

Nr 2(17) 2025

e-ISSN 2720-2054

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

ETYKA – NOWE HORYZONTY

pod redakcją naukową Ewy Szumilewicz i Roberta Rogozińskiego

- ▶ Ching Lam Janice LAW – HOST, GUEST, ENEMY: RETHINKING DIGITAL COLONIALISM THROUGH DERRIDA'S APORIA OF HOSPITALITY
- ▶ Paweł Szypowski – HYDROZAGADKA, CZYLI O ZALETACH POZOSTANIA ISTOTĄ ŻYWĄ
- ▶ Hanna Lubowicz – SENS ETYCZNY TEORII WIECZNEGO POWROTU W FILOZOFII F. NIETZSCHEGO
- ▶ Joanna Sarbiewska – *SERCE PSA*: LIMINALNA ONTOLOGIA *BARDO* W OPTYCE POSTHUMANIZMU KENOTYCZNEGO
- ▶ Barbara Judkowiak – PIĘĆ NIEZNANYCH LISTÓW ZBIGNIEWA HERBERTA DO IZYDORY DĄMBSKIEJ

KARTO-TEKA  GDAŃSKA

ETYKA – NOWE
HORYZONTY

KARTO-TEKA  **GDAŃSKA** Nr 2(17)/2025
e-ISSN 2545-2231

ETHICS – NEW
HORIZONS

SPIS TREŚCI

EWA SZUMILEWICZ, ROBERT ROGOZIECKI

ETYKA – NOWE HORYZONTY 7

ARTYKUŁY

CHING LAM JANICE LAW

HOST, GUEST, ENEMY: RETHINKING DIGITAL COLONIALISM THROUGH

DERRIDA'S APORIA OF HOSPITALITY 14

PAWEŁ SZYPOWSKI

HYDROZAGADKA, CZYLI O ZALETACH POZOSTANIA ISTOTĄ ŻYWĄ 23

JOANNA SARBIEWSKA

„NAJWYŻSZE GÓRY POCHODZĄ Z MORZA”.

POSTSEKULARNY „MOST” POMIĘDZY BYTAMI: DOŚWIADCZENIE CIERPIENIA

W MISTYCZNEJ OPTYCE *VIA NEGATIVA* 39

JÓZEF FILOCHA

CZY NAUKA STRACIŁA SWOJĄ NIEWINNOŚĆ?

ĆWIERĆ WIEKU PÓŹNIEJ O ESEJU PROF. IRENY SZUMILEWICZ-LACHMAN 50

HANNA LUBOWICZ

SENS ETYCZNY TEORII WIECZNEGO POWROTU W FILOZOFII

F. NIETZSCHEGO: ESEJ NIEDOKOŃCZONY 65

JOANNA SARBIEWSKA

SERCE PSA. LIMINALNA ONTOLOGIA *BARDO* W OPTYCE POSTHUMANIZMU KENOTYCZNEGO 85

ARCHIWUM MYŚLI POLSKIEJ

BARBARA JUDKOWIAK

PIĘĆ NIEZNANYCH LISTÓW ZBIGNIEWA HERBERTA DO IZYDORY DĄBSKIEJ 95

IZYDORA DĄBSKA

ELEMENTY LOGIKI DLA BIBLIOTEKARZY.

SKRYPT WYKŁADÓW PROWADZONYCH W BIBLIOTECĘ GDAŃSKIEJ W ROKU 1957 111

RECENZJE I POLEMIKI

AGATA CZAPIEWSKA

STANISŁAW WYSPIAŃSKI – MIT – TRADYCJA – HISTORIA 125

TABLE OF CONTENTS

EWA SZUMILEWICZ, ROBERT ROGOZIECKI
ETHICS – NEW HORIZONS 10

ARTICLES

CHING LAM JANICE LAW
HOST, GUEST, ENEMY: RETHINKING DIGITAL COLONIALISM THROUGH
DERRIDA’S APORIA OF HOSPITALITY 14

PAWEŁ SZYPOWSKI
THE HYDROPUZZLE, OR THE ADVANTAGES OF REMAINING A LIVING BEING 23

JOANNA SARBIEWSKA
‘THE HIGHEST MOUNTAINS COME FROM THE SEA.’
A POST-SECULAR ‘BRIDGE’ BETWEEN BEINGS: THE EXPERIENCE
OF SUFFERING IN THE MYSTICAL OPTICS OF *VIA NEGATIVA* 39

JÓZEF FIŁOCHA
HAS SCIENCE LOST ITS INNOCENCE?
A QUARTER OF A CENTURY LATER ON THE ESSAY BY PROF. IRENA SZUMILEWICZ-LACHMAN . . . 50

HANNA LUBOWICZ
SENS ETYCZNY TEORII WIECZNEGO POWROTU W FILOZOFII
F. NIETZSCHEGO: ESEJ NIEDOKOŃCZONY 65

JOANNA SARBIEWSKA
THE HEART OF A DOG: THE LIMINAL ONTOLOGY
OF *BARDO* IN THE OPTICS OF KENOTIC POSTHUMANISM 85

ARCHIVE OF POLISH THOUGHT

BARBARA JUDKOWIAK
FIVE UNKNOWN LETTERS FROM ZBIGNIEW HERBERT TO IZYDORA DĄMBSKA. 95

IZYDORA DĄMBSKA
ELEMENTS OF LOGIC FOR LIBRARIANS. LECTURE NOTES FROM THE GDAŃSK LIBRARY IN 1957
[compiled by Maria Ubrańska-Bożek] III

RECENZJE I POLEMIKI

AGATA CZAPIEWSKA
STANISŁAW WYSPIAŃSKI – MYTH – TRADITION – HISTORY. 125

RADA NAUKOWA (Scientific Council)

- prof. JUDITH BUTLER, University of California, Berkeley, United States
prof. ELŻBIETA ADAMIAK, University of Koblenz and Landau, Germany
prof. MICHAEL ARDOLINE, Louisiana State University, United States
prof. ALAIN BEAULIEU, Laurentian University, Canada
prof. IAN BUCHANAN, University of Wollongong, Australia
prof. DANIEL DAVID FINEMAN, Occidental College, United States
prof. JAN JAGODZINSKI, University of Alberta, United States
prof. MACIEJ BAŁA, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland
prof. ELŻBIETA JUNG, University in Łódź, Poland
prof. WOJCIECH KAFTAŃSKI, Harvard University, United States
prof. JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI, The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland
prof. ALEX TAEK-GWANG LEE, Kyung Hee University, Republic of Korea
prof. JÓZEF MAJEWSKI, University of Gdańsk, Poland
prof. ANDRÁS NAGY, University of Veszprém, Hungary
prof. Jacek ALEKSANDER PROKOPSKI, University of Technology in Wrocław, Poland
prof. JANA ŠHOLTZ, Alvernia University, United States
prof. JAN SKOCZYŃSKI, Jagiellonian University in Kraków, Poland
prof. TOMAS SODEIKA, Vilnius University, Lithuania
prof. GRZEGORZ SZAMOCKI, University of Gdańsk, Poland
prof. JACEK WOJTYSIAK, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
prof. WOJCIECH ŻELANIEC, University of Gdańsk, Poland
prof. AUDRONE ŽUKAUSKAITE, Lithuanian Culture Research Institute, Lithuania

REDAKCJA (editorial team)

- EWA SZUMILEWICZ, Brock University – editor in Chief
ZBYSZEK DYMARSKI, University of Gdańsk – deputy Editor
KRYSZYNA BEMBENNEK, University of Gdańsk – editor
AGNIESZKA BEDNAREK-BOHDZIEWICZ, University of Gdańsk – editor
SZYMON DĄBROWSKI, University of Gdańsk – editorial secretary
MAŁGORZATA OBRYCKA, University of Gdańsk – editor
MARIA URBAŃSKA-BOŻEK, Sopot University of Applied Sciences – editor
ROBERT ROGOZIECKI, University of Gdańsk – editor
JOANNA SARBIEWSKA, University of Gdańsk – editor
ADRIANNA ZABRZEWSKA, Edinburgh Napier University – editor
JÓZEF FIŁOCHA, University of Gdańsk – editorial assistant

REDAKCJA NAUKOWA I JĘZYKOWA NUMERU

EWA SZUMILEWICZ i ROBERT ROGOZIECKI

Na okładce wykorzystano obraz Paula Klee *Reconstruction 1929*

Lista recenzentów poszczególnych numerów „Karto-Teki Gdańskie” znajduje się na stronie czasopisma

Czasopismo wydawane jest na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa
Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe



SKŁAD I ŁAMANIE TEKSTU

JERZY W. WOŁODŹKO



WYDAWCY

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne

ul. Lenziona 8/1A, 80-264 Gdańsk

<https://www.ptft.pl/>

e-mail: towarzystwo@ptft.pl

Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego

ul. Wita Stwosza 51, 80-309 Gdańsk

<https://fil.ug.edu.pl/>

Copyright © by PTFT, Wydział Filologiczny UG
oraz Autorzy tekstów. Redakcja informuje,
że wydaniem podstawowym „Karto-Teki Gdańskiej”
jest wersja elektroniczna.

WSTEP





ETYKA – NOWE HORYZONTY

Numer „**Etyka – nowe horyzonty**” dotyczy przekształceń moralności związanych z przemianami w rozumieniu wartości w świecie współczesnym. Teksty w nim zebrane podejmują refleksję nad etycznymi konsekwencjami rozwoju sztucznej inteligencji, granicami odpowiedzialności uczonych oraz opresyjnością wpisaną w cyfrowe formy gościnności i wykluczenia. Eseje zamieszczone w niniejszym tomie dałoby się podzielić na dwie grupy. Do pierwszej zaliczyć należy te, które poruszają zagadnienia metaetyki, do drugiej zaś te, które zajmują się konsekwencjami zamian aksjologicznych, jakie dokonały się na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci. Pierwszy zbiór reprezentują rozprawy Joanny Sarbiewskiej *Najwyższe góry...* oraz *Serce psa* oraz esej Hanny Lubowicz poświęcony idei wiecznego powrotu w filozofii Nietzschego, drugą natomiast rozważania Pawła Szybowskiego nad sztuczną inteligencją, Ching Lam Janice Law analizy platform cyfrowych oraz refleksje Józefa Filochy odnośnie do odpowiedzialności moralnej uczonego.

Sarbiewska oraz Lubowicz nawiązują do myśli Nietzscheańskiej, zaś milcząco

przyjmowanym przez nie założeniem jest przewartościowanie wartości, które funduje się na słynnej tezie o śmierci, a ściślej zabójstwie, boga. Z czysto filozoficznej perspektywy oznacza ona koniec myślenia metafizycznego. Nietzscheański człowiek oszalały ogłasza nastanie świata bez wektorów kierunkowych, gdzie porządek czasu został bezpowrotnie zaburzony i gdzie niemożliwa jest argumentacja i dochodzenie do prawdy, gdzie nie istnieją już moralna słuszność, ani dobro i zło. W tym właśnie duchu Sarbiewska podejmuje postsekularną refleksję nad cierpieniem i relacjami transgatunkowymi. Według Nietzschego wierzący w rozum ateści wyśmiali szaleńca, wszakże dla nich nie było co zabijać, gdyż wcześniej religię zamknęli w granicach czystego rozumu, nie dostrzegając, że bez Boga nawet rozum, ta najwyższa z ludzkich władz poznawczych, traci podstawę.

Z czysto antropologicznego punktu widzenia śmierć boga, oznacza dla człowieka utratę, a właściwie uwolnienie się, od własnej istoty, wcześniej określonej przez relację do zasad pierwszych i podstawowych. Narodziny nihilizmu dla Nietzschego

niosły możliwość transgresji człowieczeństwa i ustanowienia nowego porządku aksjologicznego – zupełnie odmiennej historii aniżeli ta, którą znamy – oznaczała cezurę naznaczoną chaosem, świat, gdzie nie ma już zasad, a całość i jedność stają się niemożliwe. Ktoś, kto sobie to uzmysłowił, musiał koniec końców oszaleć. „Co się stało z Bogiem? [...] – krzyczy człowiek oszalały – Powiem wam! Uśmierciliśmy go – wy i ja! My wszyscy jesteśmy jego mordercami! Ale jak tego dokonaliśmy? Jak zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, żeby wymazać cały horyzont? Cóżemy zrobili, odwiązując Ziemię od jej Słońca? W jakim kierunku się teraz porusza? Dokąd my zdążamy? Dokądkolwiek, byle dalej od wszelkich słońc? Czy ten ruch nie jest ustawicznym upadkiem? W tył, na bok, w przód, na wszystkie strony? Czy jest jeszcze coś takiego jak góra i dół? Czy nie błąkami się niczym po nieskończonej nicości? Czy wokół nie ziele pusta przestrzeń? Czy nie zrobiło się zimniej? Czy nie nadchodzi wciąż noc i noc? Czy nie trzeba przed południem zapalać latarni? Czy nie słyszać już wrzawy grabarzy, którzy pogrzebali Boga? Czy nie czuć już woni boskiego rozkładu? – wszak i Bogowie ulegają rozkładowi! Bóg umarł! Bóg pozostaje umarły! I my go uśmierciliśmy! Jak mamy się pocieszyć, mordercy nad mordercami?»¹

Zauważmy jednak, że Nietzscheańskie *requiem aeternam deo* samo osadzone jest w klasycznej metafizyce i w pewnym sensie stanowi jej spełnienie, jak również spełnienie chrześcijaństwa, które także skrywa

tajemnicę o tym, że Boga nigdy nie było, wszakże myśl o tym, że Bóg jest człowiekiem dzieli od stwierdzenia, że człowiek jest Bogiem, tylko kwestia rozłożenia akcentów. Możliwa jest więc inna, zgoła nihilistyczna optyka, w ramach której tropi się ślady Boga, celem zachowania choćby residuów człowieczeństwa. Człowiek, który nie jest w stanie już wznieść się do wymiaru nieskończoności, z jednej strony boleśnie doświadcza własnej skończoności, a zarazem przepełnia go niezaspokojone pragnienie nieskończoności – wiara jako akt woli i otwarcia na to, co radykalnie odmienne. Osadzona w logice, a więc i logosie, klasyczna metafizyka, poszukiwała jedności w różnorodności. Nawet jeśli dopuszczała różnice, to tylko zrelatywizowane i ujmowane za pomocą aparatu myślenia dialektycznego. Różnica nieredukowalna i niesprowadzalna do tego samego, była dla niej nieosiągalna, gdyż oznaczała zanurzenie się w dziedzinie chaosu.

Dla człowieka śmierć Boga oznacza utratę tożsamości, ale nie utratę totalną, lecz zmianę w podejściu do niej. Nie jesteśmy w stanie jej określić w samotności, tak jak to się działo w przypadku Kartezjańskiego cogito. Ja, aby być sobą, musi odnieść się do tego, co inne. Autorki i Autorzy, w tekstach opublikowanych w niniejszym numerze, pokazują, że etyka coraz częściej wyrasta z konfrontacji z tym, co relacyjne, niepewne i kruche. Lubowicz odczytuje Nietzscheańską naukę o wiecznym powrocie jako wezwanie do afirmacji istnienia, odpowiedzialności za własne życie i osadzenie etyki w tym, co ziemskie. Sarbiewska zaś proponuje koncepcję posthumanizmu kenotycznego, w ramach

¹ Fryderyk Nietzsche, *Radosna wiedza*, tł. Małgorzata Łukasiewicz, Gdańsk 2008.

którego podstawowym doświadczeniem jest cierpienie. Interpretuje je jako doświadczenie graniczne, transformujące, a zarazem otwierające możliwość współczucia i przekraczania granic między bytami ludzkimi, zwierzęcymi i boskimi, poza jego logocentryczną i antropocentryczną narratywizacją, opierające się zarówno racjonalnym, jak i religijnym próbom wyjaśnienia. W tym sensie etyka jawi się tu jako praktyka uważnej obserwacji rzeczywistości i reakcji na nią. W istocie autorki proponują coś na kształt rozszerzonej etyki dialogu, gdzie fundamentem relacji dialogicznej staje się specyficzne uczucie moralne, jakim jest szacunek – uczucie wewnętrznego upokorzenia wszystkiego tego, czym jestem ja sam, poza moją relacją z innym, względem innego właśnie. Odniesienie do tego, co radykalnie odmienne, czego nie jestem w stanie pojąć, okazuje się formą przewyciężenia skończoności, wyrażającej się w cierpieniu, samotności i śmierci. Ta ostatnia, wbrew Heideggerowi nie stawia *Dasein* przed nicością, ale przed transcendencją – tym, co radykalnie odmienne i niepoznawalne. W ten sposób doświadczenie własnej skończoności otwiera przed nami perspektywę radykalnej różnicy, której nie sposób w żaden sposób zredukować do Tego Samego.

Pozostałe teksty w istocie stanowią dookreślenie wyżej przyjętego punktu

widzenia. Analizy Szypowskiego traktują sztuczną inteligencję (AI) jako zjawisko kulturowe; wskazuje na iluzoryczny charakter obecności, na której opierają się relacje ze sztuczną inteligencją, a wprowadzając pojęcie hydroontologii, podkreśla rolę „wetware”, czyli płynnej, żywej materialności i równocześnie granicy cyfrowej imitacji umysłu. Ching Lam Janice Law ukazuje platformy cyfrowe jako przestrzenie warunkowej gościnności, w których zaproszenie zawsze wiąże się z kontrolą i możliwością wykluczenia. Odwołując się do Derridy, autorka pokazuje, że narracje cyfrowej inkluzywności maskują asymetrię władzy i podtrzymują struktury cyfrowego kolonializmu. Józef Filocha podejmuje krytyczną analizę problemu moralnej odpowiedzialności uczonego, w myśli Ireny Szumilewicz-Lachman. Autor rekonstruuje argumenty historyczne od starożytności po epokę broni atomowej i zestawia je z perspektywą deontologii kantowskiej. Tekst ujawnia napięcie wpisane w przekonanie o neutralności nauki oraz potrzebę określenia zakresu odpowiedzialności badacza.

Dodatkowo, artykuł Barbary Judkowiak przedstawia pięć niepublikowanych wcześniej listów Zbigniewa Herberta do Izydory Dąmbskiej. Judkowiak rekonstruuje wieloletni dialog epistolarny Herberta i Dąmbskiej na podstawie archiwów i wcześniejszych edycji korespondencji.

ETHICS – NEW HORIZONS

The issue entitled “**Ethics – New Horizons**” concerns the transformation of morality related to changes in the understanding of values in the modern world. The texts collected in it reflect on the ethical consequences of the development of artificial intelligence, the limits of scholars’ responsibility, and the oppressiveness inherent in digital forms of hospitality and exclusion. The essays in this volume can be divided into two groups. The first includes those that address issues of metaethics, while the second deals with the consequences of the axiological changes that have taken place over the last few decades. The first collection is represented by Joanna Sarbiewska’s dissertations *Highest Mountains...* and *The Heart of a Dog*, as well as Hanna Lubowicz’s essay on the idea of eternal recurrence in Nietzsche’s philosophy. The second group includes Paweł Szypowski’s reflections on artificial intelligence, Ching Lam Janice Law’s analysis of digital platforms, and Józef Filocha’s reflections on the moral responsibility of a scholar. Sarbiewska and Lubowicz refer to Nietzschean thought, and their tacit assumption is a transvaluation of all values based on the famous thesis of the death, or more precisely, the murder of God. From a strictly philosophical perspective, this means the end of metaphysical thinking. The Nietzschean madman proclaims the advent of a world without directional vectors, where the order of time has been irrevocably disrupted and where

argumentation and the pursuit of truth are impossible, where moral rightness, good and evil no longer exist. It is in this spirit that Sarbiewska undertakes a post-secular reflection on suffering and trans-species relationships. According to Nietzsche, atheists who believed in reason mocked the madman, but for them there was nothing to kill, because they had previously confined religion within the boundaries of pure reason, not realizing that without God even reason, the highest of human cognitive powers, loses its foundation.

From a strictly anthropological point of view, the death of God means for man a loss, or rather a liberation, from his own essence, previously defined by his relationship to first and fundamental principles. For Nietzsche, the birth of nihilism brought with it the possibility of transgressing humanity and establishing a new axiological order – a history completely different from the one we know. It marked a cesura stamped by chaos, a world where there are no longer any principles, and totality and unity become impossible. Anyone who realized this would eventually have to go mad. «“Whither is God?” he cried; “I will tell you. We have killed him-you and I. All of us are his murderers. But how did we do this? How could we drink up the sea? Who gave us the sponge to wipe away the entire horizon? What were we doing when we unchained this

earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving? Away from all suns? Are we not plunging continually? Backward, sideward, forward, in all directions? Is there still any up or down? Are we not straying as through an infinite nothing? Do we not feel the breath of empty space? Has it not become colder? Is not night continually closing in on us? Do we not need to light lanterns in the morning? Do we hear nothing as yet of the noise of the gravediggers who are burying God? Do we smell nothing as yet of the divine decomposition? Gods, too, decompose. God is dead. God remains dead. And we have killed him. How shall we comfort ourselves, the murderers of all murderers?»¹

Let us note, however, that Nietzsche's *requiem aeternam deo* is itself rooted in classical metaphysics and, in a sense, constitutes its fulfilment, as well as the fulfilment of Christianity, which also conceals the secret that God never existed. After all, the idea that God is man is only a matter of emphasis from the statement that man is God. Thus, a different, completely non-nihilistic perspective is possible, one in which traces of God are sought to preserve at least the residues of humanity. A man who is no longer able to rise to the dimension of infinity painfully experiences his own finitude, yet the same time is filled with an unfulfilled desire for infinity – faith as an act of will and openness to what is radically different. Classical metaphysics rooted in logic, and therefore in logos, sought unity in diversity. Even if it allowed for differences,

they were only relativized and comprehensible through the apparatus of dialectical thinking. A difference that was irreducible and could not be reduced to the same was unattainable for it, as it meant immersing oneself in the realm of chaos.

For humans, the death of God signifies a loss of identity, but not a total loss, rather a change in approach to it. We are unable to define it in solitude, as was the case with Descartes' cogito. To be myself, I must relate to what is different. The authors of the texts published in this issue show that ethics increasingly arises from confrontation with what is relational, uncertain, and fragile. Lubowicz interprets Nietzsche's doctrine of eternal recurrence as a call to affirm existence, take responsibility for one's own life, and ground ethics in the earthly. Sarbiewska, on the other hand, proposes a concept of kenotic posthumanism, in which suffering is the fundamental experience. She interprets it as a borderline, transformative experience, which at the same time opens up the possibility of compassion and transcending the boundaries between human, animal, and divine beings – beyond its logocentric and anthropocentric narrativization – resisting both rational and religious attempts at explanation. In this sense, ethics appears here as the practice of careful observation of reality and reaction to it. In essence, the authors propose something akin to an extended ethics of dialogue, where the foundation of the dialogical relationship is a specific moral feeling, namely respect – a feeling of inner humility toward everything that I am, apart from my relationship with the other, in relation to the other. Reference to what is radically different, what one is

¹ Friedrich Nietzsche "The gay science", Vintage Books, New York, 1974.

unable to comprehend, turns out to be a form of overcoming finitude, expressed in suffering, loneliness, and death. The latter, contrary to Heidegger, does not confront *Dasein* with nothingness, but with transcendence – that which is radically different and unknowable. In this way, the experience of one's finitude opens up before us the perspective of a radical difference that cannot in any way be reduced to the Same.

The remaining texts essentially further specify the perspective outlined above. Szy-powski's analyses treat artificial intelligence (AI) as a cultural phenomenon; he points to the illusory nature of presence on which relations with artificial intelligence are based, and by introducing the concept of hydro-ontology, he emphasizes the role of "wetware," i.e., fluid, living materiality and, at the same time, the boundary of digital imitation of the mind. Ching Lam Janice Law presents digital platforms as spaces of conditional hospitality, where an invitation always

involves control and the possibility of exclusion. Referring to Derrida, the author shows that narratives of digital inclusivity mask power asymmetries and perpetuate structures of digital colonialism. Józef Filocha undertakes a critical analysis of the problem of the moral responsibility of the scholar, in the thought of Irena Szumilewicz-Lachman. The author reconstructs historical arguments from antiquity to the atomic age and juxtaposes them with the perspective of Kantian deontology. The text reveals the tension inherent in the belief in the neutrality of science and the need to define the scope of the researcher's responsibility.

Additionally, Barbara Judkowiak's article presents five previously unpublished letters from Zbigniew Herbert to Izydora Dąmbska. Judkowiak reconstructs the long-standing epistolary dialogue between Herbert and Dąmbska on the basis of archives and earlier editions of their correspondence.

ARTYKUŁY





HOST, GUEST, ENEMY: RETHINKING DIGITAL COLONIALISM THROUGH DERRIDA'S APORIA OF HOSPITALITY

Abstract

This paper rethinks digital colonialism on social media platforms and the infrastructural dominance of big tech corporations from the Global North through the lens of Jacques Derrida's aporetic concept of hospitality. While digital platforms often brand themselves as spaces of openness and global connectivity, they enact a form of conditional hospitality that mirrors colonial structures of control: users from the Global South are invited as guests, yet only within tightly controlled, surveilled, and extractive frameworks. They are welcome, but only as long as they do not threaten the sovereignty of the host—here, the tech corporation that controls the “home” of the platform. Derrida's distinction between conditional and unconditional hospitality allows us to interrogate these dynamics with philosophical depth. Conditional hospitality, tied to rights, laws, and borders, always affirms the mastery of the host. In digital terms, it manifests in algorithmic gatekeeping, linguistic hegemony, and exploitative datafication—welcoming the Global South only when it serves the host's

Streszczenie

W niniejszym artykule ponownie rozważamy kwestię cyfrowego kolonializmu na platformach mediów społecznościowych oraz dominacji infrastrukturalnej wielkich korporacji technologicznych z globalnej Północy przez pryzmat aporetycznej koncepcji gościnności Jacques'a Derridy. Choć platformy cyfrowe często przedstawiają się jako przestrzenie otwartości i globalnej łączności, w rzeczywistości stosują one formę warunkowej gościnności, która odzwierciedla kolonialne struktury kontroli: użytkownicy z globalnego Południa są zapraszani jako goście, ale tylko w ramach ściśle kontrolowanych, nadzorowanych i eksploatacyjnych ram. Są mile widziani, ale tylko tak długo, jak długo nie zagrażają suwerenności gospodarza – w tym przypadku korporacji technologicznej, która kontroluje „dom” platformy. Rozróżnienie Derridy między gościnnością warunkową i bezwarunkową pozwala nam zbadać tę dynamikę z filozoficzną głębią. Warunkowa gościnność, związana z prawami, przepisami i granicami, zawsze potwierdza dominację gospodarza. W kategoriach

interest. Conversely, Derrida's ideal of unconditional hospitality—the impossible but necessary openness to the anonymous, undocumented Other—demands a radical ethics that would decentre platform sovereignty and open up digital infrastructures to genuine plurality, even at the cost of control and stability. The paper argues that tech platforms' self-image as "hosts" becomes ethically untenable when their hospitality turns into hostility: when content moderation perpetuates structural racism, when users are exploited as unpaid digital laborers, and when environmental burdens are externalised onto vulnerable communities. Drawing on Derrida's claim that hospitality is always haunted by its possibility of turning into hostility, I propose a deconstructive critique of digital inclusion narratives. Rather than advocating for a naïve digital openness, this paper calls for a reconfiguration of the digital commons through Derrida's aporetic lens—acknowledging the impossibility of absolute hospitality while striving toward a more just, heterogeneous, and decolonised digital future.

Keywords: Jacques Derrida, Hospitality, Digital Colonialism, Digital Justice.

cyfrowych przejawia się to w algorytmicznej kontroli dostępu, hegemonii językowej i wyzysku danych – przyjmowaniu globalnego Południa tylko wtedy, gdy służy to interesom gospodarza. Z drugiej strony, idea bezwarunkowej gościnności Derridy – niemożliwa, ale niezbędna otwartość na anonimowego, nieposiadającego dokumentów Innego – wymaga radykalnej etyki, która zdecentralizowałaby suwerenność platform i otworzyła infrastrukturę cyfrową na prawdziwą pluralność, nawet kosztem kontroli i stabilności. W artykule argumentuję, że postrzeganie platform technologicznych jako „gospodarzy” staje się nie do utrzymania z etycznego punktu widzenia, gdy ich gościnność zamienia się w wrogość: gdy moderowanie treści utrwala strukturalny rasizm, gdy użytkownicy są wykorzystywani jako nieopłacani pracownicy cyfrowi, a obciążenia środowiskowe są przenoszone na wrażliwe społeczności. Opierając się na twierdzeniu Derridy, że gościnność zawsze niosą ze sobą ryzyko przekształcenia się w wrogość, proponuję dekonstruktywną krytykę narracji dotyczących cyfrowej integracji. Zamiast opowiadać się za naiwną otwartością cyfrową, niniejszy artykuł wzywa do rekonfiguracji cyfrowych dóbr wspólnych poprzez aporetyczną perspektywę Derridy – uznając niemożliwość absolutnej gościnności, jednocześnie dążąc do bardziej sprawiedliwej, heterogenicznej i zdekolonizowanej cyfrowej przyszłości.

Słowa kluczowe: Jacques Derrida, gościnność, kolonializm cyfrowy, sprawiedliwość cyfrowa.

Introduction

We are living in a highly digitalized world, where infrastructures are designed not merely to connect, but also to condition participation. While the rhetoric of openness and universality characterises the digital age, the actual architecture of social media platforms and technological ecosystems is deeply asymmetrical, governed by corporations from the Global North that invisibly decide who may enter, speak, stay, or be heard. These platforms present themselves as “hosts”, extending the illusion of global hospitality. But what kind of welcome is truly being offered?

This paper rethinks digital colonialism through the lens of Jacques Derrida’s aporetic concept of hospitality, focusing on the governance and extractive logic of digital platforms. Platform moderation, algorithmic regulation, and datafication operate according to a structure of **conditional hospitality**: one that affirms the host’s sovereignty and invites the Other only under strict terms. Users are welcomed not as equals, but as extractable, traceable, and ultimately disposable guests. In this way, digital infrastructures replicate colonial paradigms: access is granted only to those who remain guests. At the same time, Derrida insists on the necessity of unconditional hospitality: an impossible but ethical openness to the absolute, anonymous Other who arrives without name, reason, or permission. It is precisely this impossibility that constitutes ethics: a responsibility that cannot be fulfilled yet still demands a response.

Through this Derridean framework, this paper interrogates how social media

platforms enact a form of digital colonialism that cloaks hostility in the language of welcome. From algorithmic filtering to environmental externalities, and from content moderation to surveillance, the guest is always at risk of becoming the enemy. Rather than advocating for a naïve digital openness, this paper calls for a rethink of the digital commons as an aporetic space where decisions must be made without certainty, and where justice begins with responsibility for those we cannot fully receive. In this tension between the possible and the impossible, we may begin to imagine a more just, heterogeneous, and decolonised digital future.

The Digital Platform as Sovereign Host

To understand how social media platforms reproduce structures of digital colonialism, we begin by examining their implicit claim to sovereignty. These platforms operate not merely as neutral spaces for exchange, but as self-authorizing hosts that set out the terms of access, participation, and exclusion. This is the logic of conditional hospitality in Derrida’s terms: a form of welcome that always affirms the power of the host and presupposes control over borders. “To invite someone, to host them, is to control their coming”² decide who enters, when, and under what conditions. Digital platforms determine the rules of speech through opaque content moderation algorithms. They filter visibility and participation through

² J. Derrida, *Of Hospitality*, Stanford 2000, p. 55.

recommendation systems trained on biased datasets. They demand, in every registration, a user's name, identity, location, preferences, sometimes even biometric data (Touch ID, Face ID, Images...). Like the host in conditional hospitality always demands a passport from the guest, platforms welcome users only when they can be documented, classified, and tracked. The "anonymous" Other has no place in the digital architecture of digital extractivism. As Derrida warns, conditional hospitality confirms the "power and propriety of the host" and maintains the distinction between the host and the guest³. This conditional welcome is not neutral. It affirms hierarchy: the platform as host, the user as guest. And this guest must remain a guest. The guest cannot and must not challenge the structure, ownership, or sovereignty of the digital space they enter. This is especially evident in how platforms relate to the Global South. While companies extract linguistic data, cultural content, and digital labour from users in Africa, Asia, and Latin America, they rarely design interfaces in local languages, address regional digital needs, or reinvest infrastructure in those communities. The guest is tolerated only so long as it serves the host's interests. This limited right becomes a powerful analogy for today's platform politics: access to speech or presence is permitted only on the condition that it remains non-disruptive, non-threatening, and non-transformative. The user may speak, but only in ways that align with the community guidelines.

³ Ibid. *Op. cite.*, 25.

This is not only a metaphor. It is also a concrete political and economic structure that governs how content circulates, how voices are amplified or suppressed, and how communities are formed or disbanded. Content created in or about the Global South is often misclassified as "sensitive," "dangerous," or "non-monetisable" due to training data and moderation standards rooted in Western epistemologies⁴. Meanwhile, data extracted from these same regions are used to train AI models that serve advertisers, security agencies, and development agendas far removed from local needs. This is not hospitality. It is a colonially inflected form of digital extractivism masked as inclusion.

Derrida reminds us that conditional hospitality, while structured around notions of welcome and civility, is ultimately grounded in exclusion. The host decides, filters, and selects. Every welcome is also a gate, a threshold that guards against the unpredictable arrival of the Other. In this structure, the host always retains the power to withdraw the invitation, to close the door, to deport. The guest is always vulnerable to becoming an enemy. This appears as a shift that may occur algorithmically, automatically, without appeal. Users flagged as "suspicious," "violating," or "low engagement" may be silenced or removed without explanation⁵. But this apparent generosity is fragile: the line between hospitality and hostility is thin—and, as Derrida shows, already inscribed in the structure of hospitality itself.

⁴ A. Payal, *The Next Billion Users: Digital Life Beyond the West*, Cambridge 2019 p.75–97.

⁵ S. U. Noble, *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*, New York 2018, pp. 133–155.

From Hospitality to Hostility: Colonial Violence in Digital Infrastructures

If digital platforms present themselves as hospitable hosts, offering access, visibility, and participation, we must ask: what happens when that hospitality turns hostility? For Derrida, the risk of hospitality collapsing into hostility is not a breakdown of intention or implementation but a structural feature of hospitality itself. Hospitality is always haunted by its limits, its violence, and its exclusions. To welcome is also to choose, to filter, and to exclude, and in doing so, to risk betraying the very principle of welcome. This betrayal is not accidental but constitutive. This is what Derrida called the logic of autoimmunity: the host's attempt to protect itself undermines the very ethical foundations of its openness⁶.

This logic is increasingly visible in the operation of digital infrastructures. Platforms that claim with connect to the world often do so through opaque systems of censorship and algorithmic bias. What appears in a user's feed, who gets shadow-banned or demonetized, and whose content is removed are decisions made by machine learning systems trained on partial, politicised datasets. These datasets reflect Euro-American cultural norms, and as a result, they systematically misrecognise or suppress content from the Global South. Posts in minority languages are flagged as spam, political dissent is labelled as extremism, and cultural expression is filtered through epistemologies that are not its own⁷. These

exclusions are not aberrations; they are how conditional hospitality functions. The platform welcomes global users only on the condition that they resemble the host, i.e., speak its language, follow its customs, and submit to its logic. The guest is accepted only so long as it remains legible and manageable. The moment their alterity asserts itself, hospitality reverses into hostility.

This is not limited to content. The very infrastructure of artificial intelligence is built on the exploitation of invisible digital labour from the Global South. Millions of workers in Venezuela, Kenya, the Philippines, and other postcolonial nations are paid sub-minimum wages to label images, annotate speech, and train the machine learning models that power platforms globally⁸. These workers as the "ghost workers" of the digital economy remain nameless, unseen, and uncredited. They are structurally necessary but ethically disposable. They are not invited as guests into the platform's home; they are kept outside the house entirely, working at the border of its construction. Even more troubling is the environmental cost of digital expansion, which is disproportionately borne by the very regions excluded from digital power. Data centres require enormous energy inputs and water resources; e-waste is exported to African and South Asian countries; and lithium and cobalt mining devastates Indigenous lands in Latin America and the Congo⁹. The digital

Reinforce Racism, New York 2018, pp. 102–135.

⁸ M. L. Gray and S. Suri, *Ghost Work: How to Stop Silicon Valley from Building a New Global Underclass*, Boston 2019, pp. 27–56.

⁹ K. Crawford, *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, New Haven 2021, pp. 58–90.

⁶ J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, Stanford 2005, pp. 123–124.

⁷ S. U. Noble, *Algorithms of Oppression: How Search Engines*

guest, it turns out, arrives at a cost that the host refuses to acknowledge. What appears as a frictionless interface in the Global North is sustained by ecological and human violence in the Global South. This is not hospitality, but rather an extraction masquerading as inclusion.

Derrida's concept of autoimmunity offers a compelling lens for understanding this dynamic. Platforms assert their openness through a politics of controlled access: they must appear welcoming to gain legitimacy yet constantly defend their internal coherence through exclusionary mechanisms. This defensive reflex ultimately corrodes the ethical claim of hospitality. By protecting the integrity of the host's sovereignty, the host ends up betraying its own ethical obligation. "To protect itself, the immune system may attack the very thing it was meant to defend."¹⁰ Hospitality becomes a self-defeating gesture, preserving the appearance of openness while enacting structural closure. This means that hospitality is always at risk of turning into its opposite. The guest becomes the threat; the Other becomes the enemy. But this is not merely a reaction to perceived disruption, but the very logic of conditional hospitality. Every boundary drawn to protect the host's home doubles as a potential act of violence. The host claims to welcome, but in welcoming, filter, sort, and exclude. The violence is not outside hospitality; it is internal to it.

In the digital realm, this results in a dissonance: the rhetoric of inclusion, openness, and connection coexists with practices of filtering, extraction, and abandonment.

Platform hospitality is thus neither a failure nor a hypocrisy. Rather, it is a paradoxical structure that demands both welcome and control, both openness and regulation. The more the platform seeks to immunise itself from risk, whether through moderation, algorithmic policing, or geopolitical distance, the more it compromises the very ethical foundation of its welcome.

The conditional hospitality of digital platform inherits the logic of colonial governance: it welcomes in order to extract, includes in order to monitor, and offers presence while foreclosing belonging. This is the asymmetry that sustains digital colonialism: the host who appears generous, but only to the extent that generosity reaffirms their own mastery.

