzkiego umysłu, stawiając z założenia na elitaryzm formy i treści, wyrażany w hermetycznym dyskursie współczesnej krytyki artystycznej. Ewolucyjnie poinformowana estetyka nie jest zatem poręcznym narzędziem do analizy wewnętrznie zróżnicowanych nurtów sztuki współczesnej i neoawangardowej, doskonale jednak wyjaśnia tendencje umysłowe i typowe zachowania stojące u podstaw tych praktyk. Mam tu na myśli zwłaszcza dążenie do nowości, ekscesu i oryginalności, związane z potrzebą wyróżniania się i uwagi. Wyjaśnia je w sposób, który jest nie w smak współczesnym estetykom — odzierając je z nimbu wyjątkowości, ukazuje bowiem powszechnościowy charakter tych praktyk, oparty na dobrze poznanych mechanizmach psychologicznych. A jak się przekonamy, nic tak nie wyprowadza z równowagi specjalistów od sztuki współczesnej, jak odzieranie z nimbu wyjątkowości. Jednak czy tego chcemy, czy nie, sztukę współczesną i jej hermetyczne dyskursy tworzą ludzie z krwi i kości, którzy, nawet jeśli nieustannie odzęgają się od ewolucyjnego dziedzictwa *Homo sapiens*, jako jednostki kreatywne, eksplorujące nowe pola i możliwości, przygotowujące się na spotkanie nieznanego, stawiające wyzwania nieprzewidywalnemu — w każdym niemal wymiarze swej działalności (artystycznej, literackiej, krytycznej) zaświadczają o jego istnieniu. Świetnie oddaje to Dutton w podsumowaniu *Instynktu sztuki*:

Podobnie jak nasi antenaci [...] [o]ddajemy się nietuzinkowym formom indywidualnej ekspresji, fascynuje nas proces powstawania czegoś nowego. Bujne, wymagowane światy wibrują w naszych umysłach, a nasycone najbardziej poruszającymi emocjami, czasem błogo obezwładniające doświadczenia są dla nas intelektualnym wyzwaniem, które daje przyjemność, gdy je opanowujemy<sup>2</sup>.

Uznanie faktu przynależności do najbardziej twórczego gatunku zamieszkującego Ziemię jest jednoznaczne z przyznaniem racji tym, którzy swe twierdzenia formułują w oparciu o wyniki badań naukowych, a nie w oparciu o swobodne ciągi skojarzeń, kulturowe kody, gdzie wiedza naukowa to kolejna z narracji, którą można w dowolny sposób „interpretować”, „dekonstruować” czy ideologizować.

W ten styl myślenia nie wpisuje się z pewnością merytoryczny i naukowo poinformowany komentarz Piotra Przybysza, filozofa specjalizującego się między innymi w neorokognitywnej teorii społecznej. Autor odpowiednio do swych zainteresowań oraz zgromadzonej wiedzy, popartej pogłębioną refleksją nad „naukowioną humanistyką”, w tekście *Estetyka ewolucyjna: między uniwersalizmem a adaptacją* rozpoznaje zarówno mocne, jak i słabe strony programu ewolucyjnego w estetyce, przede wszystkim jednak we właściwy sposób odczytuje sens pojęć, wokół których

<sup>2</sup> D. Dutton, *Instynkt sztuki. Piękno, zachwyty i ewolucja człowieka*, tłum. J. Luty, Kraków 2019, s. 27, 400.

zorientowana jest tematyka książki (co u jej autora wywołuje uczucie nieklamanej ulgi). Są to: uniwersalizm (rozpoznając co najmniej cztery jego wersje) i adaptacja (dostrzegając przy tym możliwe graduacje adaptacyjności, i trafnie identyfikując powody, dla których autor nie lansuje bynajmniej tezy, że sztuka jest adaptacją w sensie ścisłym), wskazując przy tym na ich konieczne zniuansowanie.

Ponadto Przybysz trafnie definiuje deklarowany cel moich badań, który pokrywa się z jednym z ważniejszych zadań programu badawczego estetyki ewolucyjnej, a który, pragnę to zaznaczyć, jest jednak dość skromny. Polega on mianowicie na „kolekcjonowaniu empirycznych świadectw za uniwersalizmem estetycznym”, jako że „powszechność występowania zmysłu estetycznego i praktyk artystycznych we wszystkich cywilizacjach i kulturach ludzkich” stanowi „podstawowe kryterium adaptacyjności (i to mimo tego, że w wielu okolicznościach uniwersalność estetyczna nie jest automatycznym wskaźnikiem biologicznej adaptacyjności)”<sup>3</sup>. Jak wiadomo, obok uniwersalizmu estetycznego ewolucyjnie poinformowana estetyka bada również inne kryteria „adaptacyjności”, takie jak: bezpośrednia przyjemność (domena psychologii emocji), spontaniczne ujawnianie się zachowania na wczesnym etapie ontogenezy (psychologia rozwojowa) czy identyfikowanie neuronalnego podłoża zachowań i wywodzenie z tego ewolucyjnej historii danej cechy (badania neuronaukowe). Kryteria te stanowią przedmiot moich badań w znacznie mniejszym zakresie. Niemniej jednak przyjęcie przeze mnie szerokiego rozumienia uniwersalizmu (Przybysz nie traktuje tego jako zarzut) — a mianowicie tezy o występowaniu „przedteoretycznych »uniwersaliów estetycznych« osadzonych w systemie percepcyjno-poznawczym przedstawicieli naszego gatunku i mających ugruntowanie biologiczne”<sup>4</sup> — umożliwia, moim zdaniem, objęcie tym pojęciem — oprócz „przekonania o powszechnym występowaniu sztuki we wszystkich kulturach i cywilizacjach (obecnych i historycznych)”, oraz tezy o uniwersalnym charakterze preferencji estetycznych — również pozostałych kryteriów adaptacyjności.

Zgadzam się z opinią Autora, że być może nieco zbyt pochopnie oddzielał „wąskie rozumienie estetyki ewolucyjnej, jako badania skoncentrowanego na sztuce i jej praktykach, od estetyki ewolucyjnej w rozumieniu szerokim, zajmującej się również badaniem pochodzenia preferencji i ocen estetycznych”<sup>5</sup>. Nie mam wątpliwości, że obie te sfery tworzą istotne kontinuum, a ograniczenie moich analiz do obszaru sztuki jest wyborem o tyle arbitralnym, co podyktowanym „dziedzinowością” tego, co określa się mianem filozofii sztuki. Sądzę jednak, że do pewnego stopnia usprawiedliwieniem takiego wyboru jest dość mocno ugruntowany w tradycji filozoficznej teoretyczny podział na to, co „estetyczne” i to, co „artystyczne”, który w estetyce ewolucyjnej znajduje niezwykle twórcze rozwinięcie. Pozwala mianowicie w sposób zasadny odróżniać np. dzieła sztuki i estetyczność przyrody (a dodatkowo świetnie radzi sobie z pytaniem: czy zwierzę może być dziełem sztuki? *vide*: Pietrzak). Całkowicie zgadzam się z Autorem, że rozwinięcie argumentacji

<sup>3</sup> P. Przybysz, *Estetyka ewolucyjna: między uniwersalizmem a adaptacją*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 32–33.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

zawartej w tezie, że „piękno to efekt biegłości (i innych kosztów), który sprawia przyjemność (niepowierzchnową, głęboką)”, a zogniskowanej w prowokacyjnym pytaniu: „czy istnieje coś bardziej praktycznego od piękna?”<sup>6</sup> jest warte kontynuowania w osobnej rozprawie.

Zbigniew Pietrzak, filozof specjalizujący się w historii i filozofii nauk przyrodniczych, w interesującym tekście *Czy zwierzę może być dziełem sztuki* podejmuje kwestię estetyczności przyrody oraz tego, czemu poświęcam rozdział 6 swojej książki, a mianowicie, czy zwierzęta tworzą sztukę. Formuluje także dosyć radykalny pogląd, a mianowicie: „że zwierzę jest i dziełem sztuki, i artystą”<sup>7</sup>.

We wstępie Autor zauważa, że teoria ewolucji należy do tych teorii, od których oczekuje się, aby wszystko wyjaśniały. Okazuje się jednak, że w biologii to „wszystko” oznacza odpowiedź na pytanie „dlaczego?” Różnymi wersjami owego „dlaczego” są „cztery przyczyny Tinbergena”, wśród których znajduje się pytanie o funkcję adaptacyjną danej cechy czy zachowania, a więc kwestia, którą rozważają między innymi estetycy ewolucyjni, nie narażając się przy tym na zarzut nienaukowości. Z kolei pytania, które Autor formuluje w zakończeniu artykułu zdają się wykraczać poza kompleks „przyczyn” wyznaczony we wstępie, natomiast niewątpliwie sytuują się w obrębie szeroko pojętej refleksji estetycznej.

Autor pyta między innymi, czy o wrażliwości estetycznej można mówić tylko w odniesieniu do sztuki. Rzecz jasna, nie tylko: podobają nam się zarówno twory natury, kompleksy przyrodnicze, jak i intencjonalne wytwory człowieka, jego artefakty. Niezwykle przydatny jest tu podział na to, co „estetyczne” i to, co „artystyczne”. To, co estetyczne, może obejmować sztukę, choć nie ogranicza się do niej (piękno przyrody), a sztuka niekoniecznie musi być piękna (na przykład sztuka współczesna całkowicie odziewająca się od estetyczności, która kategorię piękna uważa za przebrzmiałą, niepotrzebną, niemodną, charakteryzującą pogardzany przez nią gust masowy). Wrażliwość estetyczna, czy naturalistyczna estetyka ukształtowana w odpowiedzi na adaptacyjne wyzwania środowiska naszego ewolucyjnego przodka, wywodzi się bezpośrednio z przyrody, jest z nią sprzężona, a nawet jest jej przedłużeniem. Lubimy wieszać odwzorowania pięknych krajobrazów na ścianie w jadalni głównie dlatego, że podobają nam się piękne krajobrazy w naturze (adaptacyjny walor wyboru siedliska, hipoteza sawanny itp.). Nigdy odwrotnie, to znaczy trudno przyznać rację Danto, gdy twierdzi on, że nasz gust ukształtowali... producenci kalendarzy. A podobają nam się owe landszafty, bo sprzyjały utrzymaniu się przy życiu naszych przodków łowców i zbieraczy i lepszemu przekazaniu genów potomstwu. Badania ujawniają, że najbardziej nawet realistyczne odwzorowanie idealnego krajobrazu nie zastąpi przyjemności czerpanej z doświadczenia natury. Zdjęcia kotków z dużymi oczami podobają nam się nie dlatego, że stanowią atrakcyjne przedstawienia, którymi emanują kolorowe pocztówki i zeszyty na półkach w Tesco (a także ekrany fejsbuków i instagramów), ale dlatego, że ewolucja wyposażyła nas w moduł wrażliwości na duże oczy, abyśmy

<sup>6</sup> J. Luty, *Sztuka jako adaptacja: uniwersalizm w estetyce ewolucyjnej*, Kraków 2018, s. 159.

<sup>7</sup> Z. Pietrzak, *Czy zwierzę może być dziełem sztuki. Kilka refleksji na marginesie książki Jerzego Lutego „Sztuka jako adaptacja”*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 69.

przypadkiem nie zaniechali rozczulania się na widok (ludzkich i nieludzkich) niemowląt, które wymagają opieki (z czego zresztą przemysł papierniczy, nie mówiąc już o Marku Zuckerbergu, skrzętnie korzystają). Sztuka kiczowata — landszafty, „jelenie na rykowisku”, zdjęcia z kotami, psy Coolidge’a, ale również na przykład sztuka erotyczna to efekty uboczne naszych psychologicznych skłonności do estetycznej przyjemności czerpanej z określonych cech krajobrazu, wyglądu zwierząt, a także kształtów ludzkich ciał. To coś, co przykuwa naszą uwagę, ponieważ eksploatuje adaptacyjne tendencje naszych umysłów, nieustannie „żerując” na nich.

Nie ma zatem uzasadnienia sugestii, którą formułuje Pietrzak, że dopiero sztuka, w naszym obecnym rozumieniu, może świadczyć o posiadaniu poczucia piękna wywołującego określone emocje<sup>8</sup>. Jest mniej więcej odwrotnie. To wyewoluowane skłonności naszego umysłu kierują nasze zainteresowanie w stronę sztuki, a sztuka (a w zasadzie jej twórcy) w zasadzie je wykorzystuje. Istnieje natomiast cała masa sztuki, która podoba się z innych (nie naturalno-estetycznych) powodów. Za tymi „powodami” także mogą kryć się adaptacje, ale już nie ewolucyjno-estetyczne (powstające jako odpowiedź na wyzwania środowiska przyrodniczego), ale takie, w których ocena estetyczna ko-ewoluuje wraz z adaptacjami do życia w grupie. Ponieważ dysponowanie kunsztem w jakiejś dziedzinie było korzystne dla prosperowania grupy, a jednostki, które go wykazywały, osiągały większy sukces reprodukcyjny, cecha ta była preferowana, a jej nosiciele częściej przekazywali swe geny, a zatem rozpowszechniła się w populacji do tego stopnia, że dziś niemal wszystkim podoba się coś, co jest dobrze wykonane.

Wyżej cenimy obiekty, o których sądzimy, że ich stworzenie wymagało znacznych nakładów czasu, energii, zasobów, bez względu na to, jaki jest ich materialny wygląd. Oceny estetycznej dokonujemy wówczas nie w oparciu o wrażenie zmysłowe, ale na podstawie wiedzy, założeń o procesie twórczym, o okolicznościach powstania dzieła. W tym sensie podoba nam się również to, co wykracza poza estetyczno-ewolucyjnie (naturalnie) warunkowane doznanie zmysłowe, a co oceniamy na podstawie obrazów mentalnych (*mental imagery*), które powstają w umyśle.

Estetyczne emocje, które towarzyszą naszemu stosunkowi do sztuki, towarzyszą także naszemu stosunkowi do przyrody, ale czy to oznacza, że przyroda „sama w sobie” jest piękna? Czy ma obiektywną wartość estetyczną, wartość „samą w sobie”? — zapytuje Autor.

Z pewnością nasz stosunek do przyrody jest mniej jednoznaczny, niż byłibyśmy skłonni to przyznać, opisując go w kategoriach funkcji przystosowawczej. Sądzę też, że ma na to wpływ różnorodny charakter kojarzonych z nim wartości. Ocena instrumentalna (użyteczności) określonych cech siedliska może wpływać na ocenę emocjonalną (dobrze/źle się tu czuję), a ta z kolei może odpowiadać za pojawienie się oceny estetycznej (ładne/brzydkie). Sugerowałbym taki właśnie gradualizm w ocenach, zarówno w sensie typologicznym, jak i filogenetycznym. Wykształcenie się zmysłu estetycznego poprzedziły prawdopodobnie: adaptacyjna użyteczność określonych cech środowiskowych oraz związana z nią intuicyjna reakcja emocjo-

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 71.



nalna, która wykształciła się pod wpływem dominacji cechy użyteczności w danej populacji przez dłuższy czas (hipoteza EEA, środowiska ewolucyjnej adaptacji).

„Jeśli uznamy, że zwierzęta tworzą sztukę, i że one same są dziełami sztuki, to musimy pamiętać, iż świat widziany ich oczyma i porządkowany przez ich umysły, jest odmienny od naszego”<sup>9</sup>. Oczywiście nigdy nie dowiemy się, co to znaczy być nietoperzem, ale przy założeniu pewnej uniwersalności praw doboru płciowego, możemy przyjrzeć się mechanizmom sygnalizowania i oceniania tego, co określamy jako *fitness*. Jednak nawet w tym kontekście, nie da się, moim zdaniem, obronić tezy, że zwierzęta tworzą sztukę, a tym bardziej, że są dziełami sztuki. Ewolucyjnie poinformowana estetyka jest tu dość konserwatywna (konserwatywna w znaczeniu nie włączania w obręb sztuki każdego nowo odkrytego lub nowo zaobserwowanego przejawu estetyczności lub kreatywności świata ożywionego).

Dosyć jednoznaczne zdanie w tej kwestii miał również Dutton: „Całokształt adaptacji, który złożył się na ludzki instynkt sztuki sięga w naszej prehistorii ledwie około stu tysięcy lat, a więc małą jedną sześćdziesiątą czasu, od kiedy nasi przodkowie oddzielili się od szympanców. W międzyczasie wiele przytrafiło się, zarówno naszej, jak i ich rodzinie”<sup>10</sup>. Warto dodać, że ścieżki obu rodzin poszły w znacznie odmiennych kierunkach.

Podstawowym kryterium odróżniania sztuki od nie sztuki (obok kunsztu i wirtuozerii) jest autorstwo (intencjonalizm) — dzieło jest tworzone przez artystę, powstaje w wyniku intencji jego stworzenia. I tym, co podlega ocenie w dziele, jest osiągnięcie, inaczej: realizacja tej intencji. Kryterium intencjonalności nie jest przy tym względne kulturowo, lecz wydaje się być kolejnym ludzkim powszechnikiem. Dewey podaje przykład pięknie wyrzeźbionego kawałka drewna, który jest podziwiany za kunszt wykonania<sup>11</sup>. Gdy okaże się, że to przypadkowy twór natury, zwykły kawałek drzewa o ciekawym kształcie — podziw znika. Kiedy dowiadujemy się, że „dzieło” nie ma autora albo że powstało bez intencji tworzenia, zainteresowanie nim na ogół spada. Któż nie zna doznania ekscytacji, towarzyszącej tej krótkiej chwili gdy z piasku na plaży wystaje drogocenny klejnot, i uczucia zawodu, gdy „klejnot” okazuje się on kawałkiem rozbitej butelki. Dzieje się tak, ponieważ istotnym elementem oceny estetycznej (podziwu) dzieła jest docenienie efektu intencjonalnych działań jego twórcy (jubilera), w tym rodzaju materiału, którego celowo użył. Sztuka to koniec końców mediacja, spotkanie z drugim człowiekiem, zachwyt nad jego światem, zanurzenie się w opowieści, fascynacja kunsztem i osiągnięciem. Problem z zaliczeniem do sztuki twórców natury polega właśnie na trudnym do ustalenia lub niemożliwym autorstwie (intencji). No chyba że założymy, że twórcą dzieła jest nieuchwytny Demiurg. Z tych samych powodów trudno jest uznać za sztukę egzemplarz rajskiego ptaka z jego barwnym upierzeniem, on sam bowiem nie jest twórcą swego fenotypu (jaki wpływ ma paw na to, jak wygląda jego ogon?). Z drugiej strony, nic nie stoi na przeszkodzie, aby uznać z artystę

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>10</sup> D. Dutton, *Instynkt sztuki. Piękno, zachwyt i ewolucja człowieka*, tłum. J. Luty, Kraków 2019, s. 35.

<sup>11</sup> J. Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Wrocław 1975, s. 62.

altannika budującego altanę czy oceanicznego rzeźbiarza — rozdymkę tygrysią — tworzącego swą podwodną płaskorzeźbę. Jednocześnie nacechowane estetycznie strategie godowe wielu nieludzkich zwierząt przywodzą na myśl praktyki zdobienia ciała u ludzi. W niedawno wydanej książce *Adornment* Stephen Davies<sup>12</sup> stawia tezę, że biorąc pod uwagę naszą estetyczną prehistorię, jako gatunkowi bardziej należy nam się miano „adoring species” aniżeli „artful species”<sup>13</sup> czy „homo aestheticus”<sup>14</sup>. Być może więc praktyki estetyzacyjne, które stanowią przedłużenie naszej ewolucyjnej estetyki, lokują się właśnie w koalicjach kosmetycznych<sup>15</sup>, zdobieniu ciała i adorowaniu?

Trudno jednoznacznie określić, czy malowidła naskalne są świadectwem estetycznego podziwu dla otaczającej natury, czy sposobem na „zaklinanie” przyrody, manipulowanie nią i opisem „czynów heroicznych”? — jak sugeruje Pietrzak. Sądzi się, że twórczość pierwszych artystów to przede wszystkim element rytuału „zaklinalnia przyrody i manipulowania nią”, ale również celebrowanie stanów odurzenia, związane z nabywaniem „nadludzkich” mocy. Co ciekawe, naskalne malarstwo figuratywne (z jego wręcz nieludzkim mistrzostwem figuracji, jak w jaskini Chauveta) jest łączone w tym kontekście z innym rodzajem zdolności, a mianowicie umiejętnością polowania na odległość<sup>16</sup>. Konieczna przy wykonywaniu obu tych czynności koordynacja wzrokowo-ruchowa najpełniej wykształciła się u przedstawicieli *Homo sapiens*. Nasi ludzcy krewni, neandertalczyki, którzy nie opanowali rzutu włócznią na odległość (do polowań stosowali dzidy, zaganiając zwierzę do miejsca, z którego nie mogło uciec), byli również mniej utalentowanymi malarzami. Adaptacja do koordynacji, przydatna podczas polowania, znalazła przedłużenie w rytuale jego celebracji, dodatkowo wzmacniając go i nagradzając estetycznym ekwiwalentem.

Na pytanie o to, „czy przyroda jest wartością »samą w sobie«, czy też przedstawia wartość tylko ze względu na nas samych, na nasze potrzeby?”<sup>17</sup>, nie potrafimy odpowiedzieć inaczej, jak w duchu ewolucjonizmu. Odkrycia prymatologów, archeologów kognitywnych, antropologów i biologów nie pozostawiają wątpliwości: istnieje zasadnicza ciągłość w ewolucyjnej historii gatunków, dziedziczenia cech, doboru krewniaczego, altruizmu i empatii. Jako ludzkie zwierzęta jesteśmy częścią przyrody, i dbając o nią, jednocześnie dbamy o siebie. Czesław Miłosz, z jego „piekłami i rajami”, tkwiąc wciąż w platońskim dualizmie, który przejął w spadku po antyku i romantyzmie, zdaje się nie dostrzegać tej ciągłości. Protoestetyczne zachowania obecne u nieludzkich zwierząt i ludzkich niemowląt, niezdeteterminowanie skłonności i wyborów godowych u wielu gatunków, zapierające dech w piersiach pokazy sprawności, kształtowanie i manipulowanie gustami estetycznymi przez sa-

<sup>12</sup> S. Davies, *Adornment, What Self-Decoration Tells Us About Who We Are*, New York 2020.

<sup>13</sup> S. Davies, *The Artful Species: Aesthetics, Art, and Evolution*, Oxford 2012.

<sup>14</sup> E. Dissanayake, *Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why*, Seattle 1995.

<sup>15</sup> Por. M. Kocur, *Źródła teatru*, Wrocław 2013, s. 184–188.

<sup>16</sup> R.G. Coss, *Drawings of Representational Images by Upper Paleolithic Humans and their Absence in Neanderthals Reflect Historical Differences in Hunting Wary Game*, „Evolutionary Studies in Imaginative Culture” 1 [2] 2017, s. 15–38.

<sup>17</sup> Z. Pietrzak, *Czy zwierzę może być dziełem sztuki*, s. 72.



mice, wzmiankowana przez Pietrzaka konieczna dychotomia potrzeby bycia zauważonym i przymusu bycia niedostrzeżonym, znajdująca wyraz w wykluczających się na pozór mechanizmach doboru naturalnego i doboru płciowego (których pozorną tylko sprzeczność doskonale tłumaczy hipoteza upośledzenia, *handicap principle*) — wszystko to wiedzie ku optymistycznej konkluzji, że proces ewolucyjny kształtowany jest, przynajmniej w części, przez wolne wybory dokonywane przez wolnych agensów, w świecie, w którym (jak to ujmuje Prum) nie tylko *shit happens*, ale również *beauty happens*.

Tekst Łukasza Huculaka, malarza i profesora ASP we Wrocławiu, pod nieco onieśmielającym tytułem *Sztuka i adaptacja. Adoracja, aberracja, adominacja*, za przedmiot rozważań bierze przede wszystkim *Instynkt sztuki* Duttona i nie odnosi się bezpośrednio do mojej książki. Niemniej jego lektura zainspirowała mnie do sformułowania kilku bardziej ogólnych uwag na temat charakteru krytyk wyrażanych przez niektórych humanistów, artystów i przedstawicieli świata sztuki w stosunku do dyscyplin ewolucyjnie poinformowanych, w tym wypadku krytyki czynnego artysty i profesora Akademii Sztuk Pięknych, skierowanej wobec estetyki ewolucyjnej. Wspomniany tekst okazał się też impulsem do podjęcia próby wyjaśnienia przyczyn nieadekwatności niektórych współczesnych praktyk artystycznych, tak jak postrzega je artysta instytucjonalny, i teorii estetycznej inspirowanej się wynikami badań naukowych.