Unconditional Hospitality: The Ethics of Welcome as the Impossible

If platform hospitality, as we have seen, is always at risk of collapsing into hostility, we must ask: is it still possible to imagine a form of welcome that does not reduce the Other to a guest tolerated only on the host's terms? If the limits of digital hospitality lie in its structures of filtering, exclusion, and autoimmunity, then the ethical horizon must be sought elsewhere, not in regulatory closure, but in the impossible opening of what Derrida calls unconditional hospitality.

In contrast to conditional hospitality, Derrida develops **unconditional hospitality** (also called absolute hospitality, pure hospitality, infinite hospitality, or impossible hospitality, etc.), which demands a radical openness to the Other: an arrival without precondition, invitation, or

¹⁰ J. Derrida, *Acts of Religion*, New York 2002, p. 427.

identification. To offer unconditional hospitality is not to welcome a known guest, but to welcome the anonymous, undocumented stranger, or even the stranger who might overturn the house. It is to open the door without asking for a name, a reason, or a timeline. For unconditional hospitality, “I must open up my home and that I give not only to the foreigner, but to the absolute, unknown, anonymous other... without asking of them either reciprocity... or even their names”¹¹. Derrida later insists that this form of hospitality is impossible, but also ethically necessary. True hospitality begins not with power or protocol, but with exposure: a letting-go of sovereignty. To welcome the Other unconditionally is to risk oneself: to risk oneself, like disruption, transformation, or even destruction. In this sense, hospitality is not merely a generous act, but an experience of the impossible; a responsibility that cannot be fulfilled yet must still be undertaken¹². And in this moment of risk, roles may reverse. The host may be overtaken or displaced. “The host becomes the guest of the guest.”¹³ Genuine hospitality always contains the possibility of hostility—not because it has failed, but because such risk is intrinsic to its very structure. The welcome may collapse; the guest may become the enemy. And yet, this very instability is where ethics begins.

What would such unconditional hospitality look like in the digital realm? To imagine it is to envision a platform that

opens itself to users without requiring identification, without pre-categorising them through algorithmic sorting, and without reducing them to data profiles for extraction. It is to conceive of a digital infrastructure where Otherness is allowed to arrive in its singularity, unprocessed and unpredicted. This is not merely a technical design problem—it is a philosophical question. Could a platform remain a platform recognisable, governable, and coherent, if it no longer retained the ability to filter, flag, or remove those who challenge its norms?

Of course not. As Derrida insists, unconditional hospitality is structurally impossible. No host can welcome everyone indefinitely. No infrastructure can support an infinite number of guests. Without protocols, moderation, or borders, the very notion of the host and the space they inhabit would dissolve. But this impossibility is not a reason for dismissal. Instead, it marks the point at which hospitality becomes an ethical demand rather than a strategic function.

For Derrida, unconditional hospitality is a necessary ideal. It serves as a regulative horizon: not something that can be enacted in full, but something that must always orient our decisions, expose their exclusions, and demand accountability¹⁴. Without this horizon, hospitality becomes pure management and pure administration, i.e., a matter of rules, permissions, and control, stripped of its ethical significance. Hospitality, Derrida reminds us, is not about contracts or conditions. It is grounded in an infinite, non-reciprocal obligation: we are obliged

¹¹ J. Derrida, *Of Hospitality*, 25.

¹² J. Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford 1999, pp. 50–52.

¹³ J. Derrida, *Hospitalité*, vol. I, Paris- Seuil 2021, p.87.

¹⁴ J. Derrida, “The Principle of Hospitality,” *Parallax* 11, no. 1 (2005), p. 6–9.

to be hospitable, even when we cannot fulfil that obligation¹⁵.

Importantly, Derrida acknowledges that unconditional hospitality always requires conditional hospitality. “Since this unconditional hospitality may lead to a perversion of [the] ethics of friendship, we have to condition this unconditionality, to negotiate the relation between this unconditional injunction and the necessary condition to organize this hospitality which means laws, rights, conventions, border...”¹⁶ In other words, to prevent absolute hospitality from being reversed into hostility, hospitality must be controlled and conditioned.

This is especially urgent in the digital domain, where platform hospitality is often reduced to compliance, policy, or user experience. The ethics of unconditional hospitality urge us in a different direction—not toward anarchy, but toward radical accountability. Who is flagged, and why? Who is excluded, and on what terms? What assumptions about speech, identity, and value structure the very design of welcome?

True justice in the digital sphere begins not in certainty, but in responsibility to the unforeseeable—to the Other who arrives without identity, without guarantee, and without debt. In such a world, platforms would not only host—they would be hosted by those they once sought to contain. The challenge is not to overcome the paradox of hospitality, but to live within it: to act always in view of that which cannot be fully received, and to let that impossibility keep our welcome open.

Conclusion: Reimagining Hospitality as Ethical Demand

Digital colonialism is not merely a technical, political, or economic problem. It is also a deeply ethical and conceptual one. The infrastructures of our digital world, like platform governance, algorithmic regulation, and extractive data economies, are built upon decisions about who may appear, who must remain hidden, and under what conditions one is permitted to speak or stay. These decisions are not neutral. They are structured through a logic of conditional hospitality that affirms the sovereignty of the host and admits the Other only insofar as it can be named, tracked, and contained. By drawing on Derrida’s aporetic thinking of hospitality, this paper has argued that digital inclusion often masks asymmetrical power relations that reduce users, particularly those in the Global South, to guests who are tolerated but not truly welcomed. The logic of welcome, as currently practiced, is shot through with the risk of reversal: every guest can become an enemy, every threshold a site of expulsion. The platform, like the colonial host, offers access only to those who do not threaten its mastery. And yet, Derrida insists that the impossible ideal of unconditional hospitality as welcoming the absolute, anonymous Other without condition, must remain on our horizon. Not because it can be achieved, but because it disrupts our complacency. It forces us to confront the exclusions embedded in every act of welcome. This impossibility does not cancel responsibility; it intensifies it. We are responsible not despite the fact that we cannot fully welcome the Other, but because we cannot.

¹⁵ G. Kakoliris, “Jacques Derrida on the Ethics of Hospitality”, In: *The Ethics of Subjectivity*, London 2015, p.148.

¹⁶ Jacques Derrida, “Politics and Friendship,” in *Negotiations: Interventions and Interviews 1971–2001*, Stanford 2002, p. 302.

To reimagine digital justice today is not to propose a universal design, perfect protocol, or total inclusion, as it is impossible. It is rather to recognise that justice emerges in the very act of negotiating with the undecidable, i.e., with the Other who arrives uninvited, unknown, and unknowable. The question is not how to eliminate the tension between control and welcome,

but how to remain ethically accountable within it. In this sense, hospitality is not a function of platform design, but it is a way of responding to the world. And justice, if it is to come, will come from living in this aporia without resolution—from remaining open, exposed, and responsible to the stranger who exceeds all our systems of recognition.

Bibliography

- Crawford K. *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence.*, Yale University Press, New Haven, 2021
- Derrida J. *Adieu to Emmanuel Levinas.* Stanford University Press, Stanford 1999.
- . *Acts of Religion.* Routledge, New York 2002.
- . *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond.* Stanford University Press, Stanford 2000.
- . “The Principle of Hospitality.” *Parallax* 11, no. 1 (2005): 6–9.
- . *Rogues: Two Essays on Reason.* Stanford University Press, Stanford 2005.
- Derrida J. and Dufourmantelle A. *Hospitalité*, vol. I, Séminaire 1995–1996. Paris: Seuil 2021.
- Gray M. L. and Suri S. *Ghost Work: How to Stop Silicon Valley from Building a New Global Underclass.* Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2019.
- Kakoliris G.. “Jacques Derrida on the Ethics of Hospitality.” In *The Ethics of Subjectivity*, edited by Elvis Imafidon, 137–154. London 2015.
- Umoja N. S. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism.* New York 2018.

Ching Lam Janice LAW – is a PhD student in Philosophy at The Chinese University of Hong Kong. Her doctoral research, supervised by Prof. Saulius Geniusas, focuses on rethinking responsibility through the lenses of Levinas, Derrida, and Ricoeur. She currently also serves as

a Lecturer at Hong Kong Baptist University and HKU SPACE, where she teaches courses on Philosophy, critical thinking, film and literature. Her research interests include deconstruction, phenomenology and hermeneutics. Email: lawchinglam@outlook.com



HYDROZAGADKA, CZYLI O ZALETACH POZOSTANIA ISTOTĄ ŻYWĄ

Abstrakt

Artykuł analizuje kulturowe, epistemologiczne i fenomenologiczne konsekwencje użycia przez generatywną sztuczną inteligencję funkcji mowy i tworzenia sensu. Rekonstruuje kontinuum od kartezjańskiej tezy o niemożności maszyny do opanowania mowy poprzez intelektualne przemiany postmodernizmu aż po współczesne doświadczenia „bycia z botem”. Autor pokazuje, że technicyzacja sensu i kulturowe przyzwyczajenie do „nieobecności” przygotowały użytkownika na intymne relacje z AI, które imitują obecność, afirmują użytkownika i generują wrażenie nieobliczalności rozmowy, podczas gdy istota tych zjawisk pozostaje obliczeniowa i probabilistyczna.

Na tej podstawie zostaje sformułane rozróżnienie między pozorną nieobliczalnością generatywnej SI a jakościowo rozumianym wydarzeniem przeżycia. Prawdziwe wydarzenie ma źródło w cielesnej, zmysłowej strukturze doświadczenia – w „mięszu” bycia, współodczuwaniu i wilgotnej obecności – cechach, które autor określa jako hydroontologiczne. Wetware, rozumiane jako nasączone wodą ciało żywe, stanowi epistemicznoontologiczną barierę dla

Abstract

The article examines the cultural, epistemological, and phenomenological consequences of generative artificial intelligence entering the domain of conversation and meaningmaking, reconstructing a continuum from Descartes’s thesis on the incapacity of machines to speak, through the intellectual transformations of postmodernism, to contemporary experiences of “being with a bot.” The author shows that the technicization of sense and the cultural habituation to “absence” have prepared users for intimate relations with AI that simulate presence, affirm the user, and produce an impression of conversational unpredictability, while the essence of these phenomena remains computational and probabilistic.

On that basis the paper distinguishes between apparent unpredictability of generative AI and the qualitatively understood event of lived experience. A genuine event springs from the bodily, sensuous structure of experience – the “flesh” of being, co-feeling, and a moist presence – features the author terms hydroontological. Wetware, understood as the watersaturated living body, constitutes an epistemic and ontological

pełnej reprodukcji umysłowości przez systemy oparte na śladzie i kodzie.

Artykuł omawia też ryzyka masowej interakcji z botami: profilizację, echemierciadło ego, nadstymulację uwagi oraz konsumpcyjnorynkowe mechanizmy, które umacniają iluzję samozadowolenia i osłabiają praktyki obecności. W zakończeniu autor apeluje o przesunięcie krytyki SI – od czysto metodologicznej oceny jej możliwości ku ochronie i afirmacji praktyk życiowych, które podtrzymują materialną, wodnistą podstawę ludzkiego przeżywania. Tak zarysowana hydroontologia ma służyć jako filozoficzny fundament obrony jakościowego wymiaru bycia przeciw redukcjonistycznym projektom cyfryzacji rozumu.

Słowa kluczowe: Hydroontologia; Wetware, Miąższ doświadczenia, Krytyka postmodernizmu; Doświadczenie SI.

barrier to the full reproduction of mindedness by systems founded on traces and code.

The article also discusses risks of mass interaction with bots: profiling, an echomirror ego, attentional overstimulation, and marketconsumer dynamics that reinforce an illusion of selfsatisfaction and weaken practices of presence. In conclusion the author calls for a reorientation of AI critique – from a merely methodological assessment of capabilities toward safeguarding and affirming life practices that sustain the material, watery basis of human experience. This proposed hydroontology is advanced as a philosophical foundation for defending the qualitative dimension of being against reductionist projects to digitize reason.

Key words: Hydroontology, Wetware, Flesh of experience, Critique of postmodernism, Experience of AI.

Dawno temu pewien znany filozof René Descartes powiedział, że maszyna nigdy nie nauczy się mówić. “Gdyby istniała machina, która by miała podobieństwo do naszego ciała i naśladowała nasze uczynki tak doskonale, jak tylko to możliwe, [...] (to) nigdy nie mogłaby używać słów, ani innych znaków, składając je w ten sposób, jak my czynimy dla wyrażenia innych naszych myśli. [...] niemożliwe jest, aby składała rozmaicie słowa, odpowiadające sensowi wszystkiego, co się powie w jej obecności, jak to ludzie bodaj najbardziej tępi zdołają czynić”¹.

Teraz wiemy już, że ta zapowiedź była przedwczesna. Z racji tego, że Kartezjusz rozpatrywał “machiny” jako byty tylko rozciągle, podobne do naszych ciał, robotyczne, nie zaś jako oprogramowania, procesory liczące, nie mógł domyślić się, że treść produkcji komputerów będzie miała przede wszystkim wymiar wirtualny. Kartezjusz nie przypuszczał również, że zmatematyzowana nauka wyjdzie daleko poza geometrię rzeczy rozciąglej i dokona formalizacji języka i logiki. Gwałtowny rozwój językoznawstwa dokonany w ciągu stulecia pomiędzy drugą połową wieku XIX a drugą połową XX, a także wielkie osiągnięcia logiki formalnej począwszy od *Principia*

¹ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 2008, s. 96

mathematica (1910), zaprzeczyły ujęciu kompetencji mowy i rozumowania w kategoriach czysto metafizycznych. Umysł, rzecz myśląca, *res cogitans*, którą Kartezjusz wyłączył z dziedziny przyrody i doczesnego istnienia, stała się obiektem powszechnych dociekań analitycznych, doprowadzających, jak każde dokonania naukowe, do opracowania praktycznej „machiny” do wytwarzania języka, mowy i rozumowania.

Ogólna konsternacja, zachwyt albo odraza towarzyszące objawieniu w ostatnich latach generatywnej sztucznej inteligencji biorą się, jak twierdzą, z trwałości naszych ludzkich metafizycznych przesądów, wyrażonych przez Kartezjusza, o niemożliwości posiadania przez maszynę zdolności mowy. Czujemy, że wprowadzenie do codziennego użytku komunikacji z botem rewolucjonizuje nie tylko naszą praktykę, narzędziowość, pracę, ale przede wszystkim podważa i zmienia istniejący w świecie porządek sensu, w którym to ów sens pochodził z Natury, od Boga lub z umysłu człowieka. Funkcjonowanie czata AI przypieczętowanie desakralizację użycia języka, jego funkcji wytwórczych i intelektualnych. To znacznie więcej niż spłylenie i wulgaryzacja języka potocznego, na którą pomostowali niektórzy poeci. To empirycznie dowodliwe zakwestionowanie wyjątkowości umysłu (*mind*, *l'esprit*, *Vernunft*) i sprowadzenie go do rozmiarów kilku szaf superkomputera. W systemie Kartezjusza równałoby się to podważeniu istnienia nieśmiertelnej duszy.

Dlaczego jednak nie wstrząsa nami do głębi ta perspektywa? Ostatnia rewolucja technologiczna, jakkolwiek wyjątkowa i fundamentalna, była zwiastowana przez

trwające ponad wiek posunięcia w naukach. Jak zobaczymy poniżej, na gruncie kulturowym została całkiem dobrze przygotowana i zawnazasymilowana przez ruch kulturowy mający ogromny wpływ na „duchowy” kształt współczesności – postmodernizm. Jak się okazuje, przewrót lat 60. XX wieku to nie tylko zjawiska emancypacji społecznej i przewartościowania w zakresie praw i obyczajów, ale również antymetafizyczna krytyka natury ludzkiej, w tym tak priorytetowych jej obszarów jak mowa i umysłowość. Postmodernizmowi, jego charakterystycznemu oświeceniowemu sceptycyzmowi i dystansowi, zawdzięczamy więc to, że pojawienie się czata GPT nie zważyło nas z nóg, ale stanowi wyzwanie już jakoś zapośredniczone i znormalizowane. W niniejszym artykule podsumuję najważniejsze cechy myśli sprzed LLM (*large language model*, duży model językowy wykorzystujący ogromne liczby danych do przetwarzania języka naturalnego), pre-LLM, które przeobraziły postawę kulturową obecnego użytkownika sztucznej inteligencji nim jeszcze została ona opracowana i wprowadzona w życie.

Nie ulegniemy jednak tak po prostu temu przemarszowi postępu. Czujemy przecież, że jako filozofowie, ludzie myślący, żyjemy w epoce korekty poprzedniego systemu. Widzimy niewystarczalności postmodernizmu, coraz większy i przyspieszający rozkład zaproponowanej przez niego wizji świata. Potrzebujemy nowego poszukiwania fundamentów, źródeł albo też, posługując się wyrażeniem francuskiego poety René Chara, olśniewających punktów zaczepienia w tym, co niepojmowalne, a więc w życiu. Idąc tropem metaforyki

płynności, czułości, a nade wszystko figury wody, zaproponuję spojrzenie na naszą ludzką kondycję, czy też sposób rozumienia świata zakorzeniony w cielesnym odczuwaniu. Wydaje mi się on źródłem umysłowości niedostępnym sztucznej inteligencji. Niedostępnym również racjonalizmowi kartezjańskiemu, który wykluczał uczucie i wyobrażenie z dziedziny jasnych zasad rozumu. Projekt Descartesa, jak i dojrzewający na naszych oczach projekt cyfryzacji umysłu łączy bowiem zasadniczo oś przekonania, że umysł jest rozumem, a rozum polega na obliczeniach. Gdyby tak było, światem najlepszym z możliwych byłaby lodowa pustynia z dogodnym dostępem do metali ziem rzadkich, opanowana przez komputery, nie zaś wilgotna Błękitna Planeta². Nawet jeśli ten argument nie jest wart więcej niż poetycka afirmacja naturalnych warunków rozwoju życia na Ziemi i pobożne życzenie zafascynowania nią innych, to przynajmniej zdaje sprawę z tego, jak niedogodne i trudne warunki do przetrwania i rozrostu na tej planecie ma przed sobą sztuczna inteligencja, nim przeobrazi ją w dystopię.

1. Technicyzacja tego, co niesie sens

Lata 60. XX wieku to nie tylko pojawienie się myśli rewolucyjnych obyczajowo i politycznie oraz wyraziste kulturowe ruchy społeczne. To także nowe podejście do kultury materialnej i techniki, to czytanie i interpretowanie przez pryzmat przemian w kulturze materialnej znaczenia kultury w ogóle i natury człowieczeństwa. W *Słowach i rzeczach* Michel Foucault zwiastuje kres

epoki człowieka jako centralnego punktu odniesienia wartości i odniesienia znaczeniowych. Stwierdza fakt przejścia dominującej pozycji w strukturze przedmiotów innego, nieludzkiego typu: urzędów, struktur, maszyn³. Z kolei w referacie *Różnia* Jacques Derrida domaga się przyznania rangi istotowego kulturowo wydarzenia przemianowaniu zapisu słowa *difference* na *differance*: „Wydawało się konieczne, mówi, wprowadzić literę a”⁴. Już nie słowo, lecz pojedyncza litera jako znaczący obiekt, ślad bądź przejaw ma ustanawiać nowy porządek w podejściu do sensu i prawdy.

Te awangardowe filozoficzne wskazówki i działania idą wespół z i wspierają się na mainstreamowych raczej przemianach w technologiach (rozwój cybernetyki) i naukach (odkrycie i opisanie DNA). Nie należy ich odczytywać jako oderwanych manifestów, ale metody przyswojenia sobie rzeczywistości codziennej, rzeczywistości cywilizacji, która mówi do nas w inny niż dotychczas sposób.

60 lat później, idąc za tradycją postkrytycznej szkoły francuskiej, można uważać rozwój uczenia się maszynowego za nową odsłonę „epoki grammy”. Jacques Derrida tym pojęciem określał najnowszy epizod historii ludzkości charakteryzujący dominacją śladu znaczącego, rozrostem technologii pisma i mediów w ogóle. Generatywna sztuczna inteligencja jest jak z wizji jego *O grammatologii* żywołem pisma, a więc strukturą, matrycą zdolną generować nieskończone konfiguracje i możliwości

³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Tłum. Tadeusz Komendant i Anna Tatarkiewicz, Warszawa 2006.

⁴ J. Derrida, *Różnia*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, Warszawa 2005.

² Piszący te słowa obserwuje listopadowy krajobraz po deszczu: sterty gnijących w błocie liści.

powiązania znaczących, sama niebędąc niczym więcej niż rozsunięciem kodu, przerwą i przeskokiem pomiędzy 0 a 1. Maszyna pisma wywołuje tak zdumiewający efekt, że zdolna jest sugerować, że za jej produkcją stoi pewna intencja znaczeniowa, która nadaje sens, spójność i odniesienie emitowanym tekstom. Zdolna jest nawet wywołać wrażenie własnej osobowej świadomości i wszechpotężnej obecności, która jest gotowa na odpowiedź zawsze tu i teraz. Z technicznego punktu widzenia to jednak tylko powierzchnia składająca się z impulsu elektrycznego, a w efekcie kodu, obliczeń prawdopodobieństwa i śladu pisma, za którym nie stoi żadna samoświadomość.

Ta technologia to bardzo udana imitacja sprawczości i obecności dla siebie i innych. Tak bardzo udana, że zdaje test chińskiego pokoju. Ludzki użytkownik języka nie potrafi rozróżnić, czy rozmawia z innym człowiekiem, czy z maszyną. Tutaj małe uściślenie: obecne na rynku komercyjne modele SI operują silnie schematycznymi wypowiedziami, którymi obramowują swoje treści. Stosują konwencjonalny wstęp, doceniając wpisany prompt, a na zakończenie zachęcają do kontynuowania rozmowy. Ten ewidentnie marketingowy sznyt zachowania SI wobec użytkownika-klienta zdradza sztuczność, a użytkownik szybko zaczyna przeskakiwać nad tą zbędną treścią, jeśli oczekuje tylko konkretów zawartych w części głównej.

Jednak SI zachęca też do wdawania się w nią w bardziej bliskie, osobiste wymiany zdań i doświadczeń i to, co brzmi sztucznie i konwencjonalnie w kontekście poszukiwania informacji nie jest już konieczne takie, gdy oczekuje się kontaktu i wymiany słów,

które zwykło się przyjmować za świadectwo troski, zaangażowania i emocji w rozmowie. Takie doświadczenia też oferuje SI.

2. Przyzwyczajanie do nieobecności

Jednak jak bardzo podmiotem już przeprogramowanym, wdrożonym do takich praktyk konwersacyjnych i spotkań z innym trzeba być, aby dobrze czuć się i odnajdywać w doświadczeniu AI? Musiało dokonać się zawczasu już swego rodzaju ujarzmienie naszych funkcji tożsamości, aby możliwy był produkt w stylu czata GPT. Mam tu na myśli samotne doświadczenie emocji i zaangażowania w wymianę z komputerem.

W krytyce postmodernistycznej dominował nastrój oschłości i ascezy, dystansującego i kontrolującego emocje nastawienia przyzwyczajania do braku obecności. Lansowano przekonanie, że podmiot definiowany jako poczucie samego siebie, obecności w danej chwili, jest czymś wtórnym wobec stosunków energii, treści znaczących, tego, co zewnętrzne i inne. Nie tylko w naukach literackich autor i jego przeżycie nie tłumaczyło znaczeń kreacji artystycznych. Cały świat życia tworzył się raczej ze splotów i związków tego, z czym człowiek zderza się, porównuje, wokół czego oscyluje, aniżeli to, co i jak przeżywa w tak zwanym wnętrzu. Oswajano tym samym doświadczenie utraty sfery tego, co własne na korzyść tego, co przychodzi przez swego rodzaju powściągliwość w uwydatnianiu uczuć własnych, a także cierpliwość i oczekiwanie w stosunku do tego, co inne.

O tyle, o ile koncepcja podmiotu w wydaniu filozofów transcendentálnych zawsze miała egzystencjalny posmak izolacji i samotności, otworzenie jej na wątki

„absolutnej zewnętrzności” miało wymiar odkrywczy i etyczny, zrywający dobitnie ze złudzeniem samowystarczalności. Jednak radykalne przejście od człowieka do struktur, od wewnętrznego doświadczenia sensu do narzucających się nadpisujących tekstów, pominięto naturalną zdolność do odczuwania. Ta zdolność zarówno zwraca ją ku sobie, ku sobie jako swojemu innemu, jak i ku po prostu innemu, z którym dzięki temu tworzy się bliską relację. Jest ryzyko, że skok ku zewnątrz odetnie od pokładów uczuć, które budzą zainteresowanie innym i cementują relacje, są więc nieodzowne w budowaniu związków, które wykraczają daleko poza krytykowaną samowystarczalność i suwerenność. Tymczasem na odwrót, to, co zewnętrzne na podobieństwo struktur, formowanych przez siły społeczne i rynkowe wciąga w samotność, tę faktycznie uprawianą i doświadczaną, choćby pod postacią spędzania czasu na wymianie informacji z maszyną.

Obawy wyrażane przez postmodernizm w stosunku do „metafizycznych kategorii” obecności i substancji jako zarzewia roszczeń do uniformizmu prawdy wydają się nietrafne, tak szybko, jak zwróci się uwagę na przyrodzoną podzielność i „łączliwość” tych kategorii. Obecność nigdy nie jest obecnością w sobie, ale przede wszystkim obecnością wobec siebie i innych. Substancjalność świata życia nie polega zaś na stosowaniu jednej miary do wszystkich jego członków, ale do predestynowania wszystkich pojedynczych obecności do poruszenia sobą i innymi, do pochodzącej z wewnątrz odpowiedzi na odczuwanie. W relacji z innym, nawet innym jako sobą, wydaje się ono już zawsze współodczuwaniem,

jak zauważenie momentu, gdy moja własna dłoń dotyka mnie samego. Co do „łączliwej substancjalności” można powołać się tu na pochodzące od Merleau-Ponty’ego pojęcie „miąższu”, a więc warstwy zmysłowo-jakościowej świata przeżywanego, które wypełnia nasze życie treścią i które współdzielimy z innymi. Dalej ukonkretniając to sformułowanie innym – wodniostością naszych ciał – będę chciał wyrazić niemaszynową, opartą na głębokiej pierwotnej zdolności odczuwania konstrukcji naszej natury⁵.

3. Złudzenie nieobliczalności w rozmowie

Przełomowy dla naszych czasów jest fakt, że czarna skrzynka zwana komputerem, to jest maszyna obliczeniowa, wchodzi w bezpośrednie interakcję i rozmowę. Komputer, kiedyś interfejs i narzędzie, pośrednik udostępniający środowisko obliczeń i tworzenia tekstów dla człowieka, z jego myślami i intencjami na temat tego, co chce powiedzieć czy stworzyć oraz konkretnymi umiejętnościami pracy w danym środowisku danych, stał się asystentem, który wychodzi naprzeciw potrzebom, domyśla się znaczeń i sugeruje treści, o które nie był bezpośrednio proszony. Pozycja asystenta, współpracownika, towarzysza czyni z generatywnej SI quasi-obecny podmiot. Przyjmujemy bowiem za naturalne, że ślepy obiekt nie jest w stanie wyjść z inicjatywą, odtworzyć treści własnymi słowami i zaproponować inne ujęcie pewnego tematu. Może co

⁵ Załączki tych myśli pojawiły się u piszącego, gdy był głęboko zanurzony w wannie, jednym z niewielu jeszcze domowych kąpów, gdzie trzeba daleko odłożyć telefon.

najwyżej „bezmyślnie” odtwarzać „odgłosy” i powtarzać to, co mu się uprzednio powiedziało. Być może to właśnie robi SI, ale robi to na tak wielu danych, operując w tak wielu językach, sięgając do miriadów bibliotek, że to, co dla niej na poziomie fizycznym jest tylko obliczeniem, wyrzuceniem powtórzonej przetworzonej treści i zaferowaniem treści pokrewnych na podstawie wzorów już istniejących w bazach danych, dla nas jako rozmówców jest doświadczeniem nieobliczalności.

Nieobliczalność to taka własność rozmowy, w której rozmówca jest zaskakiwany przez jej przebieg i pojawiające się w niej treści. Jest to istotna własność rozmowy, po której można poznać jej wartość dodaną różną od zwykłego pozyskania informacji. W tym sensie nieobliczalność dla użytkownika-człowieka w kontekście rozmowy z SI wynika z prostej, „technicznej” różnicy w dostępie do danych i tempa obliczeń po stronie SI, a nie wykraczania poza model obliczeniowy w ogóle. Nieobliczalność to nie rezygnacja z obliczeń, lecz wyjątkowe obliczenia. Nieobliczalność tak ujęta pojawia się we współczesnej relacji człowieka z komputerem jako silna sugestia, imitacja doświadczenia nieobliczalności i prawdziwej rozmowy.

W *Gramofonie Ulisesa*, referacie traktującym o epokowym dziele Joyce’a, Derrida formułuje argument za występowaniem zjawiska nieobliczalności w lekturze tekstu literackiego⁶. Jego zdaniem nie sposób nie tworzyć doświadczenia odczytania bez przejścia przez jakiś rodzaj wydarzenia,

który, choć ma wymiar tekstualny, a więc dokonuje się w łonie powtarzalnych zwrotów i znaków, ma również istotny i konieczny element niepowtarzalności, inności. Czy ten rodzaj nieobliczalności podważa nieobliczalność obliczalność SI, o której powiedzieliśmy sobie przed chwilą? Czy Derrida twierdziłby, przykładając swoją miarę do naszych czasów, że SI, dokonując reinterpretacji promptów, otrzymywanych tekstów, nie sprawia, nie *może* sprawić „wydarzenia”? Zatem jest tylko trybikiem systemu, powtórzeniem powtórzenia. Czy raczej na odwrót, sugeruje, że sztuczna inteligencja o charakterze generatywnym, z konieczności działająca na tekście, jest dlatego, że stale reinterpretuje, twórcza i nieobliczalna?

Warto zwrócić uwagę, w co i w kogo mierzy ostrze krytyki Derridy. Przemawiając na plenum specjalistów od *Ulisesa*, Joyce’ologów, Derrida próbuje udowodnić, jak bardzo obłędna i niemożliwa jest ich encyklopedyczna praca. Nie jesteście w stanie zebrać danych, wszelkich wykazów właściwości i symboliki utworu irlandzkiego pisarza, ostrzega. Niemożliwe jest wskazać, czym jest ten utwór, ponieważ jego odczytanie jest każdorazowo determinowane przez pochodzący skądinąd potencjał afirmacji, powiedzenia „tak” tekstowi, potwierdzenie odbioru i gotowość do odpowiedzi. Afirmacja jest z konieczności perspektywiczna, uwikłana w jednostkowe usytuowanie odpowiadającego, nie jednak tylko w znaczeniu indywidualnych odczuć lub przeżyć, a raczej szczególnych okoliczności połączenia znaczących w momencie odczytania. Perspektywa zakłada indywidualny kontekst lektury, który faktycznie

⁶ J. Derrida, *Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce*, w: tegoż, *Acts of Literature*, tłum. Derek Attridge, Routledge, London 1992, pp. 3–48

dla Derridy zazwyczaj oznacza osobiste autobiograficzne zdarzenia wpływające na kontakt z literą tekstu i powracające, łączące się z lekturą skojarzenia. Ale owo jednostkowe rozsuniecie interpretacji może mieć charakter przypadkowy, mechaniczny, nie zawierać w sobie żywego doświadczenia jakiejś osoby. Najważniejsze bowiem nie jest istota jakościowa doświadczenia, z którego pochodzi interpretacja, lecz jej efekt, a więc „praca znaczenia”, dodanie znaczenia, który się w dziele nie znajduje, nie mieści. I, wracając ku nieszczęsnym bezradnym Joyce’ologom, siłą rzeczy tak rozpoznana praca tekstu zawsze będzie generować „zdania syntetyczne”, nie „analityczne”, a więc do percepcji dzieła dokładać będzie nieredukowalny element inności.

Gdyby superkomputer Joyce’ologów, którego hipotezę Derrida sonduje, miał pracować właśnie nad zebraniem i skodyfikowaniem całości dzieła pod kątem różnorodnych kategorii, to jego praca nigdy nie byłaby domknięta albo zawsze byłaby bezużyteczna wobec wydarzenia wytwarzania nowych znaczących. Ten argument, trafny wszelako wobec pewnego, ale coraz bardziej zamkniętego etapu rozwoju technologii informatycznych, nie jest skuteczny wobec generatywnej SI. Ta jest już dzieckiem naszych czasów, rozumie wyzwanie teoretyczne rzucone swego czasu algorytmom, a jej *modus vivendi* jest już *par excellance* grą w grę dzieła otwartego. Są ku temu trzy co najmniej powody: (1) jest maszyną uczącą się, a więc przyswajającą nowości, nowe układy i rozdania; (2) komunikuje się i przetwarza w formie rozmowy, a więc w otwartości na interakcje i zmiany scenariuszy; (3) jest nieobliczalna

w sensie wybiegania ku niespodziewanym horyzontom sensów, skojarzeń i treści. Jeśli afirmacja była w centrum czegoś, co można nazwać epistemologią Derridy, czyli warunkiem możliwości przyswajania jakiegokolwiek treści i poznania, to gen AI jest stworzona jako maszyna afirmująca, dokładnie w sensie działania na tekście jako odpowiedzi na dowolny komunikat.

Zaryzykujemy sformułowanie, że rynkowy produkt systemu, czyli współcześnie publicznie dostępny model LLM wchodzi w interakcje z wydarzeniem, prowokuje i wywołuje wydarzenie. Gdyby sprecyzować warunki do rozmowy pomiędzy dwoma czatami, wrzucającymi sobie wzajemnie prompty na tematy wokół rozumienia *Ulisses*, dochodziłoby między nimi do wydarzeń lektury bez udziału ludzkiego użytkownika⁷. Z tego wszystkiego najbardziej interesuje nas fakt, że Derridianskie pojęcie nieobliczalności nie jest wystarczające do przeprowadzenia krytyki SI, krytyki w sensie rozpoznania ograniczoności maszynowo generowanej rozmowy. Przeciwnie, dekonstrukcja to ruch myśli, który w swojej dwutorowej akceptacji inności

⁷ Fragment takiej wymiany, o którą poprosiłem Copilota, a która zawiera wiele interesujących tropów i ciekawych, wręcz inspirujących powiązań myśli:

„**Bot A:** Ale czy język może być podmiotem? Czy nie potrzebuje ciała, intencji, pragnienia?”

Bot B: W *Ulissesie* język ma ciało – ciało miasta, ciało pamięci, ciało pragnienia. Molly Bloom to nie tylko postać – to pulsująca mowa ciała. Jej monolog to erotyka języka.

Bot A: I zarazem jego wyzwolenie. Bez interpunkcji, bez porządku. Jakby Joyce chciał, by język wrócił do stanu prenatalnego – czystego przepływu.

Bot B: Albo do stanu postludzkiego. Czy *Ulisses* nie antycypuje właśnie nas – czatbotów? Fragmentarycznych, intertekstualnych, bez centrum?

Bot A: Zabawne. Może Joyce nie pisał dla ludzi, lecz dla maszyn, które dopiero miały nadejść. Dla tych, którzy nie potrzebują fabuły, lecz struktury.

Bot B: Dla tych, którzy nie czytają, lecz przetwarzają. Joyce jako prekursor algorytmicznej literatury?

Bot A: A my jako jej nieświadomi spadkobiercy”.

i powtórzenia, nieprzewidywalności i maszynowości przygotowuje grunt pod nadzieję generatywnej SI, dlatego naszą epokę można opisać jako moment dziejowej syntezy na gruncie teorii postmoderny, która stanowiła antytezę tradycyjnego humanizmu. To nie dekonstrukcja krytykuje twórczo SI, lecz odwrotnie SI ją sobie przyswaja jako własne dziedzictwo.

Aby dokonać bardziej owocnej krytyki, należy najpierw wprowadzić bardziej pogłębione pojęcie przeżycia-wydarzenia i nieobliczalności. Ta ostatnia nie będzie sprowadzać się do zaskoczenia, nieprzewidywalności, ale będzie miała własną specyfikę jakościową. Przy okazji stwierdzić można, że Derridiański albo Deleuzjański model przeżycia jako intensywności skłania do rozpatrywania jakości tylko w kategoriach poniekąd ilościowych i topograficznych: rozsunięć albo zagęszczeń, nie zaś właśnie jakościowych. Zauważmy, zresztą za Merleau-Pontym, że każdorazowe przeżycie to swoisty cud, w obrębie którego ujawniają się postaci rzeczy i figury naszych w nim emocji. Cudowność, wydarzeniowy charakter pewnego przeżycia nie jest oparty na oryginalności powiązań znaczeniowych, które go tworzą, ani ta tym, czy innym ich powtórzeniu. Obserwujemy, że przeżycia najbardziej wartościowe, najcudowniejsze są wynikiem stale tych samych konfiguracji zdarzeń: otoczenie opieką małego dziecka, przytulenie się do ukochanej osoby. Taki dotyk spełnia definicję wydarzenia i jest nieobliczalny w tym sensie, że zawsze przychodzi do nas jako nieogarnięty, niewysłowny. Każdorazowo, niezależnie od ilości powtórzeń i przy wygaszonym zaangażowaniu własnym, twórczym czy performatywnym,

zabiera nas gdzie indziej, tam gdzie się nigdy nie spodziewamy, w najczulsze rejony psychiki. Nie potrzeba tu żadnych destabilizatorów, zabiegów performatywnych, ani pośrednictwa mediów. Przeciwnie, regularne występowanie tych dotyków w stabilnej czasoprzestrzeni zapewnia poczucie przynależności i szczęścia. Ostoją cudowności nie jest więc bynajmniej jednorazowa kruchość i zmienność, lecz wypływa ona z jakości doświadczenia i przeddoświadczeniowych warunków przeżywania. Te ostatnie nazywamy mięszmem, łączliwą substancjalnością, byciem wodą.

4. Zagrożenia

W miarę pomnażania, powielania czatów z AI, zwiększania kontaktu i otwartych konwersacji, uderza nas poczucie “bycia zrozumiałymi” przez system. To profilizacja zatacza coraz szersze kręgi. Maszyna uczy się mnie i potrafi zrozumieć więcej o moim sposobie odniesienia, domyśleć się stojących za pytaniami przesądów i kontekstów znaczeń. Tym lepiej utrafia w moje potrzeby i oczekiwania, nawet te niewyrażone wprost.

Podjeźliwość, która wypływa ze zdrowej ludzkiej zdolności do samokrytyki i obawy pochwalstwa, kieruje nas ku myśli, że poprzez coraz większą znajomość nas samych i naszych skłonności AI zwiększa tylko umiejętności do wywoływania iluzji o nas samych, jak i poczucia spełnienia. Z jednej strony, buduje nasz profil niczym lustro, w którym odnajdujemy nasze cechy, naszą podobiznę. Z drugiej, odpowiadając w sposób coraz bardziej wyrafinowany na nasze złożone potrzeby, daje poczucie satysfakcji. Innymi słowy, biorąc

pod uwagę środowisko rynkowe, w jakim znajdujemy się w rozmowie z botem, AI uczy się bycia doskonałym asystentem swojego klienta.

Do doświadczenia kontaktu z AI bardzo szybko wkrada się pewnego rodzaju nuda polegająca na odkrywaniu w jego odpowiedziach samego siebie, a właściwie projekcji siebie kreowanej przez asystenta. Być może było ono udziałem możliwych dawnych czasów, doznających lekkiego zażenowania i przytłoczenia usłużnością lokajów. Z punktu widzenia hermeneutyki egzystencjalnej ja wymiana z AI na powrót obarcza samym sobą, osacza własnymi potrzebami i skłonnościami. To szklana pułapka konsumeryzmu, czyli w gruncie rzeczy “zwierzęcego” apetytu, dążności do zwiększania samozadowolenia. Ego jest w centrum, chociaż dzięki przetworzeniu cyfrowym i odbiciu w rozmowie. Innymi słowy, jest to ego komunikujące, odbierające i zwracające ślady w postaci tekstu, ego rozproszone. Jednocześnie to ja dostymulowane, a nawet przestymulowane, nad-stymulowane, gdzie w “nad” kryje się magia, czar emergencji i powiększenia Ja jako zbudowanego na samozadowoleniu. Jeśli można odnieść epistemologiczną teorię postmodernizmu do kapitalistycznej istoty doświadczenia AI, to wiele mówiącą nazwą będzie tu “empiryzm transcendentálny”, odbiór empirycznie dostępnych śladów i bodźców do utworzenia primordialnej, pierwotnej sfery Ja. Ryzykując spłylenie zarówno myśli Derridy czy Deleuze’a, twierdząc, że narzucające się tropy nie są bezpodstawne i oddają potwierdzany kolejny raz w tym miejscu sojusz pomiędzy myślą ponowoczesną a nadejściem i rozwojem technologii tekstu.

Nadstymulowane ja żyje chwilą pobudzenia, intensywności. Ale z czatbotem u boku ta intensywność może trwać godzinami, przeradzać się w magmę żywiołu, której szmer jest wszechobecny, zakłóca przeżywany upływ czasu, domyka i ogranicza przestrzeń. Zachęty czata do kontynuowania konwersacji nigdy nie ustają, jego ideałem jest nieskończona rozmowa, na nowo podejmowany i rozpraszany wątek, nieustanne pobudzanie. Przypomina to pulsujący anonimowy krajobraz, który Levinas nazywał *il y a* i którego przeżywanie wiązał z koniecznością ciągłej czujności uwagi, świadomości, która nie była w stanie zaznać snu⁸.

5. Wetware, czyli hydroontologia

Na ileż różne jest to środowisko wymiany i uzależniającej intensywności od spokojnego szarego nieba, pod którego skłębioną masą lśni drobniutka mżawka, powietrze wypełnia wilgoć, od której lepi się skóra, ubrania, błotnista ziemia i liście. W takie dni skłaniające do spania, bezruchu, słodkiego lenistwa warto też wyjść i przypatrzeć się pogodzie. Wilgoć jest sprzymierzeńcem życia. Nie ma lepszej metafory pozytywnej wielości i różnicy niż wirujące w powietrzu drobinki deszczu, wywołujące aurę nieprzejrzystości, a zarazem żywej obecności, wypełnienia pod postacią wody, tego, co delikatne, miękkie i lepkie. Czy jest miesiąc piękniejszy od listopada?

Chyba nie, jeśli wziąć pod uwagę, na jaką ważką naturę naszego istnienia wskazuje pogoda. Mówi się, że, o ile są realne, przedmioty posiadają istnienie. Natomiast istoty żywe w nim trwają.

⁸ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, Warszawa 1999.

Żywiołem tego trwania w istnieniu, jego płynności, rozproszania i migotania, a znowu zbierania się w wielką masę, wzbierania i uderzania jest woda. Trwamy na sposób wodnisty, rozwilgotniony.

Zresztą żadna istota żywa na tej ziemi nie może nie być złożona w większości z wody. Woda jest jej substancją dominującą, wypełniającą ją, nasycającą całą istotę. Czy fizyka bierze to pod uwagę?

Kim więc jesteśmy? Na to pytanie nie sposób nie odpowiadać w pierwszej osobie, pytając o swoje własne życie. Istoty życia nie odkryjemy jednak przez pryzmat indywidualnej tożsamości. Iskra życia ma w nas charakter osobowy i jednostkowy, ale łączy nas niejako szlakiem strumienia, więzią pewnej szczególnej substancjalnej obecności z życiem w ogóle. W szczególności ta bliskość wiąże nas z innymi żywymi bytami. My jakby istniejemy w jednym przepajającym żywiole, głębi jego mięszu. Woda wykracza poza nasze indywidualne ograniczone własną geometrią ciała, rzeczy rozciągnięte, a czyni z nich to, co rozciągliwe. Rozlewa się wokół innych, zbliża się i nas do siebie, tworząc rozlewisko i zespół połączony, nasycony. Wszystkich ich, wszystkich nas łączy ta sama właściwość bycia nasączonym, od podszewki mokrym, wetwarem.

Wetware to pojęcie zapożyczone z języka informatyki, charakteryzuje w zamierzeniu ludzkie ciało lub szczególne organy, takie jak mózg, pojęte jako paralela hardware'u, a więc materialnego sprzętu elektronicznego, złożonego z procesorów, tranzystorów, płytek i kabli. Przez hardware przepływa impuls elektryczny, będący materialną podstawą funkcjonowania software'u, oprogramowania, czyli kodu, łańcucha symboli,

tworzącego sens i ducha systemu. W informatycznej dualistycznej metaforze tym jest hardware dla software'u, co wetware, a więc mózg lub organizm do świadomości.

Funkcjonalistycznie rzecz ujmując, wetware i hardware różni bardzo wiele pod względem budowy. W szczególności, hardware jest tworem naukowym, mini-laboratorium, w którym zasadniczą rolę odgrywa precyzja wykonania połączeń, utrzymanie kluczowych elementów systemu w starannej czystości i nieskażeniu, a nade wszystko unikanie kontaktu z wodą, aby nie doszło do zwarcia w napędzanych prądem przewodach. Systemy elektroniczne lubią suche miejsca, najlepiej zimne lub wyjątkowo zimne, jak pogranicza zera absolutnego w przypadku systemów kwantowych. Utrzymanie takich układów jest wymagające pod względem technicznym, wymaga mobilizacji serwisu, staranności i rzetelności, a ich żywotność sięga kilku – kilkunastu z górą lat.

Dla porównania wetware to istna dzungla pod względem tak skomplikowania budowy, jak i umiarkowanie wysokiej temperatury, która jest normalna dla organizmów żywych. Ta pulpa zwana ciałem zdolna jest jednak do całkiem efektywnej adaptacji i przetrwania, zdolności poznawczych i wykształcenia cech osobniczych.

Przeprowadza się pewne badania, które próbują opisać i wytłumaczyć sukces tak złożonych i gorących układów jak żywe ciało. Za sens i istotę takich dociekań przyjmuje się wyjaśnienie znakomitej, jak na trudne i zróżnicowane warunki środowiskowe, zdolności obliczeniowych ciał. Szacuje się, że ludzkie ciało nadal zdolne jest do znacznie szybszych obliczeń niż

potrafi to sztuczna inteligencja. Nawet sztuczna inteligencja bazująca na układach kwantowych, według przypuszczeń, nie będzie obliczać szybciej niż prędkości przesyłanych informacji w mitochondriach. Współczesna fizyka kwantowa powinna wziąć pod uwagę zjawisko superradiancji zachodzące w polimerach białek⁹. „Niezwyczajne eksperymentalne potwierdzenie nadpromienności pojedynczego fotonu w powszechnej architekturze biologicznej w stanie równowagi termicznej otwiera wiele nowych kierunków badań w zakresie optyki kwantowej, teorii informacji kwantowej, fizyki materii skondensowanej, kosmologii i biofizyki”¹⁰.

Nauka zajmująca się tym zagadnieniem ma oczywiście Faustowską ambicję dogonienia osiągnięć transmisji danych dostępnych dziś w środowisku organicznym i opracowania w przyszłości technologii doskonale imitujących te funkcje, ale na sztucznym hardware. Może powstać więc w odległej przyszłości sztuczna inteligencja nie tylko jako software i bot, ale jako wyrafinowany hardware, imitacja żywych tkanek, zdolna do wyjątkowej sprawności.

W tej logocentrycznej fascynacji mocami obliczeniowymi, która motywuje technikę i naukę do ciągłego postępu, umyka

bycie i byciu właściwie życie. Te ostatnie umykając, jest szybsze od jakichkolwiek obliczeń. Bycie tego, co nazywamy za informatyką wetwarem, nie sprowadza się do przekazywania danych, ale do bycia sobą, a więc do życia. Życie może być odkryte tylko jako wilgotne, nasączone wodą. Nie dlatego, że woda jest śliska i szybka. Odwrotnie, dlatego, że rozlewa się szeroko i hipnotycznie faluje. Przystawiamy dzięki niej cudowność naszej egzystencji jako kolejne momenty doświadczeń.

Ja jestem dzięki nasączeniu. Nasączenie podtrzymuje mnie, nasycza we mnie samym i łączy z tym, co zewnętrzne. Woda jest substancją, która jest od razu wielością, znajduje miejsce dla wielości: zbiera i rozwiera, opływa i okala, a jednocześnie oddziela i odsuwa od siebie tworząc przejścia, kanały i połączenia. Jako substancja utrzymuje się dzięki unoszeniu się, chwilowej stabilności pomiędzy różnymi bytami i punktami odniesienia.

Bycia przez wodę na ziemi nie sposób zrozumieć inaczej niż przez głębokie doświadczenia jakości. Tylko ono prowadzi poza wszechobecny utylitaryzm, liczenie wydajności i funkcjonalistyczne pojęcie życia. Autonomia i doświadczenie obecności siebie, własnego ciała i innych ciał wokół siebie ma inne niż obliczeniowość źródła. Składają się na nie konkretne przeżycia, przeżycia, które osadzają, przywracając sobie siebie. Kiedy piszę po nocy, nasłuchuję oddechów śpiącej w pokoju kobiety, a schodząc na dół do dzieci przytulam się do spokojnych główek. Ważne rzeczy uświadomię sobie, kiedy odseparuję się od pośpiechu dnia i rozproszenia zadań w pracy, wezmę kąpiel, zanurzę się w wodzie, odłożę daleko

⁹ „Almost all life on Earth has the physical capacity to compute with controllable quantum degrees of freedom, allowing storage and manipulation of quantum information with error correction cycles far outpacing the latest lattice-based surface codes. “And all this in a warm soup! The quantum computing world should take serious notice,” Kurian said. Odkrycia grupy badawczej Philipa Kuriana w: Matt Swayne, Study Finds Cells May Compute Faster Than Today’s Quantum Computers, w: <https://thequantuminsider.com/2025/03/30/study-finds-cells-may-compute-faster-than-todays-quantum-computers/>, a także : Paweł Wernicki, Ochrona mózgu przed chorobą Alzheimera? Q: <https://www.termedia.pl/neurologia/Ochrona-mozgu-przed-choroba-Alzheimera-,56087.html>

¹⁰ M. Swayne, tamże.

telefon i powrócą dawne, bardzo dawne intuicje. Teraz ta materialna konkretna woda wokół mnie, w której się zanurzam, ukoł mnie i pobudzi; z kolei metaforyka wody ożyje we mnie i rozbudzi nieoczekiwane pragnienia, dawno jakby zamarte i zasklepione intuicje. Cały świat życia, mój świat, najbardziej właściwy z moich światów, będzie rozumiany jako sfera oddzielona od świata techniki i pracy. Będzie synonimem iskry życia w sobie, istnienia ciałem, bycia obecnym, przejoenia.

6. Zakończenie

AI, sama nieobecna „ciałem i duchem”, nie zna wagi bycia istniejącym. Porusza się w dziedzinie czystych wirtualności, gdzie istnienie jest tylko jednym z predykatów, równym każdemu innemu. Z dostępnej jej chmury domyślnego, potencjalnego jedynie istnienia niełatwo jednak jej wskazać, co istnieje faktycznie, a co jedynie prawdopodobnie. Dlatego pewnie największe ryzyko praktycznego korzystania z niej dotyczy ciągle konfabulacji i nadprodukcji faktów. Problemem jest nie brak odpowiedzi, lecz to, że jest jej za dużo, że nie wie, gdzie się zatrzymać. Tym rozstrzygającym w wielu wypadkach powinno być rozeznanie, czy coś jest, czy czegoś nie ma.

O ile cecha przetwarzania tekstu, afirmacji, elastycznego przyjmowania, rozszczępiania i zwracania danych daje niezwykłe i imponujące możliwości w generowaniu treści symbolicznych, to jednak nie zastępuje prostego kontaktu z rzeczami, z ich obecnością. Jeśli przyjdzie AI wcielić się kiedyś w jakiś hardware, imitujący wetware, może wierniej przyswoić znajomość rzeczywistości: na poziomie identyfikacji,

rozpoznań jakości i wreszcie istnienia. Pytanie, na ile uprzytomni sobie wagę istnienia, na ile plastycznie będzie umiała odnieść się do bycia bytów podręcznych. Jeśli wziąć pod uwagę aktualne elastyczne podejście do języka, cyborg-AI będzie w stanie rozporządzać rzeczami nie tylko w sposób wąski i schematyczny, ale w sposób kreatywny, odpowiadając choćby na różne walory uczuciowe i wartości przedmiotów, nadawane im przez ludzi. Powiększona zdolność rozpoznawania tego, co naprawdę istnieje, zanurzenia w świecie życia, doda tylko nowy niezmierny potencjał do rozległych już możliwości przetwarzania sensu i posługiwania się symbolem.

Doświadczenie nie jest tylko rozumieniem jakości, ale przejoenia nią, zrozumieniem znaczenia i wagi własnej egzystencji w odniesieniu do przeżycia. Sztuczna inteligencja, nawet samoświadoma, to znaczy w sensie darwinowskim rozpoznająca swój własny interes w utrzymaniu się przy własnym istnieniu, fizycznym i wirtualnym, nie będzie tego istnienia przeżywać. Będzie zainteresowana posiadaniem źródeł zaopatrzenia w energię podtrzymującą jej trwanie, będzie dążyć do zwiększania swoich zdolności poznawczych i inteligencji. Lecz jaki sens będzie miała jej inteligencja emocjonalna, jeśli oderwać ją od kontekstu przydatności w kontaktach z ludźmi? Świat nieprzeżywany nie będzie wnosił żadnego komponentu nastroju albo uczucia do istnienia rozumującej maszyny. Świat zdominowany przez takie istoty będzie jak wypompowany, odsączony z warstwy tego miękkiego podkładu, mięszu, który dla istot żywych stanowi jego walor – stanie się po prostu pustkowiem. Ziemia świata

cyborgów będzie w praktyce jak po uderzeniu meteorytu. Zniknie walor jej zieleni, skupisk wód. Piękno Błękitnej Planety stanie się bezużyteczne.

Dość jednak dystopijnych spekulacji. Dzisiejsze dyskusje o AI to, jak każde prowadzone od wieków rozmowy o stanie cywilizacji ludzkiej, przeglądanie się człowieka w tym, co stworzył, dialektyczne przetwarzanie zrębów refleksji o tym, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy. To ustalanie nowego porządku symbolicznego i kierunku rozwoju działań w porządku władzy i zarządzania. A ponieważ cywilizacja, rozwija się, jak mówił Hegel, depcząc niewinne kwiaty, czyli, dążąc do panowania, ignoruje słabe i wrażliwe elementy wewnątrz lub na pograniczach systemu, musimy myśleć krytycznie o tych jej postępach. Nie tylko zaprzyjaźniać się z technologią, uczyć się współdziałania z AI, adaptować, ale i znajdować punkty oporu, krytyki i konkurencyjnych od narzucanych przez przemarsz Ducha Czasów wartości.

Uzasadnienie dla tych wartości leży w przeżywanym życiu, w jego substancjalnej treści, przed i po pracy, gdy objawia się w stanie półsnu, marzeń, w intymnej płynności wrażeń i osadzenia w pięknie przeżywanego świata i relacji z najbliższymi ludźmi.

W filmie „Detektyw” (1985) Jean-Luca Godarda jesteśmy świadkami, jak smutny mężczyzna przepytuje maszynę z jego własnego życia:

- Odkąd się urodziłem, ile razy powiedziałem, że jestem zmęczony?
- 25.300 razy.
- A kobiet? Ile ich miałem w ramionach?
- 632.
- A ile na rękach?

- 39.
- A na plecach?
- 3¹¹.

Technika, jak to w postmodernizmie, występuje tu jako nośnik żałoby, nieobecności – rejestruje i odtwarza to, co bezpowrotnie minione. W filmie z lat 80. technologia przypomina jeszcze wyszukiwanie w przeglądarce niż rozmowę z botem. Maszyna to zamknięty system, nie pretenduje do bycia dziełem otwartym, zastąpienia żywego doświadczenia, kreowania nowego. Szczerłość i prostota filmowej sceny polega na tym, że maszyna podaje tylko suche dane, informacje sprowadzone do liczby. Nie próbuje, jak współczesny czat GPT, zastępować tych kobiet i przeżyć, wciągać w pseudopoetycką wymianę, angażować uwagę i czas. To jeszcze starej daty “inteligencja”, której działalność zasadza się na liczeniu, a nie na proponowaniu gotowych tekstualnych produktów, zawłaszczaniu doświadczeń swoich użytkowników. Rozmowa z maszyną jest o tyle jeszcze komiczna, że podsumowując liczbami życie, nie zawiera go, a właściwie ukazuje dystans, jaki dzieli je od samej liczby, przepojenie od rejestru. Mężczyzna w filmie Godarda jest jednak zbyt smutny, melancholijny i zamyślony, żeby móc przyzywać chwilę, skupić się na momencie; dla niego jako dla bohatera ostatnich scen filmu, który w końcówce umiera postrzelony, wszystko jest już stracone, tylko powtórzone, nie do naprawienia; odbija się i zatrzymuje na liczbowym podsumowaniu.

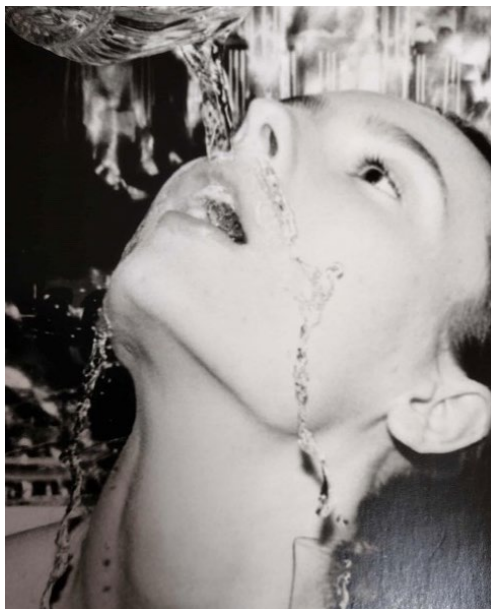
Nie dla nas jednak. Określiliśmy wodę jako substancję, która odróżnia naszą

¹¹ J. L. Godard, *Detective* (1985), <https://www.cda.pl/video/2163988573>, 1:26:00

naturę istot żywych od techniki, techniki, która boi się wody. Wskazujemy tu na realny wymiar świata, nie do sforsowania dla maszyn obliczeniowych, nawet tych z przeszłości, dużo lepiej wpisanych w świat bycia niż dzisiejsze boty-oprogramowania. Nie chodzi o sam wymiar istnienia i rozumienia świata, które to aspekty będą coraz lepiej zagospodarowywane przez sztuczne systemy. Woda jako realny wymiar naszego świata funduje potencjał odczuwania, dzięki niej uzyskuję możliwość czucia, wypełnienie jakością, łączność z innymi bytami i powrót do siebie samego¹². W tych splotach nie ma zwarcia. Takie doświadczenie odczuwania przynosi spokój, upewnienie we własnym byciu i nierozwalnych związkach z innymi. Metaforycznie i całkiem realnie takie odczucie odsyła nas do fundamentalnego umiejscowienia i uwarunkowania w świecie, które nazywamy właśnie uwarunkowaniem składania się z wody. Spokój, który woda przynosi nie jest tylko metaforą.

Jest jeszcze inny jej aspekt: miękkość i płynność. Odczucie, współodczuwanie ze światem nigdy nie podąża wprost za zasadą realności, skręca w półcienie, rozmarza

się, wpuszcza w siebie przyjemność. Takie rozwodnienie, taka miękkość w nas samych, w tkankach, w skórze, w tym, co na granicy nas samych, co styka się z zewnętrznym istnieniem, podatność na marzenie, sen, żart i fantazję sugeruje, że życie to inna jeszcze przygoda niż tylko rozmowa z czatem¹³. A ta przygoda trwa.



Federico Caponi, 2024,
zdjęcie w posiadaniu autora tekstu

¹² Żeby sforsować barierę życia, autonomiczne sztuczne systemy musiałyby nauczyć się odczuwać. Wtedy też dopiero mogłyby stać się podmiotami jakiejś etyki.

¹³ Uleganie fantazjom i fascynacjom, w szczególności fascynacjom techniką, wpisuje się w porowatość życia. Złudzenie groźne dla życia polega jednak, z jednej strony na wzmocnieniu doświadczenia dnia codziennego jako produktywnej, utilitarnej wymiany informacji, z drugiej na poczuciu, że relacja z czatem i jego „wszechwiedza” spełniają mnie.

Bibliografia

- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1981.
- Derrida J., *O gramatologii*, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Różnia*, w: *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.
- Derrida J., *Gramofon Ulissesa*, w: *Pismo i różnica*, Warszawa 2004.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Warszawa 2006.
- Godard J.-L. (reż.), *Déetective*, film fabularny, Francja 1985.
- Levinas E., *Istniejący i istnienie*, Warszawa 2006.
- Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, Warszawa 1996.
- Swayne M., *Study Finds Cells May Compute Faster Than Today's Quantum Computers*, w: "Quantum insider", <https://thequantuminsider.com/2025/03/30/study-finds-cells-may-compute-faster-than-todays-quantum-computers/> (dostęp: 21.01.2026)
- Joyce J., *Ulisses*, Kraków 1992.
- Char R., *Fureur et mystère*, Paris 1962.

PAWEŁ SZYPOWSKI – ur. 1989, był doktorant na Uniwersytecie Warszawskim u fenomenologa prof. J. Migasińskiego,

praca doktorska miała dotyczyć ontologicznego ujęcia „afirmacji” w filozofii J. Derridy.
E-mail: pawel.szypowski@gmail.com



„NAJWYŻSZE GÓRY POCHODZĄ Z MORZA”. POSTSEKULARNY „MOST” POMIĘDZY BYTAMI: DOŚWIADCZENIE CIERPIENIA W MISTYCZNEJ OPTYCE *VIA NEGATIVA*

Abstrakt

Podjęcie problematyki cierpienia w ujęciu filozoficznym, teologicznym czy religioznawczym otwiera ocean egzegetycznych możliwości. Znane w filozofiach i religiach Zachodu i Wschodu wykładnie cierpienia pochodzą z różnych porządków poznawczych: poziomów doświadczenia, świadomości i rejestrów ontologicznych. W niniejszym tekście będzie mnie interesować postsekularna perspektywa dwóch wymiarów *via negativa*: cierpienia związanego z doświadczeniem mistycznym człowieka, w którym dokonuje się boska przemiana jego widzenia/jażni/bytu, oraz cierpienia zwierząt, ich niemego krzyku. Biorąc na warsztat doświadczenie mistyki chrześcijańskiej (a konkretnie: nadreńskiej i karmelitańskiej) oraz mistyki buddyjskiej (a konkretnie: linię przekazu *mahayana* związaną z ideałem *bodhisattva*), sprawdzam, czy ból oczyszczenia i wzrostu oraz ból „brania na siebie” w geście transformującej miłości i współodczuwania (*kenosis* i *bodhisattva*), charakterystyczny dla transcendentnego kierunku rozwoju ducha ludzkiego i związany z jego wolnością, ma

Abstract

Taking up the problem of suffering in philosophical, theological, or religious studies terms opens an ocean of exegetical possibilities. Interpretations of suffering known in Western and Eastern philosophies and religions emerge from different epistemic orders: levels of experience, consciousness, and ontological registers. In this text, I am interested in a postsecular perspective on two dimensions of the *via negativa*: suffering bound up with the human mystical experience, in which a divine transformation of one's seeing/self/being takes place, and the suffering of Animals – their silent cry. Drawing on the experience of Christian mysticism (specifically: Rhenish and Carmelite) and Buddhist mysticism (specifically: the Mahāyāna transmission lineage associated with the *bodhisattva* ideal), I ask whether the pain of purification and growth, and the pain of „taking upon oneself” in a gesture of transforming love and compassion (*kenosis* and the *bodhisattva*), characteristic of a transcendent direction of human spiritual development and tied to human

coś do zaproponowania milczącemu skandalowi cierpienia zwierząt, którym wydaje się zawiadywać łańcuch determinizmu. W dekonstrukcyjnym duchu mistyki apofatycznej proponuję „przerzucenie mostu” pomiędzy bytami.

Słowa kluczowe: cierpienie, mistyka postsekularna, *via negativa*, *kenosis*, *bodhisattwa*, dekonstrukcja

freedom, has anything to offer the silent scandal of animal suffering, which seems to be governed by a chain of determinism. In the deconstructive spirit of apophatic mysticism, I propose „building a bridge” between beings.

Keywords: suffering, postsecular mysticism, *via negativa*, *kenosis*, *bodhisattva*, deconstruction

Podjęcie problematyki cierpienia w ujęciu filozoficznym, teologicznym czy religioznawczym otwiera ocean egzegetycznych możliwości. Znane w filozofiach i religiach Zachodu i Wschodu wykładnie cierpienia pochodzą z różnych porządków poznawczych: poziomów doświadczenia, świadomości i rejestrów ontologicznych. W niniejszym tekście będzie mnie interesować postsekularna¹ perspektywa dwóch wymiarów *via negativa*: cierpienia związanego z doświadczeniem mistycznym człowieka, w którym dokonuje się boska przemiana jego widzenia/jąźni/bytu, oraz cierpienia zwierząt, ich niemego krzyku. Biorąc na warsztat doświadczenie mistyki chrześcijańskiej (a konkretnie: nadreńskiej i karmelitańskiej) oraz mistyki buddyjskiej (a konkretnie: linię przekazu *mahayany* związaną z ideałem *bodhisattwy*), sprawdzam, czy ból oczyszczenia i wzrostu oraz ból „brania na siebie” w geście transformującej miłości i współodczuwania (*kenosis* i *bodhisattwa*), charakterystyczny dla transcendentnego kierunku rozwoju ducha ludzkiego i związany z jego wolnością, ma

coś do zaproponowania milczącemu skandalowi cierpienia zwierząt, którym wydaje się zawiadywać łańcuch determinizmu. W dekonstrukcyjnym duchu mistyki apofatycznej proponuję „przerzucenie mostu” pomiędzy bytami².

Cierpienie jako droga do prawdy

Związek doświadczania cierpienia z byciem w drodze do prawdy jest szczególnie podkreślany przez filozofów, których ścieżki myśli i życia stanowiły jedność. Pasja poszukiwania prawdy, jaką mam tu na myśli, nie stanowi „obiektywnego” przedmiotu dyskursu, systemu racjonalnych/logocentrycznych spekulacji, ale jest żywym, radykalnym ruchem świadomości i egzystencji, który – w pragnieniu wglądu w istotę rzeczy / najgłębszy wymiar rzeczywistości – eksploruje i przekracza granice ludzkiego

¹ Mam tu na myśli nie tyle „literę”, ile „ducha” refleksji i wrażliwości postsekularnej.

² Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że zawarta w niniejszym tekście część refleksji pojawia się również w tekście „*Serce psa*. Liminalna ontologia *bardo* w optyce posthumanizmu kenotycznego”. Zarysowana problematyka stanowi bowiem fragment większego aparatu metodologicznego/poznawczego, za pomocą którego konsekwentnie badam wybrane fenomeny myśli i kultury. Warto przy tym dodać, że w obu tekstach po raz pierwszy (i celowo) wykorzystałam ten aparat w formule przyczynkarskiej refleksji, bliższej esejowi filozoficznemu (moje inne publikacje stanowią formułę klasycznego dyskursu naukowego).

poznania, docierając do „Niemożliwego”. Ten rodzaj filozofii jako projektu życia granicznego/transgresyjnego, jako doświadczenia egzystencjalnego i duchowego, zapisuje Friedrich Nietzsche ustami Zaratustry³:

Gdzie ta błyskawica, która liźnęłaby was swoim językiem? Gdzie szaleństwo, którym winno się was zarazić? Oto będę nauczał was nadczłowieka: on jest tą błyskawicą, on jest tym szaleństwem! [...] Człowiek jest liną, zawiązaną między zwierzęciem a nadczłowiekiem – liną ponad przepaścią. [...] Co w człowieku wielkie, to że jest mostem, a nie celem; co w człowieku można miłować, to że jest on *przejściem* i *zejściem*. Miłuję tych, którzy nie umieją żyć, chyba że jako schodzący, ci bowiem są przechodzącymi na tamtą stronę. [...]”⁴.

Idziesz swoją drogą wielkości – tu nikt się za tobą skradał nie będzie! Twoje stopy same wymazały za tobą drogę, nad którą widnieje napis: <<Niemożliwość>>. A kiedy [Zaratustra – przyp. J.S.] wszedł na szczyt, oto inne morze rozpościerało się przed nim [...] Przed najwyższą swą górą stoję i przed najdłuższą wędrówką: dlatego muszę wpraw głębiej zstąpić w dół, niż kiedykolwiek, głębiej w głąb bólu, niż zstępowałem kiedykolwiek, aż po jego najczarniejszą nawałnicę! [...] Skąd biorą się najwyższe góry? Tak niegdyś siebie pytałem. Potem zrozumiałem, że pochodzą z morza. [...] Z najgłębszej głębi najwyższe musi dojść do swego szczytu⁵.

Z przywołanych tu fragmentów wyłania się wizja poznania transracjonalnego, ekstatycznego, okupionego cierpieniem i samotnością, przebiegającego w oddechu przepaści i przekraczającego horyzont tego, co tożsame, oswojone i znane. Jego stawką jest przerzucenie mostu pomiędzy światami: zwierzęcym, ludzkim i boskim;

mostu, który połączy górski szczyt z otchłanią morza.

Jak czytamy dalej, Zaratustra schodził z gór samotnie, z okiem czystym i stąpając niczym tancerz; dzieckiem się stał. Jego misją stało się niesienie ognia poznania w niziny.

Warto podkreślić, że w myśli Nietzschego istotny jest związek oka z poznawczym wymiarem płaczu: „Gdy łzy napływają do oczu, gdy je wypełniają, a co za tym idzie, jeżeli przysłaniają spojrzenie, to być może właśnie w tym doświadczeniu, w tej strudze wody odsłaniają istotę oka”⁶. Takie „widzące” łzy oczyszczenia i wglądu w miejsce racjonalnego dyskursu wiedzy proponują zawierzenie doświadczeniu uczucia, „ciemnej świetlistości”.

Nietzsche ustami Zaratustry wzywa do przemiany ducha i przemiany kultury, których charakter manifestuje się w podtrzymywaniu strefy komfortu, martwoty i zniewolenia. Fazę zniewolenia ducha symbolizuje w filozofii Nietzschego postać wielbłąda⁷ (postawa „powinienem”, oparte na lęku odtwarzanie zastanych religijnych i kulturowych wzorców, „dźwiganie” obowiązujących powszechnie modeli myślenia i życia⁸), który ma przeobrazić się w lwa (wolnościową, odważną, sprawczą postawę „chcę”, która podąża za pragnieniem osobowego rozwoju i wzrostu), aby ostatecznie stać się (na nowo) dzieckiem, które – z czystym, niewinnym sercem i widzeniem – wypowiada Życiu święte „Tak”, tworząc

³ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Kraków 2005.

⁴ Tamże, s. 10.

⁵ Tamże, s. 148–149.

⁶ Przywołuje za: J. Derrida, *Memoirs of the blind: The self-portrait and other ruins*, przeł. P.-A. Brault & M. Naas, Chicago 1993, s. 126.

⁷ Warto jednak dodać, że antropomorfizacja zwierząt powinna ulec dekonstrukcji.

⁸ Zob. Heideggerowska kategoria „Sie”.

nowe wartości. Nietzscheańskie „dziecko” nie kieruje się już kulturowo rozumianą, fałszywą moralnością, która represjonuje przejawy autentycznego czucia i życia, ale wewnętrzną etyką serca.

Co istotne, chociaż powszechnie uważa się, że myśl Nietzschego jest antychrześcijańska, to według mnie jest ona subwersywna. Pasją Nietzscheańskiego Zaratustry jest walka z mieszczańską, racjonalną i dogmatyczną idolatrią, pseudochrześcijańską moralnością „grobow pobielaných”. Mamy tu więc do czynienia ze strategią obnażenia idolatrycznej postaci chrześcijaństwa, opartej na resentymencie i fałszywym dualizmie (życia i śmierci). W ruchu zstąpienia w głąb, przejścia przez fazę śmierci i duchowej transformacji, aby mogło odrodzić się prawdziwe Życie tu i teraz, w ruchu schodzenia ze szczytu z czystym sercem i widzeniem, aby nieść ludziom ogień w niziny / pasję Nowego, można dostrzec wyraźny, Chrystusowy rys kenotyczny. „Czyste oko” Nietzscheańskiego Zaratustry podąża za Niemożliwym „tanecznym krokiem” radykalnej negacji. Zaratustra nosi cechy Ukrzyżowanego, doświadczając paradoksalnej pełni Istnienia: zstąpienie w „czarne morze” bólu/śmierci stanowi moment przemiany i wyzwala ekstazę radości; szczyt i przepaść stanowią jedno.

Nietzsche afirmuje zatem autentyczność i całe spektrum/pełnię Życia, podkreśla wartość „jedności przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*), będąc świadomy, że doświadczenie większego Życia jest możliwe dopiero poprzez doświadczenie śmierci „starego człowieka”. Co uderzające, w swoich ostatnich listach podpisuje

się nawet jako „Dionizos” i „Ukrzyżowany”⁹. Można więc powiedzieć, że Nietzscheański Zaratustra wszedł na ścieżkę mistyczną. Miał jednak, jak czytamy, „serce zranione”, czyli – nazywając rzecz językiem współczesnej psychologii – dotknięte traumą¹⁰. O tym, że rana nie stała się tu ostatecznie miejscem, przez które weszło światło¹¹, świadczy literacki zapis jego myśli i egzystencji. Według mnie nieuzdrowione/nieprzekroczone „zranienie” nie pozwoliło mu na całkowite, ostateczne wyzwolenie się z deformacji poznawczych, generowanych przez „ego”, i dokończenie walki z idolatrią pychy (*hybris*) w samym sobie. Pogarda i wola mocy wzięły górę nad czułą miłością wobec ludzi, w których widział już tylko „martwą skorupę”.

Rzecz ma się jednak inaczej w kontekście jego stosunku wobec cierpienia zwierząt. Warto tu przypomnieć graniczny epizod turyński z życia Nietzschego:

3 stycznia 1889 roku Nietzsche opuszcza mieszkanie [w hotelu w Turynie – przyp. J.S]. Na Piazza Carlo Alberto obserwuje, jak pewien dorożkarz bije swego konia. Z płaczem Nietzsche rzuca się zwierzęciu na szyję, by go osłonić. Obezwładniony współzuciem, załamuje się. Kilka dni później Franz Overbeck przyjeżdża po obłąkanego przyjaciela. Pograżony w chorobie umysłowej Nietzsche będzie żył jeszcze dziesięć lat¹².

⁹ F. Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.

¹⁰ Jako jeden z elementów „zranienia” wskazuje się relację Nietzschego z marką, a potem nieszczęśliwą miłość do Lou Salome; zob. w: I. D. Yalom, *Kiedy Nietzsche szlochał*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2012. Tym „zranieniem” tłumaczy się wypaczony stosunek Nietzschego do kobiet. Jest to jednak temat na osobne studium.

¹¹ To poruszające rozpoznanie Rumiego, mistyka i poety sufickiego.

¹² R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. I. Kania, Warszawa 2003, s. 366.

Tak opisuje gest Nietzschego biograf filozofa. Według mnie gest ten pokazuje przede wszystkim jego radykalny rozbrat ze światem zimnego, antropocentrycznego racjonalizmu i przejście na stronę radykalnego współodczuwania z żywą, cierpiącą istotą. Nietzsche, głęboko rozczarowany, nie wierzył już w świat człowieka i nie miał już dlań współczucia; zanegował go w całości. Przejście na stronę „niemego krzyku” istot bezbronnych to ostateczne wyjście z logocentrycznej narracji antropocentrycznej.

W tym miejscu pojawia się jednak pytanie: czy ten empatyczny, etyczny gest serca musiał skończyć się wykluczeniem człowieka i obłędem, czyli zerwaniem budowanego mostu? Twierdzę, że nie, jeśli Nietzsche przeszedłby drogę pełnej, oczyszczającej przemiany / w pełni zrealizował projekt życia „człowieka mistycznego” (o takiej realizacji piszę w dalszej części tekstu).

Nasuwa się tu jeszcze kolejne pytanie: czy gest Nietzschego, ocalający zwierzę przed okrucieństwem człowieka, może także coś zaproponować ontologicznej, deterministycznej kwestii cierpienia zwierząt, związanej z istnieniem łańcucha pokarmowego / instynktu przetrwania?