Zacznijmy od kilku kwestii terminologicznych. Huculak, pomimo licznych odwołań do źródeł, daje kilkakrotnie dowód jedynie pobieżnej znajomości problematyki ewolucyjnej, na przykład wtedy, gdy pisze o naturze adaptacji. Pobieżna w tym wypadku nie oznacza po prostu błędna w odniesieniu do tego, jakie hipotezy wysuwa ewolucyjnie poinformowana estetyka, ale raczej wpadająca w pułapkę potocznego rozumienia niektórych pojęć. Autor pisze na przykład, że Dutton „każe [wyr. — J.L.] sztuce kierować się instynktem przetrwania”, albo że „sztuka powinna [wyr. — J.L.] rzucić [...] wyzwanie naszym potocznym sądom i standardowym wyobrażeniom”<sup>18</sup>. Twierdzi też, że „sztuka przyczynia się do przetrwania gatunku”, oraz że „mechanizm sztuki [...] wydaje się [...] adaptacyjnie użyteczny”<sup>19</sup>. O ile dwa ostatnie twierdzenia stoją zaledwie w sprzeczności z faktem, że dobór faworyzuje jednostki albo po prostu ich geny, dla których osobnik jest wehikułem (twierdzenie, że przedmiotem selekcji jest grupa lub gatunek jest na gruncie teorii ewolucji nieuprawnione), o tyle implikacje dwóch pierwszych są już poważniejsze. Ponieważ twierdzenia estetyki ewolucyjnej mają charakter opisowy — jak opisy, dajmy na to, etologów, zajmujących się zachowaniem wilków albo anatomów, badających schemat budowy ucha — przypisywanie im znaczenia normatywnego jest nieuprawnione i bywa określane w literaturze, jako tak zwany błąd naturalistyczny. Nawet jeśli przyjmijemy w dobrej wierze, że zastosowana tu metafora „wolitywna” (każe, powinna) to rodzaj zabiegu stylistycznego, mającego na celu antropomorfizację „bezdusznego” procesu ewolucyjnego, to i tak nie przybliży nas

<sup>18</sup> Ł. Huculak, *Sztuka i adaptacja. Adoracja, aberracja, adominacja*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 53.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 55.

to do zrozumienia (twierdziłbym nawet, że oddala), na czym polega mechanizm powstawania i działania adaptacji. Zabieg ten sprawia natomiast, że otrzymujemy obraz niezgodny z wynikami badań naukowych i metateorią, a mianowicie, że ewolucja ma charakter celowy albo że mechanizmy, które powstają w jej wyniku są „dobre” lub „pożądane”.

Estetyka ewolucyjna ani nie formułuje sądów na temat tego, jaka powinna być sztuka, ani nie twierdzi, że spełnia ona określone funkcje społeczne. Zamiast tego pyta: po co jest sztuka? Skąd się wzięła? Dlaczego pojawiła się? Stosowane przez ewolucjonistów funkcjonalne wyjaśnienia ludzkich zachowań niewiele mają jednak wspólnego z antropologicznymi założeniami na temat funkcjonalizmu. Ewolucyjna perspektywa w estetyce zajmuje się przede wszystkim identyfikowaniem adaptacyjnych skłonności ludzkiego umysłu i określeniem, w jaki sposób przyczyniły się one do pojawienia w naszej prehistorii określonych zachowań artystycznych i artyfakcyjnych. Tylko tyle i aż tyle. Stara się też wyjaśnić, jak te dyspozycje, tendencje czy heurystyki są obecnie eksploatowane przez różne formy estetycznej manipulacji (funkcjonujące zazwyczaj w ramach przemysłu kulturowego) i określa, w jaki sposób można na nie wpływać, tak, aby łatwo im nie ulegać (zachowując przy tym psychologiczny dobrostan).

Jednym z częstszych nieporozumień, którymi komentatorzy opatrują wyjaśnienia ewolucyjne, jest ich opis w kategoriach funkcji praktycznej. Wywód Huculaka nie jest od ich wolny. Autor używa na przykład określenia „ewolucyjna funkcja działalności artystycznej”<sup>20</sup>. Zarówno to, jak i sformułowanie „adaptacyjna użyteczność” są mylące. Jediną interesująca nas z punktu widzenia ewolucyjnie poinformowanej estetyki jest „funkcja adaptacyjna”, której warunki ściśle określają cztery pytania Tinbergena<sup>21</sup>. Mówienie o ewolucyjnej funkcji działalności artystycznej „ekscesów moderny” jest jeszcze bardziej niezrozumiałe, stanowiąc przykład swobodnego traktowania pojęć, które „mają w ewolucjonizmie specyficzne znaczenia [...], a ich używanie w potocznym języku [...] wiąże się z ryzykiem nadinterpretacji lub wręcz fałszowania rzeczywistości”<sup>22</sup>. Takie „potoczne” podejście ignoruje całą złożoność wyjaśnień funkcjonalistycznych, w tym zasadniczą dychotomię stojącą u podstaw uniwersalnych cech i zachowań, wywodzących się z prehistorii: wyjaśnień bliższych, bezpośrednich (*proximate*) i dalszych, ultymatywnych (instynktownych, nieświadomych) (*ultimate*)<sup>23</sup>, z których jedynie te pierwsze odnoszą się do bezpośrednich powodów danego zachowania (w tym ważnej roli układu nagrody). Istotę błędu myślenia motywów i celów działania z odpowiedzialnymi za nie (nieświadomymi) procesami wyjaśnił swego czasu David Buss, podając przykład badania psychologicznego, w którym proszono ludzi, aby napisali, czym się aktualnie zajmują:

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>21</sup> Por. J. Luty, *Sztuka jako adaptacja: uniwersalizm w estetyce ewolucyjnej*, Kraków 2018, s. 186; Z. Pietrzak, *Czy zwierzę może być dziełem sztuki*.

<sup>22</sup> M. Ryszkiewicz, *Nie mieszajcie w to Darwina*, „Gazeta Wyborcza” 6.02.2013, s. 14.

<sup>23</sup> Por. J. Luty, *Sztuka jako adaptacja*, s. 188; *idem*, *Jak możliwa jest adaptacyjna analiza sztuki? Niektóre problemy metodologiczne estetyki ewolucyjnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 56 [1] (2020), (55–78), s. 58.

Niektórzy mówili o rzeczach błahych, jak uczenie kota załatwiania się w przeznaczonym do tego miejscu albo zapuszczanie paznokci. Innych zaprzątały większe sprawy, jak uzyskanie dyplomu, nawiązanie znajomości, a nawet wprowadzenie zmian w cywilizacji zachodniej. Przez 20 lat tych badań nie znalazł się jednak nikt, kto by odpowiedział: „dążę do maksymalizacji reprodukcji moich genów”<sup>24</sup>.

Innym nieporozumieniem, wynikającym zapewne również z dość łatwego ulegania bardziej potocznym aniżeli naukowym przekazom, jest twierdzenie, że człowiek pożąda potencjalnie wyłącznie plejstoceńskich krajobrazów i kiczowatych form. Owszem, o ile poeta chciał człowiek prehistoryczny i do pewnego stopnia nadal pożąda człowiek współczesny, to jednak w takim samym stopniu skłania się on ku pragnieniu emocjonalnej wzniosłości, atmosfery grozy czy horroru, a więc gamy doznań, które towarzyszą człowiekowi od zarania dziejów (i niekoniecznie odróżniają go od współczesnego bogatego konesera), w którą wyposażyło go doświadczenie jego ewolucyjnych krewnych i przodków, przemierzających pełne niebezpieczeństw, paleolityczne scenerie. „Przygotowanie na najgorsze” to jedna z podstawowych „ultymatywnych” motywacji zachowań ekstremalnych (w które życie na sawannie obfitowało aż nadto) oraz wyjaśnienie faktu, dlaczego czerpiemy bezpośrednio przyjemność z ich doświadczania<sup>25</sup>. A zatem, gdy Huculak pisze, że „Prawdziwie interesujące — byłoby znalezienie klucza do wcale nierzadkiej dewiacji, którą kierują się wielbiciele surowych, skalistych turni, groźnych przepaści, wzburzonych oceanów”<sup>26</sup>, to bez względu na to, jak bardzo interesująca jest to kwestia, estetyka ewolucyjna z całą pewnością znajduje jej wyjaśnienie: klucz do zrozumienia „nierzadkich dewiacji” tkwi w ewolucyjnych źródłach ich powstania. Wielbiciele ekstremów i endorfin oddają się im z tych samych powodów, dla których miłośnicy horrorów nie przepuszczają okazji do zanurzenia się w kolejnej wersji opowieści o Księciu Draculi, wilkołaku i zombie, nieśmiertelnej historii o wampirach i duchach. Obietnica doświadczenia czegoś intrygującego, niejednoznacznego, groźnego to doskonała okazja do przetestowania kolejnej technologii przyjemności (tym razem w ramach „przygotowania na najgorsze”, symulowania sytuacji potencjalnych zagrożeń), to jeszcze jeden *human universal*, wspólne doświadczenie gatunkowe rodem z prehistorii. Szukanie wyzwań, wrażeń i rozrywki przez bogatych, sytych i znudzonych bezpiecznych, w świecie, gdzie sytuacji granicznych jest jak na lekarstwo, nie jest niczym ani specjalnie nowym, ani tym bardziej niezrozumiałym z perspektywy estetyki ewolucyjnej<sup>27</sup>.

Zrozumienie tego punktu widzenia wymaga jednak przynajmniej uznania faktu istnienia względnie niezmiennej, uniwersalnej natury ludzkiej, występującej między innymi pod postacią ewolucyjnych mechanizmów adaptacyjnych. Autor jest jednak od tego daleki, prezentując mocno „historycystyczną” i relatywistyczną wersję historii ludzkiej: „Jeśli tylko uwzględnić w propozycji Duttona — pisze Huculak — aktualną wizję natury [wyr. — J.L.], jakże inną od sielskich widoków z obrazów Komara i Melamida, znajdującą silne odbicie w realizacjach dynamicz-

<sup>24</sup> Por. D. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski, Gdańsk 2001, s. 43.

<sup>25</sup> Por. M. Clasen, *Monsters Evolve: A Biocultural Approach to Horror Stories*, „Review of General Psychology” 16 [2] 2012, s. 222–229.

<sup>26</sup> Ł. Huculak, *Sztuka i adaptacja*, s. 51.

<sup>27</sup> Por. M. Clasen, *Monsters Evolve*.

nie rozwijających się nurtów sci-artu, bio-artu i net-artu [...], estetyka ewolucyjna odzyskuje zarysowaną w tytule książki Duttona powagę<sup>28</sup>

Nie mam nic przeciwko wymienionym przez Autora nurtom sztuki — sci-art uważam za najlepsze, co mogło przydarzyć się komunikacji naukowej od momentu, gdy Stanley Kubrick nakręcił *Odyseję kosmiczną: 2001*. Jednak elitarystyczny i antropocentryczny pogląd, że natura ludzka zmienia się pod wpływem wydarzeń historycznych, że jest zależna od miejsca i epoki, to jeszcze jeden przykład nieprzejęcia się odkryciami antropologii i psychologii ostatnich kilkudziesięciu lat, oraz formułowanych na ich podstawie teoriach pochodzenia, rozwoju i kształtowania się ludzkiego umysłu (nie mówiąc już o tezach psychologii ewolucyjnej oraz informowanej przez nią estetyki). Opierając się na wiedzy, którą aktualnie posiadamy, możemy stwierdzić z całkiem dużą dozą pewności, że natura ludzka (ewolucyjny *hardwire*) nie zmieniła się ani w 1910, ani w 1968, ani tym bardziej w 1996 roku, a każdego badacza, który twierdzi inaczej, próbując jednocześnie zgłębiać jej tajniki, czeka rozczarowanie. O tym jak negowanie faktu istnienia względnie trwałej natury ludzkiej doprowadziło nauki humanistyczne i sztukę akademicką do instytucjonalnego i teoretycznego impasu, pisał rozlegle między innymi Steven Pinker, więc odsyłam do jego argumentów<sup>29</sup>.

Nadmienię jedynie, że pojęcia stosowane w psychologii i antropologii ewolucyjnej mają bardzo precyzyjnie określone znaczenia, a od zgłębienia meandrow historii gatunkowej *Homo sapiens* oraz mechanizmów doboru naturalnego i płciowego, zależy to, czy pojmimy sens procesów, które warunkują. Można oczywiście uprawiać teorię, która jest wypadkową ideologicznego „ścierania się stanowisk”, na przykład „konserwatywną rekonkwistą”, „ruchem burzycielskim”. Zasadnicza trudność takiego podejścia (które dostrzegam także u Bandury)<sup>30</sup> polega na tym, że odrzuca ono istnienie uniwersalnej natury ludzkiej, co sprawia, że właściwie niemożliwe staje się uznanie historycznej ciągłości sztuki współczesnej i tego, co uchodziło za sztukę od czasów najdawniejszych. Owo zerwanie ciągłości ma przy najmniej trzy wymiary.

W perspektywie estetyczno-teoretycznej sztukę współczesną — uprawianą przez wykształconych w akademiach artystów, dominujących „obieg wystawienniczy”, sztukę przez duże „S”, estetyka ewolucyjna lokuje w opozycji do sztuki przez małe „s”: sztuki domowej, amatorskiej, artystycznych zabaw dzieci, ale też wszelkich powszechnych, choć zróżnicowanych kulturowo, geograficznie i historycznie praktyk zdobienia ciała i otoczenia, nadawania rzeczom i wydarzeniom szczególnego charakteru (*making special*), także jako przejawów artyfikacji — pojętej szerzej od skupiskowej definicji sztuki Duttona (które za etnocentryczne skrzywienie słusznie krytykuje Dissanayake) — w tym tej towarzyszącej rytuałom. Warto dodać, że znajdujące odzwierciedlenie w naturalistycznej definicji sztuki naturalne skłonno-

<sup>28</sup> L. Huculak, *Sztuka i adaptacja*, s. 58.

<sup>29</sup> S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2005, s. 575, 584.

<sup>30</sup> Por. A. Bandura, *Twórczość jako adaptacja? Sztuka zagrożona wyginieciem*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 39–48.

ści ludzkich umysłów (zarówno wyewoluowane, jak i powstałe w ko-ewolucji z innymi adaptacjami), doskonale eksploatuje dzisiejszy przemysł (pop)kulturowy — od porcelanowych króliczków i romantycznych komedii po wszelkie odmiany *noir*, chrześcijański metal i „strzelanki” z zombie (a pracujący dla Netflixu scenarzyści to bardzo pilni czytelnicy każdej z książek Pinkera)<sup>31</sup>.

W perspektywie historycznej sztuka współczesna — od modernizmu po post-sztukę — jawi się przede wszystkim jako rodzaj działalności intelektualnej, conceptualny namysł nad rzeczywistością, relacjami społecznymi, stosunkiem człowieka do natury, technologii itp. Jest zatem sztuka dzisiejsza multimedialnym komunikatem, w założeniu tekstocentrycznym, rozwinięciem filozoficznego namysłu, przedłużeniem socjologicznego eksperymentu. Jest czymś zasadniczo różnym od takiej sztuki, którą uprawiał człowiek od zarania dziejów, a czego wyraz odnajdujemy obecnie w sztuce plemiennej, domowej, rodzinnej, dekoratorskiej, zdobniczej, ludowej, sztuce dzieci czy sztuce outsiderów oraz w niektórych aspektach kultury popularnej<sup>32</sup>. Wreszcie w perspektywie paradygmatu naukowego optyka ewolucyjna oferuje poręczny zestaw pojęciowy do wyjaśniania zarówno ewolucyjnych skłonności do piękna określonych proporcji ludzkiego ciała i kiczowatych plejstocenijskich krajobrazów, jak i mechanizmów, które ko-ewoluowały wraz z innymi adaptacjami do życia społecznego (pokazuje w ten sposób, jak możliwy jest powrót do utraconej ciągłości sztuki współczesnej i sztuki dawnej). Uleganie oznakom prestiżu, statusu społecznego, skłanianie się ku czemuś znanemu, docenianie przejawów kunsztu i wirtuozerii, często w odniesieniu do (rzeczywistego lub deklarowanego) nakładu czasu, energii i zasobów, a także podziw dla skomplikowania — to cechy, które wpływają na oceny estetyczne w takim samym stopniu jak naturalnie wyewoluowane adaptacje. (Czy estetyka współczesna jest gotowa na takie oczywistości?)

To istotne rozróżnienie między preferencjami, które wyewoluowały w odpowiedzi na wyzwania środowiska przyrodniczego, oraz tymi, w których owe naturalne skłonności ko-ewoluowały wraz z adaptacjami do życia społecznego (zmieniając naturalne ewolucyjne preferencje estetyczne pod wpływem wyzwań do życia w grupie), widać w podziale adaptacji zaproponowanym przez Thornhilla<sup>33</sup>. Oprócz skłonności do dodatnich ocen estetycznych określonych cech krajobrazu (odzwierciedlających bezpieczne i bogate w zasoby siedliska), postaci nieludzkich zwierząt oraz wydawanych przez nie dźwięków czy kształtu ludzkich ciał amery-

<sup>31</sup> Warto tu nadmienić, że żadna z ewolucyjnie poinformowanych estetyk nie traktuje poważnie stanowiska Pinkera, mówiącego o sztuce jako technologii przyjemności („sernik dla umysłu”), sprowadzonej do jednowymiarowego doświadczenia, takiego jak pornografia czy rekreacyjne narkotyki. Pinkerowską „Sunday afternoon project” — dyskontuje Dutton „sztuką Wielkich Mistrzów”, przeciwstawiając „orgazmotronowi” z Allenowskiego *Zeliga* metaforę zdobywania góry w pieszej wycieczce: długotrwałego wysiłku wielopoziomowego doświadczenia. Takim doświadczeniem jest sztuka — to nie prosta przyjemność z górnych partii piramidy Masłowa — to wielowymiarowe estetyczne skomplikowanie, na które chętnie się porywamy.

<sup>32</sup> Doskonałą próbę opisu tego rodzaju artefaktów i fenomenów zawierają *Wyroby* Olgi Drendy (*eadem*, *Wyroby. Pomysłowość wokół nas*, Kraków 2018).

<sup>33</sup> R. Thornhill, *Darwinian Aesthetics Informs Traditional Aesthetics*, [w:] *Evolutionary Aesthetics*, K. Grammer, E. Voland (eds.), New York 2003, s. 9–35.

kański biolog wymienia również estetyczne adaptacje do życia w grupie<sup>34</sup>. Są to między innymi: związane z pozytywną oceną reakcje na oznaki statusu, na scenariusze społeczne (literatura, teatr, film, muzyka, życie codzienne), przejawy/oznaki zdolności (wrodzone, wypracowane), a także atrakcyjność estetyczną pięknych, skomplikowanych, zaskakujących, odkrywczych pomysłów, idei, poglądów (piękna teoria, zaskakująca hipoteza), co może tłumaczyć atencję, z jaką świat artystyczny odnosi się do odkryć naukowych (i *vice versa*). Gdyby człowiek nie czerpał spontanicznej estetycznej przyjemności ze wszystkich tych aspektów rzeczywistości, dużo trudniej byłoby mu poradzić sobie ze skomplikowaniem świata i prehistorii. Ewolucja wyposażała go jednak w układy nagrody, które skutecznie nakierowują jego uwagę na wymienione aspekty.

Dlatego nieporozumieniem jest również twierdzenie, że estetyka ewolucyjna operuje wyłącznie w „paradygmacie siatkówkowym”<sup>35</sup>. Rozważmy dla przykładu kategorię kunsztowności (podziw dla sztuki i wirtuozerii występuję w każdej kulturze i należy zaliczyć go do uniwersaliów estetycznych). Ocena artefaktu dokonywana w oparciu o tę wyewoluowaną adaptację nie jest oparta na doznaniu zmysłowym. Jest raczej czymś, co w filozofii percepcji określa się jako tworzenie obrazu mentalnego (*mental imagery*), a więc rodzaj percepcji, który nie wiąże się bezpośrednio z doznaniem wzrokowym. Obraz mentalny, bez względu na to, czy świadomy czy nieświadomy, mimowolny lub kontrolowany, powstaje w umyśle pod wpływem informacji, wrażeń, wyobrażeń, wiedzy. Jest zatem widzeniem tego, czego nie widać. „Wartość dzieła sztuki jest zakorzeniona w założeniach o działaniach człowieka leżących u podłoża jego tworzenia” — zauważa Paul Bloom<sup>36</sup>, powołując się na teorię Duttona. Zupełnie jak w przypadku odkrywania intencji artysty, która jest złożonym procesem oceny cech estetycznie relewantnych, dokonywanych w sposób „esencjalistyczny”, na podstawie naszych założeń o tym, jak coś powstało, w jakiej sytuacji, w jakim kontekście, a nie tego, co dociera do siatkówki oka. „Czy piękno jest w oku patrzącego? Nie, jest w naszych umysłach. To dar od naszych przodków, świadectwo ich umiejętności i życia emocjonalnego”<sup>37</sup>.

Psychoewolucyjny paradygmat obejmuje zatem nie tylko „naturalne piękno” i „symetryczny powab”, ale także to, co straszne i „wzniosłe”, oraz wszystko to, co wiąże estetyczną ocenę z „problemami życia społecznego”, na przykład rozpoznaniem przejawów wirtuozerii, która umożliwia powstania dzieła. Spośród społecznych scenariuszy podobają nam się zarówno te dające wytchnienie, jak i te, które „przygotowują na najgorsze”; te, które konserwują zastane i redukują niepewność, oraz te, które wywołują konfuzję, urzekając powabem nieprzewidywalności i ekscesu. Zupełnie tak, jakby w horyzont przewidywalnego świata mieszkańca zasobnych krajów arabskich, wdarł się niespodziewanie nieokrzesany łowca-zbieracz, którego

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 27–30.

<sup>35</sup> Ł. Huculak, *Sztuka i adaptacja*, s. 59.

<sup>36</sup> P. Bloom, *The origins of pleasure*, TED Talk, [https://www.ted.com/talks/paul\\_bloom\\_the\\_origins\\_of\\_pleasure](https://www.ted.com/talks/paul_bloom_the_origins_of_pleasure) (dostęp: 18.08.2021).

<sup>37</sup> D. Dutton, *A Darwinian Theory of Beauty*, „Philosophy and Literature” 38 [1A] (2014), s. A318. W oryginale: „Is beauty in the eye of the beholder? No, it is deep in our minds. It’s a gift handed down from the intelligent skills and rich emotional lives of our most ancient ancestors.”



życie to wymagająca piekielnej wręcz kreatywności, niekończąca się gra o najwyższą stawkę. Gra, którą ludzie toczą, z mniejszym lub większym natężeniem, od początków swego istnienia. Gra, która pozostawia niezatarte ślady w naszych mózgach, w postaci uniwersalnych tendencyjności, którym jako przedstawiciele gatunku nieustannie ulegamy. Nie muszę chyba dodawać, że każdy z tych psychologicznych mechanizmów adaptacyjnych (uniwersaliów estetycznych) ujawnia się pod wpływem zróżnicowanych kulturowo bodźców. Tak jak zachęta ze strony otoczenia jest niezbędna do tego, aby dziecko nabyło zdolność mowy, tak w zależności od miejsca wychowania będzie posługiwać się lokalnym dialektem. Nasze kubki smakowe rozpoznają pięć smaków, ale każda kultura stworzyła własną unikatową kuchnię, która w różny sposób zaspokaja każdy z nich. Społeczeństwa ludzkie organizują się wokół tak zwanych fundamentów moralnych; zdaniem Haidta jest ich, podobnie jak smaków, pięć i określają one horyzont naszych ocen moralnych<sup>38</sup>. W różnych kulturach akcentowane są różne z nich (linie podziału dotyczą też poszczególnych opcji politycznych) i dlatego mimo faktu istnienia tych „moralnych uniwersaliów” nikogo przecież nie dziwi, że obserwujemy ogromne zróżnicowanie kulturowe w ich praktykowaniu i kodyfikowaniu.

Na tej samej zasadzie możemy mówić o istnieniu „estetycznych powszechników”, katalogowanych przez Dissanayake, Duttona czy Thornhilla. Obecność w każdej kulturze zamiłowania do sztuki ustanawia wprawdzie pewien uniwersalny wzorzec, nie powoduje jednak, że wszędzie powstają podlegające tym samym kanonom estetycznym artefakty, rzeźby, obrazy, dekoracje czy zdobienia (co więcej, poszczególne kultury artystyczne są często bardzo wyspecjalizowane dziedzinowo; jeśli gdzieś występują piękne maski, prawie na pewno nie ma tam pięknych garnków itp.) Wszechobecna ludzka kreatywność może wyrażać się w wierszu lub w zdobitym ciele tatuażu. Powszechne zamiłowanie gatunku *Homo* do opowiadania historii nie ustanawia przymusu monotematycznych treści — badacze są skłonni twierdzić, że choć istnieją uniwersalne elementy „węzłowe” dobrej, przykuwającej uwagę opowieści (wiedzą o tym zresztą nie tylko scenarzyści pracujący dla Netflixa) — to ich bogactwo jest nieprzebrane.

Dlaczego by zatem nie potraktować poważnie sugestii Huculaka, który pisze:

Być może należałoby nie tyle szukać estetycznych powszechników, ile opisać dynamikę wyróżników. Badać nie cechy formalne zjawisk artystycznych, ale mechanizmy negocjowania ich definicji, proces teoretycznego komplikowania, abstrahowania i sublimowania praktyk estetycznych<sup>39</sup>.

I tutaj dochodzimy do sedna zarysowanych podziałów. Postulat badania „dynamiki wyróżników” jest tak stary jak dwudziestowieczna etnologia i antropologia. Również estetyka i teoria sztuki ostatniego wieku w zasadzie niczym innym się nie zajmowały: badanie partykularyzmów stanowiło oficjalny paradygmat każdej z nich. Projekt estetyki ewolucyjnej jest natomiast propozycją powrotu do perspektywy „uniwersalistycznej” (po niemal stu latach dominacji relatywizmu), tym

<sup>38</sup> Są to: fundamenty troski/krzywdy, sprawiedliwości/oszustwa, lojalności/zdrady, autorytetu/buntu i świętości/upodlenia; por. J. Haidt, *Prawy umysł*, tłum. A. Nowak-Młynikowska, Sopot 2014, s. 169–175.

<sup>39</sup> E. Huculak, *Sztuka i adaptacja*, s. 59.

razem w oparciu nie o filozofie sztuki (jak u Arystotelesa czy Hume’a), ale o wyniki badań naukowych oraz, formułowane w oparciu o nie, swoiste koncepcje względnie niezmienniej natury ludzkiej. Jest to projekt, który, stosując optykę powszechników, nie odbiera wartości i wagi indywidualnym wariantom (umieszczając je jedyne w szerszej perspektywie „przyczyn dalszych” twórczości artystycznej, które odkrywa przede wszystkim poprzez analizę „przyczyn bliższych”), funkcjonującym w obrębie różnych stylów, pełniącym różne funkcje kulturowe — lokalnie zróżnicowanych świadomych strategii twórczych i artystycznych. Oporowi wobec rzekomo unifikującej perspektywy ewolucyjnej towarzyszy zwykle nieuzasadniona obawa, że wyjaśnienie sztuki w kategoriach estetycznych powszechników i ewolucyjnych adaptacji odbierze jej nimb wyjątkowości, powab tajemniczości czy smak ekscesu. Nic bardziej mylnego. Czy bowiem znajomość składu chemicznego czekolady pozbawia nas przyjemności delektowania się jej słodkim aromatem?

## Bibliografia

- Bandura A., *Twórczość jako adaptacja? Sztuka zagrożona wyginięciem...*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 39–48.
- Bloom P., *The origins of pleasure*, TED Talk, [https://www.ted.com/talks/paul\\_bloom\\_the\\_origins\\_of\\_pleasure](https://www.ted.com/talks/paul_bloom_the_origins_of_pleasure).
- Buss D., *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski, Gdańsk 2001.
- Clasen M., *Monsters Evolve: A Biocultural Approach to Horror Stories*, „Review of General Psychology” 16 [2] 2012, s. 222–229.
- Coss R.G., *Drawings of Representational Images by Upper Paleolithic Humans and their Absence in Neanderthals Reflect Historical Differences in Hunting Wary Game*, „Evolutionary Studies in Imaginative Culture” 1 [2] (2017), s. 15–38.
- Davies S., *Adornment, What Self-Decoration Tells Us About Who We Are*, New York 2020.
- Davies S., *The Artful Species: Aesthetics, Art, and Evolution*, Oxford 2012.
- Dewey J., *Art as Experience*, New York 1934 [wyd. pol. *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Wrocław 1975].
- Dissanayake E., *Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why*, Seattle 1995.
- Drenda O., *Wyroby. Pomysłowość wokół nas*, Kraków 2018.
- Dutton D., *A Darwinian Theory of Beauty*, „Philosophy and Literature” 38 [1A] (2014), s. A314–A318.
- Dutton D., *Instynkt sztuki. Piękno, zachwyty i ewolucja człowieka*, tłum. J. Luty, Kraków 2019.
- Haidt J., *Prawy umysł*, tłum. A. Nowak-Młynikowska, Sopot 2014.
- Huculak Ł., *Sztuka i adaptacja. Adoracja, aberracja, adominacja*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 49–61.
- Kocur M., *Źródła teatru*, Wrocław 2013.
- Luty J., *Is Art an Adaptation? The Timeless Controversy over the Existence of Aesthetic Universals (by the Lens of Evolutionary Informed Aesthetics)*, „Roczniki Kulturoznawcze” 12 (2021), s. 75–91.



- Luty J., *Jak możliwa jest adaptacyjna analiza sztuki? Niektóre problemy metodologiczne estetyki ewolucyjnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 56 [1] (2020), s. 55–78.
- Luty J., *Sztuka jako adaptacja: uniwersalizm w estetyce ewolucyjnej*, Kraków 2018.
- Pietrzak Z., *Czy zwierzę może być dziełem sztuki. Kilka refleksji na marginesie książki Jerzego Lutego „Sztuka jako adaptacja”*, Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 63–73.
- Pinker S., *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Gdańsk 2005.
- Przybysz P., *Estetyka ewolucyjna: między uniwersalizmem a adaptacją*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 31–37.
- Ryszkiewicz M., *Nie mieszajcie w to Darwina*, „Gazeta Wyborcza” 6.02.2013.
- Thornhill R., *Darwinian Aesthetics Informs Traditional Aesthetics*, [w:] *Evolutionary Aesthetics*, K. Grammer, E. Voland (eds.) New York 2003, s. 9–35.



JERZY LUTY  
ORCID: 0000-0002-2254-9526  
Uniwersytet Wrocławski

## Świat sztuki i czas ewolucyjny — dlaczego estetyka współczesna boi się unaukowienia\*

**The art world and the time scale of evolution:  
why contemporary aesthetics is afraid of being scientific**

**Abstract:** The criticisms I address in this article provoke questions about the very nature of aesthetic discourse and its relation to scientific approach in art theory. In the article, I try to respond to the author who criticizes me (and evolutionary aesthetics) for disliking avant-garde art and, worse, contemporary aesthetics. I also try to explain that I am not a biological determinist, that I do not consider art an evolutionary adaptation, that I do not practice reductionism, and that I know how evolutionary mechanisms work. I also describe the reasons why the contemporary aesthetics, which the critic represents, is afraid of being scientific, and what this has to do with the need for prestige and belonging to the art world.

**Keywords:** evolutionary aesthetics, contemporary aesthetics, art world, institutional art, adaptation, scientifically informed aesthetics, prestige-driven bias

---

\* Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2019/35/B/HS1/02293 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Estetyka dla artystów jest tym, czym ornitologia dla ptaków.

Barnett Newman<sup>1</sup>

Słowem, wszyscy fabrykanci retoryk, poetyk i estetyk wydają mi się durniami!

Gustaw Flaubert<sup>2</sup>

Zaprzeczanie faktu uniwersalności różnych odmian sztuki wypycha refleksję estetyczną w relatywistyczne nisze kultur i instytucji. Niektórym jest to na rękę. „Nie ma ucieczki od instytucji sztuki” — głoszą współcześni krytycy sztuki (w domyśle: bez niej nie istniejemy), „każdy dyskurs artystyczny i estetyczny to wypadkowa ideologii, niepisanych reguł, które dążą do dominacji” — wtórują im estetycy. Widziana z tej perspektywy nauka to (jeszcze jedna) ideologia, zaangażowana w spory sztuki i jej enigmatycznych antagonistów. Traktowanie nauki w ten sposób to typowy przykład postmodernistycznego pomieszania pojęć, wciąż obecnego w akademickim obiegu współczesnej humanistyki (choć nie tylko jej; ostatnio głośno jest o amerykańskim podręczniku do nauczania matematyki, którego autorzy stawiają sobie za cel: „dekonstrukcję rasizmu w matematyce i przygotowanie się do nauczania antyrasistowskiej matematyki”). Mówi się ostatnio o zjawisku *grievance studies* — „badaniach roszczeniowych” albo „pretensjologii stosowanej” — określając w ten sposób zbiorczo niektóre nauki humanistyczne i społeczne. A zatem: postępową algebrę? Chrześcijańską astronomię? Francuską fizykę? A może reakcyjną biologię? Z pewnością zaś instytucjonalna sztuka — taka, która z nakazu jej administratorów nie może obejść się bez teorii, ale jest za pan brat z ideologią. Według której „gust jest spontanicznie mnogi”, a sztuka dedykowana indywidualnemu odbiorcy, który wszelkim próbom naukowego wyjaśnienia nadaje łatkę „permanentnie obnażającej krytyki”, toczonej przez „walczącego za ogłupiałe masy wybrańca”. Wydaje się, że na nikim nie robi już dziś wrażenia afera Sokala (czy nawet jego wersja „do kwadratu” z 2018 roku). „Zasłona dymna pustki myślowej?”, „Nowe szaty cesarza?” A może po prostu obrona instytucjonalnej pozycji krytyka za cenę naukowej wiarygodności?

Uwagi krytyczne, do których pragnę odnieść się w niniejszym tekście, mają nieco inny charakter niż pozostałe krytyki<sup>3</sup>, ponieważ nie tylko wpisują się w opisany powyżej trend, ale prowokują również do pytań o samą naturę dyskursu estetycznego oraz jego stosunek do unaukowienia wiedzy o sztuce. Agnieszka Bandura, estetyczka specjalizująca się w badaniu współczesnych relacji teorii i praktyki artystycznej — w nieczęsto spotykanym w akademickich dyskusjach tonie, który kojarzy się raczej z zaangażowaną krytyką artystyczną niż z merytoryczną dyskusją — oskarża mnie (oraz estetykę ewolucyjną) o to, że nie lubię sztuki awangardowej oraz, co gorsza, estetyki współczesnej. Lista zarzutów jest dłuższa.

<sup>1</sup> *Barnett Newman: Selected Writings and Interviews*, J.P. O'Neill (ed.), New York 1990, s. 25.

<sup>2</sup> G. Flaubert, *Bouvard i Pécuchet*, tłum. W. Rogowicz, Warszawa 1955, s. 154.

<sup>3</sup> Odpowiedź na nie znajdzie czytelnik w niniejszym numerze.

Według Autorki jestem również biologicznym deterministą (bo rzekomo uważam sztukę za ewolucyjną adaptację), uprawiam redukcjonizm, a także nie rozumiem, jak działają mechanizmy ewolucyjne. Choć pod pewnymi względami może nie być to łatwe (przede wszystkim ze względu na dość chaotyczny charakter wywodu polemistki), postaram się wyczerpująco odpowiedzieć na zarzuty Autorki (zahażając przy okazji o kilka pomniejszych kwestii).

Odnosząc się do wspomnianych uwag, chciałbym poczynić kilka zastrzeżeń. Tekst komentarza (zwłaszcza w części odwołującej się bezpośrednio do treści mojej książki), oprócz zaskakującego jak na dyskurs naukowy tonu wypowiedzi, mieni się szeregiem merytorycznych nieporozumień i przeinaczeń (na przykład gdy nawiązuję do odniesień do teorii psychologicznych i antropologii ewolucyjnej, gdzie uderza mocno wybiórcze traktowanie ich twierdzeń). Choć wiele z zarzutów, które formułuje Autorka nie odnosi się wprost do zawartości książki (jest raczej swoistą projekcją „skarg i zażaleń”, która w podejściu ewolucyjnym dostrzega źródła wszelkich możliwych nieszczęść, jakie trapią estetykę współczesną. A może to programowa postawa „permanentnego niezadowolenia”, nad którą rozwodzi się Autorka, każe jej widzieć w drodze „naznaczonej niepowodzeniem i przykrością” swoistą strategię pisarską, która jak ulal wpisuje się w koncept *grievance studies* sformułowany przez Pluckrose’a, Lindsay i Boghossiana, inicjatorów afery „Sokala do kwadratu”), czuję się w obowiązku przynajmniej niektóre z nich skomentować.

Zacznę od kwestii estetycznych. Mniej więcej jedną trzecią tekstu zajmuje emocjonalna obrona sztuki awangardowej przed rzekomą jej deprecjacją przez estetykę ewolucyjną. Autorka powołuje się na fragment rozdziału 5 *Sztuki jako adaptacji*, a dokładnie na wyimek, w którym poddaje krytyce teoretyczne uwikłania współczesnych estetyk w opisy sztuki awangardowej. Podkreślam — estetyk, a nie samej sztuki (problem z rozpoznaniem tej dystynkcji nieprzerwanie towarzyszył mi podczas lektury tekstu Bandury). Rzekomo wrogim wobec awangardy implikacją zdania ze strony 149 Autorka przeciwstawia dość nieskładną, choć wygłoszoną w bardzo żarliwym tonie, obronę swej „ukochanej” sztuki przed... No właśnie przed czym? W kolejnych fragmentach uchyla nieco rąbka tajemnicy, pisząc, że to jej własny dyskurs emanuje aurą „niepowodzenia i przykrości”. Efektem tej emanacji jest stwierdzenie, że podejście ewolucyjne jest redukcjonistyczne i deterministyczne, ponieważ z premedytacją nie dostrzega, że prawdziwa sztuka „porządkuje” i „stabilizuje” „chaotyczność wciąż przyczajoną w sercu człowieka”<sup>4</sup>, pomimo że „niespełnienie stanowi jedną z głównych sił napędowych twórczości artystycznej”. Być może tak jest, być może nie, nie wiem. Sprawdźmy to, projektując odpowiednie badania. Autorka, która operuje dość metaforycznym stylem, woli jednak szarżować. Daje przy okazji liczne dowody raczej pobieżnej znajomości problematyki, którą referuje (i recenzuje), na przykład wtedy, gdy definiuje podejście ewolucyjne jako to, które widzi w adaptacjach „sprawnie działające, efektywne, niezawodne

---

<sup>4</sup> A. Bandura, *Twórczość jako adaptacja? Sztuka zagrożona wyginieciem*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 45.

i zracjonalizowane mechanizmy — nie tylko zapewniające przetrwanie, ale i ciągłość gatunku — oraz celowo zaprogramowane adaptowanie się do rzeczywistości”<sup>5</sup>.

Nie znam żadnego ewolucjonisty, który twierdziłby, że mechanizmy ewolucyjne, które odziedziczyliśmy po naszych przodkach, są dziś adaptacyjne lub optymalne (bo w znacznej mierze nie są). Albo że determinują zachowanie. Albo że ewolucja to proces celowy. Albo że jeśli jakieś cechy pojawiły się w efekcie działania procesów ewolucyjnych, to oznacza to, że powinny one istnieć i być propagowane (znów mamy tu do czynienia, jak u Huculaka, z klasycznym przykładem błędu naturalistycznego). Nie mówiąc już o wyjątkowo niefortunnym sformułowaniu, że w ewolucji chodzi o przetrwanie gatunku, albo o dość kuriozalnych uwagach, w stylu: „gatunek ludzki, adaptuje się do (wrogiej) rzeczywistości”, „ewolucyjnie szkodliwa aberracja”, „przetrwają *the fittest*” itp.<sup>6</sup> Tego typu stwierdzenia, rodem z dziewiętnastowiecznych traktatów, od dawna nie wchodzi w skład żadnego poważnego dyskursu naukowego (tego typu nieadekwatnościami, bardzo charakterystycznym dla programowych krytyk antyściencejstycznych, poświęcam w książce kilka obszernych fragmentów)<sup>7</sup>.

Dominujące dziś ujęcia nie tylko wskazują na obecność zjawiska tak zwanej ewolucyjnej inercji (które każe widzieć w cechach niegdyś adaptacyjnych kognitywne mechanizmy „uprzykrzające” adaptowanie się do aktualnych zmian kulturowych i cywilizacyjnych) czy na rolę przypadku jako podstawowej siły napędowej procesów ewolucyjnych (co jest głównym motywem religijnie motywowanych krytyk teorii Darwina; tak, Francis Jacob ma tu rację), ale nieustannie podkreślają istotność wpływu kultury na ekspresję cech genotypowych. Oddajmy głos ekspertom:

Determinizm genetyczny rozumie się jako stanowisko głoszące, że jedyną determinantą zachowania jest genotyp. Sęk w tym, że żaden biolog takiego stanowiska nie przyjmie: geny mogą determinować zachowanie jedynie pośrednio, a mianowicie za pośrednictwem fenotypu. Fenotyp zaś wzrasta w określonym środowisku, które go kształtuje. U człowieka najważniejszym elementem tego środowiska jest kultura<sup>8</sup>.

Dutton: „Prawda ludzkiej sytuacji jest taka, że jesteśmy biologicznie zdeterminowanymi organizmami, które żyją w kulturze. To, że jesteśmy istotami kulturowymi jest częścią tego, co jest zdeterminowane przez nasze geny”<sup>9</sup>. Dissanayake: „Pojęcie funkcji adaptacyjnej nie musi być sztywne, hierarchiczne czy deterministyczne [...]. Wręcz przeciwnie — idea adaptacjonizmu jest taka, że zachowania są rozwiniętymi predyspozycjami, które mogą być wyrażone w różnych kulturowych i indywidualnych przejawach”<sup>10</sup>. W kwestiach zawilości pojęciowej nauk ewolucyj-

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>7</sup> Por. J. Luty, *Sztuka jako adaptacja: uniwersalizm w estetyce ewolucyjnej*, Kraków 2018, s. 14.

<sup>8</sup> M. Miłkowski, *Perspektywy ewolucjonistyczne w badaniach społecznych*, [w:] *Oprogramowanie rzeczywistości społecznej*, M. Gdula, L.M. Nijakowski (red.), Warszawa 2014, s. 192.

<sup>9</sup> D. Dutton, *Sztuka i rzeczywistość ludzka*, tłum. J. Luty, *Racjonalista.pl*, [www.racjonalista.pl/kk.php/s,6977](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6977) (dostęp: 18.08.2021).

<sup>10</sup> E. Dissanayake, *The Arts after Darwin. Does art have origin and adaptive function*, [w:] *World Art Studies: Exploring Concepts and Approaches*, K. Zijlmans, W. van Damme (eds.), Amsterdam 2008, s. 245.

nych, polecam zwłaszcza artykuł Ryszkiewicza, na który powołuję się w tekście głównym. Gdyby Autorka miała kłopot z wyborem rzetelnych źródeł naukowych (ciekawych nie tylko z punktu widzenia historii nauki, a niepozostających w duchu spencerowskiego socjaldarwinizmu; artykuł Ryszkiewicza jest tekstem popularnonaukowym), odsyłam do bogatej bibliografii, znajdującej się na końcu książki.

Swój komentarz wieńczy Bandura czymś w rodzaju ultimatum, w którym nawiązuje po raz kolejny do nienależytej, jej zdaniem, uwagi piszącego te słowa wobec sztuki współczesnej (oraz jej nieodłącznego kompana — estetyki współczesnej): albo zaczniesz interesować się nami, albo teoria, którą lansujesz zniknie w oddechach historii — ogłasza w nieco schizofrenicznym *dictum*. Albowiem: „Jak mawiał klasyk: »Teorie mijają. Żaba zostaje«<sup>11</sup>. Cóż, chciałoby się dodać: i pomidor też. Nie jestem pewien, jaki jest logiczny związek między ewentualnym objęciem przez piszącego te słowa większą uwagę subiektywnych dywagacji współczesnego estetyka, a rzeczywistą adekwatnością recenzowanej teorii do opisywanych przez nią zjawisk, ale być może nie w tym rzecz, aby doszukiwać się tu logiki. Niemniej jednak w przeciwieństwie do Bandury nie jestem przesadnie pewny, że sztuka awangardowa przetrwa próbę czasu<sup>12</sup> (sądzę z kolei, że estetyka współczesna zorientowana na aktualne trendy — już niekoniecznie). Żywię natomiast przekonanie graniczące z pewnością, że jeśli przetrwa człowiek, to wraz z nim zachowane zostanie wszystko to, w co wyposażyła go ewolucja. Łącznie z jego skłonnością do neurozy, artystycznego kunsztu i estetycznej przesady. Sęk bowiem w tym, że teoria, która tyle rumieńców wzbudza, z powodzeniem sobie radzi nie tylko z ziemiami, żabami i pomidorami, ale i ze wspaniałymi emanacjami ludzkiego umysłu, takimi jak sztuka i jej wytwory.

Bandura zarzuca mi, że estetyka ewolucyjna, tak ją przedstawiam, jest „totalizująca” i nie chce być „obok/z innymi”. Wypada mi jedynie żałować, że nie miała okazji pochylić się nad fragmentami, w których epatuję „pojedynawczym” stosunkiem estetyki ewolucyjnej do ujęć konkurencyjnych, na przykład gdy piszę, że: „współczesny ewolucjonizm humanistyczny (*evolutionary humanities*), posądzany o genetyczny determinizm, redukcjonizm lub co najmniej o biologizm, nie rości sobie pretensji do ustanowienia jedynie słusznego programu badawczego i rozciągnięcia go na odmienne metodologicznie i dziedzinowo obszary wiedzy<sup>13</sup>. Wsparty przekonaniem o profetycznej mocy Deweyowskiego pragmatyzmu, które wyrażam w jednych tekstów, poświęconym metateoretycznym uwikłaniom ewolucyjnych teorii sztuki, twierdząc na przykład, że: „Współczesne nauki humanistyczne z uwagą na dominujące w nich nurty i tendencje [...] nie dysponują wystarczająco rozbudowaną (i elastyczną) aparaturą pojęciową, która byłaby w stanie zasymilować dane i fakty nauk przyrodniczych<sup>14</sup>. Jednocześnie

<sup>11</sup> A. Bandura, *Twórczość jako adaptacja?*, s. 48.

<sup>12</sup> Nadzieja Adorno, że robotnik idący do fabryki będzie wygwizdywał dodekafoniczne kompozycje Schoenberga, wydaje się ze wszech miar złudna.

<sup>13</sup> Por. J. Luty, *Sztuka jako adaptacja*, s. 39.

<sup>14</sup> J. Luty, *Estetyka ewolucyjna: sztuka jako adaptacja w ujęciu międzykulturowym*, „Estetyka i Krytyka” 21 (2011), s. 102.

pokutujące u humanistów nawyki pojęciowe, które, wykształcane latami, powodują wrażenie nieprzekładalności i niewspółmierności obu dziedzin (oraz zwykle nieuzasadniony zarzut redukcjonizmu), nie sprawiają jednak bynajmniej, że nachodzenie na siebie pozornie nieprzystających dyskursów nie może być twórcze i ożywcze, a porozumienie — niemożliwe do osiągnięcia. Dowodzi tego przede wszystkim dynamiczny rozwój studiów biokulturowych (*biocultural studies*), który pokazuje, że traktując przejawy ludzkiego doświadczenia nie tylko naturalistycznie, ale i zdroworozsądkowo, można pozostawać wiernym zarówno humanistycznej skłonności do wypuklania różnic, jak i postulatowi naukowej ścisłości<sup>15</sup>.

Jak pisał w zdroworozsądkowym duchu filozoficznego instrumentalizmu John Dewey, antycypując bolączki współczesnych estetyk: „Teorie, które izolują sztukę, oraz sądy o sztuce przez uznawanie ich za dziedzinę odrębną, oderwaną od innych przejawów doświadczenia, nie wiążą się w sposób istotny z przedmiotem, jakim się zajmują”<sup>16</sup>. Cóż z tego, że izolują, cóż z tego, że oderwane od doświadczenia, cóż z tego, że nie wiążą? Grunt, żeby estetyki współczesne emanowały duchem epoki (antropocen, kryzys postpandemiczny), kultywowały przynależność instytucjonalną, a przy okazji wyrażały nastrój piszącego, często daleki od poznawczego optymizmu. Cytat: „Nasze codzienne doświadczenia nie są w stanie sprostać i dorównać syntetycznym pojęciom stworzonym przez mózg, co zazwyczaj prowadzi do stanu permanentnego niezadowolenia”. I dalej: „Droga ta naznaczona jest [...] niepowodzeniem i przykrością (przykrością — dodam — która nie jest postrzegana jako przeszkoda możliwa do przezwyciężenia, lecz również, a może przede wszystkim, jako immanentna cecha kondycji ludzkiej, określająca istotę człowieczeństwa)”<sup>17</sup>. Nic, tylko tworzyć teorię, która w pełni wyrazi to doświadczenie. A zatem: do dzieła.