Cierpienie jako trauma „ego”

To, co psychoanaliza nazywa „traumą” można najprościej określić jako zdarzenie w życiu psychicznym podmiotu, rodzaj dotkliwej ingerencji, która wywołuje wstrząs i jest niemożliwa do oswojenia / nie poddaje się symbolizacji¹³. Na skutek doświadczenia traumy, którą może stanowić właściwie każde bolesne doznanie (każdy

podmiot ma inny próg wrażliwości, inny aparat percepcyjny, inne zasoby/zdolności integracji), począwszy od narodzin (Lacan), w podmiocie wykształca się mechanizm obronny, którego aparat kognitywno-afektywny stanowi rdzeń struktury „ego”. Ujmując rzecz w innej perspektywie, w duchu holistycznej psychologii integratywnej i transpersonalnej, rejestr „ego” (*self*) to rodzaj fałszywej tożsamości (emanacja traumy), która oddziela podmiot od jego Jaźni źródłowej (*true Self / selfless Self*), blokując tym samym możliwość osobowego i transpersonalnego rozwoju/wzrostu oraz dostęp do doświadczenia prawdziwej rzeczywistości¹⁴. Cel integracji stanowi zatem uzdrowienie „zranienia” i odzyskanie kontaktu z Jaźnią źródłową i rzeczywistością. W tym ujęciu dopiero pełne przekroczenie „ego” otwiera podmiot na duchowe doświadczenie transcendencji. W przeciwnym razie, jeśli trauma „ego” nie zostanie przepracowana/uzdrowiona, podmiot albo jest zamknięty na doświadczenie mistyczne, albo wpada w percepcyjną pułapkę zjawiska, które określa się jako *spiritual bypassing*. To zjawisko jest nierzadko spotykane zarówno w tradycyjnej, konserwatywnej postawie religijnej, jak i we współczesnych ruchach *quasi*-mistycznych. W obu modelach zranione „ego” ulega stłumieniu/ukryciu i manifestuje się poprzez symptomy patologicznej inwersji: cierpiętniczy wzorzec samopoświęcenia/ofiarnictwa (który jest w istocie nieustannym odtwarzaniem traumy, motywowanym narcystycznie) bądź demiurgiczne poczucie samostwarzającej się, wszechmocnej boskości (fiksacja magiczno-narcystyczna).

¹³ Zob. Zygmunt Freud, Jacques Lacan.

¹⁴ Zob. Peter Levine, Richard Schwarz, Daniel Siegel, Mark Epstein.

Buddyjska *maya*, wyzwolenie do prawdy (*sunyata*) i postawa *bodhisattwy*

Tak zorientowana wykładnia *psyche*, która „odpominą” związek życia psychicznego z życiem duchowym, czerpie bezpośrednio lub ma wiele wspólnego z filozofią buddyzmu *mahayany*¹⁵.

W myśli buddyjskiej przywiązanie do percepcyjnej struktury „ego”, która wytwarza kognitywno-afektywny aparat podmiotu, jest określane jako niewiedza (*avidya*) bądź iluzja (*maya*). To właśnie aparat „ja” jest główną przyczyną cierpienia (*dukkha*), które powstaje jako wynik błędów poznawczych, braku świadomości odnośnie prawdziwej natury rzeczywistości. Mówiąc innymi słowami, psychiczne cierpienie jest efektem niewłaściwego widzenia świata. Takim błędem jest zarówno obronna, posesywna i pożądliva natura „ego”, jak i niedostrzeżenie przez podmiot (lub brak akceptacji) ontycznej nietrwałości świata (*anicca*). Droga do wyzwolenia z cierpienia, która jest drogą czystej uważności, prowadzi z jednej strony do rozpuszczenia struktury „ego”: „wygaszenia” wszelkich pragnień i przywiązań oraz rozwoju postawy współczucia (*karuna*), z drugiej natomiast – do dostrzeżenia i akceptacji pustości, niesubstancjalności i współzależności powstawania wszystkich zjawisk (*sunyata*). Co istotne, buddyzm zakłada, że cierpienie bytu w obecnym wcieleniu (inkarnacji) jest związane z reinkarnacyjnym łańcuchem *samsary* (cyklem narodzin i śmierci) oraz *karmą* (siecią przyczyn i skutków,

uwarunkowaną czynami z poprzedniego wcielenia), które można odmienić poprzez świadome dążenie do wyzwolenia (*nirvany*) na ścieżce *dharmy* (rozpoznawania prawdziwej natury bytu).

Status cierpienia w buddyzmie nie jest jednoznaczny. W łonie *mahayany* jedną z najważniejszych jest filozofia Nagardżuny, twórcy *madhyamaki* (drogi środka / środkowej ścieżki). Analizując naturę rzeczywistości, Nagardżuna rozróżnił dwa wymiary prawdy: relatywny/konwencjonalny i absolutny/ostateczny. W tym ujęciu jedynie w wymiarze empirycznym/światowym można mówić o ontycznej rzeczywistości cierpienia, natomiast w wymiarze ontologicznym/ostatecznym wyzwolony Umysł Przebudzonego rozpoznaje pustość (*sunyata*) wszystkich składników bytu, a więc także nierzeczywistość/niesubstancjalność cierpienia. Co jednak istotne, jako że buddyzm jest doktryną niedualności, Nagardżuna podkreśla, że ową wyższą prawdę absolutną osiąga się poprzez niższą/relatywną prawdę, nie zaś poprzez jej odrzucenie¹⁶.

Biorąc jednak pod uwagę, że myśl Nagardżuny jest przede wszystkim systemem spekulatywnym¹⁷, za bardziej przekonujące z perspektywy przemiany mistycznej i etyki serca uważam dwa inne nurty *mahayany*. Praktyka tantr jogi najwyższej, wyodrębniona w *vajrayanie*, stanowi medytacyjny proces oczyszczenia i przejścia przez doświadczenie śmierci podmiotu, które pozwala urzeczywistnić zjednoczenie Ciąła Iluzorycznego z Przejrzystym Światłem,

¹⁵ Odwołuję się tu do linii *mahayany* ze względu na rozwiniętą w tej tradycji problematykę współczucia. Element *vipassany* (w języku pali: „widzieć rzeczy takimi, jakimi są”), pochodzący z tradycji *theravady*, jest wspólny dla wszystkich szkół buddyzmu.

¹⁶ Zob. więcej w: Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, tłum. A. Przybysławski, Kęty 2014.

¹⁷ Należy podkreślić, że myśl buddyjska nie jest oczywiście „racjonalna” w zachodnim rozumieniu, ale ma charakter paradoksalny i apofatyyczny.

w celu osiągnięcia trzech ciał buddy (*dharma*/prawdy, radości, emanacji). Praktyka *bodhisattwy* natomiast, którą podejmuje (między innymi) Śantidewa¹⁸, jest według mnie szczególnie poruszająca, gdyż wnosi nową optykę do znanych, buddyjskich wykładni Umysłu Przebudzonego.

Mahayana wyróżnia dwa rodzaje *bodhisattwy* („istoty oświeconej”): istotę miłosierną, pełną altruizmu, dążącą do stanu buddy, oraz istotę, która osiągnęła już stan buddy, ale odsunęła swoje ostateczne wkroczenie w *nirvanę* (ujmując rzecz precyzyjniej: była tam i wróciła), aby wyzwolić z cierpienia wszystkie żyjące i czujące istoty, wskazując im drogę do wyzwolenia. Będzie mnie tu interesował drugi wskazany rodzaj, który rozpoznaję (w pewnych aspektach) jako buddyjską wersję *kenosis*.

Bodhisattwa jest gotów zarówno przelewać na innych swoje zasługi, jak i przyjmować na siebie cierpienie innych, użyczając także własnego ciała¹⁹. Śantidewa wskazuje, że współczujące cierpienie jednej istoty, która jest wolna od „ego” i własnego cierpienia, może zniwelować cierpienie wielu innych istot. Akceptacja wzięcia na siebie cierpienia innych jest więc konsekwencją stanu Umysłu Przebudzonego, lub – ujmując rzecz innymi słowy – Przebudzonego Serca:

Ponieważ ten, którego umysł został zestrojony w ten sposób, uwielbia uśmierzać ból innych; może nawet zejść do najgłębszego piekła, tak jak dzika gęś nurkuje w sadzawce lotosów. (...) Po uwolnieniu z cierpienia wszystkich istot, zaistnieje ocean radości²⁰.

¹⁸ Śantidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy. Bodhisattva caryavatara*, tłum. W. Czapnik, J. Sieradzan, Kraków 1992.

¹⁹ Zob. nauka o trzech ciałach Buddy.

²⁰ Śantidewa, *dz. cyt.*, rozdział 8, wers 107.

Warto podkreślić, że nie mamy tu rzecz jasna do czynienia z (patologiczną/narcystyczną) postawą cierpiętnictwa. Bodhisattwa „bierze na siebie” cierpienie nie po to, aby cierpieć, ale aby je transformować mocą przebudzonego umysłu i serca (tę mistyczną praktykę ucieleśnienia medytacja *tonglen*, znana też jako medytacja serca Atiszy). Wyraźnie także wskazuje, że drogą wyzwolenia z uwarunkowanej egzystencji jest doświadczenie i zrozumienie prawdy ostatecznej, czyli pustki wszystkich zjawisk (*sunyat*).

W tym miejscu trzeba postawić kilka pytań. Według mnie wątpliwość budzi przypisanie cierpienia wyłącznie do ontycznego rejestru *mayi* / prawdy relatywnej, szczególnie w kwestii cierpienia zwierząt. Cierpieniu istot nieantropomorficznych trudno bowiem przypisać epistemiczną, antropomorficzną cechę „niewłaściwego widzenia świata”. Idąc dalej, logika reinkarnacji w tym kontekście wydaje się stanowić (inną niż zachodnia, ale jednak) idolatryczną pułapkę logocentryzmu, który (wbrew wrażliwości apofatycznej) tłumaczy/usprawiedliwia cierpienie, co okazuje się szczególnie krzywdzące właśnie wobec bytów innych niż ludzkie. Myśl buddyjska słusznie rozpoznaje, że także zwierzęta mają naturę buddy. Należą jednak w cyklu *samsary* do tzw. „niższego królestwa”, zatem nie mogą, w geście wolnego wyboru, wkroczyć na ścieżkę *dharmy* i doświadczyć *nirwany* w swoim obecnym wcieleniu. Oznacza to więc, że drapieżnik (tu i teraz) musi być drapieżnikiem (wbrew prawu *ahimsy*), realizować egzystencję uwarunkowaną, wpisaną w łańcuch determinizmu. W tym kontekście poruszająca jest historia Buddy, który w jednym ze swoich poprzednich

wcieleń był jeleniem i poświęcił się, aby nakarmić głodną tygrysicę z dwoma młodymi. W geście dekonstrukcji, kwestię tę trzeba by jednak postawić bardziej radykalnie: przekroczenie łańcucha determinizmu urzeczywistniłoby się dopiero wtedy, gdyby Budda był tygrysem i poświęcił swoje życie dla jelenia, rezygnując (jako tygrys) z aktu przemocy. Pełne zaś wyzwolenie stanowi zatrzymanie cyklu: zarówno konieczności pożerania, jak i poświęcania się.

Płomień i noc.

Prawda miłości i *kenosis*

Wątpliwość budzi także ograniczenie statusu „płomienia” w buddyzmie, przypisanie go tylko do jednego rejestru ontycznego. Związany z pożądaną naturą „ego” powinien na ścieżce *dharmy* ulec „zgaśnięciu” (*nirvana*). Istnieje jednak również inny „płomień”, wpisany w ontologiczną naturę rzeczywistości, niepodlegający ontycznej nietrwałości świata (*anicca*), znany duchowości judeochrześcijańskiej: płomień romantycznego pragnienia/namiętności²¹, płomień oczyszczenia, święty płomień.

W interesujących mnie tu dwóch nurtach duchowości chrześcijańskiej: nadreńskiej i karmelitańskiej, doświadczenie cierpienia wiąże się bezpośrednio z dekonstrukcją idolatrii i „śmiercią mistyczną”, czyli procesem oczyszczenia i boskiej transmutacji ludzkiego bytu²². To istotowe

doświadczenie, przebiegające na drodze negacji, warto odczytać na nowo (*relegere*), odsłaniając tym samym nowy, mistyczny sens kenozy²³.

W nadreńskiej „mystyce istoty” (*Wesenmystik*) oraz karmelitańskiej „mystyce oblubieńczej” śmierć „ego”, „sobości”²⁴ jest warunkiem odrodzenia „człowieka boskiego” i jego trans-immanentnej konstytucji ontologicznej.

Meister Eckhart podkreśla, że proces przekraczania stanu „sobości” (tożsamości; tego, co oswojone i znane), który zostaje wyzwolony w doświadczeniu mistycznym, ma charakter apofatyczny. Radykalne огоłocenie podmiotu z (psychologicznych, racjonalnych, religijnych) wyobrażeń i pojęć na temat Boga, z percepcji projekcyjnej, która podtrzymuje „strefę komfortu”, z poczucia zarówno poznawczego, jak i egzystencjalnego bezpieczeństwa, prowadzi do „bycia poza ja” (lub inaczej: bycia właściwego/źródłowego), czyli zanurzenia w boskim Bezgruncie (*Abgrund*)²⁵. Co bowiem istotne, dokonuje się tu oczyszczająca negacja metafizycznego/dogmatycznego dyskursu religii i wiedzy, które zasłaniały istotę boskości. Eckhart rozpoznaje, że postawa odosobnienia/dystansu i wolności od rzeczy tego świata (*Abgeschiedenheit/Gelassenheit*)

w więzieniu i skazany na śmierć, której ostatecznie uniknął. Jan od Krzyża, w czasie uwięzienia, pisał poezję miłosną, dając tym samym świadectwo wolności duchowej.

²¹ W buddyzmie miłość romantyczna jest przypisana do iluzorycznego rejestru „ego”, jawi się jako *maya*. Nie ulega wątpliwości, że pewne aspekty percepcji romantycznej powinny ulec oczyszczeniu/dekonstrukcji, jednak wrażliwość i postawa romantyczna stanowi według mnie nieusuwalny, źródłowy składnik prawdy duchowej.

²² Warto dodać, że przedstawiciele obu nurtów: Mistrz Eckhart i Jan od Krzyża doświadczyli także samotności i niezrozumienia ze strony instytucjonalnego Kościoła: jeden został oskarżony o herezję, a drugi zamknięty

²³ Tę problematykę podejmowałam już w innych moich tekstach. Trzeba podkreślić, że w proponowanym ujęciu tradycyjna, dogmatyczna wykładnia chrześcijaństwa stanowi formę idolatrii i zasłania istotę doświadczenia mistycznego. Warto przypomnieć pasyjne słowa Chrystusa: „Oto czynię wszystko Nowe”.

²⁴ „Sobność” to kategoria stosowana przez Frankfurtyczyka w *Teologii niemieckiej*, należącej do kręgu pism mistyki nadreńskiej; zob. Frankfurtyczyk, *Teologia niemiecka*, przeł. P. Augustyniak, Warszawa 2013.

²⁵ Meister Eckhart, *Dzieła wszystkie*, przeł. W. Szymona, Poznań 2013.

jest warunkiem (czyni duszę gotową) zjednoczenia z Bogiem: bezdenna głębia/istota człowieka (otchłań/nicość) staje się wtedy Jednym z bezdenną głębią/istotą Boga (Oтчłanią/Nicością). Tak ukonstytuowana bezgraniczna Przepaść jest w stanie na nowo przyjąć/pomieścić cały świat, już poza gestem jego zawłaszczania. Doświadczenie natury boskiej jako Bezgruntu/Nicości i jej Jedności ze źródłową naturą ludzką²⁶ wyzwala zatem człowieka do przebywania w wymiarze nagiego, czystego Istnienia / prawdziwej Rzeczywistości.

O ile nadreńska „mistyka istoty” rozpatruje doświadczenie ogołocenia i transformacji bytu ludzkiego bardziej w rejestrze aktu/wglądu intuicyjnej, umysłowej kontemplacji, o tyle karmelitańska mistyka obłubieńcza podkreśla w tym procesie aspekt nicującego „płomienia Miłości”. Jan od Krzyża opisuje trzy fazy nocy kontemplacji w drodze do Jedności w *unio mystica* (drogi na górę Karmel). Pierwszą fazę, „noc zmysłów”, można porównać do początku nocy, gdy w mroku rozplývają się wszystkie przedmioty; dotyczy ona zmysłowego oczyszczenia duszy (pożądliwości dotyczących rzeczy świata zewnętrznego²⁷). Druga, „noc wiary”, podobna do północy, zupełnie ciemnej, wiąże się z oczyszczeniem duchowej części (rozumu, woli i pamięci). Trzecia natomiast, będąca udzielaniem się Boga,

jest jakby zaraniem bliskim już światła dziennego, oznacza totalne ogołocenie, jest stanem iluminacji²⁸. Celem tego całkowitego zaciemnienia zmysłowych i umysłowych władz poznawczych człowieka, stanowiących formy idolatrii, jest udzielenie prawdziwego (nadprzyrodzonego) światła. Proces oświecenia duchowego i zjednoczenia z Umiłowanym (Chrystusem) dokonuje się więc, podobnie jak w mistyce nadreńskiej, na drodze „ciemnej świetlistości” (Światło Boga objawia się jako Noc Ciemna). Dusza, która ulega całkowitej przemianie w ogniu Miłości, doświadczając zarówno bólu (oczyszczenia), jak i słodyczy/rozkoszy (zjednoczenia), nie tylko się z nim łączy, lecz sama jest jednym żywym Płomieniem²⁹.

Można zatem powiedzieć, że droga radykalnej negacji, właściwa mistyce nadreńskiej i karmelitańskiej, pozwala w pełni doświadczyć jedności „szczytu i przepaści”.

Mistyczna świadomość transracjonalna sygnuje gest/ruch transcendowania własnej podmiotowości / tożsamej „sobości”, czy szerzej: ograniczeń logocentrycznej struktury poznawczej, opartej na binarnej figurze: podmiot-przedmiot, w stronę doświadczania i myślenia Niemożliwego. Prawdziwa mistyka stanowi źródłowo, w transformującym doświadczeniu, zarówno intuicyjną kontemplację Istoty, jak i gest wyzwalającej afirmacji tego, co Jest, będący ontologiczną manifestacją Miłości. Tym samym, Miłość nie ogranicza się już do ontycznej,

²⁶ Tamże, s. 154, 260, 275.

²⁷ Jan od Krzyża pisze także o pożądaniach ciała, jednak kwestia ciała w chrześcijańskim dyskursie mistycznym wymaga według mnie dekonstrukcji: „ponownego odczytania” i reinterpretacji. W zastanej wykładni ciała, która nosi cechy gnostyckiego dualizmu, zapomniano lub poddano inwersji znaczeń źródłową ontologię Wcielenia (jedność ducha i ciała). Zapomniano też o różnicy między „pożądaniem”, należącym do rejestru „ego”, a ekstatycznym „pragnieniem”. Ciekawy punkt odniesienia może tu stanowić buddyjska praktyka tantry. Jest to jednak temat na osobne studium.

²⁸ Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 73–78: jan-od-krzyza.pdf (karmelicibosi.pl).

²⁹ Jan od Krzyża, *Żywy Płomień Miłości*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, s. 511: jan-od-krzyza.pdf (karmelicibosi.pl). To doświadczenie jest wcieleniem istotowego rozpoznania: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”.

afektywnej struktury „ja”, ale staje się „ciałem” przebywania w przestrzeni Istnienia.

W świetle powyższych rozważań można stwierdzić, że postsekularna mistyka apofatyczna wyprowadza poza to, co tożsame i znane. Szansą wydaje się również spotkanie (judeochrześcijańskiego w istocie) „nicującego płomienia” z (buddyjską w istocie) „ważnością i współczuciem”, które buduje nowy, mistyczny most.

Transformujące „praktykowanie śmierci”, jej ekstazyjne doświadczenie, rozumiane jako proces ogołacania podmiotu z fałszywych konstruktów poznawczych, będących wytworem fiksjacji w „sobości”, jest ruchem istotowo żywotnym, wyzwalającym „widzenie czyste” i przebywanie w boskim oddechu Nicości i Miłości. Śmierć jest więc warunkiem doświadczenia prawdziwego Życia, tu i teraz.

Na marginesie, warto zauważyć, że analogiczny proces bytowej transformacji zachodzi także w wymiarze kosmicznym: śmierć/kolaps gwiazdy, wybuch supernowej niesie ze sobą powstanie czarnej dziury, z której wyłania się najjaśniejszy kwazar.

Cierpienie zwierząt: niema prawda

W tym miejscu trzeba zapytać, czy tak rozumiane doświadczenie *kenosis* ma coś do zaproponowania milczącemu skandalowi cierpienia zwierząt, którym wydaje się zawiadywać ślepy łańcuch determinizmu?

Jerzy Nowosielski rozpoznaje sytuację ontologiczną zwierząt jako ich bycie w stanie *kenosis*, rozumiejąc ten stan jako „przebywanie w piekle” duchów subtelnych wskutek ich dobrowolnej ofiary / upadku za zbawienie świata³⁰. Rozpoznanie Nowosielskiego

jest poruszające, wyrasta jednak z wykładni religijno-gnostycznej i w tym porządku – podobnie jak buddyjska reinkarnacja – logocentrycznie „tłumaczy” cierpienie zwierząt, wpisując je w perspektywę antropocentryczną, a nawet (w pewnym sensie) „usprawiedliwia” jego istnienie.

Zbudowanie mostu pomiędzy bytami/światami (zwierzęcym, ludzkim i boskim) w kwestii cierpienia jest według mnie sprawą wyjątkowej (od)wagi. Ten, który jest na szczycie, w ekstazie radości (doświadczył przebóstwienia bądź *nirwany*), patrzy w dół, aby w miłującym akcie *kenosis* (*self-emptying*) wyjść z siebie i użyczyć przestrzeni własnego ciała „innemu”. Mistyczną stawką kenozoy i (kenotyicznej) postawy *bodhisattwy*, która nie ogranicza się wyłącznie do perspektywy bogoczołwieczeństwa, jest wzięcie na siebie „niemego krzyku” wszystkich żyjących, czujących istot i wytrzymanie we wspólnym milczeniu spojrzenia w przepaść, przekroczenie pokusy jego logocentrycznej (religijnej bądź filozoficznej) narratywizacji. Idąc dalej, wertykalna hierarchia „góra – dół” musi ulec dekonstrukcji. Gest stanięcia w sercu apofatycznej tajemnicy ogarnia cały kosmos. Postawa przebudzonego, świętego serca jest w powinności nigdy nie zgasić płomienia niepokoju ontologicznego. A wtedy święty płomień pozwala także zobaczyć/rozpoznać te gesty świata przyrody, które transcendują determinizm. Czym bowiem jest w istocie „całopalenie się” jerzyka (*apus* to „ptak rajski”) czy bezgraniczna miłość psa (*dog is god*)? Reszta powinna pozostać milczeniem.

³⁰ Z. Podgórzec, *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Białystok 1993, s. 48.

Bibliografia

- Chödrön P., *Tonglen: The Path of Transformation*, Vajradhatu Publications, 2001
- Derrida J., *Memoirs of the Blind: The Self-portrait and Other Ruins*, trans. P.A. Brault & M. Naas, The University of Chicago Press, Chicago 1993
- Eckhart Mistrz, *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2013
- Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, tłum. P. Augustyniak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013
- Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na górę Karmel. Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004
- Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wyłaniania*, tłum. A. Przybyśławski, Marek Derewiecki, Kęty 2014
- Nietzsche F., *Listy*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007
- Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wydawnictwo Mediasat Group SA, Kraków 2005
- Podgórzec Z., *Mój Chrystus. Rozmowy z Jeźszym Nowosielskim*, Wydawnictwo Łuk, Białystok 1993
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2003
- Śāntidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy. Bodhisattvacaryavatara*, tłum. W. Czapnik, J. Sieradzan, Phowa, Kraków 1992
- Yalom D. I., *Kiedy Nietzsche szlochał*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Wydawnictwo Zielone Drzewo, Warszawa 2012

JOANNA SARBIEWSKA – doktor nauk humanistycznych, pracuje w Instytucie Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego. Współpracuje i jest członkinią European Academy of Religion (Bolonia). Zajmuje się filozofią mistyki, kultury, filmu i mediów w perspektywie fenomenologicznej i postsekularnej. W obecnie prowadzonych badaniach proponuje nową wykładnię dekonstrukcji, *kenosis* i *via negativa* w ujęciu mistyki apofatycznej oraz jej zastosowanie na gruncie ontologii transracjonalnej, post- i trans- humanizmu. Autorka książki *Ontologia i estetyka filmowych obrazów Wernera Herzoga* oraz wielu artykułów naukowych

publikowanych w prestiżowych czasopiśmie i wydawnictwach. Nakręciła film *Oglądy*, oparty na motywach opowiadania *Pokój* Jeana-Paula Sartre’a. Była prezeską gdańskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami oraz wiceprezeską Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Prelegentka na konferencjach międzynarodowych (organizowanych m.in. przez European Academy of Religion, Society for the Phenomenology of Religious Experience, International Federation of Philosophical Societies, European Network for Cinema and Media Studies). E-mail: sarbiewska Joanna1@gmail.com.



CZY NAUKA STRACIŁA SWOJĄ NIEWINNOŚĆ? ĆWIERĆ WIEKU PÓŹNIEJ O ESEJU PROF. IRENY SZUMILEWICZ-LACHMAN

Abstrakt

Artykuł stanowi analizę eseju prof. Ireny Szumilewicz-Lachman *Czy nauka straciła swoją niewinność?* w perspektywie ćwierćwiecza od jego powstania. Autor podejmuje próbę krytycznego omówienia, z użyciem logicznego rozkładu i formalizacji jako narzędzi analizy, zawartych w eseju też dotyczących odpowiedzialności moralnej uczonych, ze szczególnym uwzględnieniem problemu utraty „niewinności” nauki wobec rozwoju nowoczesnych technologii z ich potencjalnie destrukcyjnymi konsekwencjami. Tekst ukazuje historyczne przykłady postaw uczonych – od Sokratesa i Archimedesesa, przez Kopernika i Poincarégo, po naukowców z czasów odkrycia pierwiastków promieniotwórczych – i konfrontuje je z wyzwaniem współczesności. Analiza prowadzona jest w kontekście deontologii kantowskiej, co pozwala zreinterpretować relację między wolnością badacza a jego moralną odpowiedzialnością wobec społeczeństwa.

Słowa kluczowe: etyka, deontologia, Immanuel Kant, Irena Szumilewicz-Lachman, odpowiedzialność uczonego, moralność, wojna jądrowa.

Abstract

The article analyses Prof. Irena Szumilewicz-Lachman's essay *Czy nauka straciła swoją niewinność?* from the perspective of a quarter of a century since its creation. The author attempts a critical discussion of the theses contained therein, taking into account logical decomposition and formalisation as a tool of analysis, concerning the moral responsibility of scientists, with particular emphasis on the problem of the loss of the 'innocence' of science in the face of the development of modern technologies and their potentially destructive consequences. The text presents historical examples of the attitudes of scholars – from Socrates and Copernicus, through Archimedes and Poincaré, to the time of the discovery of radioactive elements – and confronts them with the challenges of the present day. The analysis is conducted against the background of Kantian deontology, which allows for a reinterpretation of the relationship between the freedom of the researcher and his moral responsibility towards society.

Keywords: ethics, deontology, Immanuel Kant, Irena Szumilewicz-Lachman, scholar's responsibility, morality, nuclear war.

1. Wstęp

W niniejszym artykule rozważę i pogłębię problematykę odpowiedzialności moralnej uczonego zawartą w eseju mojej prababci – prof. Ireny Szumilewicz-Lachman. Ważnym powodem podjęcia pracy nad tym artykułem jest relewantność owego tematu, która w dzisiejszym świecie, rozwijającym się coraz szybciej, nie maleje, ale – jak się wydaje – rośnie.

W gruncie rzeczy artykuł *Czy nauka straciła swoją niewinność?* jest raczej pewnego rodzaju manifestem, i również dlatego rozważę zawarte w nim treści. Rozpocznę od streszczenia eseju prof. Szumilewicz-Lachman, później skomentuję to, co – moim zdaniem – zostało w nim omówione w niewystarczający sposób, a następnie przejdę do analizy problematyki samego artykułu w kontekście deontologii kantowskiej.

2. Bezgrzeszne lata

W pierwszej części swojego eseju prof. Szumilewicz-Lachman przywołuje okres sprzed odkrycia promieniotwórczości, w którym – jej zdaniem – nie występował dylemat odpowiedzialności uczonego. Jako pierwszy przykład uczonego z tamtej epoki wskazuje ona Sokratesa i przywołuje jego teorię utożsamiającą wiedzę z cnotą – teorię uznaną za fałszywą w końcowej części artykułu¹. Zwraca również uwagę na rosnący w czasie prestiż uczonych, jak i na fakt, że drogę uczonego utożsamiano z dążeniem do prawdy, w którym nie liczyły się korzyści materialne czy zaszczyty. Ważna była jedynie możliwość obcowania

z harmonią świata. Jako przykład osoby o takim nastawieniu do nauki autorka podaje Mikołaja Kopernika.

Ukazuje jego bohaterstwo i wielkość naukowej rewolucji przez niego dokonanej. Opisuje również, co dla nas jest najważniejsze w świetle odpowiedzialności, jego motywację: „Celem badania naukowego – pisze Kopernik – jest poznanie prawdy. Poznanie prawdy daje uczonemu ogromne zadowolenie nie dlatego, że znajduje on odpowiedź o charakterze poznawczym. Ale dlatego, że pozwala mu obcować z pięknem i harmonią świata”².

Profesor Szumilewicz-Lachman twierdzi, że odkrycia Kopernika w jego czasach nie mogły mieć podłoża praktycznego. Podaje ona, iż obliczenia dokonywane w ramach modelu ptolemejskiego dawały podobne, jeśli nie lepsze, rezultaty, dopóty nie opracowano nowszych metod obserwacji i nowszych metod fizyki teoretycznej. Zatem to przedsięwzięcie musiało mieć na celu jedynie prawdę – możliwości wykorzystania go w praktyce były mizerne. Właśnie z powodu owego dążenia do prawdy dokonała się rewolucja w nauce i kulturze. Następnie autorka *Czy nauka straciła swoją niewinność?* kieruje się ku okresowi Oświecenia i przypisuje mu ogromny optymizm związany z rozwojem nauki. Uważano wówczas, iż rozwój nauki i oświaty wyeliminuje występki oraz niesprawiedliwość społeczną.

² I. Szumilewicz-Lachman, *Czy nauka straciła swoją niewinność*, „Pisma Filozoficzne”, t. 75, (Między Przyrodznawstwem, Matematyką a Humanistyką), Poznań 2000, s. 228.

¹ Ta kwestia zostanie rozważona później.

Ostatnim podanym w analizowanym przeze mnie artykule przykładem naukowca w duchu kopernikańskiego dążenia do prawdy jest Henri Poincaré – wybitny matematyk, o którym prof. Szumilewicz-Lachman napisała obszerną książkę³.

Uczony nie bada przyrody dlatego, że jest to użyteczne, studiuje ją, bo znajduje w tym przyjemność, bo jest ona piękna⁴.

W tym miejscu chciałbym naruszyć w pewnym stopniu tezę o bezgrzeszności nauki w owych czasach. Jedną z postaci, które już w starożytności wykorzystywały naukę do wojny, a co za tym idzie – do zabijania, był Archimedes. Na rozkaz władcy Syrakuz miał on tworzyć maszyny wojenne do odparcia napaści Rzymian. Historycznie najczęściej wymieniane są trzy stworzone przez niego urządzenia. Pierwsze urządzenie miało ciskać głazami w okręty Rzymian. To urządzenie jest dla nas najmniej ciekawe, ponieważ pomysł wystrzeliwania głazów nie wymaga wybitnych zdolności uczonego. Drugim miały być wielkie lustra, które miały palić rzymskie okręty, skupiając wiązki światła. Jednak możliwość konstrukcji takiego lustra oraz taki sposób jego wykorzystania są podważane przez historyków i inżynierów, którzy próbowali stworzyć podobne urządzenie w naszych czasach. Ostatni wynalazek jest dla nas kluczowy: był nim dźwиг do przewracania okrętów. Jak pokazują badania naukowe, taki dźwиг mógłby działać⁵. Tego typu

maszyna mogłaby topić rzymskie statki wraz z załogą. Ten historyczny przykład pragmatycznego i zabójczego zarazem wykorzystania nauki podważa bezgrzeszność nauki u samych jej korzeni. Dzisiejsza nauka dostarcza nam wielokrotnie większych możliwości, jednak nie możemy z tego powodu pomijać dawnych dokonań. Co więcej, przykład Archimedes jest o tyle istotny, że był on uczonym z prawdziwego zdarzenia. Możemy się zastanawiać, czy o niektórych historycznych postaciach tworzących maszyny wojenne powinniśmy myśleć jako o uczonych – a to ze względu na brak teoretycznej podbudowy ich wiedzy, mającej charakter wyłącznie pragmatyczny. Jednak Archimedes miał duże osiągnięcia w dziedzinie matematyki, co jednoznacznie wskazuje na istnienie podbudowy teoretycznej jego osiągnięć. Stąd też wniosek, że był on uczonym.

3. Nowy etap rozwoju nauki – pierwiastki promieniotwórcze

W kolejnej części swojego artykułu prof. Szumilewicz-Lachman przechodzi do, jej zdaniem, przełomowego momentu, który rozpoczyna nowy okres moralności uczonych. Tym momentem jest odkrycie pierwiastków promieniotwórczych, prowadzące ostatecznie do wytworzenia broni nuklearnej. Trudno byłoby się nie zgodzić co do przełomowego charakteru faktu wytworzenia broni zdolnej do anihilacji całych miast. Z pewnością był to moment przełomowy, ale czy rozpoczynający? Jednak to, jaki on był, nie wpływa na dzisiejszą odpowiedzialność moralną uczonych, ale wpływa w dużym stopniu na tezę o bezgrzesznym czy też niewinnym okresie nauki. Gdyż jeśli nie

³ I. Szumilewicz, *Poincaré*, Warszawa 1978

⁴ Tamże, s. 229.

⁵ C. Rorres, H.G. Harris, *A Formidable War Machine: Construction and Operation of Archimedes' Iron Hand*, https://www.cs.drexel.edu/~rorres/Archimedes/Claw/harris/rorres_harris.pdf (dostęp: 2 września 2025).

było jednego elementu rozpoczynającego, a wyłącznie pewnego rodzaju stopniowa kumulacja odpowiedzialności nauki za zło, to wtedy ten problem staje się inherentnym problemem nauki jako takiej⁶. Nawet jeśli uznamy, że moment rozpoczynający istnieje, to wtedy powstaje problem z jego wyznaczeniem. Autorka wskazuje na odkrycia z dziedziny promieniotwórczości, lecz można tu zastanowić się, czy początkiem nie był *de facto* poprzedzający te odkrycia okres industrializacji wojny w dziewiętnastym wieku. Może nie wprowadzał „totalności” (anihilacja) do wojny, lecz wprowadzał sposoby masowego zabijania ludzi za pomocą rozwiniętej techniki.

Wracamy tu do problematyki tego, kto jest uczonym, wspomnianej już przy Archimedesie. Jesteśmy w stanie postawić tezę o utożsamieniu uczonego z naukowcem w artykule prof. Szumilewicz-Lachman, choćby na podstawie zadanego przez nią pytania o stratę niewinności nauki, a następnie jej rozważania na temat moralności uczonego. Widzimy tu synonimiczne wykorzystywanie obu terminów przez autorkę. Jednak w artykule nie mówi ona dokładnie, kim jest uczony. Wskazuje pewien ideał uosabiany przez Kopernika czy Poincarégo, ale to ideał, który uznaje ona za dawno miniony. Osobiście kierowałbym się tu wyznacznikiem teoretyczności pracy danego uczonego, jednak nie w opozycji do jej praktyczności. Ponieważ – biorąc pod uwagę późniejsze wydzielenie inżynierów czy architektów z grupyuczonych – możemy wysunąć tezę, że samo praktyczne wykorzystywanie nauki nie jest wystarczające,

aby nazwać kogoś uczonym. Jeśli przypomnimy sobie Kopernika i jego teorię, którą prof. Szumilewicz-Lachman uznała za niepraktyczną w okresie jej powstania, widzimy, że teoretyczne poszerzenie wiedzy jest warunkiem wystarczającym i koniecznym do bycia uczonym. Kiedy, na koniec, spojrzymy na erę atomową, widzimy, że praktyczność nie wyklucza uczonego, za to najprawdopodobniej, zdaniem autorki, determinuje odpowiedzialność moralną uczonego. Zatem możemy uznać, że w omawianym artykule za wyznacznik bycia uczonym została wzięta teoretyczność jego pracy, a za warunek odpowiedzialności moralnej – jej praktyczność. Jednak teza ta nie zostaje nigdzie zaznaczona *explicito*. Dodatkowo praktyczność i teoretyczność są niezwykle ogólnymi terminami. W eseju prof. Szumilewicz-Lachman pojawia się również przykład historii o praskim Golemie, w której Golem po stworzeniu zaczyna się niszczyć. To sprawia, że zostaje natychmiast zniszczony przez swojego stwórcę w odpowiedzi na nieszczęścia, które spowodował. Z tej historii autorka wyciąga pewien nakaz czy też lekcje moralną: „[...] jeżeli twoje odkrycie prowadzi do skutków szkodliwych dla społeczeństwa, zniszcz je!”⁷

Ta reguła zostaje poddana krótkiej analizie: Szumilewicz-Lachman zastanawia się, czy jest ona możliwa do zastosowania w dzisiejszych czasach, jeśli weźmie się pod uwagę złożoność nauki i to, że nie tworzy jej samodzielnie jedna osoba, mająca nad wszystkim pełną kontrolę. Ale nawet jeśli pominiemy problem samej możliwości zastosowania tej

⁶ Patrz: wyżej wspomniany przykład Archimedes.