Zagłębiając się w wywód Bandury, raz po raz można odnieść wrażenie, że mamy do czynienia z pomieszaniem teorii i przedmiotu jej badań; jak gdyby sztuka i dyskurs jej poświęcony niczym się w istocie nie różniły. Szarża w obronie sztuki awangardowej (której nikt tu *de facto* nie atakuje, ponieważ z pewnych oczywistych powodów nie znajduje się ona w centrum zainteresowania estetyk ewolucyjnych) czy domaganie się przez Autorkę uwagi (nie wiadomo jeszcze tylko: dla sztuki czy dla teorii?) to wrażenie jedynie potęgują. Potwierdzają też funkcjonujący w powszechnej opinii stereotyp estetyki współczesnej. Pragnę zaznaczyć, że sam wielokrotnie mu ulegałem i sądzę, że stanowi on negatywny wyznacznik naszej dyscypliny. W dosadny sposób wyraża go Flaubertowski Bouvard (o czym w dalszej części tekstu), a nieco bardziej łagodnie Bence Nanay, gdy pisze, że estetyka to dyscyplina nie tylko izolowana w obrębie filozofii, ale też niemodna w kręgach kulturoznawców czy historyków sztuki — które postrzegają ją jako działalność raczej bezcelową, a w najlepszym razie będącej stratą czasu<sup>18</sup>. Któż z nas, estetyków, nie solidaryzuje się z Nanayem, gdy ten, będąc na wyjeździe konferencyjnym, zagałony przez fryzjera unika ujawnienia celu wizyty, aby nie być uznanym za przedstawiciela

<sup>15</sup> Por. J. Luty, *Sztuka jako adaptacja*, s. 9.

<sup>16</sup> J. Dewey, *Art as Experience*, New York 1934, wyd. pol. *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Wrocław 1975, s. 14.

<sup>17</sup> A. Bandura, *Twórczość jako adaptacja?*, s. 46.

<sup>18</sup> Por. B. Nanay, *Aesthetics as philosophy of perception*, OUP (2016), s. 3.



branży kosmetycznej albo innego demiurga przemysłu urodowego, a w najgorszym razie nie zostać posądzonym o jakąś przykrą dewiację intelektualną.

Pojawiający się w tekście zarzut o brak uwagi dla sztuki najnowszej to przejaw takiego właśnie stanu ducha. Zarzut uważam za chybiony nie tylko dlatego, że w swojej książce nie uprawiam krytyki sztuki awangardowej (wspomniany cytat ze strony 149 zawiera krytykę sposobu pisania o sztuce, a nie samej sztuki), ale również dlatego, że byłoby to niezgodne z tym, co proponuje estetyka ewolucyjna. Przchylny każdej formie sztuce jest Dutton, choć, co istotne, podaje w wątpliwość wyjaśniającą moc teorii, które w centrum swych rozważań stawiają dokonania awangardy (w tym sztukę Duchampa, którą *nota bene* bardzo sobie ceni, co akurat nie powinno nikogo dziwić, biorąc pod uwagę uniwersalistyczne ambicje duttonowskiej estetyki). Jego konstatacja jest tu zresztą stosunkowo zwięzła i mało kontrowersyjna:

Zamiast pytać, jak to jest, że *ready-mades* Duchampa są dziełami sztuki, zapytajmy co sprawia, że *Symfonia Pastoralna* jest dziełem sztuki. Dlaczego *Sen Nocą Letniej* jest dziełem sztuki? Dlaczego *Duma i Uprowadzenie* jest dziełem sztuki? Spójrzmy najpierw na niekwestionowane paradygmatyczne przypadki i odkryjmy, co one mają ze sobą wspólne [...] Lepiej najpierw zrozumieć je i dopiero następnie analizować modernistyczne eksperymenty i prowokacje, takie jak cudowne dzieła Duchampa<sup>19</sup>. [Gdzie znajdujemy tu brak uwagi? I dalej:] Uważam Duchampa za płomiennego geniusza, ale nasze uznanie dla niego musi zawierać rozpoznanie faktu, że w swoich niektórych pracach eksperymentował on w sposób zamierzony, aby oburzać i prowokować ludzi poprzez domyślne zapytywanie o to, jakie są granice sztuki<sup>20</sup>.

Prawdą jest, że sztuka modernizmu nie stoi w centrum zainteresowań estetyki ewolucyjnej, która uznaje ją za formę nie w pełni reprezentatywną dla ukształtowanego w procesie ewolucji umysłu *Homo sapiens* (ze względu na niedawny czas jej pojawienia się w historii ludzkości). Nie znaczy to jednak, że nie ma dla niej żadnego znaczenia. Zupełnie jak Dutton (a w przeciwieństwie na przykład do Scrutona) pozostaje miłośnikiem sztuki abstrakcyjnej, eksperymentalnej i konceptualnej<sup>21</sup>. Do jej właściwego odbioru nie są mi jednak potrzebne: instytucjonalna teoria Dickiego czy teorii „końca sztuki” Danto. Jako teoretykowi zdecydowanie bliżej mi do postawy niezamykania się na potoczne, rudymentalne czy nie-elitarne doświadczenie artystyczne i artyfakcyjne twórców z poza świata sztuki (niebędące w smak estetykom-elitarystom). Nie uważam przy tym, że *modus* miłośnika sztuki (albo członka instytucji świata sztuki) w jakikolwiek sposób pomoże mi w trzeźwej ocenie reprezentowanych przez nią osiągnięć. Przyznaję sobie prawo do krytyki niektórych współczesnych form dyskursu poświęconego sztuce, zwłaszcza, gdy uważam je za mało inspirujące teoretycznie, nienaukowe, czyli pozbawione mocy wyjaśniającej, i które — żeby raz jeszcze przywołać nieco bezceremonialną uwagę Duttona — bywają często „niczym więcej, niż tylko zasłoną dymną kompletnej

<sup>19</sup> D. Dutton, *Sztuka i rzeczywistość ludzka*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> W sensie teoretycznym dałem temu wyraz, jak sądzę, wielokrotnie, na przykład w książce o Cage’u (J. Luty, *John Cage. Filozofia muzycznego przypadku*, Wrocław 2011); autorzy recenzji podkreślali, że „autor wyraźnie sympatyzuje” ze swoim protagonistą i wyznaczanymi przez niego kierunkami artystycznych i filozoficznych poszukiwań.

puszki myślowej — nowymi szatami cesarza”<sup>22</sup>. Szkodzą przy tym zarówno sztuce, jak i dyskursowi, który reprezentuje przecież „nowojorskie peryferia sztuki”.

Określenie powyższe, na które Autorka tak bardzo się zżyma, zniekształcająca oryginalną intencję Arthura Danto (dobrego ducha nowojorskiej awangardy), zostało przeze mnie ukute z premedytacją (a nic tak nie łechce próżności autora, jak złapanie wyrobionego czytelnika w sidła prowokacji). Jest mianowicie zaproszeniem do przeprowadzenia eksperymentu myślowego, polegającego na wyobrażeniu sobie, że oto nagle nowojorska awangarda ląduje na peryferiach, a obowiązujące w hermetycznym świecie sztuki hierarchie ulegają odwróceniu. Zamysł, jaki towarzyszył temu zabiegowi był trojaki. Po pierwsze, chciałem zwrócić uwagę na ewolucyjną (czy antropologiczną) skalę czasową, w której estetyka znaturalizowana umieszcza uniwersalną, egalitarną ludzką skłonność do zachowań artystycznych (na tej skali nowojorski establishment artystyczny zaledwie niezdarne raczkuje). Po drugie, pragnąłem wskazać na dość powszechną i moim zdaniem, szkodliwą tendencję do wyolbrzymiania znaczenia i wagi „teraźniejszości” w tworzeniu teorii (można, rzecz jasna, ulegać nowym trendom, ale żeby od razu tworzyć dla nich nowe teorie?). W końcu, *last but not least*, określenie to zawiera niejawną krytykę pewnej strategii teoretyczno-estetycznej, za którą kryje się szczególnie rodzaj snobizmu, który nie tylko utrudnia recepcję sztuki Warhola czy Beuysa, ale odziera ją z tego, co w niej cenne i uniwersalne. Postawa „snobowania się” na *mainstream* Warhola i „śmietankę” Duchampa czy na „alpejskie ekskursy mieszkańców zasobnych krajów arabskich”<sup>23</sup> jest przykładem tego, co psychologia określa jako *prestige-driven bias*. To tendencja do przeceniania oznak prestiżu (wpływowych agentów oraz przesadnej dla nich uwagi) w ogólnej ocenie dzieł (na przykład dzieł jest postrzegane jako bardziej cenne, gdy uznaje się, że jest własnością bardziej znanej galerii). Ostatnie badania na ten temat nie pozostawiają złudzeń: tak zwani eksperci od sztuki (zazwyczaj na stałe wprzęgnięci w instytucje sztuki) wpadają w pułapkę nastawienia prestiżowego znacznie częściej niż laicy. Znacznie rzadziej są też skłonni przyznać, że to właśnie oznaki statusu (na przykład imitacja pieczęci galerii MoMa na obrazie jak w eksperymencie Verpootena i Dewitte)<sup>24</sup> oraz przemożna potrzeba elitarności (pojętej przede wszystkim w kategoriach przynależności do wyróżnionej kasty świata sztuki) kierują ich wyborami estetycznymi. A że ocena dzieł awangardy niepowiązana z prestiżem jest możliwa, pokazuje Dutton. W swej „skupiskowej” definicji sztuki „przyznaje” *Fontannie* 10 punktów na 12 możliwych, zwracając uwagę nie tylko na konceptualny geniusz francuskiego artysty, ale i teoretyczną adekwatność jego dzieł do założeń estetyki znaturalizowanej (odpierając z powodzeniem zarzut marginalizowania dadaizmu i sztuki konceptualnej przez estetykę ewolucyjną).

<sup>22</sup> D. Dutton, *Epilog. Nowy Renesans*, [w:] *Nowy Renesans*, J. Brockman (red.), tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2005, s. 391.

<sup>23</sup> E. Huculak, *Sztuka i adaptacja. Adoracja, aberracja, adominacja*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 51.

<sup>24</sup> J. Verpooten, J. Dewitte, *The Conundrum of modern art: Prestige driven coevolutionary aesthetics trumps evolutionary aesthetics among art experts*, „Human Nature” 28 (2017), s. 16–38.

Z pozycji elitarystyczno-instytucjonalnego estetyka — mediatora teorii i świata sztuki — Warhol to mainstream, a Duchamp to „śmietanka”. Choć bliska jest mi doła i niedoła estetyki, w przeciwieństwie do Bandury nie rozplątam się nad śmietanką i nie staram się za wszelką cenę płynąć z nurtem (większą przyjemność sprawiałoby mi obcowanie z każdym z jego przełomów). Doceniam natomiast zwykłe, demokratyczne w duchu, proste psychologiczne konstatacje przechodnia, w stylu: „To zrobiłby pięciolatek!” (uważam je zresztą za palące wyzwanie teoretyczne dla badań estetycznych o charakterze eksperymentalnym, których wyniki dadzą nadzieję na zrozumienie tego, „jak działa sztuka”). Ulegają im nie tylko „ogłupiałe masy”, jak chcieliby tego instytucjonałści, ale choćby rodziny znanych artystów, jak matka malarza Franza Kline’a, która po obejrzeniu wystawy jego czarno-białych płócien w Egan Gallery w Nowym Jorku miała powiedzieć: „Mogłam się spodziewać, Franz, że pójdziesz na łatwiznę”. Gdy John Cage spytał swoją matkę, jak podoba się jej „ta nowa muzyka” (chodziło o rock-and-roll), Lucretia „Crete”, niegdyś redaktorka działu kulturalnego w „Los Angeles Times”, nie owijała w bawełnę: „Ach, wiesz John, jeśli chodzi o muzykę, nie jestem zbyt wybredna”. A po chwili, ożywiając się, dodała: „Ty, zdaje się, też nie jesteś”<sup>25</sup>. Cage, niekwestionowany lider amerykańskiej awangardy, który z dystansem traktował nie tylko swoje artystyczne posłannictwo, ale i instytucję sztuki, w innej z anegdot z tomu *Rok od poniedziałku* dostrzega drugie dno praktyk wartościowania sztuki współczesnej: W niedzielę po południu [podczas koncertu] obok mojej matki usiadła kobieta, która reagowała szczególnie gwałtownie. Przeszkadzała wszystkim dookoła. Po koncercie Matka zwróciła się do niej i powiedziała: „Jestem matką kompozytora”. „Boże drogi! — odparła kobieta — Muzyka pani syna jest cudowna! Czy zechce mu pani powiedzieć, jak bardzo mi się podobała?”<sup>26</sup>

Anegdota nie tylko daje namiastkę buddyjskiego usposobienia autora *4'33''*, ale przede wszystkim ilustruje fakt, że miejsce dzieła sztuki w świecie (sztuki) zależy w ogromnej mierze od nadania mu statusu elitarności (wyrażonego między innymi w hermetycznym języku estetyki/teorii). Ponieważ te powszechnie pożądane w społeczeństwie walory można osiągnąć również innymi sposobami (tworzenie sztuki i przynależność do „świata sztuki” to zresztą nie najbardziej spektakularne z nich), okazuje się, że jedynie mój „przechodzień” gotów jest bezceremonialnie przyznać, o co naprawdę toczy się tu gra (estetyk natomiast broni swej wieży zkości słoniowej jak niepodległości).

Przewrażliwienie Autorki na punkcie rzekomego zideologizowania dyskursu oraz szczególna atencja dla instytucjonalnej hierarchii w świecie sztuki („Piszę te słowa z pozycji gatunku zagrożonego wymarciem”)<sup>27</sup>, ufundowanej w dużej mierze na owym dyskursie („Ponieważ instytucja jest wewnątrz nas, a nie możemy porzucić samych siebie” — to z innego tekstu Autorki, którego teza zawarta jest w jego tytule: *Nie ma ucieczki od instytucji*)<sup>28</sup>, to swoista *licentia poetica* Bandury.

<sup>25</sup> J. Cage, *Rok od poniedziałku*, tłum. P. Sommer, „Literatura na Świecie” 1–2 (1996), s. 118, 120.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 117–118.

<sup>27</sup> A. Bandura, *Twórczość jako adaptacja?*, s. 39.

<sup>28</sup> A. Bandura, *Nie ma ucieczki od instytucji*, „Dyskurs: pismo naukowo-artystyczne ASP we Wrocławiu” 16 (2016): 16 (2013), s. 313.

Tłumaczy też poniekąd emocjonalną reakcję na oldskulowe pojęcie „wapory”, które zapożyczyłem od Dissanayake. Pojęcie to jak w soczewce skupia bólaćzki trapiące naszą estetykę, które tak barwnie odmalował Flaubert, opisując światopoglądowy spór swych bohaterów, Bouvarda i Pécucheta:

Pécuchet był za uczuciem i myślą, Bouvard za obrazem i kolorytem; i zaczęli nie zgadzać się ze sobą, każdy przy tym dziwił się, że drugi jest taki ograniczony. Nauka, zwana estetyką, być może, rozstrzygnie ich różnice zdań. Znajomy Dumouchela, profesor filozofii, przysłał im wykaz dzieł w tej materii. Pracowali osobno i dzielili się swymi rozważaniami. [...]

Istnieją różne gatunki Piękna: Piękno w naukach; geometria jest piękna. Piękno w obyczajach: nie można zaprzeczyć, że śmierć Sokratesa była piękna. Piękno w świecie zwierzęcym: piękno psa polega na jego węchu. Świnia nie może być piękna ze względu na swą niechlujność, wąż również, gdyż budzi w nas niskie myśli. Kwiaty, motyle, ptaki mogą być piękne. Wreszcie pierwszym warunkiem piękna jest jedność w różnorodności, oto zasada. — A przecie — rzekł Bouvard — para oczów zezowatych różni się od siebie bardziej niż para oczów normalnych i zazwyczaj wywołuje mniej dobre wrażenie. [...]

Zbyt ściśle stosowanie Prawdy szkodzi Pięknu, a wyłączenie zaprzątanie umysłu Piękniem przeszkadza ujawnieniu się Prawdy; jednakże bez ideału nie ma Prawdy; dlatego to typy mają w sobie rzeczywistość trwalszą niż portrety. Sztuka zresztą zajmuje się tylko prawdopodobieństwem, ale prawdopodobieństwo zależy od tego, kto je postrzega, jest rzeczą względną, przemijającą. [...]

Wątpliwości nekaly go, gdyż jeśli umysły mierne (jak to zauważył Longin) są niezdolne do popelniania błędów, błędy należą do mistrzów i trzeba będzie je podziwiać. To już za wiele. A jednak mistrzowie są mistrzami. Pragnąłby pogodzić doktryny z dziełami, krytyków z poetami, podchwycić istotę Piękna; i te zagadnienia tak go dręczyły, że wpłynęło to na stan jego zdrowia. Dostał żółtaczki<sup>29</sup>.

„Wapory” to wprawdzie nie żółtaczka, ale dolegliwość przewlekła (nawet jeśli wydumana). Ozdrowieńcza „dewaporyzacja” estetyki byłaby zatem wyrazem postawy, której nie obejmuje żadna z przywoływanych przez Bouvarda koncepcji (a którą podzielam wraz z autorką *Art and Intimacy*, pamiętająca zapewne czasy, gdy użycie pojęcia „wapory” związane było z dyskryminacją ze względu na płeć). Polega ona na nienarzucaniu sztuce — tej wyewoluowanej, uniwersalnej kategorii, będącej swoistym rodzajem naturalnym (również w świetle badań prehistorii ludzkich zachowań artyfikacyjnych) — sztucznych, względnych historycznie, mocno zakorzenionych w kontekstach znaczeń, będących wyrazem preferencji i uprzedzeń poszczególnych autorów, ale również niedyskryminowaniu jej przypadkowych odbiorców. Lektura tekstu Bandury (niczym spór Bouvarda i Pécucheta) wywołuje dojmujące wrażenie, że estetyka, mimo deklarowanej otwartości, potrafi być w gruncie rzeczy mocno wykluczająca.

Gubili się w ten sposób w rozumowaniach. Bouvard coraz mniej wierzył w estetykę. — Jeżeli to nie jest bлага, jej ścisłość okażą przykłady. Więc słuchaj. I przeczytał notatkę, która kosztowała go dużo poszukiwań. „Bouhours oskarża Tacyta, że nie ma on prostoty, której wymaga Historia. Pewien profesor, Dróż, gani Szekspira za jego mieszaninę powagi z błazeństwem. Nisard, inny profesor, uważa, że Andre Chenier stoi jako poeta poniżej XVII wieku. Blair, Anglik, ubolewa nad obrazem Harpij u Wirgiliusza. Marmontel załamuje ręce nad licencjami Homera. Lamotte nie uznaje wielkości jego bohaterów. Vida oburza się jego porównaniami. Słowem, wszyscy fabrykanci retoryk, poetyk i estetyk wydają mi się durniami! — Przesadzasz! — rzekł Pécuchet<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> G. Flaubert, *Bouvard i Pécuchet*, s. 152–154.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 154.

Podzielając diagnozę Flauberta, odnoszę wrażenie, że aby przywrócić estetykę do życia po (post)moderne dewaluacji, wydobywając ją z egzystencjalnych lęków i historycznych klęsk, również w odniesieniu do formy toczonych sporów (choć to kwestia, w gruncie rzeczy, marginalna), przydałaby się odrobina unaukowienia. Żywię zatem niesłabnącą nadzieję, że wśród czytelników mojej książki znajdują się tacy, którzy mniej są wyczerpani na punkcie „stanów permanentnego niezadowolenia” czy „dróg naznaczonych niepowodzeniem i przykrością”, a bardziej skłonni, aby zaufać nauce opartej na doświadczeniach i obserwacji.

Na koniec jeszcze dwie uwagi natury metodologicznej. Wbrew temu, co głosi Bandura, czytelnik nie znajdzie w mojej książce twierdzenia, że sztuka jest adaptacją *per se* (żadne z wielu przytaczanych przeze mnie badań nie daje podstaw do sformułowania takiej hipotezy). Tytułową kategorię traktuję jako ideę regulatywną (co zauważa Piotr Przybysz), a nie jako postulat normatywny. Pojęcie adaptacji rozumiem tak, jak stosująca je psychologia ewolucyjna, a przed nią etologia. Aby daną cechę lub zachowanie można było określić tym terminem, muszą one spełniać bardzo „sztywne”, „wyśrubowane” kryteria. Sztuka z pewnością ich nie spełnia. Nie oznacza to, rzecz jasna, że nie można zasadnie mówić o sztuce jako o elemencie ludzkiego wyposażenia umysłowego, nabytego w toku ewolucji (albo w koewolucji z innymi mechanizmami adaptacyjnymi), jak to właśnie czyni estetyka ewolucyjna. Broniąc w książce „słabszej” tezy o „adaptacyjności” sztuki, weryfikuję ją przez analizę i badanie różnych form „uniwersalizmu sztuki”. Międzykulturowa uniwersalność występowania cechy lub zachowania jest jednym z pośrednich (choć nie rozstrzygających) dowodów na poparcie tezy o prehistorycznych i ewolucyjnych jej źródłach (inne to: korelacja z instynktowną reakcją emocjonalną, ujawnianie się cechy na wczesnym etapie ontogenezy, oraz występowanie neuronalnego podłoża cechy). Natomiast zastosowane przez Bandurę określenie adaptacji w znaczeniu rozszerzonym, oderwane od terminologii ewolucyjnej, jako przystosowanie do warunków społecznych, kulturowych czy środowiskowych, jest błędem pojęciowym.

Sądzę również (a uwaga ta ma charakter postulatu), że aby teoretyzować o przedmiocie, nie trzeba być w przedmiocie rozmiłowanym. Można mieć obsesję na punkcie „przypadków granicznych” w sztuce, wykazywać „estetyczną skłonność do minimalizmu, abstrakcji, znaleźsk, śmieci”, nie czerpiąc jednocześnie przyjemności z obcowania z nimi; można też, odwrotnie, analizować jakieś zagadnienie, uznając to zajęcie za mało produktywne, teoretycznie jałowe, nieinspirujące lub po prostu mało ciekawe, i jednocześnie pozostawać dozgonnym miłośnikiem dadaizmu, sztuki konceptualnej czy muzyki aleatorycznej. Zapewne otrę się o banał, twierdząc, że postawa taka nie wpłynie w żadnym stopniu na głębię myśli, a brak stosunku emocjonalnego może jedynie tę myśl wyostrzyć. Współczesny artysta, jak bodaj nikt z jego poprzedników, jest wyjątkowo (samo)świadomy teoretycznie. Nadbudowa konceptualna znacznej części sztuki najnowszej imponuje głębią, autentyzmem, wnikliwością. Napotykanne dziś dzieła analizujemy pod kątem pomysłu, założenia, konceptu. Prowadzimy filozoficzny dialog z artystą. Wchodzimy w szranki z jego wizją świata, stosunków międzyludzkich, poglądami społecznymi, politycznymi, jego wiedzą naukową, wrażliwością i wizją twórczą (dlatego sztukę współczesną postrzega się jako działalność przede wszystkim intelektualną i krytyczną, w nikłym

stopniu estetyczną). Przewidział to sam Cage, ogłaszając, że „filozofia dla artysty dziś jest tym, czym Biblia dla księdza”<sup>31</sup>. Paradoksalnie, niewiele z tego da się jednak powiedzieć o większości współczesnych estetyk, zwłaszcza tych konkurujących na dyskursy z artystami. W pełni podzielałam diagnozę Barnetta Newmana, zawartą w motcie do tego tekstu, konstatującą ten przykry rozdźwięk. Idę też o zakład, że gdyby współczesne teorie estetyczne wykazały choć odrobinę ornitologicznej precyzji, z atencją artystów (i teoretyków) nie miałyby żadnego problemu.

## Bibliografia

- Bandura A., *Nie ma ucieczki od instytucji*, „Dyskurs: pismo naukowo-artystyczne ASP we Wrocławiu” 16 (2016): 16 (2013), s. 308–320.
- Bandura A., *Twórczość jako adaptacja? Sztuka zagrożona wyginięciem...*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 39–48.
- Barnett Newman: Selected Writings and Interviews*, J.P. O’Neill (ed.), New York 1990.
- Cage J., *Rok od poniedziałku*, tłum. P. Sommer, „Literatura na Świecie” 1–2 (1996), s. 111–122.
- Dewey J., *Art as Experience*, New York 1934 [wyd. pol. *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Wrocław 1975].
- Dissanayake E., *The Arts after Darwin. Does art have origin and adaptive function*, [w:] *World Art Studies: Exploring Concepts and Approaches*, K. Zijlmans, W. van Damme (eds.), Amsterdam 2008, s. 241–263.
- Dutton D., *Epilog. Nowy Renesans*, [w:] *Nowy Renesans*, J. Brockman (red.), tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2005, s. 390–393.
- Dutton D., *Sztuka i rzeczywistość ludzka*, tłum. J. Luty, [Racjonalista.pl](http://Racjonalista.pl), [www.racjonalista.pl/kk.php/s,6977](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6977).
- Flaubert G., *Bouvard i Pécuchet*, tłum. W. Rogowicz, Warszawa 1955.
- Huculak Ł., *Sztuka i adaptacja. Adoracja, aberracja, adominacja*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 16 [1] (2021), s. 49–61.
- Luty J., *Estetyka ewolucyjna: sztuka jako adaptacja w ujęciu międzykulturowym*, „Estetyka i Krytyka” 21 (2011), s. 101–114.
- Luty J., *John Cage. Filozofia muzycznego przypadku*, Wrocław 2011.
- Luty J., *Sztuka jako adaptacja: uniwersalizm w estetyce ewolucyjnej*, Kraków 2018.
- Miłkowski M., *Perspektywy ewolucjonistyczne w badaniach społecznych*, [w:] *Oprogramowanie rzeczywistości społecznej*, M. Gdula, L.M. Nijakowski (red.), Warszawa 2014, s. 185–208.
- Nanay B., *Aesthetics as Philosophy of Perception*, OUP (2016).
- Verpooten J., Dewitte J., *The Conundrum of modern art: Prestige driven coevolutionary aesthetics trumps evolutionary aesthetics among art experts*, „Human Nature” 28 (2017), s. 16–38.