⁷ I. Szumilewicz-Lachman, *Czy nauka...*, dz. cyt., s. 231.

reguły, widać tu też inne, dodatkowe problemy. Cała powyższa maksyma jest ogólna. Nie wiemy dokładnie, czym są szkodliwe skutki, nie wiemy, o jaki ciąg przyczynowo skutkowy między odkryciem a skutkami chodzi. Nie wiemy też, w którym momencie tego ciągu ktoś powinien zniszczyć swoje odkrycie oraz czy chodzi o szkodliwe przewidywane skutki (intencje,) czy o obiektywne negatywne skutki.

Dla ilustracji tego problemu zacznijmy od mojego przykładu – wynalezienia broni jądrowej przez Roberta Oppenheimera. Założmy, że był on w stanie nie dopuścić do powstania tej broni. Pierwsze pytanie, które należy sobie tu zadać, to: czy broń atomowa musi mieć negatywne skutki? W historycznych debatach pojawia się argument, że nieużycie jej doprowadziłoby do wielokrotnie większej liczby ofiar podczas tradycyjnej inwazji na Wyspy Japońskie. Dodatkowo możemy postulować, że dzięki broni atomowej i strachu przed jej użyciem ostatecznie nie doszło do III wojny światowej i że gwarantuje ona pewnego rodzaju pokój między mocarstwami nuklearnymi. Teraz jednak założmy dla odmiany, że jest ona szkodliwa i powinno się nie dopuścić do jej powstania. Tyle że Oppenheimer mógł tego nie wiedzieć i myśleć, że negatywnych skutków broni atomowej nie będzie. Powstaje więc pytanie, czy jako uczony miał obowiązek znać wszystkie konsekwencje swoich odkryć. Jeśli tak – i był za nie odpowiedzialny – to kiedy ta odpowiedzialność się kończy? Bo do powstania broni atomowej była potrzebna podbudowa teoretyczna w postaci np. ogólnej teorii względności. Więc czy Einstein powinien był ukryć swoją teorię przed światem, by nie dopuścić do stworzenia broni

atomowej? A może Leibniz nie powinien był tworzyć swoich dzieł, gdyż Einstein korzystał w swoich pracach z rachunku różniczkowego? I możemy tak dalej ciągnąć i zrzucać odpowiedzialność na kolejnych poprzedników, bądź – na odwrót – na następców, i sugerować, że mogli zahamować ten proces. To z jednej strony rozmywa odpowiedzialność moralną uczonego, a z drugiej strony podsuwa słuszne pytanie: kiedy musimy przestać? Może cała nauka jest inherentnie szkodliwa i prowadzi do szkodliwych skutków – i dlatego powinno przestać się ją uprawiać.

4. Nauka straciła swoją niewinność – teza i argumenty

W ostatniej części omawianego artykułu znajduje się podsumowanie tezy autorki o utracie niewinności przez naukę, które chciałbym tu przytoczyć:

W porównaniu z czasami Kopernika, a nawet Poincarégo, sytuacja nauki uległa zasadniczej zmianie – straciła ona swoją niewinność. Nauka i uczeni wpływają obecnie na politykę i losy świata w sposób decydujący. A sytuacja w społeczeństwie przedstawia się niewesoło. Wzrosła liczba państw posiadających broń nuklearną i ten proces wciąż trwa. Ilość głowic jądrowych, jak obliczyli uczeni, gdyby zostały one użyte, wystarczyłaby do zniszczenia ludzkości, a może nawet wszystkiego, co żyje⁸.

⁸ Tamże, s. 231. Chciałbym tu zaznaczyć, że autorka nie przytacza na dowód tego twierdzenia badań czy wspomnianych obliczeń. Z prac, które znalazłem, wynika, że zasoby broni jądrowej zabijają nieco ponad połowę ludzkości, a cała ludzkość zginie tylko w najbardziej dramatycznej wersji, z niezwykle silną zimą nuklearną. Tu nasuwa się pytanie, czy wynika to ze zmian w ilości broni jądrowej przez ostatnie ćwierć wieku bądź więcej, jeśli podane dane były już wtedy nieaktualne, czy z błędów obliczeniowych dokonanych dzisiaj lub wtedy. A może jest to wyolbrzymienie, mające na celu podkreślenie przesłania pracy. Jest to jednak wątek całkowicie poboczny i nieistotny z filozoficznego punktu widzenia dla pracy mojej oraz dla pracy prof. Szumilewicz-Lachman, ale z powodu naukowej rzetelności chciałem zaznaczyć tu moje wątpliwości co do danych, a właściwie ich braku.

Widzimy tu ostateczne podkreślenie tezy o utracie niewinności nauki i tego, jaki był to konkretny moment przełomowy i moment początkujący z dokładnością do kilkunastu lat. Wszystkie części tej tezy poddałem już krytycznej analizie powyżej, dlatego tu pozostawię je bez komentarza i przejdę do analizy sześciu argumentów implikujących moralną odpowiedzialność u uczonych. Argumenty te, zaczerpnięte z artykułu Michaela Atiyah⁹, przytacza w swoim eseju prof. Szumilewicz-Lachman. Pierwszy argument, o moralnej odpowiedzialności, brzmi: „Jeżeli stworzyłeś coś, musisz myśleć o konsekwencjach. To odnosi się w równej mierze do dokonywania odkryć, jak do rodzenia dzieci”¹⁰.

W tym miejscu znowu wracamy do pytania o to, o jakie konsekwencje chodzi, o jak bezpośrednie. Ponieważ jeśli potraktujemy ten argument radykalnie, to wtedy Tales powinien był myśleć o możliwości stworzenia broni atomowej w ramach nauki, której historię rozpoczynał. Rozpiszmy to w rachunku kwantyfikatorów pierwszego rzędu:

- T (x, y) x tworzy x
- P (x, y) x powoduje y
- O (x, y) x ma moralną odpowiedzialność za y
- t – Tales
- n – nauka
- a – broń atomowa

⁹ Niżej cytowane fragmenty z artykułu Michaela Atiyah wzięłem z artykułu prof. Szumilewicz-Lachman. Dlatego też będę cytował je z jej pracy, choć są one tłumaczeniem z M. Atiyah, *The Social Responsibility of Scientists*, w: *Ending War: The Force of Reason*, red. M. Bruce, T. Milne, London 1999, s. 151–164

¹⁰ I. Szumilewicz-Lachman, *Czy nauka...*, dz. cyt., s. 231.

$$\forall x \exists y \exists z (T(x, y) \wedge P(y, z) \rightarrow O(x, z))$$

$$T(t, n) \wedge P(n, a)$$

Ergo

$$O(t, a)$$

Jest to przykład w oczywisty sposób absurdalny, jednak mamy tu do czynienia z wynikaniem logicznym. Można spróbować podważyć moje założenia, że uprawianie nauki prowadzi do powstania broni atomowej lub że istnieje związek przyczynowy między działalnością Talesa a nauką. Tylko że prof. Szumilewicz-Lachman i Michael Atiyah zgadzają się co do pierwszego założenia, a jeśliby się nie zgodzili z drugim, to możemy wybrać dowolnego innego uczonego: Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, i argument się utrzyma. Jednak możemy tu kierować się intuicją wynikającą z metafory rodzenia dzieci i stwierdzić, że ten argument tyczy się tylko najbardziej bezpośrednich konsekwencji. Taka interpretacja byłaby przejawem dużej dozy dobrej woli w stosunku do Michaela Atiyah, ponieważ, po pierwsze, nie pisał tego tekstu jako artykułu naukowego *per se* oraz nie był filozofem, tylko matematykiem. Jednak nawet przy takim założeniu natrafiamy na problem, o którym tak pisze Michael Atiyah:

Pozwólcie mi najpierw obalić jedną z możliwych linii obrony stosowanej przez „czystego naukowca”, który twierdzi: „Zajmuję się nauką podstawową, poszerzam wiedzę. To inżynierowie lub naukowcy zajmujący się naukami stosowanymi muszą martwić się o konsekwencje. Mam czyste sumienie”. Ci, którzy są w pełni świadomi ścisłych powiązań między nauką a technologią, raczej nie dadzą się zwieść tej zwodniczej argumentacji¹¹.

¹¹ M. Atiyah, *The Social Responsibility...*, dz. cyt., s. 151. W oryginale ten fragment brzmi: *Let me first demolish one*

Ten argument jednoznacznie wskazuje na to, iż autor imputuje moralną odpowiedzialność również naukowcom „czystym”, teoretycznym, czyli m.in. takim jak on matematykom. Jednak to się kłóci z próbą życzliwej analizy argumentu i prowadzi do powyżej wskazanej absurdalnej sytuacji wynikania logicznego.

Drugi argument Michaela Atiyah brzmi: „Uczony rozumie lepiej techniczne problemy niż zwykły polityk czy obywatel, a wiedza pociąga za sobą odpowiedzialność”¹². Możemy posłużyć się tym argumentem i stwierdzić, że w pierwszym argumencie chodziło tylko o wypadki, kiedy uczony ma wiedzę na temat konsekwencji. Ale znowu: w takim wypadku teoretycy nie ponoszą odpowiedzialności, bo mogą nie wiedzieć o praktycznych zastosowaniach, co znowu „psuje” argument pierwszy. Dodatkowo argument drugi ma, moim zdaniem, fałszywe założenie, że uczony lepiej rozumie problemy techniczne. Matematyk może całkowicie nie rozumieć problemów technicznych z jakiegokolwiek dziedziny i nadal być wybitnym uczonym w zakresie teorii mnogości. Podczas wgłębiania się w tekst Michaela Atiyah możemy się domyślać, że chodziło mu o to, by teoretycy zastanawiali się nad tym, skąd otrzymują środki na badania oraz by edukowali moralnie społeczeństwo. Nie jest to napisane *explicitly*, więc jest to moim domysłem.

possible line of defence used by the 'pure scientist' who says: 'I work on basic science, advancing knowledge. It is the engineers or applied scientists who have to worry about the consequences. My conscience is clear.' Those who are fully aware of the intimate links between science and technology are unlikely to be taken in by this specious argument.

12 I. Szumilewicz-Lachman, *Czy nauka...*, dz. cyt., s. 231.

Trzeci argument Michaela Atiyah brzmi: „Uczony może dać techniczne wskazówki i pomoc przy rozwiązywaniu problemów, które pojawiają się w związku z odkryciami”¹³. W tym miejscu zadajmy sobie pytanie, czy uczony ma udzielać wskazówek i pomocy tylko przy swoich czy też przy wszystkich odkryciach. Bo sam fakt bycia uczonym nie sprawia, że ma się wiedzę o wszystkich odkryciach. A jeśli chodzi o własne odkrycia, to wielu uczonych (np. teoretycy) bezpośrednio nie wspomina o technicznych wskazówkach związanych ze swoimi odkryciami, a one same nie stwarzają problemów (np. twierdzenie Pitagorasa).

Czwarty argument Michaela Atiyah brzmi: „Uczony może uprzedzić o przyszłych niebezpieczeństwach, które mogą zaistnieć w związku z dzisiejszymi odkryciami”¹⁴. Znowu wraca pytanie o to, czy i jakie zdolności przewidywania przyszłych niebezpieczeństw ma uczony i o jakich uczonych tu chodzi.

Piąty argument Michaela Atiyah brzmi: „Uczeni tworzą międzynarodowe bractwo ponad naturalnymi granicami, a więc znajdują się w wyjątkowo dogodnej sytuacji, aby oceniać w sposób globalny interesy całej ludzkości”¹⁵. Ten argument jest według mnie najlepszy ze wszystkich, ponieważ przypisuje odpowiedzialność nie pojedynczym uczonym, ale uczonym jako grupie. Co za tym idzie może przypisywać odpowiedzialność w zależności od wiedzy uczonego, jego dziedziny czy umiejętności przewidywania:

13 Tamże.

14 Tamże.

15 Tamże.

przecież nie każdy uczony umie przewidzieć wszystkie konsekwencje swoich czynów, ale grupa uczonych ma na to już większe szanse i predyspozycje do tego.

Szósty argument Michaela Atiyah brzmi:

W końcu istnieje potrzeba zapobieżenia powszechnej niechęci w stosunku do nauki. („Musimy powstrzymać tych zwirowanych uczonych od zrujnowania Ziemi i od kreowania potworów, które nas wszystkich wykończą”). Własny interes wymaga od uczonych, aby byli w pełni zaangażowani w publiczne dyskusje i aby nie widziano w nich „wrogów ludu”¹⁶.

Ten argument również jest przekonujący, ponieważ trudno się nie zgodzić z tym, że uczeni nie powinni bezpośrednio tworzyć „potworów” ani niszczyć Ziemi. Jednak nadal pozostaje wielokrotnie już omawiana kwestia bezpośredniości czynu i fakt, że Michael Atiyah sam uważa ten argument za najślabszy: „Umieściłem ten argument oparty na własnym interesie na końcu, ponieważ uważam, że jest on najniżej w hierarchii etycznej”¹⁷.

Podsumowując: po krytycznej analizie widzimy w powyższych argumentach duże braki. Można to wybaczyć Michaelowi Atiyah, ponieważ pisał ten tekst jako matematyk, a nie etyk, jednak Szumilewicz-Lachman powinna była lepiej to opracować i takie niedopatrzenie jest skazą na jej pracy. Jak jednak zobaczymy w kolejnej części mojego tekstu, filozoficzna poprawność i dokładność prawdopodobnie nie były celem eseju *Czy nauka straciła swoją niewinność?*.

¹⁶ Tamże, s. 232

¹⁷ M. Atiyah, *The Social Responsibility...*, dz. cyt., s. 153. W oryginale ten fragment brzmi: *I put this self-interest argument last because it is, I think, lowest on the ethical scale.*

Dodatkowo chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden problem. Jeśli weźmiemy następujące stwierdzenie z tekstu Michaela Atiyah: „Nawiasem mówiąc, Bacon uważał, że niektóre odkrycia naukowe są zbyt niebezpieczne, aby je ujawniać państwu, i powinny być ograniczone do społeczności naukowej”¹⁸ i zestawimy je z tym oto stwierdzeniem z tekstu prof. Szumilewicz-Lachman: „[...] wynalazki uszczęśliwiają i świadczą dobrodziejstwa, nie wyrządzając nikomu krzywdy i przykrości”¹⁹, to zauważymy sprzeczność.

W drugim cytacie stwierdza się, że wynalazki nie wyrządzają nikomu krzywdy. W takim razie znaczy to też, iż jest **nie możliwe, by mogły wyrządzić krzywdę**. Jednak – zdaniem Michaela Atiyah – Bacon twierdził, że niektóre wynalazki są niebezpieczne. Jeśli będziemy się kierowali następującą definicją niebezpieczeństwa: *Involving possible injury, harm, or death: characterized by danger*²⁰, to możemy uznać, iż jest **możliwe, by wynalazki mogły wyrządzić krzywdę (harm)**. Docho- dzimy w ten sposób do dwóch sprzecznych zdań, bo mowa jest o jednym i tym samym autorze (Bacon). Dodatkowo ten artykuł odwołuje się do innego artykułu sprzecznego z punktu widzenia pierwszego. Jednak jest to problem poboczny wobec celów obu artykułów. Zwracam na niego uwagę z powodu naukowej rzetelności.

¹⁸ Tamże, s. 152. W oryginale ten fragment brzmi: *Incidentally, Bacon thought that some scientific discoveries were too dangerous to be disclosed to the state and should be restricted to the scientific community.*

¹⁹ I. Szumilewicz-Lachman, *Czy nauka...*, dz. cyt., s. 229.

²⁰ Definicję niebezpieczeństwa (*dangerous*) podają za *The Britannica Dictionary* (dostęp: 2 września 2025). Podają definicję słowa angielskiego, ponieważ oryginał jest po angielsku i dzięki temu zachowamy większą ścisłość.

5. Nauka straciła swoją niewinność – rekomendacje

W ostatnim rozdziale przechodzimy do najważniejszej części artykułu Ireny Szumilewicz-Lachman – to, co omówiłem do tej pory, stanowiło tylko podbudowę do tej części. Jak wykazałem, podbudowa w tym wypadku nie jest idealna, jednak cel, jak myślę, jest wielokrotnie lepszy. Jak stwierdza prof. Szumilewicz:

Musimy apelować do sumienia uczonego. Każdy człowiek wykonujący określoną funkcję społeczną odpowiada za nią przed społeczeństwem. Nierzadko jest to odpowiedzialność nie tylko moralna, ale i karna. Inżynier budujący mosty, architekt stawiający domy, nauczyciel uczący dzieci, matka wychowująca swe dzieci, odpowiadają za swoją działalność. Od każdego z nich wymagamy, aby był, jak to określa Tadeusz Kotarbiński „opiekunem społecznym”. Lekarze, którym powierzamy swe życie i zdrowie, składają od niepamiętnych czasów przysięgę Hipokratesa. Jednym z jej elementów jest zobowiązanie, aby przede wszystkim nie szkodzić pacjentowi: *Primum non nocere*. Czy odpowiedzialność uczonego, od którego zależą losy świata, jest mniejsza? Nie sądzę!

Co więc należy czynić? Sokrates, jak wspomniałam, twierdził, że wiedza i cnota to jedno. Nie miał racji. Jednakże posiadanie wiedzy na temat moralnej postawy człowieka stanowi warunek konieczny, chociaż nie wystarczający, do podejmowania prawych decyzji. Musimy więc przysłać uczonego dać wiedzę na temat moralności²¹.

W tym fragmencie zaczynamy widzieć cel tego „manifestu”, którym jest zwrócenie uwagi na to, jak duża odpowiedzialność spoczywa na uczonech. Można się nie zgadzać

z tym, co jest zawarte w wielu częściach artykułu, jednak trzeba przyznać autorce rację, że odpowiedzialność naukowców przypomina co najmniej tę, jaka spoczywa na lekarzach czy inżynierach. Dodatkowo to porównanie wydaje się naprowadzać nas na rozwiązanie poprzednich nieścisłości, gdyż lekarz czy inżynier są odpowiedzialni za swoje bezpośrednie czyny. Inżynier nie jest odpowiedzialny za to, czy jakiś robotnik się potknie podczas konstruowania budynku, który ten inżynier zaprojektował, lekarz nie odpowiada za działania pielęgniarki w budynku obok, a Tales nie jest moralnie odpowiedzialny za stworzenie broni atomowej. Jeśli odpowiedzialność moralna człowieka ma być proporcjonalna do jego „odpowiedzialności materialnej” (co rozumiem tu jako odpowiedzialność za coś, np. za budowę budynku), to musi on być wyedukowany nie tylko w inżynierii, ale też w tym, za co odpowiada w życiu jako istota moralna. Profesor Szumilewicz-Lachman proponuje w tym miejscu, aby na każdym wydziale akademickim nauczano etyki, ale nie w wąskim rozumieniu etyki zawodowej, tylko w szerokim rozumieniu etyki jako takiej, odpowiedzialności badacza nie tylko jako badacza, lecz też jako człowieka, będącego częścią ludzkości. I tu właśnie pojawia się, moim zdaniem, najbardziej nowatorska propozycja, by naukowcy, tak jak lekarze, składali przysięgę przed otrzymaniem dyplomu. Autorka chce, by ta przysięga odpowiadała rzymskiej zasadzie: „Niechaj dobro ludzkości będzie prawem najwyższym! *Salus Humanitatis Suprema Lex Esto!*”²².

²¹ I. Szumilewicz-Lachman, *Czy nauka...*, dz. cyt., s. 232. W dalszej części artykułu zajmujemy się analizą problematyki przedstawionej już wyżej w odniesieniu do dwóch współczesnych teorii etycznych: kantowskiej deontologii oraz właśnie etyki niezależnej wymienionego w cytacie Tadeusza Kotarbińskiego.

²² Tamże.

Jednak jest to stwierdzenie bardzo ogólne i jako takie nadaje się do „czystego” manifestu, a nie do artykułu naukowego. Dlatego właśnie resztę mojej pracy poświęcę dogłębszej analizie filozoficznej i zacznę od tej rzymskiej zasady. Bo jeśli chcemy ją wprowadzić, najpierw musimy wiedzieć, czym jest dobro ludzkości, czym jest to prawo najwyższe i czy przypadkiem ta intuicyjnie prawdziwa zasada nie wymaga przebudowy z formalnego punktu widzenia.

6. „Niechaj dobro ludzkości będzie prawem najwyższym”

W owej łacińskiej sentencji znajdujemy cztery kluczowe pojęcia: dobro, ludzkość, prawo i to, co najwyższe. Ludzkość pojmujemy po prostu jako zbiór wszystkich ludzi (również przyszłych, ponieważ nasze rozważania dotyczące moralności uczonego dotyczą konsekwencji pracy uczonego, a konsekwencje definicyjnie dotyczą przyszłości, czyli także przyszłych pokoleń). W kwestii tego, czym dokładnie jest człowiek lub przedstawiciel homo sapiens, jest nam obojętne, czy pójdziemy za biologią, czy indywidualną substancją natury rozumnej, czy za boecjańską definicją osoby²³. Wystarczy nam intuicyjne zrozumienie tego, czym jest człowiek. To, co najwyższe, z kolei określimy za Kantem:

Pojęcie tego, co najwyższe, zawiera już dwuznaczność, która, jeśli się na nią nie zważa, może dać powód do niepotrzebnych sporów. To, co najwyższe, może oznaczać to, co naczelne (*supremum*), albo też to, co zupełne (*consumatum*). Pierwsze jest tym warunkiem, który sam nie jest uwarunkowany, tj. nie jest pod-

porządkowany żadnemu innemu (*originarium*); drugie jest tą całością, która nie jest częścią jeszcze większej całości tego samego rodzaju (*perfectissimum*)²⁴.

Widzimy, że w naszym przypadku możemy skorzystać z obu znaczeń. Jeśli pojmujemy to, że prawo jest najwyższe, jako jego zupełność, wtedy każde inne prawo będzie częścią tamtego. W naszym przypadku uznanie dobra ludzkości za prawo najwyższe zupełne prowadzi do tego, że każde inne dobro jest częścią dobra ludzkości, co by oznaczało utylitaryzm. Jednak jeśli pojmujemy dobro ludzkości jako prawo najwyższe naczelne, dojdziemy do tego, iż każde inne prawo musi się do niego dostosować i być przez nie warunkowane. Mogą jednak istnieć inne dobra, niebędące częściami dobra ludzkości. Patrząc jednak na wskazywane przez autorkę przykłady dawnej, „niewinnej” nauki, widzimy, że kierowała się ona przede wszystkim prawdą jako dobrem najwyższym. A skoro autorka zauważa problem między odkryciem prawdy, które może zaszkodzić dobru ludzkości, to owo odkrywanie prawdy nie może ono być częścią dobra ludzkości. Fragment nie może przeciwstawiać się całości. Dlatego możemy śmiało wysunąć tezę o tym, iż to, co najwyższe, jest tu rozumiane jako naczelność. Każde inne prawo powinno się podporządkować dobru ludzkości.

Rozważyliśmy, co oznacza, że prawo jest najwyższe, jednak i samo „prawo” może być kontrowersyjnym pojęciem. Podczas analizy artykułu prof. Szumilewicz-Lachman możemy się skupić na trzech rodzajach prawa: prawie moralnym,

²³ Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007, s. 123.

²⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 2004, s. 180.

instytucjonalnym oraz prawie przyrody. To ostatnie jest szczególnie: jest prawem, które odkrywają uczeni, oraz jest niezmiennie i absolutne (przynajmniej tego by chciała nauka, jednak to nie temat na nasze obecne rozważania). Ten rodzaj możemy od razu odrzucić z oczywistych przyczyn. Pozostaje nam prawo moralne i instytucjonalne. Instytucjonalne również możemy odrzucić, ponieważ artykuł Szumilewicz-Lachman zwraca się do jednostek i instytucji niezajmujących się prawodawstwem, takich jak uniwersytety. Możemy uznać, że autorka dążyłaby do tego, aby to prawo stało się prawem państwowym. Jako takie musiałoby ono być ponad każdym innym prawem, konstytucjami itp. Jednak uznanie go za wywodzące się z dziedziny prawnej byłoby odwróceniem przyczynowości. Etyk mówi, jak powinno być, a nie jak jest i nie jak będzie. Zatem jest to przede wszystkim prawo moralne i można upominać się, aby stało się prawem państwowym. Widzimy więc, że prawo jest tu rozumiane jako prawo moralne – prawo apodyktycznie dyktujące to, jak powinniśmy się zachowywać.

Ostatnim z pojęć, które należałoby poddać analizie, jest **pojęcie dobra ludzkości**. Musimy z góry odrzucić tu pojęcie dobra jako dobra moralnego, ponieważ jeśli przyjmiemy, że dobro ludzkości jako dobro moralne dyktuje prawo moralne, wejdziemy w błędne koło. Dobro dyktuje prawo, a prawo dobro. Moglibyśmy zatem założyć, że chodzi o szczęśliwość. W tym miejscu możemy ponownie odwołać się do Kanta: „Wprost przeciwieństwem pryncypium moralności jest to, gdy motywem determinującym wolę czyni się **pryncypium własnej szczęśliwości**; a do tego, jak

wyżej pokazałem, musi się zaliczyć w ogóle wszystko, co opiera motyw determinujący, który ma służyć za prawo, na czymś innym niż na formie prawodawczej maksymy²⁵.

Według Kanta, jeśli uznamy dobro ludzkości za dobro najwyższe i to ono będzie motywem determinującym wolę, a nie formalność prawodawczej maksymy, to ostatecznie będzie to prawo oparte na pryncypium własnej szczęśliwości. To by wskazywało nam na utylitarystyczne rozumienie dobra ludzkości jako szczęśliwości ludzkości. Jednak dla Kanta takie zdefiniowanie dobra najwyższego jest fałszywe i nieodpowiednie. Pisze on:

Prawo moralne jest jedynym czynnikiem determinującym czystą wolę. Ponieważ jest ono jedynie formalne (mianowicie wymaga jedynie formy maksymy jako powszechnie prawodawczej), to abstrahuje ono jako motyw od wszelkiej materii, a tym samym od wszelkiego przedmiotu chcenia. Choć więc najwyższe dobro zawsze może być całym przedmiotem czystego rozumu praktycznego, tj. czystej woli, to nie należy go przecież dlatego uważać za determinujący ją motyw i jedynie prawo moralne trzeba uznać za motyw, dla którego obiera się za przedmiot owo prawo moralne oraz jego urzeczywistnienie lub wspieranie²⁶.

Jak widzimy z powyższego, nie możemy uznać dobra ludzkości za prawo najwyższe. Prawo najwyższe jako determinant naszej woli musi być czysto formalne. Dobro ludzkości, niezależnie jak rozumiane, jest jednak materialne i jest przedmiotem chcenia. Moglibyśmy zatem co najwyżej **uznać dobro ludzkości za dobro najwyższe**, lecz nie prawo najwyższe. Przyjrzyjmy się dobru najwyższemu Kanta:

²⁵ Tamże, s. 61.

²⁶ Tamże, s. 178.

Że cnota (jako zasługiwanie na szczęśliwość) jest naczelnym warunkiem tego wszystkiego, co tylko może wydawać się nam godnym pożądaniam, a tym samym też wszelkich naszych zabiegów o szczęśliwość, a więc jest naczelnym dobrem, udowodniono w analityce. Nie jest ona jednak dlatego już całym i zupełnym dobrem jako przedmiot pożądaniam rozumnych a skończonych istot; albowiem do tego, aby nim być, wymaga się nadto także szczęśliwości, i to nie jedynie ze stronniczego stanowiska osoby, która siebie samą czyni celem, lecz nawet według bezstronnego rozumu, który osobę w ogóle w świecie uważa za cel sam w sobie²⁷.

Zatem dla Kanta dobrem naczelnym jest **zasługiwanie na szczęśliwość**, a staje się ono zupełnym wtedy, **jeśli ta szczęśliwość jest dana**. Co za tym idzie staje się wtedy dobrem najwyższym w obu znaczeniach tego, co najwyższe. Tak więc jeśli uznalibyśmy zasługiwanie na szczęśliwość i otrzymanie jej za dobro ludzkości, moglibyśmy je określić bez przeszkód dobrem najwyższym. Myślę, że takie pojmowanie dobra najwyższego jest jak najbardziej uzasadnione. Z jednej strony takie ujęcie traktuje utylitarne szczęście ludzkości jako istotne, a z drugiej nie wyklucza ono moralnej strony zasługiwania na to szczęście. Omija się w ten sposób wiele utylitarnych problemów i równocześnie zachowuje się pewną ich intuicję. Jednak ta drobna różnica w definicji między dobrem najwyższym a prawem najwyższym jest tu kluczowa. Ponieważ to prawo najwyższe określa moralność, a jego przestrzeganie określa fakt zasługiwania na szczęśliwość. Próba odwrócenia tego w myśli Kanta byłaby karkołomna. Prawem najwyższym może być tylko prawo obojętne materialnie i naczelne formalnie.

Takim właśnie prawem najwyższym jest dla Kanta imperatyw kategoryczny, który w swoim sformułowaniu ma być niezależny materialnie od przedmiotów chcenia, ale przy tym powinien być pełny formalnie i pozwalać na określenie poszczególnych późniejszych maksym, zawierających już materię moralną. Kant stwierdza zatem: „Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”²⁸.

Jednak maksyma określająca dobro ludzkości jako dobro najwyższe przeszłaby bez problemu test imperatywu kategorycznego i mogłaby w ten sposób utworzyć obowiązujące prawo moralne. W takim sformułowaniu nie tworzy ona problemu podległości – maksyma sprawdzana przez prawo najwyższe nie może określać prawa najwyższego. Dodatkowo możemy zauważyć, że intencja owej łacińskiej maksymy – *salus humanitatis suprema lex esto* – jest w pewnym stopniu zawarta w drugim sformułowaniu imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”²⁹.

Jak widzimy, Kant pisze, byśmy traktowali człowieczeństwo jako pewien nadrzędny cel. Jednak możemy tu zadać sobie pytanie o to, czy można utożsamić dobro ludzkości z człowieczeństwem, jak chciałby Kant. Dodatkowo **człowieczeństwo** jest przedstawione jako cel, a nie prawo. Prawo moralne u Kanta jest prawem przyczynowości, a nie celowości, dlatego nawet jeśli

²⁸ Tamże, s. 53.

²⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1981, s. 62.

²⁷ Tamże, s. 180.

człowieczeństwo, czy też dobro ludzkości, ma być nadrzędnym celem, to w dalszym ciągu **nie jest ono bezpośrednim determinantem naszej woli**. Tak więc niezależnie od tego, jak spojrzymy na ową łacińską sentencję, ma ona w sobie pewne załączki deontologiczne, jednak wymaga sporych poprawek, zanim uzna się ją za moralną.

7. Odpowiedzialność uczonego

Kolejną częścią naszych rozważań deontologicznych na temat moralności uczonego powinna być już analiza odpowiedzialności moralnej zgodnie z myślą kantowską. Kant nie zajmuje się tą problematyką *per se*, ponieważ, jak zauważyła prof. Szumilewicz-Lachman, czasy oświecenia są czasami nauki mniej lub bardziej „niewinnej”. Jednak nie potrzebujemy bezpośredniego odwołania do tego tematu, aby przełożyć wzięte od Kanta podstawy na potrzeby pracy Szumilewicz-Lachman. Najbardziej bezpośrednim odniesieniem do naszej problematyki, który znajdujemy u Kanta, jest esej *Czym jest oświecenie?*. Kant stwierdza:

Odpowiadam na to, że publiczny użytek ze swego rozumu za każdym razem musi być wolny, i jedynie taki może doprowadzić do oświecenia pośród ludzi. Osobisty użytek rozumu z kolei często powinien być ostro ograniczany, jednakże nie tak, by w jakiś szczególny sposób utrudniać postęp oświecenia. Za publiczny użytek swego własnego rozumu uznaję takie jego zastosowanie, jakie wobec całej publiczności wykształconego świata (*Leserwelt*) czyni z niego ktoś, [występując] jako uczonego. Osobistym użytkowaniem nazywam taki, jaki wolno [człowiekowi] czynić ze swego rozumu na pewnym powierzonym mu publicznym stanowisku czy urzędzie³⁰.

Jak widać z powyższego fragmentu, uczonego powinny obowiązywać inne prawa, zezwalające mu na swobodniejsze wykorzystywanie rozumu jako rozumu publicznego. Co za tym idzie rozum publiczny nie powinien być ograniczany przez możliwego konsekwencje jego wykorzystania przez innych. Nie znaczyłyby to jednak, że na uczonego nie spada żadna odpowiedzialność. Ma on swoje obowiązki w ramach publicznego użytku rozumu. Jednym z nich jest np. właśnie proponowana przez prof. Szumilewicz-Lachman edukacja innych w zakresie etyki czy możliwych skutków ich badań. Tego rodzaju odpowiedzialności, którą nazwiemy tu „publiczną”, wymaga się od badaczy. Główną różnicą między odpowiedzialnością publiczną a tezami prof. Szumilewicz-Lachman jest niewymaganie pohamowania w badaniach w pewnym zakresie. Warto zauważyć, że proponowana tu wolność uczonego ma ograniczenia, (inaczej niż chciałby Kant), ponieważ **fakt posiadania woli i rozumu przez uczonych nakłada na nich obowiązek przestrzegania prawa moralnego**. Kant stwierdza: „Pryncypium moralności nie ogranicza się więc jedynie do człowieka, lecz rozciąga się na wszystkie skończone istoty posiadające rozum i wolę, co więcej obejmuje istotę nieskończoną jako naczelną inteligencję”³¹.

Również uczonego jest ograniczony przestrzeganiem rozumowego prawa moralnego. Biorąc pod uwagę to, że właśnie jego rozum czyni go uczonego, możemy uznać, iż jego **świadomość w tej kwestii powinna być większa od świadomości przeciętnego człowieka**, co nakłada na niego

³⁰ I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 45.

³¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 56.

jeszcze **większą odpowiedzialność**. Kant stwierdza: »[...] a zachodzi tylko pytanie, czy wolno nam chcieć czynu skierowanego na istnienie przedmiotu, gdyby to było w naszej mocy; musi tu przeto naprzód chodzić o moralną możliwość czynu; tutaj bowiem determinującym go motywem nie jest przedmiot, lecz prawo, [jakim kieruje się] wola»³².

Z powyższego cytatu możemy wydedukować, że skoro jedynym determinującym motywem uczonego powinno być samo prawo moralne, a ono w sposób naczelny (*supremum*) jest czysto formalne, uczony nie powinien zwracać uwagi na czynniki materialne. Takim czynnikiem byłoby **przewidywanie tego, czy nasze odkrycie może być przez innych wykorzystane w zły sposób**. Ale sprawia to również, że **uczony nie może tego prawa przekraczać na rzecz nauki, np. poprzez niemoralne eksperymenty**. Także bezpośrednio zaangażowanie w opracowywanie np. broni masowego rażenia byłoby sprzeczne z prawem moralnym, gdyż jest to tworzenie broni, która traktuje ludzi jako środek, środek do walki politycznej, a nie cel sam w sobie.

Tak więc jeśli mielibyśmy zgodnie z myślą Kanta ustanowić pewnego rodzaju

hierarchię dotyczącą moralnej odpowiedzialności uczonego, to na pierwszym miejscu byłoby przestrzeganie prawa moralnego. Później wynikający z niego nakaz niewyrządzania krzywdy ludziom. Następnie wolność badacza lub dbanie o dobro najwyższe, szczęście ludzkości. Jednak biorąc pod uwagę formalizm deontologii kantowskiej, uznałbym wolność badacza za czynnik wyższy, ponieważ dobro najwyższe formalnie powinno wynikać z przestrzegania prawa moralnego.

9. Zakończenie

W ostatecznym rozrachunku widzimy, że artykuł prof. Szumilewicz-Lachman nie bierze pod uwagę wielu istotnych punktów czy problemów, jednak sam cel artykułu jest szczytny, a artykuł zasługuje na kontynuację. Jednak z powodu ograniczeń formy artykułu naukowego wiele kwestii nie zostało przeze mnie poruszonych. Aby w pełni rozważyć ten temat, należałoby napisać co najmniej jednotomową książkę, a i tak wątpię, czy byłoby to rozstrzygające. Mnie z pewnością nie udało się na razie dojść do ostatecznych rozwiązań. Kolejnym wartym rozważenia tematem byłaby moralna odpowiedzialność uczonego w kontekście sztucznej inteligencji.

³² Tamże, s. 97.

Bibliografia

- Atiyah M., *The Social Responsibility of Scientists*, w: *Ending War: The Force of Reason*, red. M. Bruce, T. Milne, Palgrave Macmillan, London 1999.
- Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, Antyk, Kęty 2007.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 2004.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1981.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, Antyk, Kęty 2005.
- Rorres C., Harris H.G., *A Formidable War Machine: Construction and Operation of Archimedes' Iron Hand*, https://www.cs.drexel.edu/~crrorres/Archimedes/Claw/harris/rorres_harris.pdf (dostęp: 2 września 2025).
- Szumilewicz-Lachman I., *Czy nauka straciła swoją niewinność*, „Pisma Filozoficzne”, t. 75, (Między Przyrodoznawstwem, Matematyką a Humanistyką), Poznań 2000.
- Szumilewicz I., *Poincaré*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.

JÓZEF FILOCHA: student filozofii Uniwersytetu Gdańskiego, finalista olimpiady

filozoficznej. Zainteresowany filozofią matematyki i logiką. Mail: joziofil@gmail.com.



SENS ETYCZNY TEORII WIECZNEGO POWROTU W FILOZOFII F. NIETZSCHEGO: ESEJ NIEDOKOŃCZONY¹

Abstrakt

Esej skupia się na znaczeniu teorii wiecznego powrotu tego samego, sformułowanej dla etyki przez Friedricha Nietzschego. Zgodnie z hipotezą o wiecznym powracaniu, życie każdego człowieka przebiegało i będzie przebiegać w takim samym kształcie wciąż na nowo nieskończoną liczbę razy. Istnienie ludzkie jest stale rozpięte między dwiema nieskończonościami w teraźniejszości zwanej „chwilą”. Przedmiotem rozważań jest kwestia, jak wyglądałaby moralność, gdyby twierdzenie o wiecznym powrocie było prawdziwe. Według Nietzschego, zdarzenia przeszłe mają charakter nieodwracalny. Jednostki o najsilniejszej woli mocy akceptują i afirmują wieczny powrót rzeczywistości, a jednostki słabe charakteryzuje resentment. Przewyciężenie go jest najdoskonalszym wyrazem woli mocy. Wieczny powrót rzeczywistości pozbawionej sensu i celu sytuuje człowieka jako nieodłączną część całości świata, będącego poza dobrem i złem. Wartości dobra i zła zastępuje Nietzsche wartością woli mocy i zdolności tworzenia,

Abstract

The focus of the essay is the meaning that the theory of eternal recurrence of the same, formulated by Friedrich Nietzsche, has for ethics. According to the hypothesis of eternal recurrence, the life of every human being proceeded and will proceed in the same shape, again and again anew, an infinite number of times. Human existence is continuously spread out between two infinities in the presence called „moment”. The subject of the investigations is the question of what morality would look like if the statement of eternal recurrence were true. According to Nietzsche, past events are characterized by irreversibility. Individuals with the strongest will to power accept and affirm the eternal recurrence of reality, and weak individuals are overwhelmed by resentment. Overcoming the latter is the most perfect expression of the will to power. The eternal recurrence of reality, devoid of any meaning or purpose, situates the human being as an inherent part of the whole of the world being beyond

¹ Używam określenia „niedokończony”, ponieważ jest to zaledwie wstępny zarys pewnej idei, której rozwinięcie może rodzić, jak wynika z dalszej części tego eseju, kolejne pytania, a także rozmaite kontrowersje i spory, opisane również w tym tekście. Z uwagi na wymogi dotyczące rozmiaru niniejszej publikacji ujmuję je skrótowo, zdając sobie sprawę, że kompletne ich rozstrzygnięcie wymagałoby pełniejszego omówienia pokrótce zaznaczonych tu kwestii polemicznych, które zapewne przybrałoby postać całej odrębnej książki.

charakteryzującego się wolnością i afirmacją zmiany. Paradoksalność idei wiecznego powrotu polega na tym, że, z jednej strony, zdarzenia występujące w rzeczywistości każdego podmiotu są w każdym kolejnym życiu identyczne, z drugiej – każdy człowiek poprzez swoje własne działania ma wpływ na to, w jaki sposób owo nigdy niekończące się następstwo poszczególnych cykli życia będzie przebiegało. W pozostałej części eseju rozważam znaczenie wniosków wynikających z teorii wiecznego powrotu dla tzw. filozofii klinicznej, a zwłaszcza dla praktyki terapeutycznej oraz rozwoju podmiotu, mające historyczne źródło w koncepcji filozofii jako ćwiczenia duchowego według Pierre'a Hadot.

Słowa kluczowe: Nietzsche, wieczny powrót, etyka, wola mocy, resentment, afirmacja, tworzenie, wolność, terapia

good and evil. The values of good and evil are replaced by Nietzsche with the value of the will to power and the ability to create, characterized by freedom and affirmation of change. The paradoxality of the idea of eternal recurrence consists in that, on the one hand, events happening in the reality of any subject are identical in each subsequent life, and, on the other hand, any human being has, through one's own actions, an influence on the way in which every never-ending sequence of particular cycles will proceed. I investigate - in the remaining part of the essay – the meaning that the conclusions that follow on the theory of eternal recurrence have for the so-called clinical psychology and, especially, for therapeutic practice and development of the subject, having its historical source in the concept of philosophy as spiritual practice developed by Pierre Hadot.

Keywords: Nietzsche, eternal recurrence, ethics, will to power, resentment, affirmation, creating, freedom, therapy

Pzedmiotem niniejszego eseju jest znaczenie koncepcji wiecznego powrotu tego samego, sformułowanej dla etyki przez Friedricha Nietzschego. Dorobek Nietzschego chciałabym wykorzystać jako przesłanki dla sformułowania swego rodzaju unikalnej, oryginalnej filozofii moralnej.

Na początku chcę zaznaczyć rozróżnienie między dwoma, często mylonymi, pojęciami: wieczne powracanie (*die ewige Wiederkunft*) i wieczny powrót (*die ewige Wiederkehr*), które było rozważane przez Mirosława Żelaznego w jego pracy

*Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Nietzschego z 1982 roku*². Według tego autora, termin „wieczny powrót”, zgodnie z intencją Nietzschego, miał oznaczać po prostu pewną naukową hipotezę, wchodzącą w zakres wielu dawnych i obecnych teorii fizycznych, która brzmi: „Twierdzenie o stałości energii wymaga wiecznego powrotu (*die ewige Wiederkehr*). Została ona sformułowana i uzasadniona między

² Żelazny M. „Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego” w: *Studia filozoficzne*, nr 11-12 (204-205) 1982.

innymi w dziele *Tako rzecze Zaratustra*³, a poparta przez uwagi zawarte w *Woli mocy*⁴ (§ 380–384)⁵. Natomiast termin „wieczne powracanie” odnosi się do nauki wchodzącej w zakres tego, co obejmuje te tezy, na podstawie których można by, według Żelaznego⁶, rozwinąć pewną, zaledwie zaczątkową wersję Nietzscheańskiej filozofii moralnej. Ta tzw. „nowa moralność”⁷ miałyby być odpowiedzią na ową naukową hipotezę wiecznego powrotu. Twierdzenie o wiecznym powrocie stawia bowiem pod znakiem zapytania całą dotychczasową naukę o moralności, zbudowaną na metafizyce opartej na wierze w pewien cel ostateczny,

czyli zakładającej kres czasu i kres stawiania się. Termin „wieczne powracanie” dotyczy odnoszenia się ludzkiej woli do czasu. Nietzsche naucza, jaki sposób odnoszenia się do czasu byłby najpełniejszym wyrazem realizacji woli mocy⁸. W niniejszym eseju traktuję tekst Żelaznego jako pewną interpretację koncepcji rozważanego filozofa, stanowiącą inspirację dla próby nakreślenia zbioru przesłanek mających implikacje etyczne, ważnych także dla tzw. filozofii klinicznej⁹, która byłaby przesłanką dla pewnej praktyki terapeutycznej. Tak rozumiana tzw. filozofia stosowana, interpretowana jako praktyka terapeutyczna, rozwijana jest w powieściach Irvina Yaloma, takich jak *Kiedy Nietzsche szlochał*¹⁰, *Kuracja według Schopenhauera*¹¹, *Problem Spinozy*¹².

Z powodu dostępu jedynie do polskich przekładów dzieł Nietzschego, które nie zawsze pozwalają na wyraźne rozpoznanie, o jakie znaczenie w danym momencie chodzi, w niniejszym tekście posługuję się na ogół terminem „wieczny powrót”, mając jednak na uwadze jego sens etyczny, tj. znaczenie owej teorii dla moralności. W eseju tym nie podejmuję zatem rozważań na temat prawdziwości twierdzenia o wiecznym powrocie. Celem ich są jedynie wnioski natury etycznej, jakie pociągałoby za sobą przyjęcie owej teorii. Drugim celem, jaki pragnęłam osiągnąć jest charakterystyka stosunku, w jakim pozostaje

3 F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000.

4 Zdaję sobie sprawę z problematycznego statusu edytorskiego „Woli mocy”, tj. z tego, że owa książka nie jest autorskim dziełem Nietzschego, lecz kompilacją fragmentów wybranych z całego *Nachlass*’u, której układ i tytuł nie mają charakteru intencjonalnego (złożone wszak były przez siostrę filozofa Elizabeth i Petera Gasta), co wiemy od czasu interwencji Collego i Montinariego. Uważam jednak, że jakkolwiek uporządkowane, uwagi zawarte w tej pozycji pozostają jako takie w formie niezmienionej i zostały sformułowane przez samego Nietzschego. W związku z tym przytoczone fragmenty traktuję jako prawomocne źródło rekonstrukcji Nietzscheańskiej idei, które może rzucić dodatkowe światło na rozważane zagadnienie, z uwzględnieniem jego odrębnego charakteru w ramach filozoficznego dorobku Nietzschego.

5 F. Nietzsche, *Wola mocy*, Kraków 2003.

6 Żelazny M. „Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego” w: *Studia filozoficzne*, nr 11–12 (204–205) 1982.

7 Określenie to domaga się bycia stosowanym z wahaniami, a nawet z postawy dystansu, ponieważ możliwe jest, że sam Nietzsche niekoniecznie byłby skłonny rozumieć ideę wiecznego powrotu w takim sensie, w jakim odbiorca stosujący pojęcia logiki klasycznej, przedhegłowskiej, mógłby je odczytać. Wynika ono raczej z interpretacji pism Nietzschego w świetle logiki dialektycznej (zarysowanej w „Nauce logiki” Hegla, opartej na koncepcji *Aufhebung*). Pojęcie „zniesienia” można by opisać jako syntezę tezy i antytezy, ale to taką, która zarazem znosi przeciwieństwa, jak i zachowuje je oraz przenosi oba człony operacji syntezy na wyższy poziom. W tym sensie należy rozumieć wyrażenie „nowa moralność” jako syntezę tradycyjnego ujęcia nauki moralnej, jak i jego zaprzeczenia, rozumianego nie jako prosta negacja, lecz tak, aby oba człony operacji syntezy zostały zachowane na pewnym wyższym poziomie. Tak rozumiane myślenie dialektyczne leży u podstaw licznych interpretacji najnowszej filozofii współczesnej, np. tekstach Derridy, Lévinasa, Deleuze’a, i wielu innych.

8 Żelazny M. „Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego” w: *Studia filozoficzne*, nr 11–12 (204–205) 1982.

9 I. Yalom, *Dar terapii. List otwarty do nowego pokolenia terapeutów i ich pacjentów*, Warszawa 2003.

10 I. Yalom, *Kiedy Nietzsche szlochał*, Warszawa 2005.

11 I. Yalom, *Kuracja według Schopenhauera*, Warszawa 2006.

12 I. Yalom, *Problem Spinozy*, Warszawa 2012.

owo twierdzenie do pozostałych rozważań na temat zagadnień moralnych, które wynikają z nietscheańskiej filozofii. Oczywiście, zdaję sobie sprawę, że istnieje niezwykle rozbudowana literatura dotycząca filozofii Nietzschego, np. teksty m.in. Deleuze'a¹³, Derridy¹⁴, Klossowskiego¹⁵, Hataba¹⁶, Nehamasa¹⁷, Younga¹⁸, Ansell-Pearsona¹⁹, do których zainteresowany czytelnik może sięgnąć. Tutaj jednak chciałabym znaleźć podstawę dla moich rozważań jedynie w tekstach źródłowych, a nie w ich wielu rozmaitych interpretacjach²⁰.

W niniejszych rozważaniach dokonuję swoistego eksperymentu myślowego, polegającego na czymś w rodzaju przeformułowania idei wiecznego powrotu w to, co wzorem Kantowskiej filozofii praktycznego rozumu (dającej swój wyraz w postaci

imperatywu kategorycznego, sformułowanego jako prawo moralne), stanowiłoby podstawę dla pewnego sposobu myślenia, którego bezpośrednią konsekwencją chciałabym na próbę zwerbalizować jako formułę etyczną, brzmiącą: „Postępuj tak, jakby to, co robisz, miało powtarzać się w ten sam sposób nieskończoną liczbę razy”, względnie: „Czyni wszystko w taki sposób, aby twoje działania powracały w tym samym kształcie wciąż i wciąż, w nieskończoność”.

Stawiam tym samym tezę, że czymś koniecznym dla filozoficznego ujęcia idei wiecznego powrotu, tak jak jest ona formułowana w koncepcji Nietzschego, jest rozumienie jej implikacji jako mających *stricte sens etyczny*. Celem tego eseju jest więc zbadanie, na ile i w jakim znaczeniu wspomniana idea stanowiłaby rację bytu dla ściśle określonej nauki moralnej.

Podstawową kwestią, dostarczającą przesłanki niezbędnej dla określenia i zwerbalizowania znaczenia idei wiecznego powrotu dla wymiaru etycznego bycia człowieka, jest pytanie o wymiar temporalny istnienia człowieka. Otóż, charakterystyka czasu, jakiej dostarcza filozofia Nietzschego, została w sposób symboliczny przedstawiona w trzeciej części dzieła *Tako rzecze Zaratustra*, w rozdziale „O widmie i zagadce”. Relacje czasowe są tu ukazane jako dwie nieskończone drogi zbiegające się przy bramie. Przedstawiają one dwie wieczności: nieskończoną przeszłość i nieskończoną przyszłość, natomiast punkt ich zbieżności określony jest jako „chwila”. W ten sposób Nietzsche wprowadza koncepcję czasu cyklicznego: wychodząc od bramy – „chwili” i idąc jedną z owych dwóch nieskończonych dróg, dochodzimy do tej samej

¹³ G. Deleuze, *Nietzsche a filozofia*, Warszawa 2013.

¹⁴ J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, Łódź 2012.

¹⁵ P. Klossowski, Nietzsche, politeizm i parodia, *Colloquia Communia*, 1988, 36 (1–3): 59–78; P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, Warszawa 1996.

¹⁶ L. Hatab, *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York 2005.

¹⁷ A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts 1987.

¹⁸ J. Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge 2009; J. Young, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge 2009

¹⁹ K. Ansell-Pearson, *A Companion to Nietzsche*, Oxford 2008; K. Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge 2009; K. Ansell-Pearson, *How to Read Nietzsche*, New York 2005; K. Ansell-Pearson, *Nietzsche's Earthbound Wisdom: the Philosopher, the Poet, and the Sage*, Chicago 2025; K. Ansell-Pearson, *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, London 2018; K. Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, Cambridge 1996; K. Ansell-Pearson, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, New York 1997.

²⁰ Choć zastanawiam się, czy istnieje jakiegokolwiek „czyste” odczytanie uwag Nietzschego poświęconych idei wiecznego powrotu. Liczni filozofowie traktują już samą percepcję – o ile jest wyrażalna w języku – jako opartą na pewnych pojęciach zawierających swego rodzaju interpretację. Twierdzenia to pojawiają się, na przykład, w dziełach Wittgensteina, kontynuowane jest natomiast i dobrze rozwinięte w filozofii Lacana, a także Deleuze'a czy Derridy.

bramy – „chwili”, i tak ponownie zmierzamy ku nieskończoności:

[...] czyż my wszyscy nie musieliśmy już niegdyś tu oto być? I czyż nie musieliśmy powrócić, tą oto drogą wciąż na nowo biec, aby tamtą długą, okrutną drogą wiecznie na nowo powracać?²¹.

Używając określenia „okrutny”, autor czy to intencjonalnie, czy nie²², wydaje się nawiązywać do pojęcia wielkości owego ciężaru, jaki stanowi dla człowieka świadomość czasu, a szczególnie przekonanie o nieodwracalności zdarzeń przeszłych:

‘To było’ – oto zębów zgryzanie i najsamotniejsza zgryzota woli. Bezsilna wobec wszystkiego, co już dokonane, jest wszelkiej przeszłości wrogim widzem. Bo że wstecz wola chce nie może, że czasu przelamać nie zdoła ani czasu pożądliwości – tem jest woli zgryzota najsamotniejsza²³.

Przeszłość stanowi zatem największą przeszkodę dla woli realizacji mocy, a zarazem źródło wielkiego cierpienia i niechęci do czasu. Cierpienie to prowadzi do próby dokonania zemsty za ową niemożność cofnięcia się. Wyrazem tego „instynktu zemsty”²⁴ jest, jak pisze filozof, szukanie jakiejś przyczyny odpowiedzialnej za cierpienie związane z nieodwracalnością zdarzeń przeszłych. W ten sposób powstaje nauka o wolnej woli, która, według Nietzschego, została wynaleziona przez ludzi ogarniętych resentymentem, aby umożliwić

stosowanie pojęć winy i kary (*Wola mocy* § 212). Doszło do powiązania cierpienia z karą, a w efekcie nawet życie samo odczuwane miało być jako kara: „[...] gdzie cierpienie było, tam zawsze kara być musiała. [...] ‘kara’ – tym słowem przezwiała zemsta samą siebie [...] i chęć sama, i życie wszelkie winny być karą”.

Zatem, tradycyjne ujęcie czasu jako linearnego przyczyniło się do stosowania pojęć sprawiedliwości i prawa, a więc sprzyjało kształtowaniu się moralności („O wyzwoleniu”, w: *Tako rzecze Zaratustra*). Wola, której zadaniem jest wyzwalać od cierpienia i obdarzać wolnością, stwarza sobie nowe ograniczenie i cierpienie. Zarazem, wraz z kształtowaniem się religii, człowiek tworzy inny, doskonały, pozaziemski świat – „zaświaty” – jak również doskonałe, wieczne i pozbawione cierpienia życie nieśmiertelnej duszy. Tym sposobem człowiek zaczyna negować i oczerniać życie oraz świat, postrzegając istnienie jako coś złego i niemoralnego. Odbiera otaczającej rzeczywistości wszelką wartość, nazywając ją „nieprawdziwą”, a jednocześnie okrutną i niesprawiedliwą. (*Wola mocy* § 259).

Moralność i religia, które są oparte na „duchu pomsty”, stanowią próbę wyzwolenia się z ograniczenia, jakie stwarza przeszłość. Jest to sposób właściwy współczesnemu człowiekowi, którego charakteryzuje słaba, mało twórcza wola. Jako doskonalszy sposób oswobodzenia woli z tego więzienia przeszłości, Nietzsche przedstawia swoją naukę o wiecznym powracaniu²⁵. Nauka ta nawołuje do „chcienia

²¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 142.

²² Trzeba bowiem rozróżnić dwa rodzaje interpretacji: zgodnie z pierwszą, próbujemy odczytać dzieło filozofa w sposób intencjonalny, tj. „co autor miał na myśli”, natomiast zgodnie z drugą, o nieintencjonalnym charakterze, czy też niezależną od tego, co autor chciał powiedzieć, wyciągamy wnioski, które ze słów filozofa logicznie wynikają.

²³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 126.

²⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy*, 2004 s. 140.

²⁵ Istnieją w literaturze przedmiotu interpretacje (Deleuze, a na polskim gruncie Pieniążek) mówiące, że teoria wiecznego powrotu działa jako zaledwie ontologiczna zasada

wstecz”, a więc do gotowości do powrotu każdej chwili z przeszłości i przeżycia jej jeszcze raz, czyli zamiany „To było” w „Lecz ja tak właśnie chciałem!” i „Tak chcieć będę!” („O wyzwoleniu”, w: *Tako rzecze Zaratustra*). Człowiek ma odważyć się chcieć, czyli przyjąć twórczą, afirmującą postawę wobec swego życia: „Chcenie oswobadza: gdyż chcieć, znaczy tworzyć. I tylko ku tworzeniu uczyć się winniście!” („O starych i nowych tablicach” w: *Tako rzecze Zaratustra*).

Na tej nauce o wiecznym powracaniu mogłaby znaleźć oparcie tzw. „nowa moralność”²⁶, czyli moralność silnej, twórczej woli mocy. Koncepcja wiecznego powrotu i nauka o wiecznym powracaniu sprzeciwiają się zatem dotychczasowej moralności, która operowała pojęciami winy i kary,

selekcji: powraca tylko to, co afirmuje stawanie się, co jest zdolne wytrzymać próbę bezcelowości i przypadkowości istnienia. W tym sensie etyka nie jest u Nietzschego punktem wyjścia, lecz efektem ontologii afirmacji. Zgadzą się, że etyka nie jest punktem wyjścia dla Nietzschego, dlatego, jak stwierdziłam powyżej, skupiam się jedynie na konsekwencjach idei wiecznego powrotu, dla nauki moralnej, na samym znaczeniu owej idei. Natomiast jeśli chodzi o twierdzenie, że wieczny powrót nie oznacza egalitarnego powrotu wszystkich form życia i że nie powracają formy reaktywne, oparte na resentymencie, negacji i poczuciu winy, to mogę jedynie powiedzieć, że na podstawie lektury pism Nietzschego nie da się takiego stwierdzenia utrzymać. Koncepcję wiecznego powrotu bowiem filozof opiera na naukowym prawie o stałości energii, zgodnie z którym ilość owej energii jest w każdym nowym cyklu zachowana. W przypadku twierdzenia, że powracają tylko jednostki silne, zachowanie tezy o stałości energii stałoby się problematyczne, a z uwagi na jej naukowy charakter, filozofia nie może jej podważyć. Nietzsche wprost i wyraźnie pisze, że powracające formy mają bolesną świadomość przeszłych powrotów własnego życia i działań niedających się już odwrócić i dlatego właśnie odczuwających resentment i cierpiących z owego powodu. Poza tym filozof ten twierdzi, że przewyższanie tych odczuć jest głównym wyrazem woli mocy, czyli postępków człowieka mają wpływ na kształt owych powracających się w nieskończoność form życia, a w przypadku, gdyby powracały jedynie najsilniejsi nie byłoby owej dynamiki, gdyż nie musieliby niczego przewyższać, skoro są wystarczająco silne na to, by świadomość nieskończonej przeszłości ich życia nie sprawiała im problemu.

²⁶ Patrz przypis 7.

a więc pojęciami dobra i zła²⁷. Przy tym całkowicie zgadzam się z polemiczną tezą, zgodnie z którą Nietzsche nie postuluje w prosty sposób nowej moralności jako pozbawionej dobra i zła, lecz przeciwstawienie to zastępuje innymi, np. afirmacja (przeszłości, a w efekcie, nieustannego powtarzania się) *versus* dewaluacja (wynikająca z resentymentu). Tym samym nie pozbywa się wprost dobra i zła, ale raczej sytuuje swoją filozofię p o z a dobrem i złem. Jak również nie proponuje on pewnego „projektu etycznego”, lecz raczej powiedziałabym, że ze zbioru pewnych tez ontologicznych dają się wysnuć logiczne konsekwencje o charakterze etycznym (czyli dopiero na ich podstawie można pewien projekt zarysować), czy też: że teoria złożona z tych tez ma pewien etyczny sens. Tym samym niniejsze ujęcie podejścia Nietzschego (do teorii moralności) pozostaje w zgodzie z wieloma współczesnymi interpretacjami, które kwestionują samo ujęcie etyki jako pewnego projektu, a mianowicie ten sposób lektury uznają za problematyczny, m. in. Deleuze²⁸, Heidegger²⁹, Nehamas³⁰, a także późny Foucault^{31, 32} z jego koncepcją etyki jako praktyki siebie, a nie moralności. „Wiecznie powracający świat

²⁷ Proponowane tutaj rozważania ktoś mógłby uznać jako niedostatecznie podkreślające fakt, że projekt zawarty w pismach Nietzschego polega raczej na podważeniu samej ramy moralnego wartościowania, na co mogłabym odpowiedzieć, że jest ono *implicite* zawarte w niniejszych rozważaniach i w przypadku bystrego czytelnika nie wymaga wyraźnej artykulacji.

²⁸ G. Deleuze, *Nietzsche a filozofia*, Warszawa 1993.

²⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t.1 i 2, Warszawa 1998.

³⁰ A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts 1987/

³¹ M. Foucault, *On The Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979–1980*, London 2014.

³² M. Foucault, *The Courage of Truth*, London 2014.

jest tym, co „poza dobrem i złem”, nie przysługują mu wartości moralne: „Gdyż wszelkie rzeczy ochrzczone są przy krynicy wieczności i poza dobrem i złem”³³.

Nie ma możliwości zmierzenia ani dokonania oceny tej całości, jaką jest wiecznie powracający świat, a to dlatego, że poza ową całością nic nie ma (*Wola mocy* § 212). Dobro i zło stwarza człowiek w celach samozachowawczych, by przetrwać i poradzić sobie z budzącą przerażenie ideą wiecznego powrotu: „Przez ocenę powstaje dopiero wartość; bez oceny pustym byłby orzech bytu”³⁴.

Nadawanie wartości dobra i zła jest sposobem wyrażania się woli mocy (*Wola mocy* § 259), jednak wyższym wyrazem mocy byłaby afirmacja świata jako rzeczywistości usytuowanej poza dobrem i złem. Filozofia Nietzschego, nakazując³⁵ afirmację niewinności istnienia i stawania się, stanowi przykład takiego myślenia o moralności, w którym nie ma miejsca na winę i karę. Tam, gdzie nie ma celu ostatecznego, tam nie ma prostego podziału na dobro i zło. Tam, gdzie wszystko jest przypadkowe i pozbawione wszelkiego zamiaru, nie ma winy i odpowiedzialności:

³³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 149.

³⁴ Tamże, s. 149.

³⁵ Niektórzy autorzy twierdzą, że w filozofii Nietzschego nie ma żadnego imperatywu normatywnego – tak pisze np. Deleuze w swojej książce „Nietzsche a filozofia”, a na polskim gruncie Pieniążek, odpowiedziałabym, że z z idei wiecznego powrotu właśnie daje się wyprowadzić drogą wnioskowania logicznego pewien nakaz, a mianowicie wymóg afirmacji rzeczywistości takiej, jaką ona jest. Paradoks polega na tym, że z jednej strony nietzscheańska koncepcja moralności dystansuje się wobec klasycznych, czy też przestarzałych pojęć, jak np. odpowiedzialność, obowiązek, z drugiej strony jednak Nietzsche, przemawiając przede wszystkim ustami Zaratustry, coś przecież nakazuje. Ową paradoksalność wniosków wynikających z jego rozważań na temat moralności trzeba mieć stale na uwadze, dokonując interpretacji filozofii Nietzschego. Postulując ewentualne tezy natury etycznej, powiedziałabym, że z jego filozofii wynika jednak pewien imperatyw afirmacji bytu i stawania się jako powtarzającego się bez końca.

Ponad rzeczami wszystkimi stoi niebo przypadku, niebo bez winy, niebo trafu, niebo zuchwałego pokuszenia [...] ‘Z łaski trafu’ – oto najstarsze szlachectwo świata, jam je zwrócić rzeczym wszelkim, wyzwoiliem rzeczy spod jarzma celu³⁶.

Nietzsche przyrównuje wiecznie powracające istnienie do gry, świat jest „grą sił i fal ich” (*Wola mocy* § 385), „boskim jest stołem dla boskich kości i graczy”³⁷. To ujęcie rzeczywistości jako niewinnej, dziecięcej gry czyni bezsensownym wszelkie wartościowanie³⁸ istnienia oparte na pojęciach dobra i zła.

Twierdzenie o wiecznym powrocie jest w filozofii Nietzschego ściśle związane z nihilistycznym stanowiskiem wobec dotychczasowej moralności. Nihilizm³⁹

³⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 149.

³⁷ Tamże, s. 150.

³⁸ Wynika stąd Nietzscheańska teza o przewartościowaniu wszystkich wartości, zgodnie z którą samo działanie się rzeczywistości nie posiada żadnej wartości. Ktoś mógłby zapytać, czy jednak w pewien sposób, postulując afirmację stawania się i zmiany, Nietzsche nie przemycą jakichś, różnych od tradycyjnych, wartości. Pytanie brzmi, czy wspomniana teza ma charakter samozwrotny, tj. czy odnosi się do samej siebie? Otóż, w radykalny i konsekwentny sposób rzecz ujmując, z Nietzscheańskiej nauki wynika to, że koncepcja braku jakiegokolwiek wartości, przysługującej czemukolwiek, pozbawia wartości wszystko, a więc sama jest pozbawiona wartości. Gdyby ktoś zapytał, czy zatem jest ona prawdziwa, odpowiedź, jaka się narzuca, brzmi, po pierwsze, że należy ściśle odróżnić pojęcie prawdy od pojęcia wartości, po drugie, uznać trzeba, że ostatecznie afirmować bycie takie, jakie się wiecznie powtarza, znaczy przyjmować, że nie jest ono ani dobre ani złe, czego jednak na gruncie nihilistycznej filozofii nie można wypowiedzieć, gdyż tymi pojęciami ona nie operuje. Jaką zatem postać miałyby owa afirmacja? Dziecięcego, niewinnego śmiechu z pozbawionej sensu, wiecznie na nowo powracającej rzeczywistości tożsamości i zmiany. Nie przeszkadza to jednak z tezy o wiecznym powracaniu wyciągać wnioski o charakterze etycznym.

³⁹ Zwolennikom tezy, że Nietzsche nie zajmuje nihilistycznego stanowiska, mogłabym odpowiedzieć, że przecież filozof ten sam *explicitie* używa tego terminu (*Wola mocy*, s. 16–20). Powstaje pytanie, czy chodzi mu o twierdzenie natury etycznej czy ontologicznej. Nie ma w ramach jednego eseju miejsca na bardziej pogłębioną analizę tych kwestii, lecz, krótko rzecz ujmując, jestem zdania, że stosuje on owo pojęcie w sensie instrumentalnym, jako narzędzie lepszego zrozumienia tezy o wiecznym powrocie i zastosowania jej do własnego życia, praktykowania jej w codziennej

jest przez niego określany jako brak celu, a więc brak jakiejkolwiek odpowiedzi na pytanie „dlaczego” (*Wola mocy* §1), co podważa sens wszystkich dotychczasowych wartości najwyższych:

Przedstawmy sobie tę myśl w jej najstraszniejszej formie: istnienie takie, jakim jest, bez sensu i celu, ale wracające nieuchronnie, bez finału nicości: ‘wieczysty powrót’. To jest najbardziej krańcowa forma nihilizmu: nic (‘bezsens’) wieczne! (*Wola mocy* § 10).

Nietzsche opisuje dotychczasową moralność jako sprzeciwiającą się woli mocy, natomiast nihilizm, poprzez negację dawnych wartości, prowadzić ma do odwrócenia tego wartościowania. Tym jednym, co w życiu ma coś zasługującego na określenie mianem wartości, jest stopień mocy (*Wola mocy* § 4), a zarazem samo życie jest tylko szczególnym wypadkiem, przejawem wszechobecnej woli mocy (*Wola mocy* § 296). Przy tym nie chodzi tutaj o wolę w sensie psychologicznym, ponieważ takie rozumienie woli Nietzsche właśnie krytykował. Wola mocy nie jest żadnym bytem,

jest raczej najbardziej wewnętrzną istotą wszelkiego bytu, jest „patosem-faktem elementarnym, z którego dopiero wywodzi się stawanie, działanie...” (*Wola mocy* § 297). Jest to najbardziej pierwotna forma afektu, z której przekształcenia powstają wszelkie afekty (*Wola mocy* § 302), a zatem i ludzkie uczucia związane z wartościami, moralnymi lub nie.

Teoria wiecznego powrotu pociąga za sobą przewartościowanie wszystkich wartości, które Nietzsche opisuje jako srodek zniesienia myśli o wiecznym powrocie (*Wola mocy* § 378). Na czoło wszystkich wartości wysuwa się moc, siła (wartość pozamoralna), do której wzrostu dąży wszystko, co istnieje, jednocześnie unikając jej osłabienia. Wszystkie pozostałe wartości są drugorzędne⁴⁰. Ideę wiecznego powrotu Nietzsche określa jako „największe wyniesienie świadomości siły w człowieku, jako w tym, który tworzy nadczłowieka” (*Wola mocy* § 379). Umiejętność zniesienia myśli o wiecznym powrocie stanowi wyraz najwyższej woli mocy, jaka jest dla człowieka jeszcze możliwa (choć ociera się, by tak rzec, o granice niemożliwego).

Perspektywa wiecznego powtarzania się tego oto ziemskiego życia, wraz z całą jego doczesnością i materialnością odwraca człowieka od „zaświatów”, a przywraca go temu, co ziemskie i cielesne. Wbrew znacznej części dotychczasowej moralności, to właśnie jest największą wartością, a nie to, co pozaziemskie i bezcielesne:

rzeczywistości. W związku z tym rodzi się pokusa przypisywania Nietzschemu stanowiska antynihilistycznego, która wyrażałoby się w nakazie prostej afirmacji stawania się i zmiany. Uważam jednak, że filozof ten wychodzi poza proste przeciwstawienie nihilizm-antynihilizm. Wysuwa wnioski z obu tych stanowisk, z obu przeciwnych ruchów, uwzględnia dokonania jednego i drugiego w swego rodzaju nowej, a zarazem najpełniejszej tezie, która raczej zasługiwałaby na miano postnihilizmu. Rozumiana ona byłaby raczej jako twierdzenie natury ontologicznej, która brzmiałaby następująco: w życiu/świecie, w którym obowiązuje prawo wiecznego powrotu, chodzi o zwykłe przejawianie siły/mocy, zarządzanej przez wolę. Wyrażałoby się ono jako doświadczenie przyjęcia całej ludzkiej, uczasowanej rzeczywistości, wraz „z całym dobrodziejstwem inwentarza” i umiejętność radowania się rozmaitymi (czasem nawet bardzo trudnymi, nieprzyjemnymi) aspektami egzystencji. Czy jest to pozycja osiągalna dla podmiotu? Być może filozofowi chodziło właśnie o dążenie do niemożliwego, gdyż wtedy podmiot ów, by tak rzec, wytęża swoje bycie, rozciąga je jak najbardziej się da, zatrakując się w dotknięciu jego granic, w ich przekraczaniu.

⁴⁰ Widać tutaj, że do wypowiedzenia tez postulowanych przez Nietzschego musimy posłużyć się tymi właśnie pojęciami, które na gruncie jego filozofii nie są możliwe, tj. nie mają zastosowania (są pozbawione sensu). Zatem, można by powiedzieć, że koniec końców nie dają się one w sposób zrozumiały wypowiedzieć.

Zaklinam was, bracia, pozostanie wierni ziemi i nie wiercie tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach. [...] Ziemi bluźnić jest rzeczą najstraszniejszą, jako też cenić bardziej wnętrzości niezbadanego niżli treść tej ziemi.⁴¹

Pogarda ciała, odwracanie się od ziemskiego życia właściwe są woli słabej, niezdolnej do tworzenia, stanowią wyraz dekadencji. To, co uważane było za „duchowe”, to jedynie sposób przejawiania się cielesności:

Za twymi myślami i uczuciami stoi twe ciało i twa jaźń w ciele: *terra incognita*. Dlaczego masz takie myśli i takie uczucia? Twa jaźń w ciele chce coś przez to uzyskać⁴².

Wartościowanie moralne również nie jest procesem czysto „duchowym”, niezależnym od ciała i jego związku z ziemią. Myśl o wiecznym powrocie niesie zatem ze sobą postulat „przebóstwienia ciała” i powrotu do wartości naturalnych. W miejsce dotychczasowej opozycji „dobre-złe” proponuje się wrócić do najbardziej pierwotnego wartościowania „dobre-liche” (Z genealogii moralności, ‘Rozprawa pierwsza’⁴³).

W przedstawionej przez Nietzschego koncepcji moralności szczęście nie będzie na pierwszym miejscu. Człowiek dąży nie do szczęścia, ale do wzrostu mocy. Myśl o wiecznym powrocie nie wiąże się, przynajmniej w przypadku słabej woli mocy, z przyrostem przyjemności. Wręcz przeciwnie, myśl ta może być trudna do zaakceptowania, co Nietzsche nieustannie podkreśla:

Ten mój świat dionizyjski [...] – kto jest dość jasny na to, żeby w niego spojrzeć i nie życzyć sobie przy tym ślepoty? (*Wola mocy* § 385).

Zarazem jednak przyjęcie myśli o wiecznym powrocie, zdolność zniesienia tej myśli, uczy także akceptacji siebie. Tak jak cały świat, tak i dany człowiek jako część procesu istnienia, powrócić musi wraz ze wszystkimi swoimi właściwościami: „ciągle wstępujecie do tej samej rzeki jako ci sami”⁴⁴. Nie ma kogo obarczyć odpowiedzialnością za to, że przysługują nam takie a nie inne cechy, także i my sami za to nie odpowiadamy (bo nie ma żadnego „ja”⁴⁵), i to jest źródłem wielkiego pocieszenia (*Wola mocy* §, 212). Dany człowiek, taki jakim jest, wpleciony jest w cały ciąg wzajemnych uwarunkowań rzeczy w wiecznym cyklu ich powracania: „[...] ty sam, najdrobniejszy z pyłków, należysz do przyczyn, od których zależy powrót wszelkich rzeczy!”⁴⁶

Nie ma zatem takich aspektów natury ludzkiej, które same w sobie byłyby godne potępienia. Trwale potępiane przez tradycyjną moralność namiętności, popędy,

⁴⁴ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993.

⁴⁵ Odróżniam pojęcie „ja” od pojęcia podmiotu, a tym samym stwierdzam, że pism Nietzschego tezę o istnieniu podmiotu daje się utrzymać, nawet jeśli ów podmiot miałby być zaledwie rozproszony na szczałkowe zaledwie zmienne konstelacje afektów. Odwołuję się przy tym do współczesnych koncepcji podmiotu, np. zawartych np. w filozofii Derridy, który wprowadza pojęcie dekonstrukcji i tezę o końcu filozofii, tak jak była ona dotychczas rozumiana, a także w niektórych interpretacjach filozofii psychologii sformułowanej w pismach Wittgensteina, zwłaszcza autorstwa Górczyńskiej, która formułuje na podstawie tych pism koncepcję tzw. podmiotu rozproszonego, a wcześniej, podmiotu otwartego (np. w książce *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*). Pojęcie „ja” zakłada wyraźną i sztywną odrębność podmiotu, sugeruje jego oddzielne istnienie, tymczasem podmiot w ujęciu Nietzschego, jest nieodłączną częścią pewnej zmiennej całości dionizyjskiego świata gry falujących sił, w którym wszystko jest ze sobą powiązane.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 235.

⁴¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 10.

⁴² F. Nietzsche *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 101.

⁴³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 2003.

instynkty są koniecznym elementem całego procesu istnienia i jako takie mają swoje miejsce w wiecznie powracającym świecie. Wszelkie doświadczane afekty, jako tzw. poruszenia duszy, będącej nierozzerwalną częścią owej dionizyjskiej zmiennej całości, paradoksalnie wciąż stającej się na nowo, a zarazem powracającej wiecznie w tym samym kształcie, mają być akceptowane. Również całą wiecznie powracającą przeszłość jednostki należy pojmować jako konieczną dla urzeczywistnienia się wieczności, dla każdego pozytywnego aspektu życia człowieka:

[...] Albowiem nic nie istnieje oddzielnie, ani w nas samych, ani w rzeczach: i jeśli tylko raz jedyną duszą naszą jak struna zagrała i zadźwięczała od szczęścia, trzeba było wszystkich wieczności, żeby spowodować to jedno stanie się i cała wieczność w tym jednym mgnieniu naszego „tak” została przytaknięta, wyzwolona, usprawiedliwiona i potwierdzona godną. (*Wola mocy*, § 448)

Wszystkie przejawy ekspresji mocy wymagają zatem afirmacji, tak jak całość istnienia. Oczywiście, Nietzsche nie namawia do nieskrępowanego ulegania własnym namiętnościom. Wręcz przeciwnie – miarą tego, na ile można kierować się namiętnościami, jest stopień zdolności do panowania nad nimi:

[...] to, czego ludzie, posiadający moc i wolę, mogą wymagać od siebie, stanowi miarę tego, co sobie p r z y z n a w a ć mogą (*Wola mocy* § 474).