<sup>31</sup> Por. J. Luty, *John Cage. Filozofia muzycznego przypadku*, Wrocław 2011, s. 145–146.



WOJCIECH SZCZERBA  
ORCID: 0000-0003-2306-1562  
Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna  
Wrocław  
Van Hügel Institute, St Edmund's College  
University of Cambridge

**Stworzenie z niczego,  
czyli słów kilka o monografii Jacka Zielińskiego  
*Koncepcja creatio ex nihilo w myśli  
Apologetów greckich II wieku***

**Creation out of nothing. A few words on the monograph  
of Jacek Zielinski, *The Concept of Creatio ex Nihilo  
in the Thought of Greek Apologists of the 2nd Century***

**Abstract:** The monograph of Jacek Zieliński, *The Concept of Creatio ex Nihilo in the Thought of the Greek Apologists of the 2nd century*, published by Wrocław's Atut in 2013, discusses an important problem of the theory of creation from nothing. It also asks an important question, how far the elements of the concept, articulated in its final form only by Augustine of Hippo can be found in the writings of the Christian apologists of the 2nd century. It is an important question, especially that the Bible in its canonical form, the early extra-biblical Jewish literature or – even more – Greek tradition does not unambiguously advocate the concept *creatio ex nihilo*. Hence the question how, when and why the concept was articulated, since it played such an important role in the Christian thought of later centuries. In addition, the book of Jacek Zielinski is important in Polish market, because there are only a few serious publications dealing with the issue. The article gives a description and short analysis of the book, pinpointing its strong sights and showing areas, which could be strengthened in this and — hopefully — following publications on *creatio ex nihilo* by Jacek Zieliński.

**Keywords:** *creatio ex nihilo*, Apologist, Biblical tradition, creation theories, the Bible, Augustin of Hippo, Judaism

J. Zieliński, *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Oficyna Wydawnicza „Atut”, Wrocław 2013, ss. 427.

Teoria *creatio ex nihilo* jest koncepcją ważną na gruncie zarówno filozoficznym, jak i teologicznym. Wyraża ona podstawową ideę, że świat został powołany do istnienia przez Boga z niczego, *ex nihilo*. Zgodnie z chrześcijańskim ujęciem problemu Bóg, jako ostateczna przyczyna rzeczywistości, stworzył świat u zarania dziejów, wypowiadając Słowo-Logos (Rdz 1; Jn 1,1–3). Jest to wolny akt stwórczy (*creatio*), u podstaw którego leży miłość Boga, którego charakter określa Boża mądrość, który umożliwia Bożą wszechmoc. Problem *creatio* podejmowany był, w taki czy inny sposób, od zarania chrześcijaństwa przez autorów ksiąg kanonicznych (na przykład Jn, Hbr), ojców apostoelskich, apologetów czy — ogólnie rzecz ujmując — ojców Kościoła. Do określenia dojrzałej formy koncepcji w znaczący sposób przyczynił się Augustyn z Hippony, który dyskutując z myślą manichejską, w swoich komentarzach do Księgi Rodzaju wprost formułuje naukę o stworzeniu świata *ex nihilo*<sup>1</sup>. Problem stworzenia z niczego podejmuje między innymi Tomasz z Akwinu w *Summie przeciw poganom*<sup>2</sup>, wskazując, że dzieło stworzenia zakłada wyłącznie istnienie Stwórcy, nie jest aktem koniecznym, ale opiera się na wolności, mądrości i wszechmocy Boga. Stworzone byty uczestniczą w Stwórcy, ale Stwórca w żaden sposób nie jest zależny od porządku stworzenia. Ostatecznie, nauka o stworzeniu świata z niczego znalazła swój wyraz w twierdzeniach Soboru laterańskiego IV z początku XIII wieku oraz Soboru Watykańskiego I z końca XIX wieku. Wypowiedzi te przytacza Katechizm Kościoła Katolickiego (n. 296) jako wyraz fundamentalnego przekonania chrześcijańskiej kosmologii<sup>3</sup>.

Książka Jacka Zielińskiego *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku* wydana przez wrocławskie wydawnictwo Atut w 2013 podejmuje problem teorii stworzenia z niczego i zadaje pytanie, na ile ślady, elementy tej koncepcji w sposób pełny wyartykułowanej dopiero przez Augustyna z Hippony można odczytać w pismach chrześcijańskich apologetów II wieku. Pytanie wydaje się ze wszech miar zasadne, jako że ani Biblia w zachowanej formie kanonicznej, ani wczesna pozabiblijna literatura judaistyczna, ani tym bardziej tradycja grecka nie opowiada się jednoznacznie za koncepcją *creatio ex nihilo*, a niejednokrotnie wprost twierdzi:  *nihil ex nihilo*, nic z niczego. W związku z tym powstaje pytanie, w jaki sposób, kiedy i dlaczego narodziła się koncepcja, która odegrała tak ważną rolę w myśli chrześcijańskiej późniejszych wieków. Dodatkowo książka Jacka Zielińskiego wydaje się ważna, wzięwszy pod uwagę fakt, że na wydawniczym rynku polskim niewiele jest opracowań na temat koncepcji stworzenia z niczego, szczegól-

<sup>1</sup> Por. św. Augustyn, *Przeciwko Manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, I, 3, 5 i 7, 11–12, [w:] św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 25, 29.

<sup>2</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, II, 31–38. Wyd. polskie: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błądzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 328–352.

<sup>3</sup> [http://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_\\_\\_P19.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P19.HTM) (dostęp: 23.12.2018), <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkklI-2-1.htm> (dostęp: 23.12.2018).



nie w jej inicjalnej formie. W większości są to publikacje w postaci artykułów, fragmentów większych monografii lub krótkie noty. Zdecydowanie brakuje głębszych opracowań samej teorii *creatio ex nihilo* oraz koncepcji pochodnych, szczególnie opracowań z perspektywy historii filozofii, nie zaangażowanej doktrynalnie w spory natury eklezjalnej i teologicznej.

Należy zatem, w moim przekonaniu, pochylić czoła przed zadaniem, którego podjął się Jacek Zieliński, zbierając różnorodne wątki tematyczne, leżące lub potencjalnie leżące u podstaw późniejszej teorii stworzenia. Na wstępie mojej refleksji nad książką, muszę stwierdzić, że autor wnikliwie i szeroko bada problem, wykazując się erudycją i znajomością tematu. W swoich badaniach posługuje się literaturą źródłową oraz literaturą przedmiotu w różnych językach i dziedzinach naukowych. Swobodnie porusza się po tekstach filozofów greckich, literaturze biblijnej i pozabiblijnej, judaistycznej oraz chrześcijańskiej proveniencji. Zieliński niejednokrotnie pozwala sobie na dygresyjny tok wyводу, ubogacając wątkami pobocznymi główną linię argumentacyjną. Wszystko to sprawia, że choć lektura książki nie zawsze należy do najłatwiejszych, to jednak autor z dużym znanstwem wprowadza czytelnika w niezwykle świat kształtowania się teologii chrześcijańskiej w jej kosmologicznym wymiarze w pierwszych wiekach naszej ery.

We wstępie pracy autor wskazuje na znaczenie koncepcji *creatio ex nihilo*, odwołując się przede wszystkim do procesu hellenizacji, a tym samym, ufilozoficznienia postbiblijnej myśli chrześcijańskiej. Podkreśla, w jaki sposób myśliciele wczesnochrześcijańscy, wywodząc się w dużej mierze z kręgów greckich, adaptowali w swojej pracy koncepcje filozoficzne, aparat kategoryjny oraz metodologię filozofów wraz z ich założeniami hermeneutycznymi. W jakimś sensie mogli opierać się na wypracowanej metodzie w żydowskim środowisku aleksandryjskim, gdzie Arystobul, Arysteasz, Filon Aleksandryjski czy *Septuaginta*, wyznaczyli kierunki hellenizacji tradycji semickiej, czy to na poziomie filologicznym, czy koncepcyjnym i metodologicznym. Równocześnie autor wskazuje na szereg nowych koncepcji wypracowanych przez myślicieli chrześcijańskich w pierwszych wiekach naszej ery, z których teoria *creatio ex nihilo* bez wątplenia pełni znaczącą rolę. We wprowadzeniu autor ponadto omawia strukturę pracy, opowiadając się za diachronicznym studium tradycji filozoficznej, biblijnej, judaistycznej i chrześcijańskiej, wyjaśnia metodologię, rozróżniając między metodą genetyczną (*sola scriptura*), którą preferuje, i porównawczo-kontekstualną (dogmatyczną), którą traktuje jako drugorzędną, oraz stawia cele, które chce osiągnąć. Twierdzi (s. 47), że przede wszystkim pragnie „zrekonstruować nauczanie apologetów II wieku o relacji między Bogiem rozumianym jako Stwórca i Zachowawca a stworzonym światem i człowiekiem” oraz odpowiedzieć „na pytanie [...] czy możemy mówić o wpływie filozofii starożytnej na rozwój chrześcijańskiej doktryny *creatio ex nihilo*”. Cele te autor chce osiągnąć przez analizę koncepcji Boga i początku świata w myśli greckiej, namysł nad problemem stworzenia w myśli biblijnej oraz rekonstrukcję poglądów apologetów greckich.

Wprowadzenie w tego typu książce ma — w moim przekonaniu — kluczowe znaczenie dla późniejszego wyводу, tak jeśli chodzi o kwestie zarówno metodologiczne, jak i merytoryczne. Autor wprost wskazuje, w jaki sposób zamierza prowa-

dział czytelnika w swoim wywodzie. Biorąc to pod uwagę, muszę wyrazić pewien żal, że autor ani we wstępie, ani nigdzie indziej w pracy nie zamieszcza *expressis verbis* pełnej definicji koncepcji *creatio ex nihilo*, jakkolwiek twierdzi, że jest ona kluczowa dla myśli chrześcijańskiej w jej historycznym i współczesnym wymiarze. Nigdzie w monografii nie znajdziemy pełnego ujęcia teorii, wskazania jej odmian i aberracji, ewolucji w historii i współczesnych odniesień. Szkoda, taka jednoznaczna definicja koncepcji pozwoliłaby czytelnikowi zrozumieć wprost sposób ujęcia problemu przez autora i zobaczyć główne stadia ewolucji teorii w pierwszych wiekach, na drodze do jej dojrzałej, doktrynalnej postaci. Podobnie, pewne zdziwienie wywołuje fakt, że autor we wstępie wydaje się deprecjonować gnostycyzm (s. 19). Powstaje wszakże pytanie, czy dialog z gnostykami nie mógł wpłynąć na takie a nie inne ujęcie koncepcji stworzenia w myśli chrześcijańskiej. Czyż Augustyn z Hippony nie dookreślił swojego stanowiska co do teorii *creatio* w dyskusji z późniejszymi manichejczykami, których przekonania kosmologiczne zbieżne były z koncepcjami gnostycznymi?

Rozdział pierwszy pracy Zieliński poświęca omówieniu problemu stworzenia świata w tradycji filozoficznej. Swój wywód rozpoczyna od analizy eposu Hezjoda, by następnie przejść do presokratyków: jońskich filozofów przyrody, Heraklita, Ksenofanesa i Anaksagorasa. W słuszny sposób zauważa, że *creatio ex nihilo* nie istnieje w tradycji greckiej ani w micie, gdzie w taki czy inny sposób funkcjonuje jakiś rodzaj prasubstancji, ani w filozofii, gdzie albo na wzór mitu filozofowie (Milezyjczycy) odwołują się do preegzystującej arche-zasady, albo podkreślają wieczność świata, choćby w formie koncepcji wiecznego powrotu (na przykład Heraklit czy Empedokles). Równocześnie autor monografii analizuje problem Boga w tradycji filozoficznej, wskazując na model bóstw immanentnych światu, zgodnie z wzorcami nakreślonymi przez mitografów oraz rodzącej się koncepcji Boga transcendentnego wobec świata czy świadomości człowieka, tak jak kreśli swoją teologię Ksenofanes z Kolofonu. Wątki te rozwijają filozofowie klasyczni jak Platon czy Arystoteles oraz myśliciele hellenistyczni jak stoicy czy medioplatonicy, gdzie religijny wymiar filozofii staje się coraz bardziej znaczący. Bez względu jednak na przyjęty model filozoficzny, tradycja grecka nie dopuszcza, jak zauważa Zieliński, żadnej formy *creatio ex nihilo*. Jeśli w myśli Hellady mamy do czynienia z jakimś modelem *creatio*, jest to zawsze proces twórczy, porządkujący jakąś preegzystentną arche-zasadę lub materię, nie akt stwórczy w sensie *ex nihilo*. Paradygmatyczny jest tutaj model nakreślony przez Platona w dialogu *Timajos*, gdzie quasi-boski Demiurg porządkuje w sposób matematyczny świat zmysłowy, wzorując się na doskonałym świecie idei.

Rozdział ten wydaje się bardzo ważny dla późniejszego wyводу autora. Kreśli on podstawy, do których Zieliński będzie wielokrotnie odwoływał się w dalszej części swojej pracy, równocześnie proponuje strukturę analizy w formie trzech elementów: Bóg – świat – stworzenie. Należy zauważyć, że autor bardzo kompleksowo podchodzi do analizy tradycji filozoficznej. Być może zbyt kompleksowo? Być może nie zaszkodziłaby troszeczkę większa selekcja materiału, dzięki czemu rozdział zyskałby na czytelności. Jeśli jednak autor tak szeroko podchodzi do problemu, trudno nie zadać pytania, dlaczego pomija filozofów z Elei. Wydaje się, że

ontologiczne ustalenia Parmenidesa (*być jest a nie-być nie jest*) oraz jego eleackich następców są kluczowe w kwestii greckiego modelu stworzenia i zasady: *nihil ex nihilo*. Ich konsekwencją w dużej mierze są modele stworzenia takich myślicieli jak Empedokles, Platon czy filozofowie stoi. Nie mogą również tutaj nie odnieść się do metodologicznych ustaleń autora. Otóż w rozdziale wstępnym dokonał on rozróżnienia między metodą genetyczną i kontekstualno-porównawczą, stawiając wyżej tą pierwszą — *sola scriptura*, a drugą, dogmatyczną, ujmując jako dopełnienie analizy problemu. Rzecz wydaje się bardzo ważna i trudno się nie zgodzić z takim właśnie podejściem badawczym. Czy jednak jest ono możliwe do zastosowania przy tak skąnym materiale źródłowym, jak zachowane teksty wczesnych filozofów greckich, szczególnie, że nie są one sednem pracy Zielińskiego? Nie sądzę, dlatego za w pełni uzasadniony uważam fakt, że autor pozostaje jednak — przynajmniej w tym rozdziale — przy metodzie kontekstualno-porównawczej, odnosząc się do konkretnych tekstów filozofów jako ilustracji swoich tez. Przykładem może być analiza myśli Platona (s. 97–102), w której autor prezentuje konserwatywne stanowisko jeśli chodzi o odczytanie koncepcji idei i ich relacji ze światem gignetycznym. Wydaje się, że u podstaw analizy Zielińskiego kryje się określona, uprzednio przyjęta interpretacja ontologii platońskiej. Jest to jak najbardziej zrozumiałe, ale niezgodne z przyjętymi w książce założeniami metodologicznymi. Być może odpowiednie ujęcie metodologii pracy w części wstępowej byłoby pomocne?

W rozdziale drugim autor dokonuje analizy problemu stworzenia w tradycji judaistycznej, przy czym skupia się na Starym Testamencie (s. 129–145) i judaizmie hellenistycznym, w którym znaczącą rolę przypisuje Filonowi Aleksandryjskiemu. W interesujący sposób wprowadza rozdział i kreśli wątki koncepcji *creatio ex nihilo*. Kontynuując wywód, autor dobrze dokonuje rozróżnienia między myślą grecką i semicką, wskazując na transcendencję Boga wobec świata w tradycji biblijnej, szczególnie w jej późniejszych warstwach redakcyjnych. Analizując pierwsze wersety Biblii, fragment z Drugiej Księgi Machabejskiej (7, 28) oraz teksty Filona Aleksandryjskiego wskazuje, że trudno jest się doszukać jednoznacznych stwierdzeń o *creatio ex nihilo* w tradycji judaistycznej. Biblia hebrajska i Księga Machabejska są co najmniej niejednoznaczne, Filon zaś przyjmuje bardziej platoński niż tradycyjnie judaistyczny model stworzenia. Wnioski te wydają się jak najbardziej uprawnione, a analizując myśl Filona Aleksandryjskiego, Zieliński wykazuje się głęboką znajomością filozofii judaistycznej przełomu er.

Tym niemniej przy lekturze rozdziału, trudno nie zadać pytania, dlaczego autor książki skupia się przede wszystkim na pierwszym wersecie, pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Jest wiele innych tekstów w Starym Testamencie (na przykład Ps 33,6; Ps 90,2; Ps 121; Ps 139; Jer 32,17; Iz 40,28; Am 9,60), które dotyczą problemu stworzenia świata i wątków pobocznych. Teksty te są ważne w rekonstrukcji biblijnego zrozumienia początku świata i dobrze byłoby zobaczyć, w jaki sposób odnoszą się do inicjalnego *bereszit* w Księdze Rodzaju.

W swojej analizie Starego Testamentu Zieliński odwołuje się do historyczno-krytycznej metody źródeł J, E, D, P rozwiniętej na przełomie XIX i XX wieku przez Welhausena, Gunkela, a później Gerharda von Rada. Krytyka źródeł stanowi wciąż bardzo ważne narzędzie w rekonstrukcji i analizie tekstu biblii hebrajskiej,

zazwyczaj jednak uzupełniana jest ona sukcesywnymi metodami krytycznymi, w szczególności krytyką redakcji i krytyką tradycji oraz zajmującą coraz bardziej prominentne miejsce w studiach nad Biblią, krytyką retoryczną. Z perspektywy krytyki redakcji czy krytyki retorycznej zestawienie opisów stworzenia może wyglądać inaczej, niż przy użyciu głównie mechanistycznej identyfikacji tekstu ze środowiskiem jahwistycznym (J), elohistycznym (E), deuteronomistycznym (D) czy kapłańskim (P), ukształtowanym dopiero po powrocie z niewoli babilońskiej, w czasie tak zwanej „drugiej świątyni jerozolimskiej”. Ciekaw jestem, jakie cele retoryczne odczytuje autor książki w zestawieniu pierwszego (Rdz 1 — źródło kapłańskie) i drugiego (Rdz 2 — źródło jahwistyczne) opisu stworzenia, i jak one rzutują na późniejszą narrację biblijną w odniesieniu do historii początku.

Rozdział trzeci monografii Zielińskiego skupia się na myśli wczesnochrześcijańskiej. Autor wskazuje tutaj na judaistyczne korzenie chrześcijaństwa, równocześnie zaś podkreśla proces hellenizacji, który rozpoczął się bardzo wcześnie w tradycji naśladowców Chrystusa. W swojej analizie problemu stworzenia, autor odnosi się do *Septuaginty*, greckiego tłumaczenia Starego Testamentu, które zwyczajowo wykorzystywali autorzy nowotestamentalni. *De facto*, z czasem *Septuaginta* została niejako zawłaszczona przez chrześcijan, tak że środowiska żydowskie zaczęły posługiwać się innymi przekładami, na przykład wersją Akwili. Rozważając problem stworzenia w Nowym Testamencie, Zieliński przywołuje teksty z Listu do Rzymian (4, 17) i Listu do Hebrajczyków (11, 3). Pytaniem otwartym pozostaje odniesienie do innych tekstów Nowego Testamentu, traktujących o stworzeniu, które jednak nie zostają omówione przez autora książki. Jednakowoż ważny jest w niniejszej dyskusji List do Kolosan 1, 15–20, prolog Ewangelii Jana czy 2 List Piotra 3, 5, który wręcz sugeruje ukształtowanie świata z już istniejącego tworzywa. Teksty te odnoszą się bezpośrednio lub pośrednio do takich fragmentów Starego Testamentu jak Ps 33, 6 czy Ps 148, 5. Jakkolwiek selektywny w swojej analizie tekstów nowotestamentowych jest autor monografii, uzasadniony jednak wydaje się jego wniosek o niejednoznaczny charakterze nauczania Nowego Testamentu o stworzeniu świata oraz niekwestionowalne wskazanie, że Bóg jest absolutnym źródłem i przyczyną istnienia całokształtu rzeczywistości.

Podobnie jak w rozdziale pierwszym książki, tak i tutaj niekiedy dominuje — takie przynajmniej mam wrażenie — dogmatyczne (metoda kontekstualno-porównawcza), a nie genetyczne (*sola scriptura*) odczytanie Pisma, mimo wskazań metodologicznych autora we wstępie monografii. Za przykład może posłużyć podsumowanie dotyczące chrystologii biblijnej. Na stronie 183 autor stwierdza: „Pierwotne chrześcijaństwo nie ujmowało Chrystusa ani jako preegzystującą boską myśl (Logos) ani w duchu subordynacjonizmu jako hipostazę, stanowiącą pomost między transcendentnym Bogiem a upadłym, grzesznym i zmysłowym światem”. Niemniej jednak w Nowym Testamencie Chrystus przedstawiany jest niekiedy jako preegzystujący Logos (na przykład prolog Ewangelii Jana 1,1 nn). Równocześnie niejednokrotnie odczytać można subordynacjonizm w nowotestamentalnych relacjach Ojciec–Syn. Za przykład może posłużyć klasyczny tekst z I Listu do Koryntian 15, 24–28: „Potem nastanie koniec, gdy [Syn] odda władzę królewską Bogu Ojcu, gdy zniszczy wszelką zwierzchność oraz wszelką władzę i moc. Bo On

musi królować, dopóki nie położy wszystkich nieprzyjaciół pod stopy swoje. A jako ostatni wróg zniszczona będzie śmierć. Wszystko bowiem poddał pod stopy jego. Gdy zaś mówi, że wszystko zostało poddane, rozumie się, że oprócz tego, który mu wszystko poddał. A gdy mu wszystko zostanie poddane, wtedy też i sam Syn będzie poddany temu, który mu poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkim” (tłum. Biblia Warszawska).

Rozdział czwarty książki Zielińskiego został zatytułowany *Prawda o stworzeniu świata według apologetów*. Stanowi on studium dialogu apologetów z autorami niechrześcijańskimi — poganami, swego rodzaju świadectwo dialektycznego rozwoju myśli chrześcijańskiej w zetknięciu ze światem niesemickim. Autor z dużą erudycją opisuje ewolucję nauczania chrześcijańskiego przez ojców apostoelskich, apologetów i wczesnych ojców Kościoła, wskazując na różne emfazy poszczególnych autorów i ich stosunek do świata pogańskiego. Tutaj również autor podkreśla różne strategie apologetyczne omawianych autorów chrześcijańskich, tak jeśli chodzi o krytykę politeizmu świata helleńskiego, jak i demonologię grecką. Arystydes, Justyn Męczennik, Atenagoras, Teofil jednoznacznie wskazują na wyższość koncepcji jednego Boga nad popularnym panteonem bóstw. Czyż Platon, Arystoteles, Stoicy czy nawet pitagorejczycy i tragiccy greccy nie bronili takiej teorii? Podobnie przedstawia się kwestia bytów duchowych, demonów, aniołów. To, co Grecy przeczuwali w swoich pismach, tradycja chrześcijańska dookreśla, przypisując siłom zła (Justyn Męczennik) systemy fałszu, naśladowujące prawdę Boga. Podobnie jak we wcześniejszych rozdziałach, autor ze znanstwem i swobodą porusza się tutaj po niełatwych meandrach filozofii i teologii oraz buduje interesujący obraz kształtującej się z wolna chrześcijańskiej refleksji teologicznej pierwszych wieków w kontekście wyzwań społecznych, kulturowych czy lingwistycznych.