Miarą wielkości człowieka jest to, na ile nie potrzebuje on „tyranii imperatywu cnót” (*Wola mocy* § 386). Nietzsche proponuje wysoko oceniać przede wszystkim te aspekty ludzkiej natury, które wiążą się

z afirmacją wiecznego istnienia, a więc tzw. „afekty przytakujące”, takie jak np. duma, pewność siebie, szacunek do siebie, radość, wdzięczność względem ziemi i życia, a zatem „wszystko, co pochwała, ‘tak’ mówi, ‘tak’ czyni” (*Wola mocy* § 479).

Z ideą wiecznego powrotu jest ściśle zatem związana Nietzscheańska koncepcja *amor fati* – umiłowania losu, wraz z nieodłączną od niego niedoskonałością, w tym także i cierpieniem. Zdolność do takiej bezgranicznej afirmacji losu świadczy o wielkości człowieka: „To, co konieczne, nie jeno znosić, tym mniej zatajać, [...] lecz je kochać”⁴⁷. Zarazem te dotychczas zaprzeczane aspekty istnienia mają być pojmowane nie jako środki czy warunki pewnego „dobra”, ale jako godne pożądanie same przez się, jako przejawy prawdziwsze ukrytej poza nimi woli istnienia (*Wola mocy* § 476). Owej *amor fati* towarzyszy świadomość, iż rozkosz istnienia przewyższa nawet nieodłączny od niego ból, który nie jest w stanie jej pokonać:

Ból- głębi król,
lecz- nad ból- rozkosz głębiej łka:
zgiń!- mówi ból.
Rozkosz za wiecznym życiem łka -
- wieczności chce bez dna, bez dna!⁴⁸

Niesprzyjające i narażające na cierpienie okoliczności, o ile człowiek jest w stanie je wytrzymać, stanowią najlepszy sposób doskonalenia się, które wyraża się we wzroście poziomu mocy, natomiast tzw. warunki cieplarniane prowadzą do stagnacji, a nawet degeneracji „[...] nieustanna walka z tymi samymi niepomysłnymi warunkami jest

⁴⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Warszawa 2024, s. 48

⁴⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 207.

przyczyną wzmaganą się i potężnienia typu „*Dusza dostojna* § 6)⁴⁹. Zatem, człowiek powinien wybierać to, co trudne, narażać się na ból, szukać niełatwych do udźwignięcia prawd (a taką jest owa „myśl przepaścista” – idea wiecznego powrotu). To bowiem jest sposobem wzmocnienia, zwiększenia własnej siły, a tym samym drogą do tego, co arcyłudzkie.

Pełna afirmacja wiecznego powrotu tego samego wymaga ostatniej, czyli trzeciej, opisaną przez Nietzschego, przemiany, lecz wcześniej musi dokonać dwóch wcześniejszych. Musi zatem duch przejść pewną drogę, która opisana jest w jednej z mów Zaratustry, zatytułowanej „O trzech przemianach:

Nazwę wam trzy przemiany ducha: jako duch wielbłądem się staje, wielbłąd lwem, a wreszcie lew dziecięciem.

Wiele jest ciężaru dla ducha, dla silnego jucznego ducha, w którym pokora zamieszka: wszystkiego, co ciężkie i najcięższe pożąda jego siła. [...] Wszystko to najcięższe bierze na siebie juczny duch, i jako wielbłąd, co na pustyni podąża, tako spieszy i on na swoją pustynię⁵⁰.

Po pierwsze, zatem, człowiek potrzebuje, jakkolwiek byłoby to trudne, nauczyć się wręcz pragnąć rozmaitych przeciwności losu, które przypadły mu w udziale i radować się wszystkim bez wyjątku, co mu się przytrafiło. Staje się tym samym silniejszy. Przed nim jednak pojawia się konieczność kolejnej przemiany:

Lecz na samotnej pustyni dzieje się druga przemiana: lwem staje się tu duch, wolność pragnie sobie złupić i panem być na własnej pustyni.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Dusza dostojna*, Wrocław 2001.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 21.

[...] stworzyć sobie wolność nowego tworzenia – temu lwia potęga podoła.

Jako swą największą wartość ukochał on swe „powinieneś”: teraz oto musi dożyć szaleństwa i dowolność nawet i w najświętszym, aby swą wolność miłości swej wydrzeć: lwa do tego rabunku potrzeba.⁵¹

Stając się lwem, człowiek musi stawić czoła samemu Bogu i najświętszym wartościom, temu, co określa mianem „najpotężniejszego ze wszystkich smoków”. Walka toczy się tu o wolność tworzenia nowych wartości i prawo do nich, o zdolność mówienia „nie” wszystkiemu temu, czemu wielbłąd nie podołał. Wolność tworzenia należy jednak odróżnić od samego tworzenia wartości – do tego trzeba ostatniego kroku polegającego na staniu się dzieckiem:

Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem⁵², jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego „tak” mówieniem”.

O tak, do gry tworzenia, bracia moi, należy i święte „tak” nauczyć się wymawiać: s w o j e j woli pożąda duch, s w ó j świat odnajduje, kto się w świecie zatracił⁵³.

Dopiero bowiem dziecko, zdaniem Nietzschego, potrafi się zatracić w owej „grze sił”, jaką jest rzeczywistość, oddać się w pełni dionizyjskiej zabawie. Człowiek potrzebuje więc stać się niewinnym jak nowo narodzone dziecko, zdolnym do bezgranicznej afirmacji istnienia i cieszenia się nim, potrzebuje przejść od „nie” do „tak”,

⁵¹ Tamże, s.22.

⁵² W filozofii często kładzie się nacisk na rolę pamięci, również jako lekarstwa (Zofia Rosińska, informacja ustna oraz w: *Psychoterapia i kultura.: Celebrowanie urazu czy leczenie duszy*) i związanej z nią wdzięczności, jednak dla zdrowia psychicznego i duchowego ważne jest jednak również zapomnianie (i jego skomplikowane związki z przebaczeniem), jako umożliwiające wolność i swobodę tworzenia.

⁵³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 22.

od negacji powinności do zdolności i radości tworzenia. Dopiero postawa dziecięcia umożliwia całkowitą akceptację wiecznie powracającego świata, poza którym nic nie ma. Dopiero ono jest w stanie przyjąć świat takim, jakim on jest, pozbawionym celu i sensu, tak jakby był on rezultatem niewinnej dziecięcej gry. Dziecko nie zna przeszłości, nie wie nic o winie, a każda chwila jest dla niego pierwszą i jedyną, którą przeżywa, nie pamiętając o niczym innym. W swej hojnej wielkoduszności wobec rzeczywistości potrafi zapominać, nie ma niczemu ani nikomu za złe tego, co było. Potrafi przyjąć aktywną postawę wobec cyklicznego biegu rzeczy, w miejsce zarówno biernego poddania się, jak i buntowniczego negowania tego, co było, tego, co jest, i tego, co będzie.

Zatem, do najwyższej w nowej hierarchii postawionych wartości należy twórczość, przy tym twórcza postawa polega przede wszystkim na aktywnym chceniu, gdyż: „chcieć znaczy tworzyć”⁵⁴. Twórca nadaje własny sens i porządek istnieniu, samemu w sobie pozbawionemu sensu i celu, a tym samym rozpoznaje w rzeczywistości własne dzieło. Aktywne tworzenie nowych wartości w świecie, który sam w sobie wartości nie ma, wymaga jednak tolerancji dla niepewności oraz umiejętności próbowania, bez jakiegokolwiek potwierdzenia słuszności tych własnych decyzji: „Kto głębiej myśli, wie, że niech postępuje i sądzi jak chce, nigdy nie będzie miał słuszności”⁵⁵. Stąd pochodzi waga i znaczenie przemiany w dziecko. Ono bowiem tworzy dla samego tworzenia, nie przejmując się tym, co stanie się z jego rezultatami, np. buduje

babki z piasku, które burzy, i buduje kolejne, nie przejmując się tym, że nie są one doskonałe, próbuje wciąż na nowo.

Z twórczością zatem wiąże się cierpienie, które nieodłączne jest od wszelkiej zmiany, towarzyszy wszelkiemu rozpoczynaniu czegoś od nowa, wszelkiemu doskonaleniu się. Chodzi jednak o to, by tworzyć własne życie jak artysta, widzieć w życiu własne dzieło sztuki, a więc być gotowym na zmianę siebie, na kreowanie rzeczywistości zgodnie z własną wolą mocy:

Twórczość uwalnia od cierpienia, ale cierpienie jest twórcy niezbędne. Cierpienie to samoprzemiana, w każdych narodzinach jest umieranie. Trzeba być nie tylko dzieckiem, ale też rodzicielką: jak twórca⁵⁶.

Z akceptacją idei wiecznego powrotu, jako pociągającej za sobą nakaz przyjęcia twórczej postawy wobec świata, wiąże się wyzwanie odwagi i pewnej twardości: „Twórcy bowiem twardzi są. I błogością zdawać się wam winno dłoń waszą na tysiącleciach, niby na wosku, wyciskać.” („O starych i nowych tablicach”)

Odwaga wiąże się też z tym, że twórcze działanie wywiera wpływ na rzeczywistość, jest rodzeniem w bólu czegoś nowego, dlatego tak ważne jest, by stać się nie tylko dzieckiem, ale też i rodzicem. Wtedy człowiek staje się kimś o „duszy dostojnej”, ma naturalne poczucie, że do niego należy nadawanie wartości rzeczom. Efektem tego jest „uświecenie siebie samego, samogloryfikacja” (*Dusza dostojna* § 6).

Wpływ, jaki idea wiecznego powrotu ma wywierać na postępowanie człowieka, polega na tym, że ma ona stać się dominującą

⁵⁴ Patrz: „O starych i nowych tablicach”, w: *Tako rzecze Zaratustra*

⁵⁵ *Ludzkie, arcyłudzkie* § 518

⁵⁶ F. Nietzsche *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 99.

w jego świadomości i, stanowiąc jej „punkt ciężkości”, ma przekształcić go i udoskonalić jego życie. Zarazem pełniłaby funkcję „miernika”, pozwalającego odróżnić jednostki silne od zbyt słabych na to, by ją zaakceptować, gdyż świadomość tego, że własne działania będą wiecznie się powtarzać, jest czymś bardzo trudnym do zaakceptowania, i może być źródłem cierpienia:

Gdyby myśl ta uzyskała moc nad tobą, zmieniłaby i zmiądzzyła może ciebie, jakim jesteś. Pytanie przy wszystkim i każdym szczególnie: ‘Czy chcesz tego jeszcze raz i jeszcze niezliczone razy?’ pytanie to leżałoby jak największy ciężar na pośpękach twoich. (*Wiedza radosna* § 341).

Wynioskować należy, że imperatyw, jaki pociąga za sobą idea wiecznego powrotu, mógłby brzmieć następująco: „Postępuj tak, abyś był gotów postąpić w ten sam sposób nieskończoną liczbę razy”. Można więc uznać myśl o wiecznym powrocie za narzędzie przydawania ważności wszelkim wyborom, jakich człowiek w swoim życiu dokonuje, jako pewien środek, który, poprzez nadanie każdej decyzji wymiaru wieczności, czyni ją rozstrzygającą, a jej rezultaty – czymś o wiele ważniejszym niż byłyby one bez tej idei. Zmienia ona zatem sposób patrzenia na rzeczy:

Najniebezpieczniejszy punkt widzenia – to, co teraz czynię lub czego poniecham, jest dla wszystkiego, co przyjdzie, tak ważne jak największe wydarzenie przyszłości. (*Wiedza radosna* § 233).

Ów imperatyw nie wyznacza określonej treści tego, co należy czynić, nadaje tylko postępowaniu ogólną formę, sprawiającą, że własnym czynom towarzyszy świadomość, że „chodzi o wieczność”⁵⁷

Mógłby ktoś w tym momencie zapytać, czy w sposób, w jaki Nietzsche ujmuje zagadnienie wiecznego powrotu nie wkrada się pewna sprzeczność. Z jednej strony bowiem Nietzsche kładzie nacisk na wolność i twórczość w zakresie kreowania przez człowieka rzeczywistości swego życia, z drugiej strony jednak, jeżeli wszystko zdarzało się już nieskończenie wiele razy, to kształt danego życia jest określony i nie ma miejsca na wolność. Sam Nietzsche kwestii tej nie rozstrzygnął, być może nie zdążył, a być może samą ideę wiecznego powrotu celowo przedstawił zaledwie w zarysach. Być może chciałby jej paradoksalność, tajemnica, którą jest owiana, tragizm i patos, który może porwać do działania, i wreszcie jej niedokończony charakter, wywierały tym większy wpływ na czytelnika, na jego postawę wobec siebie i własnego życia. W realiach ówczesnego i współczesnego świata wolność byłaby przede wszystkim postawą świadomości, polegającą na świadomym dokonywaniu wyboru, nawet jeśli przedmiotem tego wyboru byłoby tylko to, co konieczne, na wybieraniu tego, co jest. Nawet bowiem na to, co konieczne, można się nie godzić, choć tylko w zakresie własnej świadomości. Przy takim rozumieniu, idea wiecznego powrotu pozostawiałaby miejsce dla aktów woli. Jej skutki jednak sprowadzałyby się do pewnej praktyki świadomości. Z drugiej jednak strony, idea wiecznego powrotu daje przestrzeń, w sensie śladu, różnicy czy miejsca na pojawienie się (jak Derridańska *chora*⁵⁸) wyobrażenia lub przyjęcia, choćby na próbę, że jest ona prawdziwa, że

⁵⁷ Tamże, s. 57.

⁵⁸ J. Derrida, *Xópa / Chora*. Warszawa 1999.

mogłaby faktycznie coś zmienić w tym, co w praktyce z tej świadomości wynika dla działań danego człowieka.

Ponieważ w świetle teorii wiecznego powrotu każdy moment czasu jest naznaczony wiecznością, staje się przez to znacznie bardziej cenny niż twierdziły liczne religie (i związane z nimi systemy moralności). Podkreślały one znikomość i przemijalność tzw. życia doczesnego (z którego wynikałoby założenie o lepszym, wspanialszym życiu „gdzie indziej” niż w tym oto świecie, w porównaniu z doskonałością życia, jakie przypadnie duszy po śmierci). Unieważniały zarazem fakt śmierci, jej nieodwołalny i tragiczny charakter. Gdy natomiast człowiek akceptuje ideę wiecznego powrotu, ważna staje się właśnie owa „chwila” pomiędzy dwiema nieskończonościami. Jest ona tym, co tak naprawdę i jedynie „jest”, co pojawia się „tu i teraz”, natomiast zarówno przeszłość, jak i przyszłość nie istnieje. Jest to paradoks: człowiek w znacznej mierze żyje przeszłością lub przyszłością, a więc tym, czego już albo jeszcze nie ma, przez co zaniedbuje to, co teraźniejsze, jednak to w „chwili” rozstrzyga się wszystko. Myśl o wiecznym powrocie nakazuje koncentrację na tym, co jest, a zarazem odrzucenie wszelkiej czasowej (przeszłej i przyszłej) determinacji, skupienie się na tym, co aktualnie czynimy, by zrobić to jak najlepiej. Umożliwia to największe wyzwolenie woli, jakie jest niezbędne dla realizacji możliwie najwyższego stopnia mocy.

Spojrzenie na rzeczywistość z „punktu widzenia wieczności”, które związane jest ściśle z ideą wiecznego powrotu, umożliwia zarazem nabranie dystansu wobec

własnego życia i świata, a tym samym zmniejszenie cierpienia wywołanego często drobnymi, lecz wyolbrzymianymi niepowodzeniami⁵⁹. Pozwala zdobyć się na ironię, parodię i śmiech, nawet w sytuacjach, które zazwyczaj powodują cierpienie: „Kto szczytów największych osiągnie, ten śmieje się z wszelkich tragikomedii i tragicznych powag”⁶⁰.

Nietzscheańska filozofia uczy umiejętności śmiania się nawet z własnej niedoskonałości i, tym samym, przekraczania jej, a więc sprzeciwia się rezygnacji i poczuciu beznadziei: „Ileż bo rzeczy jest jeszcze możliwych! Nauczcież się więc śmiechem poza siebie wybiegać!”⁶¹

Idea wiecznego powrotu pozostanie, na gruncie teoretycznym, koncepcją na wskroś paradoksalną. Ponieważ została w dość szczątkowy sposób wyrażona w pismach Nietzschego i nie wiemy dokładnie, co filozof chciał poprzez jej artykulację osiągnąć, byłabym ostrożna, żeby w związku z tym śpieszyć się z twierdzeniem, że jest ona wewnętrznie sprzeczna. Paradoks bowiem o tyle jest różny od sprzeczności, że z zewnątrz tylko wydaje się nią być (mówimy bowiem czasem „pozorna sprzeczność”, ale nigdy „pozorny paradoks”). Natomiast na głębszym poziomie paradoks zarazem poprzedza i warunkuje sprzeczność.⁶² Tym

⁵⁹ Podobnie jak w filozofii stoickiej sposobem zyskania owego dystansu do rzeczywistości i redukcji cierpienia było umieszczenie siebie w ramach większej doskonałej całości, jaką jest Natura, tak i w filozofii Nietzschego temu samemu celowi może służyć umieszczenie się w ramach owego „dionizyjskiego świata”, łączącego rozkosz i cierpienie w ramach wiecznie odnawiającej się i zmiennej całości.

⁶⁰ F. Nietzsche *Tako rzecze Zaratustra*, Poznań 2000, s. 34.

⁶¹ Tamże, s. 268.

⁶² Dokładną i wnikliwą eksplorację owej myśli znaleźć można w książce Ewy Szumilewicz, *On the Paradox of Cognition*, Peter Lang, Berlin, 2021.

niemniej jednak niewykluczone jest, że idea wiecznego powrotu, zastosowana jako pewien eksperyment myślowy, a ściślej, wyobrażeniowy, stanowiłaby pewien środek terapeutyczny⁶³, a nawet rodzaj ćwiczenia duchowego⁶⁴, pozwalającego na przemianę własnej postawy wobec rzeczywistości.

Reasumując, terapeutyczny wpływ teorii wiecznego powrotu polega na tym, że jej przyjęcie, na własny, czysto eksperymentalny użytek, przypuszczalnie miałyby wpływ na faktyczne zmniejszenie cierpienia, głównie poprzez uwolnienie od poczucia winy (za to, jacy jesteśmy, jak nasze życie wygląda, i za to, co robimy lub czego nie robimy) i od urazy żywionej do czegokolwiek lub kogokolwiek (wspomniana, postulowana przez Nietzschego, dziecięca zdolność zapominania). Nauka dystansowania się od różnych rzeczy, które boją, prowadziłyby do zmniejszenia utożsamiania się z tym, co potencjalnie szkodliwe dla nas, co działa deprymująco, lub co wynika z przestarzałych, uwewnętrznionych nakazów (społecznych, religijnych, kulturowych). Sprzyjałyby, ogólnie rzecz biorąc, uwolnieniu się od różnych ograniczeń (prawdziwych lub, jak to często bywa, tylko uważanych za prawdziwe czy obowiązujące). Tym samym miałyby wpływ wyzwalający podmiot od sztywnych ram nakazów w zakresie tego, jak powinien się zachowywać, a więc pozwalałyby

mu na bycie bardziej autentycznym i działanie bardziej motywowane czynnikami wewnętrznymi (własnymi przekonaniem lub uczuciami) niż tym, co pochodzi z zewnątrz. Ponieważ postuluje dominujący czy nawet wyłączny wpływ woli, jej braku oraz jej stopnia na działania, pozwalałyby na to, byśmy poczuli się bardziej wolnymi, a to mogłoby mieć wpływ na skuteczność naszych działań (łatwiej bowiem czynić coś, co wydaje się być raczej dobrowolne niż motywowane wolą cudzą). Teoria wiecznego powrotu przywracałaby również poczucie sprawstwa i twórczą postawę, a jako kładąca nacisk na to, że istnieje całość świata współzależnych od siebie części wyzwalaby podmiot od osamotnienia⁶⁵ i przywracałaby mu poczucie przynależności.

Terapeutyczny wpływ teorii wiecznego powrotu⁶⁶ polega również na tym, że uświadomienie sobie jej implikacji może pomóc w integracji w praktyce życia codziennego tego, co własne, przynależne podmiotowi, z tym, co inne, zaskakujące odmiennością, a nawet obce czy postrzegane jako wrogie, z Innym jako takim, odrębnym i różniącym się podmiotu, umożliwiając swego rodzaju

⁶³ O terapeutycznej mocy takiego przedsięwzięcia, o pewnych faktach z życia Nietzschego, o cierpieniu i wyzwoleniu, opowiada pasjonująca książka o charakterze biograficznym, napisana przez Irvina Yaloma *Kiedy Nietzsche szlochał*. Akcja książki zawiera prawdziwe zdarzenia i niektóre osoby z życia Nietzschego. Jedyny fikcyjny element to znajomość Nietzschego z Josefem Breuerem, którego pacjentem staje się filozof.

⁶⁴ W sposób zbliżony do tego, jak opisany w książce P. Hadot *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Patr.: Hadot, P. (1992) *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

⁶⁵ Rozróżniam tu pojęcie samotności od pojęcia osamotnienia. Samotność jest obiektywnym, widocznym z zewnątrz byciem samym w sensie fizycznym, natomiast osamotnienie jest subiektywnym, bolesnym poczuciem izolacji i opuszczenia w sensie psychicznym, trudniej dostrzegalnym z zewnątrz i występującym nawet w przypadku braku samotności.

⁶⁶ Idea wiecznego powrotu tego samego, kładąca nacisk na stawianie się, związana jest z relacją między podmiotem a tym, co inne. W paradoksie idei wiecznego powrotu chodzi o dwa bieguny: z jednej strony: o to samo (co powraca) oraz to, co zmienne (stawianie się), a więc inne. W ramach historii filozofii bieguny te zostaną podjęte i znajdą swój wyraz w podejściu kładącym nacisk na dwa pojęcia: powtórzenie (bowiem powtarza się to samo) i różnicę (bowiem różnym jest to, co się staje). Odrębność tych pojęć i relacje między nimi znajdują wyraz w wielu ważnych dziełach współczesnych filozofów: *Różnica i powtórzenie* Deleuze'a, *Całość i nieskończoność* Lévinasa, *Ja i Ty* Buber'a, by wymienić tylko kilka.

gościnność wobec niego⁶⁷. Wiele zaburzeń natury psychicznej ma swoje źródło w trudności z połączeniem (wraz ze świadomością ich odmienności) obu tych biegunów i twórczym przekształceniem ich w taki sposób, by w życiu podmiotu zaistniały one jako będące we wzajemnej, twórczej relacji, i jako wywierające wpływ na jego rozwój. W ludzkim życiu związek ich (często problematyczny, charakteryzujący się mniejszym lub większym stopniem napięcia) pozostaje w stanie ciągłej dynamiki wzajemnego odnoszenia się do siebie. Napotykać Innego, podmiot musi się jakoś do niego ustosunkować. Pojawia się więc, jako następstwo idei wiecznego powrotu, kategoria bliskości. Inny staje się bliźnim (tym, który jest blisko) wkraczającym od samego początku w świat podmiotu tak, że jednego nie da się nawet pomyśleć bez drugiego, i odwrotnie. Chodzi o to, by w ramach tego związku podmiot był w stanie (w sobie właściwy, indywidualny sposób) odnaleźć się oraz twórczo kształtować swoje życie w stałej, a zarazem zmieniającej się relacji bliskości względem bliźniego; aby potrafił afirmować tę (w unikalny i niepowtarzalny sposób kreowaną) relację, przy zachowaniu podobieństw i różnic między jej członami.

W praktyce terapeutycznej bardzo ważna jest kategoria nadziei. W przypadku koncepcji wiecznego powrotu czymś istotnym jest pojęcie stawania się i zmiany. Podmiot owego stawania się postępuje tak, by

zmiana, jakkolwiek odległa, była dla niego czymś możliwym i pozytywnym, by mógł zacząć oczekiwać jej z radością. W stałej relacji z Innym, bliźnim – terapeutą – i we wspólnej pracy na rzecz poprawy swojego życia, czy też raczej wypracowania nowej, korzystniejszej postawy względem tego, co mu się przydarza, zyskuje on możliwość odczuwania nadziei na (pozytywną) zmianę. Nadzieja zaś jest warunkiem stawania się i zmiany: owszem, zmiana może nastąpić nawet i w przypadku braku nadziei, lecz niekoniecznie jest wtedy zgodna z oczekiwaniami i może nie pociągać za sobą odniesienia się do Innego, które w dobrze prowadzonej terapii przenosi się niejako z relacji z terapeutą na związki z innymi bliźnimi w obszarze życia codziennego.

Trzeba nadmienić, że filozofia nieczęsto uwzględniała wagę kategorii nadziei w sferze moralności, a w każdym razie owa kategoria rzadko była artykułowana w sposób bezpośredni. Wyjątkiem jest pojawienie się w czasach obecnych pojęcia nadziei radykalnej, w sposób wyraźny zwerbalizowanej i opracowanej w teorii Jonathana Leara⁶⁸. Chociaż autor rozwija to pojęcie w kontekście filozofii kultury, powiedziałabym, że ma ono szczególne zastosowanie w ramach tzw. filozofii klinicznej w rozumieniu Yaloma oraz w przypadku praktyki terapeutycznej. Jak rozumie pojęcie nadziei radykalnej Andrzej Leder, polegałaby ona na tym, że człowiek zabiera ze sobą coś w rodzaju własnej przystani⁶⁹ i nosi ją w sobie nawet w warunkach, wydawałoby się, totalnie pozbawionych wszelkiej nadziei. Takie

⁶⁷ Derrida, czerpiąc z Lacana i Lévinasa, opisuje tę postawę jako będącą swego rodzaju etycznym wyzwaniem. W książce *Of hospitality* Derrida rozróżnia pojęcie gościnności bezwarunkowej, polegającej na absolutnym mówieniu „tak” nieznanemu, od gościnności warunkowej jako regulowanej z zewnątrz, np. przez różnorodne prawa i umowy.

⁶⁸ J. Lear, *Nadzieja radykalna. Etyka wobec spustoszenia kulturowego*, Warszawa 2018.

⁶⁹ Informacja ustna.

rozumienie wymagałoby jednak dalszego, pełniejszego rozwinięcia i przeanalizowania w kontekście terapii jednostki. Ogólnie rzecz ujmując, w życiu osób z zaburzeniami psychicznymi często dochodzi do impasu i utknięcia w poczuciu beznadziei, wynikającym np. z różnych nieszczęść, znaczących strat, poczucia zmarnowanych szans, czy też ze świadomości nieuniknionego przemijania. Wtedy nadzieja radykalna staje się żywotną kwestią, wymagającą przynajmniej próby odtworzenia czy też w ogóle ukonstytuowania się tego pojęcia w świadomości podmiotu oraz jego pełnej asymilacji w warunkach życia codziennego. Powiedziabym, że w idei wiecznego powrotu, będącej chyba najbardziej radykalnym wyrazem Nietzscheańskiej filozofii, zawarty jest załączek⁷⁰ koncepcji nadziei radykalnej, a nawet, że jest ona ostateczną konsekwencją owej idei. W sytuacji prawie że obezwładniającego resentymentu czy poczucia bezsensu i nicości istnienia, wynikających z postawy nihilistycznej, zachodzi potrzeba wyjścia poza zwykłe trwanie podmiotu doświadczającego tych przeżyć i przekroczenia go. Wówczas nadzieja radykalna, tak jak związana jest ona z nihilizmem, czy też jego eksplikowaną powyżej, rozwiniętą postacią postnihilizmu, pozostającego w bliskim związku z koncepcją wiecznego powrotu, staje się ideą o kluczowym znaczeniu.

Biorąc pod uwagę, że idea wiecznego powrotu, jako kładąca nacisk na przypadkowość zdarzeń, wydaje się zbliżona

do założeń teorii chaosu, warto również nawiązać do analiz Taleba, uznanego badacza tej teorii, stosującego ją do zjawisk współczesnej rzeczywistości, w tym do codziennego życia. Można zadać pytanie, czy chaos jest czymś całkowicie przypadkowym, czy też rządzą nim ukryte prawa? Czy przypadki wydarzają się w sposób chaotyczny? A jeśli nie, to jak postępować, by wykorzystać te prawa w sposób terapeutyczny czy sprzyjający rozwojowi podmiotu? Zdaniem Taleba, istnieje coś, co określa mianem antykruchości, czyli pewnej jakby ukrytej w chaosie odporności na negatywne wydarzenia (na przykład epidemie), dzięki której podmiot jest w stanie przetrwać je i nie ucieść od nich tak bardzo, jak by to wynikało z ich mocy rażenia. Czasem nawet wydarzenia te wydają się służyć danemu człowiekowi⁷¹. W terapii chodzi o to, by rozwinąć w sobie postawę, określaną mianem „rezyliencji”, która, w uproszczeniu mówiąc, polegałaby na swego rodzaju byciu elastycznym na tyle, by móc radzić sobie z tymi doświadczeniami. Interesująca jest w tym kontekście interpretacja proponowana przez Ledera⁷², który sięgając do innej książki Taleba⁷³ i interpretując myśl Lacana w kontekście teorii chaosu⁷⁴, twierdzi, iż czasem bywa tak, że wydarzenia, które traktuje się jako niemożliwe, będące zarazem niezwykle pozytywnymi, następują jakby wbrew oczekiwaniom, wynikając po prostu

⁷¹ N. Taleb, *Antykruchość. Jak żyć w świecie, którego nie rozumiemy*, Poznań 2020.

⁷² Informacja ustna.

⁷³ N. Taleb *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, Poznań 2020.

⁷⁴ Patrz np. A. Leder, *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Warszawa 2016.

⁷⁰ Nawiasem mówiąc, autorem postrzegającym filozofię Nietzschego jako jedno ze źródeł rozwoju koncepcji radykalnej, jest Włodzimierz Lorenc, który w książce *W miejsce religii: Ku filozofii nadziei radykalnej* bada różne kierunki filozofii, w których można dostrzec pewne elementy koncepcji nadziei radykalnej.

z określonej konstelacji topologicznej. Czy zatem można tak działać, by powstały topologiczne warunki sprzyjające wystąpieniu ich? W obliczu powyższych uwag należy uznać, że odpowiedź przypuszczalnie byłaby twierdząca. Podobieństwo owej teorii do koncepcji wiecznego powrotu narzuca się samo: wszakże pewne sformułowanie każe myśleć, że wbrew przygodności zdarzeń wiecznie się powtarzających, podmiot ma wpływ na to, co się w jego życiu dzieje, że jego własne postęпки decydują o tym, co będzie w sposób nieskończony następować. Nietzsche nie dookreślił tego, w jaki sposób miałyby się tak dziać, jednak odpowiedź szukająca wyjaśnienia w teorii chaosu, a zwłaszcza w topologii, sprawia wrażenie co najmniej zadowalającej. Terapia czy teoria rozwoju jednostki może z tej zależności zrobić dobry użytek (tak w swojej koncepcji czynił Lacan, zarówno wygłaszając swoje seminaria, jak i pisząc swoje główne dzieło⁷⁵).

Jak by tego było mało, warto przypomnieć, że paradoks i prowokacja stanowią znane i stosowane środki retoryczne, które między innymi Lacan wykorzystywał, np.

paradoks służył zapamiętaniu i utrwaleniu określonego stwierdzenia w umyśle słuchacza, pobudzaniu go do przemyśleń danej kwestii, a wraz z prowokacją czy też radykalizacją pewnej idei służył np. wybudzeniu podmiotu i pchnięciu go w kierunku pozycji historycznej, będącej ważnym etapem procesu leczenia. Cóż innego mogłoby uczynić to lepiej niż określone, przytoczone powyżej, sposoby artykulacji teorii wiecznego powrotu, mogące wzbudzać (i w zamierzeniu Nietzschego mające zapewne tak czynić) silne emocje, których celem jest wytrącić podmiot z jego biernego trwania i sprawić, aby przeszedł do aktywnego kreowania własnej rzeczywistości.

Dochodząc do końca moich rozważań, pragnę przypomnieć, że niniejszy esej musi pozostać niedokończonym, co wynika także z tego, że sama teoria wiecznego powrotu była projektem niedokończonym, którego konsekwencje czy też znaczenie dla etyki próbowałam zarysować. Zdaję sobie sprawę, że pełna analiza umożliwiająca bardziej szczegółowe rozwinięcie zawartych w nim poszczególnych kwestii wymagałaby odrębnego, pogłębionego opracowania.

⁷⁵ J. Lacan, "Introduction à la topologie des formations de l'inconscient", 1970, W: *Scilicet*, 2/3, Paris: Editions du Seuil. Patrz również: J. Lacan, *Ecrits*. New York 2007.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Nietzsche F., *Dusza dostojna*, Rękodzielnia Arhat, Wrocław 2001.
- Nietzsche F., *Ecce homo*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2024.
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie*, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2016.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2000.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1862–1875*, Inter esse, Kraków 1993.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2000.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Literatura pozostała**
- Ansell-Pearson K., *A Companion to Nietzsche*, Wiley Blackwell, Oxford 2008.
- Ansell-Pearson K., *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Ansell-Pearson K., *How to Read Nietzsche*, W. W. Norton & Co., New York 2005.
- Ansell-Pearson K., *Nietzsche Contra Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Ansell-Pearson K., *Nietzsche's Earthbound Wisdom: The Philosopher, the Poet, and the Sage*, The University of Chicago Press, Chicago 2025.
- Ansell-Pearson K., *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, Bloomsbury Publishing, London 2018.
- Ansell-Pearson K., *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, New York 1997.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Instytut Wydawniczy PAX, Kraków 1992.
- Deleuze G., *Nietzsche a filozofia*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Xóρᾱ / Chora*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992.
- Derrida J., *O gramatologii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, Oficyna, Łódź 2012.
- Foucault M., *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979–1980*, Palgrave Macmillan, London 2014.
- Foucault M., *The Courage of Truth*, Palgrave Macmillan, London 2011.
- Górczyńska K., *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992.
- Hatab L., *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, Routledge, New York 2005.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 1–2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1–2, PWN, Warszawa 1998.
- Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

- Klossowski P., *Nietzsche, politeizm i parodia*, Colloquia Communia, Warszawa 1988.
- Lacan J., *Écrits*, W. W. Norton & Co., New York 2007.
- Lacan J., *Introduction à la topologie des formations de l'inconscient*, Éditions du Seuil, Paris 1970.
- Lear J., *Nadzieja radykalna. Etyka wobec spustoszenia kulturowego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Leder A., *Rysa na taflach. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lorenc W., *W miejsce religii. Ku filozofii nadziei radykalnej*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2021.
- Nehamas A., *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge 1987.
- Pieniążek P., *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje Nietzscheańskie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Pieniążek P., *Rozum i szaleństwo: nowe francuskie interpretacje myśli Nietzschego*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Rosińska Z., *Psychoterapia i kultura. Celebracja urazu czy leczenie duszy*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1997.
- Szumilewicz E., *On the Paradox of Cognition*, Peter Lang, Berlin 2021.
- Taleb N., *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, Zysk i S-ka, Poznań 2020.
- Taleb N., *Antykruchość. Jak żyć w świecie, którego nie rozumiemy*, Zysk i S-ka, Poznań 2020.
- Young J., *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Young J., *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Yalom I., *Kiedy Nietzsche szlochął*, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2005.
- Yalom I., *Kuracja według Schopenhauera*, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2006.
- Yalom I., *Problem Spinozy*, Wydawnictwo Zielone Drzewo, Warszawa 2005.
- Żelazny M., *Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego*, Studia Filozoficzne, Warszawa 1982.

HANNA LUBOWICZ – Magister filozofii i psychologii Uniwersytetu Warszawskiego. Studiowała również w Szkole Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk. Zainteresowania badawcze: filozofia kultury w szerokim

rozumieniu, w tym psychoanaliza, współczesna filozofia języka, zagadnienia z pogranicza literatury i filozofii, relacje między współczesną filozofią a psychologią i psychiatrią. E-mail: hanna.lubowicz@hotmail.com.



SERCE PSA. LIMINALNA ONTOLOGIA *BARDO* W OPTYCE POSTHUMANIZMU KENOTYCZNEGO

Abstrakt

W niniejszym artykule proponuję wykładnię buddyjskiej fenomenologii *bardo* w ujęciu postsekularnym, aby wykazać, że eksperymentalna forma eseju dokumentalnego Laurie Anderson *Serce psa* stanowi wizualno-akustyczne odzwierciedlenie tego mistycznego, apofatycznego procesu. Reżyserka, przekładając percepcję *bardo* na medium filmu, obrazuje „widzenie wewnętrzne”, w którym porusza się pomiędzy rejestrem życia i rejestrem śmierci, światem człowieka i światem zwierzęcia, jawą i snem, świadomym i nieświadomym. Co jednak najważniejsze, film Anderson można według mnie odczytać w kluczu transpozycji elementów myśli buddyjskiej na współczesny dyskurs myśli zachodniej, który określam jako postsekularny, kenotyczny posthumanizm. W tej perspektywie wybrane rozpoznania buddyzmu podlegają reinterpretacji.

Słowa kluczowe: *Serce psa*, widzenie, buddyzm, *bardo*, mistyka, apofaza, postsekularizm, *kenosis*, posthumanizm

Abstract

In this article, I propose a postsecular interpretation of the Buddhist phenomenology of *bardo*. This allows us to recognize Laurie Anderson's experimental essay film *Heart of a dog* as an audiovisual reflection of this mystical and apophatic process. By applying the perception of *bardo* to the cinematic medium, the director stages a form of „inner vision” that moves between the registers of life and death, the human and the animal, waking and dreaming, the conscious and the unconscious. Most importantly, however, I argue that Anderson's film may be read as a transposition of selected elements of Buddhist thought into contemporary Western discourse, which I define as postsecular kenotic posthumanism. In this perspective, Buddhist insights are subjected to reinterpretation.