Na szczególną uwagę w tym rozdziale zasługuje *passus* poświęcony Ireneuszowi z Lyonu (s. 197–201), w którym Zieliński wskazuje na jego koncepcję stworzenia bliską później wypracowanej teorii *creatio ex nihilo*. Dlaczego jednak Ireneusz nie został ujęty we wstępie przez autora w gronie zapowiadanych kluczowych apologetów greckich (s. 29–46), pozostaje dla mnie pytaniem otwartym. Wszak jest on zaliczany do grona apologetów, pisał w języku greckim, odnosił się do filozofii greckiej, rozwijał teorię *creatio* i zbliżał się do koncepcji stworzenia z niczego. Jakkolwiek nie zostaje on zapowiedziany w części metodologiczno-wstępowej pracy, to jednak Jacek Zieliński dobrze kreśli jego wkład w rozwój chrześcijańskiej teorii stworzenia.

Finalny, piąty rozdział monografii zajmuje się problemem pochodzenia świata w pismach apologetów II wieku. W rozdziale tym autor rozważa problem Boga, w jakim stopniu jest on ujmowany jako Stwórca, w jakim zaś jako ten, który porządkuje preegzystentny materialny substrat (s. 279 nn). Następnie podejmuje problem materii i zagadnienie jej odwieczności (s. 305 nn). W końcu skupia się na kwestii Logosu (s. 328–352) jako pośrednika między transcendentnym Bogiem a zdeprawowanym — jednak stworzonym przez Boga — światem (s. 352–382). W rozdziale tym autor ponownie podkreśla proces kontekstualizacji myśli filozoficznej w środowisku chrześcijańskim oraz chrześcijaństwa w zetknięciu ze światem filozoficznym. Wskazuje jednak, że jakkolwiek animatorzy myśli chrześcijańskiej gotowi byli adaptować



formy filozoficzne oraz metodologię filozofów, to jednak wierni byli fundamentalnym treściom biblijnym. Jedną z podstawowych prawd było ich przekonanie o tym, że „absolutną oraz jedyną przyczyną, dzięki której istnieje kosmos [...] był stwórczy, całkowicie wolny akt jedyne, odwiecznego oraz transcendentnego wobec świata Boga” (s. 279). W kontekście takiego stanowiska, powstaje jednak — zdaniem Zielińskiego — podwójny problem:

1. jak z owym aktem *creatio* można utożsamić obecność Logosu, skoro Bóg jest jedyną przyczyną stwórczą,

2. jak pogodzić twierdzenia o Bogu jako jedynej przyczynie stwórczej i wieczności materii.

Jak wskazuje Zieliński, pierwszy problem został rozwiązany przez doktrynę trynitarną, zgodnie z którą istnieje jeden co do natury — *ousia* Bóg w trzech osobach — *hypostaseis*. Drugi problem rozwiązywała koncepcja *creatio ex nihilo*. Tylko Bóg jest przyczyną zaistnienia świata, tylko Bóg również jest odwiecznym, wszechmocnym bytem. Materia jest produktem stwórczej mocy Boga. Rozwiązania powyższe, w sensie przynajmniej załączkowym, możemy odczytać — zdaniem autora monografii — w pismach apologetów. Chrystologia już pod koniec II wieku zaczyna nabierać ortodoksyjnych kształtów (Justyn Męczennik, s. 337), a wstępne postaci koncepcji *creatio ex nihilo* można odczytać już w pismach Tacjana i Teofila, jakkolwiek Atenagoras, Arystydes czy Justyn mogą wciąż utrzymywać bardziej platoński model stworzenia świata. Tacjan i Teofil opowiadają się, zdaniem Jacka Zielińskiego, za podwójnym modelem *creatio*, według którego Bóg najpierw stwarza materię, następnie zaś kształtuje ją przez *logos* zgodnie z zawartymi w nim wzorcami (*logoi spermatikoi*). Zwieńczeniem tak stworzonego świata jest człowiek, korona stworzenia, któremu podlegają wszelkie inne porządki bytów. Świat jawi się Atenagorasowi jako wspaniały pałac, piękny instrument, którego konstruktorem jest Bóg, a użytkownikiem człowiek (s. 368).

W podsumowaniu dr Zieliński zbiera główne wątki poruszane w pracy i ponownie wskazuje, że podstawy koncepcji *creatio ex nihilo* odnaleźć można w pismach apologetów II wieku. Jakkolwiek dokonywali oni kontekstualizacji myśli chrześcijańskiej w zetknięciu ze światem pogańskim, wykorzystując metodologię, koncepcje i aparat kategoriałny filozofów Hellady, to jednak, w swojej tytanicznej pracy, byli w stanie położyć podwaliny wielu oryginalnych doktryn chrześcijańskich. Teoria *creatio ex nihilo* była bez wątpienia jedną z nich.

Podsumowując niniejsze omówienie książki Jacka Zielińskiego *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, mógłbym wskazać kilka metodologicznych niedociągnięć czy uwag natury merytorycznej. Wszystko to jednak są pytania i uwagi drugorzędne. Nie ulega kwestii, że podjęty problem jest ważny z perspektywy zarówno teologicznej, filozoficznej, jak i historycznej. Praca Zielińskiego zapełnia ważną lukę na polskim rynku wydawniczym. Autor jest znawcą literatury i problematyki wczesnochrześcijańskiej. Z dużą erudycją i swobodą potrafi przeprowadzić wywód dotyczący koncepcji *creatio ex nihilo*, przemierzając niełatwe ścieżki filozofii greckiej, tekstów religijnych judaistycznej i chrześcijańskiej proveniencji oraz literatury wczesnych pisarzy chrześcijańskich. W swoim wywodzie kreśli interesujący obraz świata starożytnego, w którym teologiczna re-

fleksja chrześcijańska stawiała pierwsze kroki i niejako po omacku szukała rozwiązań, które pozwoliłyby jej opisać całokształt rzeczywistości z perspektywy objawienia zawartego w Piśmie. Należy wszak zauważyć, że w II wieku naszej ery takie późniejsze filary ortodoksji chrześcijańskiej jak kanon pism Nowego Testamentu, sukcesja apostołska czy nawet wyznania wiary w syntetyczny sposób ujmujące wczesnochrześcijańskie doktryny istniały co najwyżej w formie załączkowej. Z konieczności więc animatorzy myśli chrześcijańskiej, w tym apologety II wieku, korzystali z ustaleń zarówno uczonych judaistycznej proweniencji, jak i filozofów greckich, którzy podobny proces pokonywali wieki wcześniej. W swojej książce Zieliński w fascynujący sposób kreśli ów obraz przez pryzmat fundamentalnej w swym znaczeniu koncepcji *creatio ex nihilo*. Mam nadzieję, że niniejsza książka doczeka się w niedługim czasie kontynuacji.

### Bibliografia

- św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980.
- św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003.
- Zieliński J., *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Wrocław 2013.





# WSPOMNIENIA



BEATA TROCHIMSKA-KUBACKA

ORCID: 0000-0002-0841-6751

Uniwersytet Wrocławski

## Andrzeja J. Norasa badania nad neokantyzmem

### Andrzej J. Noras's research on Neo-Kantianism

**Abstract:** The paper presents the scholarly profile and scientific accomplishments of Andrzej J. Noras, a distinguished philosopher and historian of philosophy. Noras was an indisputable authority in the area of Neo-Kantianism philosophy. He was particularly interested in the issue of the periodisation of history of philosophy, the issues of philosophical systems, the relation between philosophy and psychology, as well as the question of the method of history of philosophy. Outlining Noras's contribution of to the interpretation of the neo-Kantian philosophy, the paper includes also an overview of his major works, *Historia neokantyzmu* [*History of Neo-Kantianism*] and *Kłopoty filozofii* [*Problems of Philosophy*].

**Keywords:** Noras, Neo-Kantianism, interpretation

Dnia 4 grudnia 2020 roku niespodziewanie i przedwcześnie zmarł Andrzej J. Noras, znamienity filozof i historyk filozofii, filozoficzny i naukowy autorytet. Jako profesor był zawodowo związany przede wszystkim z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, był długoletnim wykładowcą tego Instytutu, prodziekanem Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego, a także prorektorem uczelni. Wraz z jego odejściem filozofia w Polsce utraciła nauczyciela wielu roczników studentów filozofii, badacza i współpracownika, niezwykle człowieka pełnego pasji i wytrwałości w zgłębianiu zagadnień filozoficznych, a zarazem żywo reagującego na otaczający go świat.

Andrzej Jan Noras urodził się 6 sierpnia 1960 roku w Lędzianach. W 1980 roku uzyskał maturę w Śląskich Technicznych Zakładach Naukowych w Katowicach. W latach 1980–1986 odbył studia z filozofii na Akademii Teologii Ka-

tolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), gdzie obronił magisterium na podstawie pracy *Stosunek istoty i istnienia w „Zur Grundlegung der Ontologie” Nicolai Hartmanna*, napisanej pod kierunkiem prof. Mieczysława Gogacza. Stopień doktora nauk humanistycznych uzyskał 1993 roku na KUL-u na podstawie rozprawy *Nicolai Hartmanna koncepcja wolności woli* (1998), której promotorem był prof. Jerzy Gałkowski. W latach 1991–1995 pracował na WSP w Częstochowie. W 1995 roku został zatrudniony na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, gdzie trafił do Zakładu Historii Filozofii kierowanego przez prof. Czesława Głombika. W 2001 roku habilitował się na Uniwersytecie Śląskim na podstawie dysertacji *Kant a neokantyzm badeński i marburski* (2000). W 2008 roku uzyskał stanowisko profesora Uniwersytetu Śląskiego, a w 2015 roku tytuł naukowy profesora zwyczajnego. Był profesorem Uniwersytetu Śląskiego i Akademii Wychowania Fizycznego w Katowicach oraz Wyższej Szkoły Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych. Poza pracą naukową i dydaktyczną był również zaangażowany w sprawy organizacyjne i administracyjne UŚ. W Instytucie Filozofii kierował Zakładem Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej (2006–2019) oraz podyplomowymi studiami z filozofii i etyki przy Instytucie Filozofii (2005–2020). W latach 2008–2016 pełnił funkcję prodziekana ds. nauki Wydziału Nauk Społecznych UŚ, a od 2016 do 2020 był prorektorem Uniwersytetu Śląskiego ds. badań naukowych. Wypromował ośmiu doktorów filozofii, był autorem licznych recenzji magisterskich, doktorskich, habilitacyjnych itp. Współpracował z zagranicznymi badaczami i ośrodkami studiów nad neokantyzmem, uczestniczył w licznych międzynarodowych konferencjach.

Z zakresu historii filozofii niemieckiej, historii filozofii nowożytnej i współczesnej opublikował ponad 100 artykułów naukowych oraz dziewięć książek: *Nicolai Hartmanna koncepcja wolności woli* (Katowice 1998); *Kant a neokantyzm badeński i marburski* (Katowice 2000, wydanie drugie 2005, tłumaczenie na język słowacki 2011); *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku* (Katowice 2007); *Historia neokantyzmu* (Katowice 2012, tłumaczenie na język niemiecki 2020); *Kłopoty z filozofią* (Katowice 2015); *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej* (Katowice 2016); *Problem psychologii w filozofii pokantowskiej* (Katowice 2017); *Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie* (Katowice 2018); *Niedocenieni myśliciele — zapomniane historie filozofii* (Katowice 2019). Był redaktorem prac zbiorowych, tłumaczem książek i artykułów z języka niemieckiego. Zredagował prace: *Człowiek i polityka. Księga jubileuszowa z okazji 65. urodzin Profesora Jerzego Gałkowskiego* (wraz z J. Kłosem, Lublin 2002); *Między kantyzmem a neokantyzmem* (wraz z D. Kubokiem, Katowice 2002); *Wokół Badań logicznych. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla* (wraz z C. Głombikiem, Katowice 2003); *Rationality Today. Challenges, Problems, Changes* (wraz z A. Kiepasem, Katowice 2003); *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin* (wraz z B. Szotek, Katowice 2005); *Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta* (Katowice 2006); *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów* (wraz z T. Kubalicą, Katowice 2011); *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianis-*

mus (wraz z C. Krijnenem, Würzburg 2012). Przetłumaczył książki: N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*, Warszawa 2000; H. Schnädelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, Warszawa 2006; H. Cohen, *Kantowska teoria doświadczenia*, Kęty 2012.

Należał do Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, Polskiego Towarzystwa Filozofii Systematycznej, był członkiem rady programowej czasopisma „Folia Philosophica” i rady redakcyjnej czasopisma „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”. Pełnił funkcję przewodniczącego zespołu oceniającego UKA. Podejmował działalność na rzecz popularyzacji filozofii, zwiększania jej oddziaływania i znaczenia w środowisku naukowym oraz poza nim. Współtworzył interdyscyplinarne seminarium naukowe *Problem granic w filozofii i nauce*, swoimi filozoficznymi refleksjami dotyczącymi kształtu codzienności dzielił się ze słuchaczami Polskiego Radia Katowice w audycji zatytułowanej *Szkoła ba*.

Należał do elitarnego grona znamienitych postaci świata akademickiego, określanych mianem ludzi Uniwersytetu, dla których uczelnia to nie tylko miejsce pracy. Uniwersytet był dla Andrzeja pasją i życiem. Z niebywałym oddaniem zaangażował się w sprawę reformy nauki i szkolnictwa wyższego oraz przekształcenia UŚ w nowoczesną uczelnię. Jego działalność naukowa, organizacyjna i dydaktyczna, charakteryzująca się autentyczną troską o człowieka, jest tego świadectwem. Był wybitnym uczonym, jednym z czołowych polskich znawców neokantyzmu, wspaniałym nauczycielem akademickim, który cierpliwie i z ogromnym zaangażowaniem przekazywał studentom swoją wiedzę i umiejętności. Był niekwestionowanym autorytetem naukowym — wymagającym, pragmatycznym i merytorycznym, nieustannie dbającym o najwyższy poziom uniwersyteckiego kształcenia i prowadzonych badań naukowych. Wytaczał nowe kierunki badawcze oraz inspirował współpracowników. Dla wielu był mistrzem, niedościgłym wzorem. Wielokrotnie dawał świadectwo troski o rozwój kadry naukowej, wychowanie młodego pokolenia filozofów<sup>1</sup>.

Andrzej J. Noras zawsze wykazywał się ponadprzeciętną aktywnością naukową i dydaktyczną, którą godził z zaangażowaniem w życie i służbę akademickiej społeczności uczelni. Złożona osobowość, jaką był, znajdowała wyraz w jednoznacznym opowiedzeniu się po stronie rozumu — rozumu w sposób charakterystyczny dla niego często zaprawionego sceptycyzmem, krytycznym dystansem, wnikliwą ironią wobec rozmaitych przejawów głupoty, pustosłowania, braku racjonalności zarówno w wymiarze filozoficznym, naukowym, jak też w ramach rzeczywistości społecznej czy zwykłej codzienności. Irytowały go puste formy, pozory uczoneści i wiedzy. Bezkompromisowy w realizacji swego powołania i konsekwentny w dążeniu do założonych celów, przede wszystkim cenił sobie wartość prawdy. Dzięki temu szczególnemu splotowi cech Andrzej J. Noras zyskał uznanie i autorytet w środowisku naukowym. Wiarygodny i przekonujący stał się Mistrzem w oczach wielu spośród współpracowników i studentów. Nietuzinkowa osobowość Profesora sprawiała, iż przekaz wiedzy w jego realizacji stawał się żywym i inspirującym procesem. Jego wykłady z filozofii współczesnej zyskały sobie w ocenie studentów przydomek „kultowych”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> List kondolencyjny, „Gazeta Uniwersytecka UŚ” (2021), nr 4 (284), <https://gazeta.us.edu.pl/node/428173> (dostęp: 18.02.2021).

<sup>2</sup> <https://filozofuj.eu/wspomnienia-o-sp-profesorze-andrzeju-norasie/> (dostęp: 17.02.2021).

Od lat dziewięćdziesiątych zeszłego wieku Andrzej J. Noras współpracował z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Wzajemne kontakty zostały nawiązane jeszcze w okresie, gdy Instytutem kierował profesor Karol Bał, który był recenzentem jego książki habilitacyjnej. Profesor Noras prowadził wykłady dla studentów i pracowników Instytutu Filozofii UWr. Organizowano wspólne konferencje o zasięgu krajowym i międzynarodowym zarówno z inicjatywy pracowników Instytutu Filozofii UWr (cykliczne konferencje „Kołokwia Platońskie” i „Światy możliwe”), jak i Instytutu Filozofii UŚ, owocem których były wspólne publikacje. Stosunkowo niedawno, w 2018 roku Profesor Noras uczestniczył w roli honorowego gościa na konferencji poświęconej filozofii neokantyzmu i filozofii żydowskiej, która odbyła się w Instytucie Filozofii UWr.

Dziedzina, której w szczególności Andrzej J. Noras poświęcał swój czas, była historia filozofii; podzielał przekonanie o jej znaczeniu dla badań dotyczących wszelkich istotnych problemów filozoficznych. Do perfekcji opanował warsztat historyka filozofii i podkreślał, że wiele zawdzięcza w tym względzie swoim mistrzom, profesorom Mieczysławowi Gogaczowi, Jerzemu Gałkowskiemu i Czesławowi Głombikowi.

Naukową drogę, którą podążał, charakteryzował następująco:

Moje badania poszły w dwóch kierunkach. Pierwszy dotyczył etyki, a właściwie nie całej etyki, ale problemu wolności. Ten problem mnie zainspirował i stał się tematem mojej pracy doktorskiej. Skupiłem się w niej na rozumieniu wolności woli u Nicolaia Hartmanna, bo problemu wolności woli nie da się oczywiście omówić całościowo. [...] kiedy próbuje się mówić o problemie, czyni się konkretny punkt wyjścia. Wtedy okazuje się, że ten punkt wyjścia zatacza coraz szersze kręgi. Podobnie było w moim wypadku — filozofia Nicolaia Hartmanna, etyka i problem wolności woli zaprowadziły mnie do źródeł filozofii Hartmanna, czyli do szkoły marburskiej. W ten sposób głównym tematem moich zainteresowań stał się neokantyzm, który zresztą badamy w Katowicach. Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego jest centrum badań nad neokantyzmem w Polsce, a neokantyzm przeżywa obecnie renesans w całej Europie. Niemcy, czyli ojczyzna neokantyzmu, miały z nim ogromne problemy po drugiej wojnie światowej, ponieważ większość filozofów neokantowskich była pochodzenia żydowskiego. Dopiero w latach 90. rozpoczęły się studia nad neokantyzmem, a my dobrze wpisaliśmy się w ten nurt. Przy okazji wyszło na jaw, że neokantyzm jest całkiem nową filozofią, a nie tylko odnowieniem myśli Immanuela Kanta. Cały program neokantyzmu sprowadza się w gruncie rzeczy do tego, co rozumiemy pod pojęciem filozofii krytycznej. W zakończeniu *Krytyki praktycznego rozumu* Kant napisał: „dwie rzeczy napelniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią [...]: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”. Jak krytycznie to niebo gwiaździste poznać i jak zgodnie z prawem moralnym działać — to właśnie mnie zajmuje<sup>3</sup>.

Noras zajmował się także filozofią — jak ich nazwał — postneokantystów, spośród których obok wspomnianego Nicolaia Hartmanna najbardziej cenił sobie Karla Jaspersa. Był też specjalistą z zakresu filozofii kantowskiej, prowadził badania nad recepcją myśli Kanta i Hegla. Należał do najwybitniejszych znawców i badaczy pokantowskiej filozofii niemieckiej — o myśli neokantyzmu traktują najważniejsze z jego dokonania naukowych. Żywo interesowały go zwłaszcza neokantyzm badeński oraz neokantyzm marburski. Tytuł rozprawy habilitacyjnej *Kant a neokantyzm badeński i marburski* niejako potwierdza obrany przez niego kierunek badań w na-

<sup>3</sup> M. Mickielewicz, *Kłopoty z filozofią*, „Gazeta Uniwersytecka UŚ” (2016), nr 4 (234), <https://gazeta.us.edu.pl/node/281363> (dostęp: 18.02.2021).

stępnym latach konsekwentnie rozwijany. Praca ta w pierwszej części została poświęcona problemowi metafizyki w filozofii Kanta oraz odmienności tego ujęcia w stosunku do klasycznej metafizyki, jak też współczesnych ontologii Heideggera i Hartmanna. Część druga obejmuje prezentację zasadniczych motywów myśli neokantyzmu marburskiego i badeńskiego oraz ich relacji do koncepcji Kanta. W pracy obok problemu metafizyki wiodącym zagadnieniem jest kwestia transcendentizmu w ujęciu Kanta i neokantyzmu.

Wierny idei historycznej prawdy Profesor Noras przez lata prowadził rzetelne studia, szczegółowe badania historyczno-filozoficzne z zakresu filozofii neokantowskiej. Należy podkreślić, że pozostaje w tym względzie niekwestionowanym autorytetem w Polsce i za granicą, a jego wkład jest nie do przecenienia. Szczególne miejsce w jego dorobku zajmuje opublikowana w 2012 roku monumentalna praca zatytułowana *Historia neokantyzmu*. Ta obejmująca 720 stron książka stanowi pierwsze systematyczne opracowanie filozofii neokantowskiej i jest wydarzeniem bez precedensu, niemającym odpowiednika w światowej literaturze przedmiotu. *Historia neokantyzmu* zaczyna się od ogólnej charakterystyki neokantyzmu wraz z opisem zasięgu jego oddziaływania, określeniem ram czasowych i wewnętrznych podziałów. Przedstawienie genezy neokantyzmu zostało powiązane z rekonstrukcją skomplikowanej sytuacji filozofii niemieckiej w połowie XIX wieku. Neokantyzm jako ruch filozoficzny kształtował się bowiem w napięciu pomiędzy zwolennikami stopniowo tracącego na znaczeniu heglizmu i rosnącego w siłę kantyzmu, a także w ogniu filozoficznych sporów na temat charakteru dziedzictwa kantowskiego, jak choćby ówczesna słynna debata pomiędzy Trendelenburgiem i Fischerem, w którą włączył się także Hermann Cohen. W drugiej części pracy znajdujemy omówienie stanowisk najważniejszych przedstawicieli siedmiu podstawowych kierunków neokantyzmu, z podziałem na wczesny neokantyzm obejmujący nurt: fizjologiczny, metafizyczny, relatywistyczny i psychologiczny oraz neokantyzm (właściwy) to znaczy: kierunek realistyczny, szkołę badeńską i szkołę marburską. Punkt odniesienia prowadzonych w monografii analiz stanowi, uznawana dziś za klasyczną, kodyfikacja neokantyzmu, jakiej dokonał T.K. Österreich w swoim opracowaniu słynnego dzieła Friedricha Überwega *Grundriss der Geschichte der Philosophie*<sup>4</sup>. Niemniej jednak, jak zauważa Noras, przejęty od Überwega-Österreicha podział kierunków filozofii neokantowskiej został przez niego nieco zmodyfikowany i uzupełniony z uwagi na późniejsze badania w tym zakresie<sup>5</sup>. Sylwetki filozoficzne poszczególnych myślicieli zostały przedstawione z troską o historyczno-filozoficzny szczegół, przede wszystkim ze względu na te aspekty ich koncepcji, które miały walor decydujący o przynależności do określonego kierunku neokantyzmu. Obok wiodących nazwisk charakterystyka obejmuje także tych przedstawicieli myśli neo-

<sup>4</sup> Por. F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Teil 4. *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, T.K. Österreich (Hrsg.), Berlin 1923. W 1951 roku w niezminionej wersji ukazało się 13 wydanie. Por. też A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012, s. 23.

<sup>5</sup> Por. A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, s. 28–37, 402–403. W szczególności zaproponowany przez Norasa podział neokantyzmu nawiązuje do prezentowanego przez J. Kiersnowską-Sucharzewską, zob. J. Kiersnowska-Sucharzewska, *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny” 40 (1937), s. 367.

kantowskiej, którzy dotychczas na gruncie polskich badań byli mniej znani lub faktycznie nieobecni. Zapewne jest to konsekwencją wykorzystania niezwykle szerokiego spektrum prac, w tym tych najważniejszych i podstawowych, dotyczących historycznego i filozoficznego wymiaru refleksji neokantowskiej. Załączony ponad sześćdziesięciostronicowy *Wykaz literatury cytowanej* należy uznać za najobszerniejszą prezentację z zakresu poświęconej neokantyzmowi literatury przedmiotu zarówno źródłowej, jak i sekundarnej.

Kolejna niezwykle znacząca praca w dorobku naukowym Andrzeja J. Norasa nosi tytuł *Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie*, a poświęcona jest myśli założyciela szkoły marburskiej. Przytoczone powyżej stwierdzenie Norasa, że „neokantyzm jest całkiem nową filozofią, a nie tylko odnowieniem myśli Immanuela Kanta” znajduje w niej swoje pełne potwierdzenie. Z perspektywy dnia dzisiejszego monografia ta jawi się jako swego rodzaju podsumowanie wieloletnich badań Profesora nad neokantyzmem marburskim, w tym w szczególności nad filozofią Cohena.

Książka łączy perspektywę systematyczną i historycznofilozoficzną, podejmuje podstawowe problemy i pojęcia, wokół których koncentrowała się refleksja Cohena zarówno w wymiarze filozofii teoretycznej, jak i filozofii praktycznej. W części poświęconej filozofii teoretycznej Noras prowadzi analizę z podziałem na zasadnicze etapy historycznej ewolucji poglądów Cohena: od przedmarburskiego „psychologisty”, poprzez okres formułowania teoretycznych podstaw neokantyzmu marburskiego i w końcu czas budowania własnego systemu filozofii. Praca zawiera historyczno-problemową analizę dzieł Cohena określających podstawy neokantowskiego idealizmu krytycznego w wersji marburskiej. Neokantyzmu, który stanowczo nie pozwala się sprowadzić do „filologii Kantowskiej” i będącego raczej realizacją ducha filozofii Kanta aniżeli jej literalnego odczytania. Z zasadniczych wątków teorio-poznawczego programu Cohena omówieniu podlegają: pojęcie metody transcendentnej, pojęcie jedności świadomości, problem rzeczy samej w sobie, stosunek do koncepcji Platona, pojęcie „faktu nauki”. Dalsze rozważania skoncentrowane są wokół analizy kluczowych zagadnień zawartych w pierwszej części Cohenowskiego systemu, noszącej tytuł *Logik der reinen Erkenntnis*. Noras obok zagadnienia rozumienia systemu i jego otwartości porusza problem źródła (*Ursprung*) i problem podstawy (*hypothesis*). W szczególności dwa ostatnie z wymienionych wśród znawców przedmiotu wciąż budzą żywotne dyskusje i kontrowersje. Z oczywistych względów kwestie te nie mogą być tu przedmiotem szczegółowych omówień, samo wskazanie literatury poświęconej tym zagadnieniom zajęłoby wiele stron. Profesor Noras w swojej książce nie tylko zaznajamia czytelnika z podstawowymi ujęciami, ale także zajmuje określone stanowisko w tym wielowątkowym sporze. Podsumowując, w jego ocenie Cohen rozumie pojęcie źródła przede wszystkim przez pryzmat myślenia i w związku z koniecznością ugruntowania poznania, określenia podstaw poznania. Tym samym Noras krytycznie dystansuje się od interpretacji sprowadzających problematykę źródła do wymiaru metafizycznego w sensie platońskim czy religijnego<sup>6</sup>. W odniesieniu do drugiego zagadnienia znanym faktem jest to,

<sup>6</sup> Por. *ibidem*, s. 155–124. Cohen stwierdza: „Myślenie nie powinno mieć żadnego źródła poza samym sobą”, „Myślenie naukowe zaczyna swą historię wraz z pojęciem źródła”, *idem*, *System der Philosophie*, I. *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1914, s. 13, 79.



że Cohen i marburczycy interpretowali Platońską ideę jako *hypothesis*. Jednak jak podkreśla Noras, epistemologiczna interpretacja teorii idei nie jest równoznaczna z uznaniem, że *hypothesis* może być identyfikowane z hipotezą w sensie nowożytnego przyrodoznawstwa: „Pojęcie *hypothesis* — stwierdza Noras — tak jak pojęcie »źródło«, stanowi tu metodyczny środek służący zrozumieniu i ugruntowaniu poznania. Idealizm krytyczny staje się próbą uzasadnienia poznania, którego przedmiotem nie jest byt, jak było to w dawnym idealizmie, lecz »poszukuje własnego podmiotu w myśleniu«<sup>7</sup>. W swojej ocenie potwierdza zdanie Lembecka, który przekonuje: „*Hypothesis* jest i pozostaje gwarantem pewności poznania”<sup>8</sup>. Co istotne, Noras zaznacza jednocześnie, że pojęcia źródła i *hypothesis* w ramach Cohenowskiej logiki czystego poznania nie pozwalają się właściwie zrozumieć bez związku z pojęciem systemu.

O ile powyżej rozważana filozofia teoretyczna Cohena zasadniczo znajduje swoje odzwierciedlenie w ramach polskich badań, o tyle w zakresie opracowania jego myśli praktycznej pozostajemy wciąż na początku drogi. Z tego względu podjęcie tej problematyki w książce *Filozof czystego poznania* jest w dwójnasób godne uwagi. W kontekście filozofii praktycznej Cohena Noras omawia kwestie: etyki, filozofii prawa, filozofii religii, estetyki, a także psychologii. Niestety w tym miejscu nie sposób odnieść się do wszystkich wymienionych wątków, w uporządkowany i syntetyczny sposób są one przedstawione w książce. Spośród nich kluczowym i szczególnie złożonym w myśli Cohena jest problem stosunku etyki i religii, etyki i filozofii religii. Cohen — neokantysta, żarliwy niemiecki patriota i orędownik niemieckiej kultury przez całe życie pozostawał zarazem silnie związany z tradycją żydowską i judaizmem. W konsekwencji nie zaskakuje fakt, że wielokrotnie w swoich pracach czynił przedmiotem namysłu relację, jaka zachodzi między etyką a filozofią religii, a jego stanowisko w tym względzie ewoluowało. Wobec często dość rozbieżnych i skrajnych ujęć tego aspektu myśli Cohena w obrębie literatury przedmiotu (na przykład Franz Rosenzweig i Karl Löwith) Noras proponuje swoją interpretację. W jej ramach zakłada, że na etapie budowania systemu filozofii Cohen etykę identyfikował z nauką, z etyką filozoficzną, która jako taka znajdowała ugruntowanie w prawie i naukowym rozumie. Jednocześnie stanowisko Cohena łączyło się z podporządkowaniem religii etyce oraz wiązaniem ich obu z pojęciem kultury<sup>9</sup>. I choć w późniejszym okresie rozwoju filozofii Cohena istotnemu wzmożeniu uległ wątek czysto religijny, to jednak Noras skłonny jest zgodzić się z oceną Waltera Kinkela, że wielką zasługą Cohena dla religii było „uetycnienie religii”<sup>10</sup>. W pracy *Filozof czystego poznania* Noras ukazuje Cohena jako myśliciela żywo zaangażowanego

<sup>7</sup> A.J. Noras, *Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie*, Katowice 2018, s. 125.

<sup>8</sup> K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994, s. 123; por. też A.J. Noras, *Filozof czystego poznania*, s. 128.

<sup>9</sup> A.J. Noras, *Filozof czystego poznania*, s. 207–208. Cohen stwierdza: „I tak jak kultura ma swoją jedność w systemie filozofii, tak też kultura moralna musi mieć swe korzenie i punkt ciężkości dla swego dalszego rozwoju w filozofii systematycznej”, *idem, Religion und Sittlichkeit: eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, Berlin 1907, s. 67.

<sup>10</sup> Por. A.J. Noras, *Filozof czystego poznania*, s. 219.

w kluczowe kwestie filozoficzne przełomu XIX i XX wieku, filozofa zatroskanego o losy filozofii, dążącego do ugruntowania filozofii jako nauki.

Zapewne nie jest to tylko zwykła koincydencja, że problem filozofii, jej statusu i przedmiotu był także jednym z naczelnych motywów namysłu Profesora Norasa. Refleksji nad pojęciem filozofii, historią filozofii oraz zagadnieniem niezwykle skomplikowanej sytuacji, w jakiej znalazła się filozofia w dobie współczesnej, poświęcona jest wydana w 2015 roku książka zatytułowana *Kłopoty z filozofią*. W książce Noras zdecydowanie krytycznie ocenia dominujące w filozoficznej współczesności tendencje, znajdujące wyraz w dążeniu do nowości, innowacji, powiedzenia za wszelką cenę czegoś oryginalnego. Co istotne, często bardzo silnie łączy się to z lekceważącym stosunkiem do historii filozofii i zapomnieniem o dziedzictwie filozofii. W przekonaniu Profesora w podejściu tym ujawnia się zjawisko szerszej natury, w ramach którego modelowi klasycznemu starożytnych Greków w zakresie rozumienia zadań filozofii kultura współczesna przeciwstawia model amerykański, anglosaski. Co więcej — jego zdaniem — o niechęci wobec historii filozofii w znaczącej mierze decydują pozamerytoryczne względy, choćby tego typu, że historię filozofii traktuje się jako li tylko jedną z licznych subdyscyplin filozofii i to w obecnym czasie nieco już archaiczną. Jak podkreśla Noras w procesie tym nie bez znaczenia jest dominująca rola „zauroczenia słowem” właściwa filozofii ponowoczesnej, ukształtowanej pod wpływem myśli Heideggera. Do obecnej sytuacji w jakiej mierze przyczynił się także Hans-Georg Gadamer, który krytykując neokantowską wizję filozofii, ujmującą historię filozofii jako historię problemów filozoficznych, uznał, że właściwym sposobem rozumienia dziejów jest „historia pojęć”. I choć (wywodzący się z neokantyzmu) Gadamer nie krytykował dziejów filozofii, lecz jedynie ich określone, neokantowskie rozumienie, to jednak w konsekwencji przyczynił się, w ocenie Norasa, do upowszechnienia ahisterycznego ujęcia filozofii<sup>11</sup>.

Tymczasem jego zdaniem nie sposób uprawiać filozofię bez znajomości historii filozofii, stwierdza: „przede wszystkim ten, kto uznaje się za filozofa, powinien znać historię filozofii, a programowe odrzucenie historii filozofii jest odrzuceniem filozofii i bardzo często może oznaczać skupienie się na pytaniach pozornych”<sup>12</sup>. Tak więc, sedno problemu tkwi w sposobie rozumienia historii filozofii, alternatywa: albo filozofia, albo historia filozofii jest z gruntu fałszywa. Nie należy historii filozofii sprowadzać do znajomości tej, czy innej koncepcji, do sprawozdania z biografii i osiągnięć określonych postaci. Zdaniem Norasa odpowiedzialne filozofowanie może się realizować tylko w duchu filozofii historycznej, to znaczy z wykorzystaniem historii filozofii do nowego filozofowania. Przytacza stanowisko Nicolai Hartmanna, który pisze o tym w następujących słowach: „Sprawą najważniejszą w takiej historii nie jest »zrozumienie«, co myśleli, sądzili, czego uczyli i czego chcieli myśliciele, lecz »ponowne rozpoznanie« tego, co poznali”<sup>13</sup>. Norasowi bliska była koncepcja podzielana przez Hartmanna, że filozofia winna być namysłem nad problemami

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, s. 112.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 113.

<sup>13</sup> N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, tłum. J. Garewicz, [w:] N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, Toruń 1994, s. 23; por. też A.J. Noras, *Kłopoty z filozofią*, Katowice 2015, s. 45.

filozoficznymi<sup>14</sup>. W tym też względzie uznawał za pomocną historię filozofii, która uczy nas, że choć zmienia się kontekst i odpowiedzi, to problemy są jakoś podobne. Problemy związane są zawsze ze stanem naszej wiedzy, przy czym zakładamy postęp poznania mając jednocześnie świadomość, że istnieją granice poznania. Filozofia rozumiana jako historia problemów, niesie ze sobą wymóg uwzględnienia perspektywy historycznej w ujęciu tychże problemów. Podejście takie pozwala zminimalizować ryzyko popełniania starych błędów czy też wyważania dawno otwartych drzwi. W książce zostaje przywołane słynne zdanie Bernarda z Chartres, który mówił, że wsparci na barkach olbrzymów widzimy więcej. W tym sensie historii filozofii uczymy się nie po to by znać daty, lecz po to by powiedzieć więcej.

W powyższym kontekście znaczące jest pytanie o stosunek filozofii i nauki, jak też kwestię statusu filozofii we współczesnej nauce. Norasowi bliskie jest ujęcie Karla Jaspersa, który uważa, że filozofowanie należy do istoty człowieczeństwa oraz że z jednej strony filozofia jest czymś więcej niż nauka, z drugiej zaś czymś mniej, choć w postępowaniu swoim jest częściowo naukowa<sup>15</sup>. W rozumieniu Jaspersa filozofia jest „źródłową wolą wiedzy”, wiedzą o charakterze całościowym, w tym sensie nauka stanowi tylko jeden z jej kierunków. Filozofii nie da się sprowadzić do jakiejś dyscypliny szczegółowej, a uzyskiwane w filozofii upewnienie należy odróżnić od pewności naukowej<sup>16</sup>. W podobnym duchu, zachowując świadomość złożoności problemu rozumie filozofię i jej relację z nauką Max Scheler. W ocenie Norasa Jaspersowi i Schelerowi udało się uniknąć dwu skrajności: „Pierwszą jest naukowa *par excellence* filozofia neokantystów, drugą — poetycka nowomowa Heideggera”<sup>17</sup>. Innymi słowy, Noras współczesnej filozofii stara się wyznaczyć miejsce pomiędzy opozycyjnymi biegunami: scjentyzmem i filozofią nienaukową, filozofią usiłującą za wszelką cenę utrzymać związek z nauką i filozofią, która od nauki się dystansuje.

Zgodnie z jego przekonaniem w filozofii chodzi o to, żeby uchwycić obiektywny, prawdziwy obraz świata, sensy przedmiotowe. Stąd filozofię uznaje za postać nauki, co wcale nie oznacza dla niego, że ma ona dostarczać bezwzględnie prawdziwego i niepowątpiewalnego poznania. Z uwagi na specyfikę filozofii jest to wykluczone. Zdaniem Norasa filozof zamiast być filodoksem (miłośnikiem mniemań), winien być — zgodnie z klasycznym rozumieniem tego terminu — miłośnikiem mądrości. W jego ocenie postawa filozoficzna łączy się, z jednej strony, z uświadomieniem sobie wpływu światopoglądu i własnej historyczności na myślenie, z drugiej, z wymogiem redukcji i ograniczania tego wpływu. Wzniesienie się ponad uwikłanie w światopogląd, partykularyzmy codzienności, czyli to co w jego książce nazwane zostało „partyjnością”, „stanowiskowością” pozostaje w ścisłym związku z wymogiem dążenia do wiedzy obiektywnej, do prawdy. Przy czym Noras w pełni

<sup>14</sup> Por. A.J. Noras, *Kłopoty z filozofią*, s. 46. Jak zaznacza Noras, ten sposób ujęcia historii filozofii miał swój początek w koncepcji Leibniza, następnie znalazł rozwinięcie w myśli Teichmüllera i Diltheya oraz w neokantyzmie badeńskim i marburskim. Uznaje się, że w ramach neokantyzmu z postulatem tym jako pierwszy wystąpił Wilhelm Windelband.

<sup>15</sup> Por. *ibidem*, s. 116.

<sup>16</sup> Por. *ibidem*, s. 8.

<sup>17</sup> A.J. Noras, *Kłopoty z filozofią*, s. 118.

podziela pogląd, że całkowicie bezzałożeniowe myślenie nie jest w gruncie rzeczy możliwe. Tym samym formułuje wymóg usytuowania się pomiędzy skrajnościami, jakimi są stanowiskowość i bezzałożeniowość. Prawda jako założony cel refleksji filozoficznej jak najbardziej zachowuje ważność także w kontekście uznania niemożliwości jego ostatecznej realizacji. W tym względzie Noras w pełni podziela przekonanie przedstawicieli marburskiej szkoły neokantyzmu, iż poznanie ma procesualny charakter.

Każdy rozdział książki *Kłopoty filozofii* poświęcony został jednemu z „kłopotów”, to znaczy jednemu z zagrożeń filozofii. Zgodnie z postawioną diagnozą niezwykle istotną rolę w tym zakresie odgrywają przemiany cywilizacyjne, rozwój współczesnych środków technicznych, które choć przyczyniają się do poprawy jakości życia, to jednocześnie stają się podstawą wyjałowienia i degeneracji wartości kultury. Procesowi temu towarzyszy utrata znaczenia i roli intelektualistów, w tym także filozofów w życiu współczesnych społeczeństw. Książka *Kłopoty filozofii* prezentuje samodzielny, oryginalny punkt widzenia Andrzeja J. Norasa, stanowi wyraz dojrzałego, krytycznego namysłu nad znaczeniem filozofii w kulturze współczesnej i definiuje jego filozoficzne *credo*. Poza wymienionymi już kwestiami w szczególności sposób Profesora interesowało zagadnienie periodyzacji historii filozofii, problem systemu w filozofii, relacja między filozofią i psychologią w kontekście problemu psychologizmu, a także zagadnienie metody historii filozofii. Jego największymi autorytetami filozoficznymi byli Kant, Cohen, Hartmann i Jaspers.

Znakomite dokonania naukowe, dydaktyczne, organizacyjne Profesora nie miałyby szansy zaistnieć, gdyby nie niezwykle wręcz pracowitość podszyta śląską mentalnością, w myśl której — jeśli robić coś, to dobrze, albo wcale. Takim był bowiem człowiekiem, wymagający wobec innych, ale także i przede wszystkim wobec samego siebie. Profesor Andrzej J. Noras, człowiek ogromnej wiedzy, doświadczenia, a przy tym niezwykle skromny, szczerzy i otwarty, pełen życzliwości dla innych. Profesor miał plany związane z kolejnymi artykułami, książką, projektami naukowymi, które chciał jeszcze zrealizować w przyszłości, a które niestety nigdy już nie powstaną. Pozostawił trwałą ślad w naszej pamięci.

## Bibliografia

- Cohen H., *Religion und Sittlichkeit Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, Berlin 1907.
- Cohen H., *System der Philosophie, I. Logik der reinen Erkenntnis*, (wyd. 2), Berlin 1914.
- Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia*, tłum. J. Garewicz, [w:] N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, Toruń 1994.
- Kiersnowska-Sucharzewska J., *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny” 40 (1937).
- Lembeck K.-H., *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994.
- Mickielewicz M., „Kłopoty z filozofią”, „Gazeta Uniwersytecka UŚ” (2016), nr 4 (234).

- Noras A.J., *Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie*, Katowice 2018.
- Noras A.J., *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012.
- Noras A.J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000.
- Noras A.J., *Kłopoty filozofii*, Katowice 2015.
- Überweg F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Teil 4. *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, T.K. Österreich (Hrsg.), (wyd. 12), Berlin 1923.



# RECENZJE





JAN KRASICKI  
ORCID: 0000-0003-2700-7715  
Uniwersytet Wrocławski

## Postrenesans rosyjski

Łukasz Leonkiewicz, *Postrenesans rosyjski. Kierunki i perspektywy rozwoju współczesnej filozofii rosyjskiej na przykładzie koncepcji W. Bibichina i S. Chorużyja*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2019, ss. 316.

Badania nad rosyjską myślą religijną w Polsce mają już swoją ugruntowaną i wieloletnią tradycję. Tradycja inspiruje, ale i ogranicza. Dotychczasowe opracowania ograniczały się do myśli tak zwanego Srebrnego Wieku, a obszar wykraczający poza ten okres jak dotąd stanowił swoistą *terra incognita*. Poza sferą zainteresowań badaczy pozostawała tym samym cała gama unikalnych zjawisk, takich jak choćby fenomen powstałej w kręgach rosyjskiej emigracyjnej teologii prawosławnej — tak zwanej syntezy neopatrystycznej. Zadaniu przewyciężenia tego badawczego impasu wychodzi naprzeciw książka Łukasza Leonkiewicza. W swej propozycji badawczej warszawski badacz nie tylko poszerza zakres badań, lecz oferuje nowe podejście badawcze. Cechuje się ono przede wszystkim rewizją w stosunku do utrwalonego i — wedle określenia uczonego — „wypaczającego” obraz tej tradycji modelu odczytywania religijnej tradycji myślowej Rosji przez pryzmat rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Próbę przewyciężenia tej ograniczającej perspektywy badawczej podjął warszawski uczony na przykładzie dwóch wybitnych współczesnych przedstawicieli formacji określonej mianem „postrenesansu” Włodzimierza Bibichina i Sergiusza Chorużyja.

Książka Leonkiewicza składa się z trzech części. Potraktowane osobno mogły się wydawać osobnymi rozprawami, a budowa książki niespójna. Tak jednak nie jest i chociaż w jej strukturze głównemu problemowi poświęcona jest trzecia część rozprawy *Postrenesans rosyjski*, dwie poprzedzające części — *Ciągłość tradycji. Tradycja bizantyjska w myśli rosyjskiej* oraz *Między a neopalamizmem a palamizmem* — stanowią niezbędną podbudowę historyczną, teologiczną oraz filozoficzną.

Leonkiewiczowi zdaje się chodzić bowiem nie tylko o immanentną analizę poglądów wymienionych dwóch reprezentatywnych myślicieli rosyjskiego „postrenesansu”, lecz o problem znacznie istotniejszy, czyli pytanie o tożsamość i ciągłość myśli rosyjskiej XIX–XXI wieku. Na czym się ona buduje? Co ją funduje i określa? Czy wyraża się ona w wierności tradycji bizantyjskiej, neoplatońskiej, arystotelesowskiej itp., czy może w czym innym? A wreszcie jakie są perspektywy rozwoju myśli rosyjskiej doby najnowszej?

W części pierwszej pracy badacz stawia pytanie o obecność tradycji bizantyjskiej w myśli rosyjskiej ukazując tę kwestię w całej jej złożoności, czyli zawiłych „dróg teologii rosyjskiej teologii” (J. Florowski), specyfiki myśli rosyjskiej, odrębności dziejowego doświadczenia Rosji itp. Opinie w tej kwestii cechuje duża rozbieżność, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę z jednej strony oceny badaczy reprezentujących własne swobodne stanowisko badawcze, a z drugiej przedstawicieli opcji konfesyjno-prawosławnej. Dlatego w tej części pracy uczony, ukazując istniejące sprzeczności i aporie, dokonuje jednocześnie wstępnych, acz niezbędnych uporządkowań terminologicznych, systematyzacyjnych oraz metodologicznych, przedstawiając cały wachlarz kontrowersji i problemów (na przykład problem „prawosławności”), z których każdy wydaje się tak istotny i ważny, że mógłby stanowić przedmiot odrębnych analiz. Na szczęście warszawski filozof i teolog prawosławny potrafi z nich wydobyć elementy najistotniejsze dla problemu badawczego i na nich się skupia.

Spośród wielu innych zagadnień uczony pokazuje między innymi to, jak dalece błędna i do jak fałszywych konkluzji może prowadzić utrwalona w literaturze przedmiotu stereotypowa identyfikacja myśli prawosławnej z osiągnięciami rosyjskiej filozofii religijnej, zwłaszcza Srebrnego Wieku. Ważne przy tym wydaje się i to, że w prowadzonych analizach badacz nie unika zajęcia własnego stanowiska. Przeciwnie, dopuszczając do głosu różne strony, eksponuje je wyraźnie, przy czym nie upraszcza podejmowanych zagadnień, lecz ukazuje je w całej ich złożoności oraz wielostronności. To duża wartość tej książki, która przekłada się na jej obiektywizm oraz krytycyzm. Stąd, kiedy Leonkiewicz podejmuje na przykład spór o „prawosławność” rosyjskiej filozofii religijnej, głównie w odniesieniu do jej neopatrystycznej reinterpretacji stojącej pod znakiem dzieła o. J. Florowskiego, postępuje konsekwentnie jak badacz, a nie rzecznik prawosławnej ortodoksji.

Uczony podkreśla przy tym, że w istniejących opracowaniach dotyczących filozofii rosyjskiej jako całości powtarzają się dwa poglądy dotyczące jej źródeł i inspiracji. Pierwszy głosi patrystyczny charakter myśli rosyjskiej i upatruje jej zakorzenienia w patrystyce greckiej. Drugi, w odróżnieniu od pierwszego, niechętny „orientalizowaniu” myśli rosyjskiej, stara się natomiast wykazać jej filozoficzność a zarazem i jej zachodnioeuropejskość. W tym kontekście badacz wydaje się bronić tezy o pozytywnym znaczeniu filozofii religijnej ożywiającej skostniałą „teologię katechizmową”, co zakłada dynamiczne pojęcie prawosławia, jako „prawosławia poszukujących” (W. Hryniewicz), a nie tylko prawosławia dogmatyków.

Pytając o obecność tradycji bizantyjskiej w rosyjskiej myśli religijnej oraz teologii prawosławnej XX wieku, warszawski uczony zwraca uwagę na fakt, że analiza treści doświadczenia religijnego prawosławia rozpoczęła się już w Srebrnym Wieku, jednak z powodu wielu przyczyn, z których najważniejszą była chyba słaba

znajomość tradycji bizantyjskiej, trudno odnaleźć prostą kontynuację tego sposobu myślenia w dziełach myślicieli tej formacji. Jako pozytywne przykłady tej sytuacji wskazuje na postaci takie jak P. Floreński, S. Bułgakow czy L. Karsawin, których dzieła są uznawane za kontynuację myśli patrystycznej, podkreślając jednocześnie, że trudno uznać za takie prace W. Sołowjowa, braci S. i J. Trubieckich czy M. Bierdiajewa. Szukając związków między tradycją patrystyczną oraz rosyjską myślą religijną, badacz udanie eksponuje tak ideową ciągłość jak jej zerwanie, a nawet przeinaczanie, nadinterpretacje, dowolności, w końcu, utratę więzi pomiędzy nimi. Mianowicie ukazując na przykład związek idei „pośrednictwa” w rosyjskiej myśli religijnej oraz w tradycji bizantyjskiego hezychazmu, zauważa, że odpowiedź myślicieli rosyjskiego renesansu filozoficzno-religijnego nie miała już bizantyjskiego charakteru, albowiem *Sofia* Sołowjowa, Floreńskiego czy Bułgakowa to „nie energie, to coś więcej. Jako pośrednik jest już nie działaniem Absolutu, lecz bytem pośredniczącym, dającym istnienie, ku sobie pociągającym, przemieniającym i jednoczącym z Absolutem” (s. 29).

W drugiej części książki *Między a neopalamizmem a palamizmem* zostało postawione pytanie o stosunek myśli chrześcijańskiej do dziedzictwa neoplatonistycznego, a w wymiarze ściślejszym o stosunek ortodoksyjnej teologii bizantyjskiej, w tym, głównie palamizmu do neoplatonizmu. Problem tej części rozważań został ujęty w dwu aspektach — historycznym oraz systematycznym, samo zaś ścieranie się neoplatonizmu z chrześcijańskim Objawieniem, które datuje się od II wieku, ukazane zostało jako przebiegająca przez całe dzieje cywilizacji wschodniochrześcijańskiej walka dwu paradygmatów, z których tylko jeden ma rację bytu, a szansa ich syntezy wydaje się raczej wątpliwa. Jako odpowiedź na tę sytuację w XX wieku, jak trafnie się zauważa, pojawiła się neopatrystyka, która była chrześcijańską reakcją na neoplatonizm rosyjskiej filozofii religijnej, co wydaje się zarazem potwierdzać pogląd, że „nieprzystawalność myślenia neoplatonistycznego i wschodniochrześcijańskiego”, choć poznawczo nadal ważna, „pozostaje nie do końca uświadomiona” (s. 84).

W dalszym toku analiz badacz, powołując się między innymi na pisma wybitnego znawcy neoplatonizmu A. Łosiewa (który sam był neoplatonikiem), trafnie podkreśla, że wielki błąd popełniają ci, którzy uważają, iż historycznie neoplatonizm był poprzednikiem czy nawet źródłem chrześcijaństwa. Przeciwnie, dla wschodniego chrześcijaństwa, dla którego nie było innego sposobu, aby wyrazić swoje prawdy w sposób inny niż w kategoriach neoplatonistycznych, neoplatonizm, wbrew powierzchownym opiniom, nie był sojusznikiem, lecz śmiertelnym wrogiem, a tacy neoplatonicy jak Porfiriusz, Jamblich czy Julian Apostata byli autorami „najzłośliwszych traktatów przeciwko chrześcijaństwu”. Przedstawicielem neoplatonizmu, na którego przykładzie badacz szczególnie udanie zilustrował relacje neoplatonizmu i chrześcijaństwa, był Julian Apostata, prawdziwy odnowiciel pogaństwa, w którego osobie „neoplatonizm w ogóle, jako ostatni głos myśli antycznej” jednocześnie wyraził tak „swoje pogardliwe stosunek do chrześcijaństwa”, jak „pragnienie kontynuowania kultury helleńskiej w jej antycznej formie” (s. 92). W tym nurcie problemowym autor rekonstruuje rywalizację kultury antyku i chrześcijaństwa, począwszy od Plotyna i jego następców, przez Juliana Apostatę, Pseudo-Dionizego aż do etapu, jak to określa, „anatematyzowania filozofii” (s. 98). Odwołując się zaś

do szerokiego kontekstu źródłowego, poczynawszy od znanego traktatu Porfiriusza *Żywot Plotyna* po dzieła Orygenesusa, na obszernym materiale źródłowym, badacz wszechstronnie pokazuje, na czym w istocie polega różnica między chrześcijaństwem i neoplatonizmem, broniąc tezy o suwerenności poznania biblijnego wobec poznania filozoficznego.

Osobne miejsce w swych analizach autor poświęca poglądom Pseudo-Dionizego, ujmując je nie w całości jego nauki, lecz w jej związku z neoplatonizmem. Jest to ważne o tyle, że myśl autora *Teologii mistycznej* stanowi jedną z niewielu w historii Bizancjum prób pogodzenia myśli chrześcijańskiej z tradycją starożytną. Warszawski uczony, wykorzystując swoją fachową wiedzę teologiczną oraz filozoficzną, umiejętnie oddziela tutaj wątki rdzennie biblijne oraz chrześcijańskie od zakamuflowanych w chrześcijańskiej symbolice, a w istocie obcych chrześcijaństwu *depositum fidei*, treści platońskich (neoplatońskich) i w konkluzji stwierdza, że nie tylko w swym platońskim dualizmie, nauce o materii *etc.*, ale przede wszystkim w zapoznaniu bogo-człowieczego synergizmu i teandryzmu Pseudo-Dionizy miał się z chrześcijaństwem. Słuszna jest opinia, że kluczowy temat synergizmu, stanowi zarazem otwarcie nowej tradycji w pojmowaniu relacji Boga, człowieka i świata, polegającej na odejściu od koncepcji „dynamicznej” ufundowanej na źródłowo neoplatońskim (emanatystycznym) pojęciu mocy (*dynamis*) Pseudo-Dionizego w kierunku koncepcji „energijnej” (*energeia*), bazującej na pojęciu energii jako „działania” (s. 95–96), zapoczątkowanej przez Maksyma Wyznawcę, a doprowadzonej do swej teologicznej dojrzałości w XIV wieku przez Grzegorza Palamasa. Rozprawa z neoplatonizmem — jak się zdaje — nie była i nie mogła być w chrześcijaństwie nigdy ostateczna — neoplatonizm był niejako „cieniem” chrześcijaństwa (podobnie jak gnoza), dlatego trafne wydaje się postawione pytanie, czy myślenie neoplatońskie należy „tylko do przeszłości” (s. 98), czy też w tradycji prawosławnej przeżywa ciągłe okresy nawrotu. W swoich analizach badacz udanie wykorzystuje tutaj prace tak znakomitych znawców problemu jak B. Tatakis, J. Meyendorff czy A. Łosiew.

Jako kolejny i ostatni już etap napięć pomiędzy neoplatonizmem a ortodoksją w myśli bizantyjskiej przedstawia uczony czternastowieczny okres sporów hezychastycznych, w których głównym bohaterem po stronie ortodoksów był Grzegorz Palamas, a po stronie neoplatoników Barlaam z Kalabrii i Nicefor Gregoras. Jak dowodzi, o kluczowej roli sporu neoplatonizmu i chrześcijaństwa w tradycji prawosławia świadczy to, że choć okres ów nie przebiegał już pod znakiem „anatematyzowania” filozofii, lecz pod znakiem chyba najistotniejszego dla tej doby sporu teologicznego dotyczącego praktyki modlitwnej bizantyjskich mnichów doświadczających tak zwanego „światła Taboru” — napięcie między neoplatonizmem a ortodoksją dochodzi wówczas szczytu.

Uzasadniając tę tezę na gruncie literatury źródłowej oraz sekundarnej (*Enneady* Plotyna, *Triady* oraz *150 rozdziałów* Palamasa, prace A. Łosiewa), Leonkiewicz bardzo źródłowo i wnikliwie w osobnych podrozdziałach rozdziału drugiego (*Plotyn i Palamas*) przeanalizował oraz porównał ze sobą zagadnienie Jedna-Absolutu u Plotyna z osobowym trynitarnym Bogiem w nauce Grzegorza Palamasa oraz wiążące się tym zagadnieniem kwestie metafizyczne, kosmologiczne i antropologiczne. W konkluzji prowadzonych rozważań oraz porównawczych analiz

uczony ukazał, jak dramatyczna w istocie była w historii bizantyjskiej teologii walka o żywego Boga Biblii, „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”, z bezosobowym neoplatońskim Absolutem. W tym kontekście trafna jest konkluzja, że po upadku Bizancjum, dopiero w XIX wieku w Rosji dokonano się ponowne spotkanie tych dwóch tradycji i wznowienie tego „nowego-starego” sporu.

Temu zagadnieniu został poświęcony również rozdział trzeci — *Neoplatonizm Florieńskiego i Bułgakowa a teologia hezychastyczna* — drugiej części, w którym badacz wyniki swych dotychczasowych analiz odniósł do dzieł myślicieli rosyjskich epoki Srebrnego Wieku, szczególnie do myśli P. Floreńskiego i S. Bułgakowa. Myśl S. Bułgakowa warszawski uczony rozpatruje przede wszystkim z punktu widzenia dychotomii *Sofia czy energie?*, trafnie odczytując jego sofiologię (praca: *Światłość wieczna* z 1918 roku) jako ostatnią w myśli rosyjskiej próbę wprowadzenia do systemu nauki chrześcijańskiej Plotyńskiej Duszy świata, co — rzecz jasna — rozdziło komplikacje zarówno natury systemowej, jak doktrynalnej. Badacz wnikliwie przedstawia meandry nauki Bułgakowa i jego stopniowe odchodzenie od neoplatońskiego pojmowania Sofii-Duszy świata w kierunku pojmowania „pośrednictwa” pomiędzy Bogiem a światem bliskiego ujęciu Palamasa (jako energii „pośredniczących”). Mając zaś na uwadze — by tak rzec — niezyciowość i spekulatywność sofiologii Bułgakowa a także religijnej myśli rosyjskiej w ogólności (I wojna światowa, rewolucja w Rosji 1917 roku itp.), odwołując się do prac S. Chorużyja, trafnie konkluduje, że „los sofiologii, w istocie, rozwiązała historia” (s. 158).

Mimo tych zastrzeżeń Leonkiewicz stara się wydobyć pozytywne elementy nauki S. Bułgakowa, odnajdując je między innymi w książce *Hipostaza i hipostatyczność* (s. 168), będącej odpowiedzią teologa-filozofa na zarzuty herezji, i w konkluzji stwierdza, że autor *Filozofii imienia* odszedł w końcu od dyskursu neoplatońskiego na rzecz patrystycznego, przy czym, trafna jest konkluzja, że ewolucja ideowa Bułgakowa przebiegała w odmienny sposób niż Floreńskiego, który w swej „filozofii kultu”, podobnie jak Bułgakow, dokonał wprawdzie konwersji z filozofii na teologię, pozostał jednak przy tym „zafascynowanym neoplatonizmem romantykiem do końca” (s. 161).

Jak celnie stwierdza uczony, neopatrystyka, która dokonała ostatecznego rozejścia się tradycji neoplatońskiej i prawosławnej, nie była jedynym nurtem krytycznym wobec rosyjskiej filozofii religijnej. Krytykę sofiologii znajdujemy na przykład u fenomenologa G. Szpeta i pisarza I. Bunina, którzy ten typ filozofowania, zwłaszcza w obliczu historycznych wydarzeń pierwszych dekad XX wieku, uważali za „oderwane od życia marzycielstwo” (s. 162). W tym sensie — jak pisze Leonkiewicz — filozofia Srebrnego Wieku się „skończyła” wyparta w murcie religijnym przez neopatrystykę, która już na gruncie teologicznym dokonała, jak czytamy, „lekkiego zwrotu w kierunku arystotelesowskim” (*ibidem*).

Wobec konstatacji o „końcu” sofiologii (który można poczytywać za „koniec” filozofii Wszeczhjedności, a nawet poniekąd za „koniec” rosyjskiej filozofii religijnej jako takiej) w zamykającym część drugą pracy rozdziale czwartym zatytułowanym *Co jeśli nie neoplatonizm?*, badacz słusznie podkreśla paralelność nauki Arystotelesa wobec neoplatonizmu w tradycji bizantyjskiej (Jan Filipon, Jan Chryzostom, Leoncjusz z Bizancjum, a także tacy „arystotelicy” jak Maksym Wyznawca

czy Jan Damasceński). Zdaniem warszawskiego uczonego podążającego tutaj za B. Tatakisem arystotelizm chrześcijański był w tradycji bizantyjskiej tak trwały jak neoplatonizm chrześcijański, a Grzegorz Palamas, odchodząc od neoplatonickich metafizycznych hipostaz, w swej nauce o energiach w istocie powraca właśnie do pism Stagiryty i jego „precyzyjnego” sposobu myślenia. Analogicznych motywów zwrotu do arystotelizmu w tradycji bizantyjskiej dopatruje się uczonego u takich przedstawicieli współczesnej myśli rosyjskiej jak S. Chorużyj, W. Bibichin, czy S. Awierincew. Ten ostatni stał się autorytetem i „drogowskazem dla myśli postrenesansowej” (s. 168) przede wszystkim dlatego, że jako jeden z pierwszych podjął namysł nad sposobem filozofowania we współczesnej Rosji, innym niż tradycja Platona i Plotyna (*ibidem*).

Jak czytamy, w związku z zakończeniem się Srebrnego Wieku zakończył się także etap dawnej relacji filozofii i teologii, w której prymat wiodła myśl neoplatonicka, kierująca myślą religijną. Autor stawia w tym kontekście trafne pytanie, jak powinna współcześnie wyglądać ta relacja, a odpowiedzi za S. Chorużyjem szuka, odwołując się między innymi do szczegółowo analizowanego studium *Fenomenologia i teologia* (1927) M. Heideggera. I chociaż porównanie analityki egzystencjalnej autora *Bycia i czasu* z hezychazmem wydaje się „karkołomne”, to jednak — jak pisze Leonkiewicz — rozróżnienie Heideggera pomiędzy teologią jako nauką „pozytywną” oraz filozofią jako nauką o „Byciu”, jest dla zrozumienia synergicznej antropologii Chorużyja bardzo cenne choćby dlatego, że teologia operuje w sferze ontycznej, tymczasem, „synergia” nie jest przemianą w wymiarze ontycznym, lecz „ontologicznym”.

W części trzeciej (*Postrenesans rosyjski*) zamykającej książkę badacz skupił się na kluczowym pytaniu o możliwość „nowego renesansu”, „innego początku” (*drugoje naczalo*) współczesnej filozofii w Rosji, a zagadnienie to przedstawił na przykładzie dwóch myślicieli uznanych za reprezentatywnych dla formacji rosyjskiego „postrenesansu” i wyrażających zarazem dwa różne podejścia do problemu — S. Chorużyja oraz W. Bibichina. Pierwszy z nich uważa, że celem filozofii religijnej była nie tylko refleksja nad religijnością rosyjską, lecz także odkrycie duchowych zasad prawosławia i wyrażenie ich w języku filozoficznym (co znalazło wyraz w poglądach filozofów religijnych Srebrnego Wieku, na przykład S. Bułgakowa), tradycji „przerwanej” wprawdzie w okresie komunizmu, lecz będącej nadal źródłem inspiracji. Drugi z kolei będąc przekonany, że w historii filozofii rosyjskiej, mimo okresu komunizmu, nie było żadnej przerwy, lecz „milczenie”, poszukuje „innego początku”, twierdząc, że filozofia Srebrnego Wieku, z jej kosmizmem, sofiologią i podobnymi metafizycznymi hipostazami, stanowi zbędny balast myśli rosyjskiej. Postuluje przeto rewizję tej tradycji i filozofowanie w takim „źródłowym” znaczeniu, jak je pojmował Arystoteles i Heidegger.

Rekonstruując podstawy myśli Chorużyja w rozdziale drugim ostatniej części pracy (*Filozofia Sergiusza Chorużyja w perspektywie teologicznej*), warszawski uczonego skupia wpieryw swoją uwagę na mającym kluczowe znaczenie w myśli Chorużyja fenomenie „deantropologizacji człowieka”. Wedle rosyjskiego filozofa ów proces zagubienia człowieka w myśleniu europejskim rozpoczął się już w starożytności. „Rozum — pisał Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* — bardziej niż coś



innego jest człowiekiem” (s. 192). Chorużyj (*Lampa Diogenesa, O starym i nowym*) stwierdza, że paradoksalnie w filozofii europejskiej, która zaczęła się od antropologicznego hasła „poznaj samego siebie”, człowiek się zgubił, nie poznał siebie jako całości, lecz utożsamiał się ze swoją „najwyższą częścią” (s. 193). Metafizyka europejska skończyła się pod tym względem „klęską” (s. 194), czego znakiem był Kartezjański dualizm i idealizm oraz Kantowski racjonalizm i idealizm. Dlatego integralny człowiek w rozumieniu Chorużyja — jak pisze Leonkiewicz — obecny był gdzie indziej — nie w europejskich koncepcjach filozoficznych, lecz na płaszczyźnie dużo realniejszej, czyli w praktykach duchowych różnych wyznań i religii (buddyzmu, taoizmu, sufizmu *etc.*, a przede wszystkim, praktyk prawosławnego hezychazmu) i na tym „polu metafizycznym”, czyli w sferze „nieklasycznego” dyskursu antropologicznego rosyjski myśliciel poszukuje integralnego obrazu człowieka.

Celem nowej „metaantropologii” Chorużyja jest nie tylko wypracowanie nowej wizji człowieka, lecz także nowego dyskursu antropologicznego. W ocenie warszawskiego uczonego ów współczesny rosyjski filozof oferuje pierwszą w myśli rosyjskiej koncepcję odchodzącą od ujęcia człowieka jako podmiotu, czystego rozumu itp., czyli tak czy inaczej esencjalnego ujęcia człowieka, ku ujęciu, w którym człowiek nie tyle jest, co staje się w egzystencjalnym „otwarceniu się na inny horyzont bycia”, w „otwartości” na „Inne”.

Dobrze świadczy przy tym o postawie badawczej warszawskiego uczonego to, że dostrzega on tak mocne, jak i słabe strony antropologii Chorużego, bo i jemu nie umknął uwagi fakt, że nie raz — jak stwierdza — pojawiają się wobec koncepcji antropologicznej rosyjskiego myśliciela uprawnione zarzuty, iż mówi ona o „wyjątkowych przypadkach a nie o zwyczajnym człowieku” (s. 212).

Mimo krytycznej postawy wobec omawianych koncepcji w ocenie warszawskiego uczonego synergiczna antropologia Chorużyja zasługuje na ocenę wysoce pozytywną, jest bowiem „projektem”, którego celem jest stworzenie „nauki nauk o człowieku”. W podsumowującej ocenie warszawski badacz stwierdza, że Chorużyj wyszedł naprzeciw nowej sytuacji, przed którą stanęła filozofia współczesna, wyrażonej w pytaniu: „Kto przychodzi po podmiocie?” i w swej próbie poszukiwania odpowiedzi stanął na jednym poziomie z najwybitniejszymi zachodnimi filozofami „nieklasycznymi” S. Kierkegaardem, F. Nietzschem, M. Heideggerem, M. Foucaultem, G. Deleuze’em, J. Derridą. Zdaniem badacza wraz z antropologią synergiczną Chorużyja w filozofii rosyjskiej pojawiła się pierwsza tak poważna próba wyjścia z „niewoli neoplatonickiej” filozofii okresu Srebrnego Wieku.

W ostatnim zamykającym część trzecią rozdziale *Włodzimierz Bibichin i rosyjski posttheidgerizm* badacz zajął się myślą zmarłego w 2014 roku Władimira Bibichina. „Nowy renesans” i „nowy początek”, który miałyby dokonać się w myśli rosyjskiej u Bibichina, nie tyle polega na odrestaurowaniu danej tradycji (na przykład hezychazmu u Chorużyja), co na zakorzenieniu w myśli fenomenologicznie otwartej na „świat rzeczy”. Jak pisze badacz, stan „bycia przy rzeczach” to istota postawy filozoficznej Bibichina, który w tym celu stwarza swój własny język i swoje naczelną koncepcję poznawczą, wokół których zorganizowana jest cała jego „posttheidgerowska” filozofia. Stanowi je pięć zasadniczych kategorii: „Świat”, „Obecność”, „Wydarzenie”, „Własność” i „Energia” (s. 224). Im też kolejno poświęca swoje analizy warszawski badacz.

Bibichinowską pryncypialność w podejściu do filozofii (podrozdział *Srogość filozofii*) Leonkiewicz trafnie ujął w kontekście zawsze aktualnego w filozofii rosyjskiej sporu pomiędzy pojmowaniem filozofii jako „nauki” i „filozofowania” (*filosofstowanije, ljubomudrije*). Wymóg filozofii jako powrotu do źródeł głoszony przez Bibichina temu postulatowi zdaje się wychodzić naprzeciw, ponieważ celem filozofii zawsze jest renesans, odrodzenie tego, co wieczne, a nie nawiązywanie do danej historycznej myśli. W tym też duchu badacz analizuje kluczowe kategorie myśli Bibichina, z których największe znaczenie wydaje się mieć palamistyczna kategoria „energii” i spór wokół jej pojmowania. W sporze tym — jak czytamy — autor *Nowego początku* opowiedział się po stronie oponentów Palamasa i w tym sensie rzeczywiście dzieło Bibichina można odczytywać jako próbę dokończenia sporu pomiędzy chrześcijańskim neoplatonizmem a monastyczną teologią ortodoksyjną o „istotę i energię”. Bibichin traktuje „energię” inaczej od „rosyjskiego Diogenesa” (Chorużyj), inspirując się nie Palamasową teologią energii, lecz myślą Arystotelesa. Odrzuca on tym samym kategorię podział Palamasa w Bogu na boską niepoznawaną istotę i poznawalne energie Boga i zalicza siebie do tradycji antypalamickiej.

W konkluzji warszawski badacz, porównując te, tak podobne a zarazem różne, filozoficzne koncepcje, stwierdza, że głoszony przez Bibichina „nowy renesans” miał wydarzyć się w Rosji, jak niegdyś renesans włoski w Italii, miał obudzić sumienie, przywrócić starożytność, „pochwycić rosyjski świat”.

Czy tak się jednak stało? Chociaż autor nie udzielił wprost odpowiedzi na to pytanie, niewątpliwie na przykładzie poglądów Bibichina i Chorużyja pokazał ścieranie się dwu określających tożsamość myśli rosyjskiej paradygmatów — neoplatońskiego oraz arystotelesowskiego, symbolicznego oraz realnego, jako nie tylko epizod z duchowej i intelektualnej historii Rosji, ale wręcz walkę o odzyskanie realnego świata dla Rosji, dla filozofii i kultury rosyjskiej „tu i teraz”. Pokazał zarazem, że droga została wyznaczona przez obie te filozoficzne osobowości, a postawione pytania zobowiązują następnych myślicieli do odpowiedzi na nie.



**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. XVI, fasc. 2 (2021)

**CONTENTS**

**ARTICLES**

MAGDALENA KOZAK, <i>Time as a mode of being of a mortal entity — Lévinas' discussion with Heidegger</i> .....	9
PIOTR MARTIN, <i>One work of art, many interpretations</i> .....	23
LESZEK KLESZCZ, KRZYSZTOF SZTALT, <i>Culture and myth — the illusions of demythologization</i> .....	35
FUNDA GÜNISOY, <i>Philosophy, revelation and politics: The recovery of medieval Islamic political philosophy</i> .....	47
KAMILA GHEORGHE, <i>Fernando Savater: philosopher-activist</i> .....	57
ROMAN TUZIAK, <i>Formal logic and natural ways of reasoning</i> .....	75

**DISCUSSIONS, POLEMICS**

JERZY LUTY, <i>Animal art and the paradigm of visibility: what evolutionary aesthetics is not</i> .....	89
JERZY LUTY, <i>The art world and the time scale of evolution: why contemporary aesthetics is afraid of being scientific</i> .....	107
WOJCIECH SZCZERBA, <i>Creation out of nothing. A few words on the monograph of Jacek Zielinski, The Concept of Creatio ex Nihilo in the Thought of Greek Apologists of the 2nd Century</i> .....	119

**MEMORIES** .....

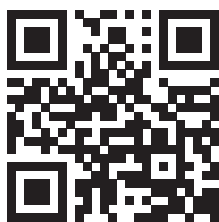
131–141

**REVIEWS** .....

145–152



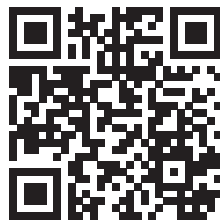
Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o.o.  
Wrocław University Press  
pl. Uniwersytecki 15  
50-137 Wrocław  
uniwersytecka@uwur.com.pl



Księgarnia internetowa  
Online bookshop  
[sklep.uwur.com.pl](http://sklep.uwur.com.pl)



Strona główna  
Website  
[uwur.com.pl](http://uwur.com.pl)



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