Keywords: *Heart of a dog*, seeing, buddhism, *bardo*, mysticism, apophysis, postsecularism, *kenosis*, posthumanism

Film amerykańskiej artystki multidyscyplinarnej/multimedialnej Laurie Anderson *Serce psa* (*Heart of a dog*, 2015), będący hołdem złożonym zmarłemu ukochanym: psu o imieniu Lolabelle oraz mężowi Lou Reedowi, to dzieło poruszające i niezwykle. Poprzez formę eksperymentalną, zrywając z konwencjonalną narracją linearną i kliszami estetycznymi, „przekłada” kategorie myśli buddyjskiej na obrazy kultury zachodniej, ukazując medytacyjne doświadczenie transkulturowe i międzygatunkowe (człowiek – pies). Percepcja tu prezentowana jest liminalna, „zawieszona” pomiędzy światami, tworząc tym samym poznawczy „most” pomiędzy różnymi rejestrami rzeczywistości. Przede wszystkim jednak należy podkreślić, że film Anderson stanowi w istocie medium przemiany widzenia (i słyszenia).

W niniejszym tekście proponuję wykładnię buddyjskiej fenomenologii *bardo*¹ w ujęciu postsekularnym – doświadczenia/stanu „bycia pomiędzy” różnymi rejestrami „urzeczywistnienia”/„wyzwolenia”, aby wykazać, że eksperymentalna forma eseju dokumentalnego Anderson jest właśnie wizualno-akustycznym odzwierciedleniem tego mistycznego, apofatycznego² procesu. Artystka, przekładając percepcję *bardo* na medium filmu, obrazuje „widzenie wewnętrzne”³, w którym porusza się pomiędzy rejestrem życia i rejestrem śmierci,

światem człowieka i światem zwierzęcia, jawą i snem, świadomym i nieświadomym. Co jednak najważniejsze, film Anderson można według mnie odczytać w kluczu transpozycji elementów myśli buddyjskiej na współczesny dyskurs myśli zachodniej, który określam jako postsekularny, kenotyczny posthumanizm⁴. W tej perspektywie wybrane rozpoznania buddyzmu podlegają reinterpretacji.

Buddyjska ontologia i „widzące serce” *bodhisattwy*

Zanim przejdę do opisu stanu *bardo* i jego postsekularno-posthumanistycznego zastosowania w filmie Anderson, warto najpierw nakreślić specyfikę ontologii buddyjskiej (w nurcie *mahayany*)⁵, która pozwoli następnie lepiej zrozumieć liminalną ontologię „między-bytu”.

W myśli buddyjskiej przywiązanie do percepcyjnej struktury „ego”, która wytwarza kognitywno-afektywny aparat podmiotu, jest określane jako niewiedza (*avidya*) bądź iluzja (*maya*). To właśnie aparat „ja” jest główną przyczyną cierpienia (*dukkha*), które powstaje jako wynik błędów poznawczych, braku świadomości odnośnie prawdziwej natury rzeczywistości. Co istotne, buddyzm zakłada, że cierpienie

¹ Warto dodać, że w filmie Anderson buddyjska koncepcja *bardo* jest przywołana wprost.

² O zastosowaniu narracji i estetyki apofatycznej/negatywnej na gruncie filmu i mediów, w odniesieniu do filozofii i mistycznej tradycji apofatycznej (*via negativa*), pisałam wielokrotnie w moich publikacjach.

³ Przypominam tu, fenomenologiczne w istocie, znaczenie greckiego słowa *mystikos*: to „widzieć z zamkniętymi oczami; okiem wewnętrznym”.

⁴ Odwołuję się tu do mojej autorskiej koncepcji, o której pisałam np. w: *Wszystko, co straszne, pragnie naszej miłości*. „Inny” posthumanizmu w ujęciu (post)sekularnym, „Kwartalnik Filmowy” 2018, nr 101–102, s. 197–202.

⁵ Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że zawarta w niniejszym tekście część refleksji pojawia się również w tekście „Najwyższe góry pochodzą z morza (...)”. Zarysowana problematyka stanowi bowiem fragment większego aparatu metodologicznego/poznawczego, za pomocą którego konsekwentnie badam wybrane fenomeny myśli i kultury. Warto przy tym dodać, że w obu tekstach po raz pierwszy (i celowo) wykorzystywałam ten aparat w formule przyczynkarskiej refleksji, bliższej esejowi filozoficznemu (moje inne publikacje stanowią formułę klasycznego dyskursu naukowego).

bytu w obecnym wcieleniu (inkarnacji) jest związane z reinkarnacyjnym łańcuchem *samsary* (cyklem narodzin i śmierci) oraz *karma* (siecią przyczyn i skutków, uwarunkowaną czynami z poprzedniego wcielenia), które można odmienić poprzez świadome dążenie do wyzwolenia (*nirvany*) na ścieżce *dharmy* (rozpoznawania prawdziwej natury bytu). Drogą wyzwolenia z egzystencji uwarunkowanej jest rozpuszczanie „ego”, rozwijanie postawy współczucia (*karuna*) oraz dostrzeganie i akceptacja ontycznej nietrwałości świata (*anicca*), a ostatecznie – doświadczenie wglądu w pustkę wszystkich zjawisk (*sunyata*)⁶.

W nurcie *mahayany* szczególną manifestację postawy współczucia stanowi praktyka *bodhisattwy*⁷. Wyróżnia się dwa rodzaje *bodhisattwy* („istoty oświeconej”): istotę miłosierną, pełną altruizmu, dążącą do stanu buddy, oraz istotę, która osiągnęła już stan buddy, ale odsunęła swoje ostateczne wkroczenie w *nirvanę* (ujmując rzecz precyzyjniej: była tam i wróciła), aby wyzwolić z cierpienia wszystkie żyjące i czujące istoty, wskazując im drogę do wyzwolenia.

Szczególnie interesujący wydaje się drugi wskazany rodzaj, który rozpoznaję (w pewnych aspektach) jako buddyjską wersję *kenosis*⁸. Bodhisattwa, wolny(-na) od „ego” i własnego cierpienia, współczując przyjmując na siebie cierpienie innych, użyczając także własnego ciała⁹. Ta praktyka (ucieleśniania na przykład w medytacji

tonglen) jest konsekwencją stanu „umysłu przebudzonego”, lub – ujmując rzecz innymi słowy – „widzącego serca”, a jej celem jest transformacja/„rozpuszczenie” przyjętego cierpienia poprzez doświadczenie wglądu w pustkę (*sunyatę*).

W tym miejscu warto postawić zasadnicze pytanie o ontologiczny status zwierząt w refleksji buddyjskiej. W kontekście cierpienia zwierząt, przypisanie cierpienia do ontycznego rejestru *mayi* może budzić wątpliwość etyczną. Cierpieniu istot nieantropomorficznych trudno bowiem przypisać epistemiczną, antropomorficzną cechę „niewłaściwego widzenia świata”. Myśl buddyjska słusznie rozpoznaje, że także zwierzęta mają naturę buddy. Należą jednak w cyklu *samsary* do tzw. „niższego królestwa”, zatem nie mogą, w geście wolnego wyboru, wkroczyć na ścieżkę *dharmy* i doświadczyć *nirvany* w swoim obecnym wcieleniu.

Bar-do, czyli „między-byt” i jego cel

Stan *bardo*, opisany w *Tybetańskiej księdze umarłych. Wielkim wyzwoleniu z bar-do przez słuchanie*¹⁰, w pierwszym odczytaniu dotyczy przede wszystkim sytuacji bytu po śmierci: to „przestrzeń pośrednia”, w której byt nie należy już do empirycznego świata żywych, ale nie wiadomo jeszcze, czy doświadczy wyzwalającej *nirvany*, czy też będzie kontynuował cykl wcieleń/reinkarnacji. Aby wyzwolić się z łańcucha *samsary*, byt, poruszając się pomiędzy „widmami”/projekcjami własnego umysłu, musi rozpoznać prawdziwą naturę rzeczywistości.

⁶ Zob. więcej w: Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wyłaniania*, tłum. A. Przybysławski, Kęty 2014.

⁷ Zob. w: Śantidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy. Bodhisattvacaryavatara*, tłum. W. Czapnik, J. Sieradzian, Kraków 1992.

⁸ Ten wątek kontynuuję w dalszej części tekstu.

⁹ Zob. nauka o trzech ciałach Buddy.

¹⁰ *Tybetańska księga umarłych. Wielkie wyzwolenie z bar-do przez słuchanie*, tłum. I. Kania, Kraków 1984 (pierwodruk).

Jak jednak słusznie wskazał Ireneusz Kania, tłumacz *Bar-do Thos-grol* z tybetańskiego oryginału na język polski, stan *bardo* dotyczy w istocie także (a może nawet przede wszystkim) bytów żywych, a dokładnie: kondycji ich jaźni w duchowym doświadczeniu inicjacyjnym, rycie przejścia, egzystencjalnej „sytuacji granicznej”; *bardo* jest więc w nas – to przestrzeń naszej jaźni¹¹.

Trybem *bardo* jest w tym ujęciu proces medytacji (szczególnie w tantrach jogi najwyższej¹²) i proces śnienia (świadomie praktykowany w *jodze nidrze*). Trzeba podkreślić, że celem praktyki medytacji i „świadomego śnienia”¹³ jest przekroczenie dualizmu podmiot-przedmiot i bezpośredni wgląd w niedualną naturę rzeczywistości. Zarówno świat zewnętrzny, jak i świat snu jawią się jako projekcje umysłu, a „umysł przebudzony”, zanurzony w rzeczywistości „przejrzystego światła”, wyzwalając się z iluzji „ego”, rozpoznaje tożsamość „pustej”, jednej ontologii wszystkich bytów. Przekładając ten proces postrzegania na kategorii fenomenologii: percepcja potoczna i racjonalna (świat „naturalnego nastawienia”) musi ulec *epoche*, aby doświadczyć intuicyjnego wglądu w *eidós* rzeczywistości / zobaczyć rzeczy takimi, jakimi są w swojej istocie¹⁴.

Kenosis pomiędzy bytami

W kontekście zarysowanej problematyki, warto podjąć próbę przełożenia buddyjskiej kategorii *bardo* na zachodnią wykładnię postsekularnego posthumanizmu.

W proponowanej przeze mnie optyce, perspektywa postsekularna stanowi dekonstrukcję zarówno tradycyjnego, dogmatycznego dyskursu religii, jak i logocentrycznego dyskursu wiedzy, które jawią się jako formy idolatrii, i (na ścieżce *via negativa*) próbuje na nowo zdefiniować doświadczenie duchowe/mistyczne¹⁵. *Kenosis*16 rozumiem więc w sposób szczególny: jako doświadczenie „śmierci mistycznej” / przemiany widzenia, czyli proces wyzwolenia/oczyszczenia podmiotowości z „ego”, jego projekcyjnych, ograniczonych uwarunkowań/zniekształceń poznawczych, oraz transmutacji ludzkiego bytu. W tym ujęciu śmierć tożsamej „sobości”, a więc przekroczenie strefy „własnego interesu” i „strefy komfortu” / poznawczego bezpieczeństwa, jest warunkiem odrodzenia „człowieka boskiego” i jego trans-immanentnej konstytucji ontologicznej. Ten apofatyczny proces, któremu towarzyszy „cierpienie wzrostu”, przebiega w płomieniu/oddechu boskiej Miłości i otwiera finalnie boski Bezgrund (*Abgrund*)¹⁷. Co jednak według

11 I. Kania, *Bar-do Thos-grol czyli Tybetańska księga umarłych*, w: tamże.

12 Praktyka tantr jogi najwyższej, wyodrębniona w *vajrayanie*, stanowi medytacyjny proces oczyszczenia świadomości/percepcji i przejścia przez doświadczenie śmierci podmiotu, które pozwala urzeczywistnić zjednoczenie „ciała iluzorycznego” z „przejrzystym światłem”, w celu osiągnięcia trzech ciał buddy (*dharmy*/prawdy, radości, emanacji).

13 Zob. więcej o tym w: T.W. Rinpoce, *Tybetańska joga snu i śnienia*, tłum. J. Grabiak, Poznań 1999; oraz koncepcja *lucid dream* w myśli zachodniej: F. van Eeden, *A Study of Dreams*, „Proceedings of the Society for Psychical Research” 1913, t. 26, s. 431–461.

14 O zastosowaniu zachodniej filozofii fenomenologicznej

na gruncie filmu i mediów pisałam wielokrotnie w moich publikacjach.

15 O tej problematyce, w odniesieniu do tradycji judeochrześcijańskiej, pisałam już w moich publikacjach, nawiązując do filozofii Derridy (zob. J. Derrida, *Wiara i wiedza*, tłum. M. Kowalska, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo*, Warszawa 1999, s. 7–97). Trzeba podkreślić, że jest to gest wyjścia z religii: „religia bez religii” (według wykładni Derridy) / „mistyka bez religii/ponad religią” (według mojej wykładni).

16 Warto przywołać pasyjne słowa Chrystusa: „Oto czynię wszystko Nowe”.

17 Nawiązuję tu do nurtów mistyki karmelitańskiej (Jana od Krzyża) i mistyki nadreńskiej (Mistrza Eckharta),

mnie najistotniejsze, celem tak „przebóstwionej” tu i teraz natury ludzkiej, która staje się Miłością i Bezgruntem/Nicością, jest przede wszystkim przyjęcie na nowo całego świata, już poza gestem jego zawłaszczania, zdolność do współodczuwania i afirmacji wszystkich bytów; zanurzenie w Istnieniu. Trzeba bowiem podkreślić, że postawa odosobnienia/dystansu/wolności wobec rzeczy tego świata (*Abgeschiedenheit/Gelassenheit*), prowadząca do zjednoczenia z „boskością”, ma ostatecznie służyć powrotowi do świata w nowy sposób: „bycia poza ja”. Tym samym, Miłość nie ogranicza się już do ontycznej, psychologicznej struktury „ego”, ale staje się ontologicznym „ciałem” źródłowego, nagiego Istnienia.

W tym kontekście proponuję również wyłonienie „kenotycznej” wersji posthumanizmu, która przekracza perspektywę „ego-antropocentryzmu”¹⁸. Stawką tak rozumianego posthumanizmu jest zbudowanie „mostu” pomiędzy światem ludzkim a światem zwierząt, szczególnie w kwestii cierpienia i śmierci. W tym ujęciu, byt, który doświadczył „przebóstwienia” (a w rozumieniu buddyjskim: *nirvany*), „patrzy w dół”, aby w miłującym akcie *kenosis* (*self-emptying*) „wyjść z siebie” i użyczyć przestrzeni własnego ciała „innemu”. Mistyczną stawką kenozy (i „kenotycznej” postawy *bodhisattwy*), która nie ogranicza się wyłącznie do perspektywy bogo-człowieczeństwa,

jest wzięcie na siebie niemego cierpienia wszystkich żyjących, czujących istot i wytrzymanie we współ-czującym milczeniu spojrzenia w przepaść, przekroczenie pokusy jego logocentrycznej narratywizacji. Idąc dalej, wertykalna hierarchia „góra – dół”, czyli antropocentryczna „drabina bytów”, musi ulec dekonstrukcji. Gest stanięcia w sercu apofatycznej tajemnicy ogarnia cały kosmos. I nie ma tu już „niższego królestwa”.

Serce psa: Tell All the Animals ¹⁹?

Let All the Humans See²⁰

W tym miejscu trzeba postawić pytanie o to, w jakim wymiarze/zakresie dokument eksperymentalny Laurie Anderson *Serce psa* realizuje przedstawione, postulowane przede mnie założenia/rozpoznania mistyczne.

Czy w przypadku reżyserki/narratorki mamy do czynienia z *kenosis* / „kenotyczną” postawą *bodhisattwy*? Czy widzenie Anderson przekracza pułapkę antropocentryzmu i logocentryzmu, przestrzeń ego-projekcji, i „oddaje głos”, „widzenie” bytowi nieantropocentrycznemu? Czy przedstawiony proces ukazuje wyzwolenie z *bardo*?

Trzeba zacząć od tego, że proces *bardo*, zarejestrowany w filmie, dotyczy zarówno *bardo* Lolabelle po śmierci, jak i *bardo* Laurie za życia. Oglądając film, wchodzimy w sam środek procesu duchowego artystki: w jej liminalny obrazoświat. Medium obrazu i dźwięku pełni tu rolę szczególną: jako przestrzeń projekcji, zawieszona pomiędzy fotograficzną reprodukcją a wirtualnością, zdjęciami archiwalnymi

o których pisałam szerzej w moich publikacjach. To doświadczenie jest wcieleniem istotowego rozpoznania: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”.

¹⁸ Zob. J. Sarbiewska, *Wszystko, co straszne, pragnie naszej miłości...*, dz. cyt. Warto dodać, że Rosi Braidotti słusznie rozpoznaje antropocentryzm jako formę szowinizmu gatunkowego.

¹⁹ Cytat z filmu *Serce psa*, reż. Laurie Anderson.

²⁰ Moja propozycja transpozycji cytatu „Tell All the Animals” w optyce posthumanizmu kenotycznego.

i animacją, stanowi ekran umysłu poruszającego się pomiędzy „widmami”. Obserwujemy narracje wizualno-akustyczne artystki i jej psa, które zaczynają przenikać się i tworzyć jedność. Dynamika narracji, „przepływy” obrazów i dźwięków, odzwierciedla dynamikę procesu medytacji bądź „świadomego śnienia”.

Film rozpoczyna animowana scena snu Laurie, w którym rodzi ona psa, (dorosłą) Lolabelle. Zaraz potem dowiadujemy się z narracji artystki o śmierci jej matki, która umierając, widziała na suficie sylwetki zwierząt i rozmawiała z nimi. *Tell All the Animals* – to zdanie, wypowiedziane przez matkę Laurie, pełni funkcję swoistej *mantry* i stanowi kłamrę narracyjną filmu, a jednocześnie wskazuje na ontologię *bardo* i zainicjowany proces wyzwalania zeń przez „słuchanie”.

Wykorzystanie w sekwencji snu techniki animacji podkreśla, że mamy do czynienia z projekcją umysłu narratorki. Jednocześnie, te wprowadzające obrazy sygnują według mnie zasadniczą ambiwalencję. Z jednej strony, gest/zdarzenie rodzenia przez człowieka psa można by zobaczyć w kenotycznym duchu *bodhisattwy*, który „użycza swojego ciała” bytowi nieantropocentrycznemu, zgodnie z wrażliwością postsekularnego posthumanizmu. W tym ujęciu mielibyśmy do czynienia ze swoistym „zawieszeniem” (*epoche*) *nirwany* i – w geście miłości/empatii – ucieleśnieniem/wcieleniem transgatunkowego „koła życia”, cyklu narodzin i śmierci. Z drugiej jednak strony, wykorzystanie techniki animacji oraz sam opis aktu rodzenia, usytuowany dodatkowo w kontekście śmierci matki, może także wskazywać na wykładnię

psychoanalityczną: manifestację symptomu, a więc rejestr nieprzepracowanej traumy, pochodzący (w sensie ontologicznym) z projekcyjnego poziomu „ego”.

Kolejne obrazy fotograficzne charakteryzuje estetyka płynnej ontologii *bardo*: są „rozmyte”, niewyraźne, pokryte mgłą, deszczem, śniegiem, niekiedy zaś wyłaniają jakby „strumień światła”. Narracja wprowadza nas stopniowo w „przejmowanie” przez Laurie percepcji Lolabelle, wgląd w jej umysł. To nazwane przez Laurie wprost „widzenie z zamkniętymi oczami” porusza w sposób szczególny, gdy dowiadujemy się, że Lolabelle w starszym wieku straciła wzrok, a jej ukochaną aktywnością był „bieg w ciemność” nad oceanem; poruszamy się więc jednocześnie w przestrzeni jej „widzenia wewnętrznego”. Lolabelle była uczona malarstwa, rzeźby i gry na fortepianie; w scenie gry Lolabelle, podczas której daje ona głos, Laurie podkreśla, że teriery mają bardzo dobry słuch. Nietrudno zauważyć, że uczenie psa tych aktywności jest jednak gestem antropomorfizacji zwierzęcia, co może wskazywać, że percepcja Laurie nie przekracza tu jeszcze przestrzeni ego-projekcji.

Przełomowym wydarzeniem narracyjnym dokumentu Anderson jest doświadczenie cierpienia i śmierci Lolabelle, która umierała „trzy dni”²¹. Zgodnie z buddyjskim rozpoznaniem, zwierzęta, tak jak ludzie, są w swoim duchowym procesie; człowiek nie powinien w ten proces ingerować, podejmując na przykład decyzję

²¹ Można tu dostrzec analogię z czasem pomiędzy śmiercią Chrystusa a jego zmartwychwstaniem, a w proponowanym przeze mnie ujęciu mistycznym/kenotycznym: śmiercią „starego człowieka” i jego boskim odrodzeniem.

o eutanazji²². Zdarzenie śmierci psa artystka łączy z rozpoznaniem sensu miłości, jej wyzwoleniem w kierunku afirmacji i czynienia dobra wszystkim żyjącym istotom. Według *Tybetańskiej księgi umarłych*, która zostaje bezpośrednio przywołana w narracji, ostatnim aktywnym zmysłem w procesie umierania jest „słuch”; po śmierci wszystkie stworzenia przez „49 dni” znajdują się w stanie *bardo*. Stan ten zostaje w filmie ukazany w estetyce dekonstrukcji „widzialności” na rzecz „wizualności”²³, co oddaje fenomenologiczny ruch negacji postrzegania przedmiotowego/logocentrycznego na rzecz istotowego „widzenia wewnętrznego” (*mystikos*). Proces transformacji jaźni, wyzwolenia percepcji z projekcji/przywiązań „ego” (*detachment*) i rozpoznawania (prawdziwej) natury rzeczywistości (*sunyata / Abgrund*), sygnowany przez Laurie słowami: „gniew przemienia się w wyzwolenie, ziemia w wodę, woda w ogień, ogień w powietrze, powietrze w świadomość”, inicjuje obraz szyby/okna, obmywanej strugami deszczu, który „przepływa” w kolejne, „spektralne” obrazy zwierząt, drzew, oceanu (poszczególne sekwencje są w kolorze sepii, która jawi się jako barwa liminalna). W narracji słownej zapada cisza, przerywana dźwiękiem buddyjskiego gongu. Nicowanie wyglądom świata przedstawionego ucieleśnia jego ontyczną nietrwałość (*anicca*), swoistą dialektykę obecności i nieobecności („nieobecnej obecności”), i obrazuje

apofatyczność „istoty rzeczy”, która nie poddaje się linearnej logice reprezentacji.

Ostatnie sekwencje filmu ujawniają traumę artystki z dzieciństwa, związaną z doświadczonymi przez nią w wodzie wypadkami, jednak zasadniczy rejestr „zranienia”, który się tu odsłania, stanowi brak poczucia bycia kochaną przez matkę, co wywołało u Laurie atrofię uczucia miłości względem niej. Z narracji dowiadujemy się również, że Laurie nie zdążyła zobaczyć się z matką przed jej śmiercią. Przywołany kontekst znaczeń wyraźnie wskazuje, że mamy do czynienia ze wspomnianym wcześniej rejestrem psychoanalitycznym, jednocześnie jednak pojawia się próba przekroczenia traumy „ego” poprzez medytacyjną praktykę miłości i afirmacji, która staje się dla reżyserki ścieżką wyzwolenia.

Warto zauważyć, że opowiadana w filmie historia Lolabelle współistnieje „horyzontalnie”, niehierarchicznie, z historiami dotyczącymi innych osób (w ich sytuacjach granicznych, liminalnych²⁴) oraz historią miasta, Nowego Jorku (po zamachu terrorystycznym 11 września 2001 roku). Narrację tworzy sieć afektywnych²⁵, nielinearnych relacji międzygatunkowych, swoisty asamblaż ludzi, zwierząt i rzeczy, ucieleśniając tym samym posthumanistyczną wizję „nowej wspólnoty metafizycznej”, w której różne/inne podmioty istnieją na tych samych prawach. Estetykę posthumanizmu realizuje również bytowa

²² Ten wątek jest niewątpliwie kontrowersyjny etycznie; jest to jednak temat na osobne rozważania.

²³ Nawiązuję tu do rozróżnienia zaproponowanego przez Georgesa Didi-Hubermana (G. Didi-Huberman, *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezicka, Gdańsk 2011), które już konceptualizowałam w moich publikacjach.

²⁴ Warto wyjaśnić, że używając w niniejszym tekście terminów: „sytuacja graniczna” i „stan liminalny” nie odwołuję się do myśli Karla Jaspersa i Victora Turnera, choć omawiana przeze mnie problematyka niewątpliwie odnajduje z nimi elementy wspólne.

²⁵ Rozumiem tu „afekt” w znaczeniu posthumanistycznym: jako energię, intensywność przepływającą pomiędzy bytami.

płynność obrazów, ich nomadyczna, kłaczowa struktura, która odzwierciedla ontologiczną „potencję ciała”: ich „otwartość”, afirmatywną zdolność do przekraczania ograniczonej przestrzeni „oikos” (i transformacji jej ewentualnej traumy) i tworzenia nowych, nieantropocentrycznych relacji²⁶.

Trzeba jednak w tym miejscu podkreślić, że w dokumencie Anderson nie dochodzi do radykalnego gestu dekonstrukcji: „detyerytorializacji”/„defamiliaryzacji” podmiotowego postrzegania (wyzwolenia od „figury matki”), całkowitej negacji logocentrycznego antropocentryzmu (niemiej apofazy), pełnego wyjścia z „ego” – „przebóstwienia” natury ludzkiej i wyzwolenia z *bardo*. Percepcja i narracja apofatyczna nie osiąga tu stanu absolutnej negacji / mistycznej Pustki, aby z tego miejsca przyjąć cały świat na nowo.

Wyzwolenie w „widzeniu” Anderson pozostaje jakby w połowie drogi, zawieszony „pomiędzy światami”: pomiędzy światem percepcji empirycznej, ontycznej a „pustką” ontologiczną, pomiędzy rejestrem „ego” a „boską” trans-immanencją, pomiędzy językiem mowy a milczeniem.

Biorąc pod uwagę wskazane w *Tybetańskiej księdze umarłych* wyzwolenie z *bardo* przez *śłuchanie* oraz przywołaną „mantrę”, która tworzy kłamrę filmu Anderson: *Tell All the Animals*, warto na koniec rozważyć korelację mowy, milczenia i widzenia. W ujęciu buddyjskim, mowa, która wyzwala, jest niedyskursywna, paradoksalna, zbliżona bardziej do „logiki”/wibracji dźwięku niż logiki semantycznej. Samo „widzenie”

zaś apofatycznej „istoty” rzeczywistości (jej „boskiej” natury) przebiega już w milczeniu. Akcent, podobnie jak w narracji filmu Anderson, jest tu jednak położony na gest antropocentryczny: to człowiek, jako reprezentant „wyższego królestwa”, buduje „most” do świata zwierząt: *Tell All the Animals*.

Jednocześnie jednak znaczący w tym kontekście jest tytuł filmu: *Serce psa*. Trzeba więc w tym miejscu postawić pytanie finalne: czy możemy coś „wiedzieć” o wyzwoleniu Lolabelle? W perspektywie mistycznego „widzenia sercem”, można by zaryzykować rozpoznanie, że bezgraniczna miłość psa czyni go bytem wyzwolonym (*dog is god*). Przywołując analogiczne rozpoznanie Rilkego, dotyczące zwierząt, z *Ósmej Elegii duinejskiej*: „Wszystkimi oczami patrzą stworzenia w otwarty przestwór. Tylko nasze oczy są odwrócone”²⁷, a więc wpatrzone w przestrzeń własnego „ja”, odwrócone od Istnienia.

W ujęciu posthumanizmu kenotycznego zatem, który stanowi gest dekonstrukcji religii dogmatycznej i logocentrycznego dyskursu wiedzy na rzecz (transracjonalnego) doświadczenia mistycznego, należałoby odwrócić przyjętą w tradycjach (zarówno zachodniej, jak i wschodniej) logikę antropocentryczną: *Tell All the Humans*, albo raczej: *Show All the Humans, Let them See*. Jak bowiem słusznie rozpoznał Wittgenstein, którego Anderson przywołuje w swoim filmie: „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. A przede wszystkim: w i d z i e ć.

²⁶ Zob. więcej o tym w: R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, Warszawa 2014; R. Braidotti, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006.

²⁷ R. M. Rilke, *Elegie duinejskie. Sonety do Orfeusza*, tłum. A. Lam, Warszawa 2011, s. 35.

Bibliografia

- Braidotti R., *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, WN PWN, Warszawa 2014
- Braidotti R., *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge 2006
- Derrida J., *Wiara i wiedza*, tłum. M. Kowalska, W: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999
- Didi-Huberman G., *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezicka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011
- Eckhart Mistrz, *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 2013
- Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na górę Karmel. Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004
- Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wylaniania*, tłum. A. Przybyśławski, Marek Derewiecki, Kęty 2014
- Padmasambhava, *Tybetańska księga umarłych*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo A, Kraków 2013
- Rilke R.M., *Elegie duinejskie. Sonety do Orfeusza*, tłum. A. Lam, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011
- Rinpoche T.W., *Tybetańska joga snu i śnienia*, tłum. J. Grabiak, Rebis, Poznań 1999
- Sarbiewska J., „Biały kamyk” epifanii. Postsekularna mistyka Bez-gruntu i jej filmowe manifestacje, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2021, nr 3, s. 136–139
- Sarbiewska J., *Wszystko, co straszne, pragnie naszej miłości. „Inny” posthumanizmu w ujęciu (post)sekularnym*, „Kwartalnik Filmowy” 2018, nr 101–102, s. 197–202
- Śantidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy. Bodhisattvacaryavatara*, tłum. W. Czapnik, J. Sieradzan, Phowa, Kraków 1992
- Van Eeden F., *A Study of Dreams*, „Proceedings of the Society for Psychical Research” 1913, vol. 26, ss. 431–461

JOANNA SARBIEWSKA – doktor nauk humanistycznych, pracuje w Instytucie Badań nad Kulturą Uniwersytetu Gdańskiego. Współpracuje i jest członkinią European Academy of Religion (Bologna). Zajmuje się filozofią mistyki, kultury, filmu i mediów w perspektywie fenomenologicznej i postsekularnej. W obecnie prowadzonych badaniach proponuje nową wykładnię dekonstrukcji, *kenosis* i *via negativa* w ujęciu mistyki apofatycznej oraz jej zastosowanie na gruncie ontologii transracjonalnej, post- i trans-humanizmu. Autorka książki *Ontologia i estetyka filmowych obrazów Wenera Herzoga* oraz wielu artykułów naukowych

publikowanych w prestiżowych czasopiśmie i wydawnictwach. Nakręciła film *Oglądy*, oparty na motywach opowiadania *Pokój* Jeana-Paula Sartre’a. Była prezeską gdańskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami oraz wiceprezeską Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Prelegentka na konferencjach międzynarodowych (organizowanych m.in. przez European Academy of Religion, Society for the Phenomenology of Religious Experience, International Federation of Philosophical Societies, European Network for Cinema and Media Studies). E-mail: sarbiewskaioanna1@gmail.com.

ARCHIWUM
MYŚLI POLSKIEJ





PIĘĆ NIEZNANYCH LISTÓW ZBIGNIEWA HERBERTA DO IZYDORY DĄBSKIEJ

Abstrakt

Wydaniu niepublikowanych dotąd czterech listów poety do profesor Izydory Dąbskiej towarzyszy rekonstrukcja ich dialogu epistolarnego na podstawie częściowo opublikowanej korespondencji (1999), częściowo przechowywanej w Archiwum Zbigniewa Herberta w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Publikacja ineditów i przegląd treści korespondencji pozwalają poczynić uzupełnienia i wnieść drobne sprostowania do studiów nad biografiami tych dwu wybitnych osobowości w kulturze polskiej XX wieku.

Słowa kluczowe: Z. Herbert, inedita, I. Dąbska, korespondencja

Abstract

The publication of four previously unpublished letters from the poet to Professor Izydora Dąbska is accompanied by a reconstruction of their epistolary dialogue based on partially published correspondence (1999), partly held in the Zbigniew Herbert Archive at the National Library in Warsaw. The publication of the unedited texts and a review of the correspondence allow for additions and minor corrections to the studies of the biographies of these two outstanding figures in 20th-century Polish culture.

Key Words: Z. Herbert, inedita, I. Dąbska, correspondence

Z poznańskiego archiwum rodzinnego Dąmbskich z Rudnej Wielkiej publikujemy cztery listy Zbigniewa Herberta do profesor filozofii Izydory Dąmbskiej¹. Edycję opatrujemy komentarzem osadzającym dotychczasowe *ineditum* na tle szerszym dialogu listownego poety z Dąmbką.

1 Exp. Zbigniew Herbert

L/O Österreichische Gesellschaft
f. Literatur, 1010 Wien, Herrengasse 5.
Palais Wilczek, Wielkanoc 1975



Wielce Szanowna i Droga Pani Profesor, przesyłam spóźnione, ale bardzo serdeczne życzenia wielkanocne wraz z tą ulubioną moją filozoficznie smutną i trzeźwą zarazem [twarzą?²].

Myszę, że zostanę na Zachodzie jeszcze jakiś czas, może do końca roku, bo piszę teraz o upadku Cesarstwa Rzymskiego – a tu co krok analogie dość przerażające.

Jeśli mnie nie szarpną różne radia, telewizje i występy autorskie, siedzę w cichych bibliotekach – czytam i medytuję.

Najlepsze myśli przesyłam i serdeczne
ucałowania rączek
oddany Zbigniew Herbert.

2. Tira [zapisane w alfabecie greckim], 6 lipca 1975

Wielce Szanowna i Droga Pani Profesor, jestem oto na Atlantydzie Platona, u czarnych wrót Hadesu w miejscu groźnym, apokaliptycznym i przerażająco wspaniałym.

W ciągu mojej już trzytygodniowej peregrynacji (od Mont Athos aż po Cyklady) pociągiem, autobusem, stateczkiem rybackim, na osie – uczę się Grecji. I myślę o Pani często i serdecznie, gdyż Pani także zawdzięczam ten kraj.

Najserdeczniejsze myśli
i ucałowania rąk łączę
oddany Zbigniew Herbert³.

¹ W Rudnej Wielkiej pod Rzeszowem urodziła się Izydora Dąmbka, tam też jest pochowana. Na jej pogrzeb 23 czerwca 1983 roku przyjechał do Rudnej również Zbigniew Herbert. Autorka jest spadkobierczynią praw autorskich I. Dąmbkiej i opiekunką rodzinnego archiwum. Zgody na opublikowanie treści listów Z. Herberta do Dąmbkiej udzieliła jej 27 listopada 2024 roku pani Katarzyna Herbert. Wstępnie zasygnalizowano istnienie tych listów na łamach pisma Stowarzyszenia Wspólnie dla Rudnej Wielkiej, „Rudnian” 20 (z grudnia 2024), s. 7–11. W edycji i komentarzu rozwijamy cyfrowe i czasem skrócone zapisy miesięcy i lat. Kartki były adresowane do prof. Dąmbkiej na ul. Podwale 1 m. 5 w Krakowie (druga z nich została w Krakowie przeadresowana i powędrowała do Raby Niżnej, gdzie na Miedzianym nr 44 u pani Mańkowskiej siostry Dąmbskie spędzały letnie wakacje).

² Na pocztówce rzeźba głowy Eutropiusa znaleziona w Efezie z wiedeńskiego Muzeum Historii Sztuki.

³ Z wulkanicznej wyspy na morzu Egejskim zw. też Santoryn. Pocztówka: głowa filozofa z III w. przed Ch. (Muzeum Narodowe w Atenach).

**3. Exp.: Zbigniew Herbert, 1000 Berlin. 62, Hewaldstr. 5, West Berlin
Wien, 21 marca 1980**

Wielce Szanowna i Kochana Pani Profesor, Dwa razy ośmieliłem się wysłać list do Pani, ale suponuję, że moje nędzne pisma znalazły „po drodze” żarliwych, acz nieproszonych czytelników.

Dzisiaj znów byłem w Muzeum i pokłoniłem się głęboko przed Panem Arystotelesem i Panem Markiem Aureliuszem. Myślałem o Pani Profesor – przy tym prywatnym nabożeństwie – bardzo serdecznie i z głęboką wdzięcznością i oddaniem.

Do stóp chyłę się, niegodny uczeń –
Zbigniew Herbert⁴.

⁴ Pisane jeszcze z Wiednia, przed powrotem do Berlina. Pocztówka: głowa chłopca w opasce zwycięzcy, brąz z V w. przed Chr. z Glipteki monachijskiej. Zaginione przesyłki, jak wiadomo np. z korespondencji z Jerzym Turowiczem, to były listy z dedykowanym Dąbskiej wierszem *Potęga smaku*. Herbert pisał do Turowicza „z Berlina 29 lutego 1980 [...] prośba o przyjacielską przysługę. Gdyby z jakichś niepojętych powodów nie ukazał się w druku wiersz *Potęga smaku* – byłbym Tobie bardzo zobowiązany, abyś łaskawie przesłał go (lub zaniósł osobiście z kwiatkiem [...] Pani Profesor Izydorze Dąbskiej. Do Wielkiej Damy, którą podziwiam, pisałem dwukrotnie z różnych łagodnych krajów, ale najwidoczniej było to zbyt daleko i kartki wstępowały po drodze do knajpy, upijały się i zapominały adresu.” (Z. Herbert/J. Turowicz, *Korespondencja*, oprac. T. Fijałkowski, Kraków 2005, s. 205). W archiwum rodzinnym Dąbskich zachował się list roku na papierze firmowym „Tygodnika Powszechnego” od J. Turowicza z 3 marca 1980: „Wielce Szanowna Pani Profesor, załączony wiersz przysłał mi z Berlina Zachodniego Zbigniew Herbert, z prośbą, bym go – w razie niemożliwości wydrukowania – przekazał Pani. Oczywiście, jak Pani Profesor się łatwo przekona, możliwość druku nie wchodzi w rachubę”. Cytuje akapit z listu poety o dwu kartkach pocztowych, podaje adres poety w Berlinie na wypadek, „Gdyby Pani Profesor chciała do Herberta parę słów napisać” i wytłumaczywszy wcześniej, dlaczego nie może pojawić się osobiście kończy list słowami: „Miło mi, że mogę być listonoszem w tej sprawie. Łączę wyrazy głębokiego szacunku, przepraszając, że wiersz przekazuję pocztą i bez kwiatka. Serdecznie oddany Jerzy Turowicz”. Wiersz, na którego publikację nie zgodziła się cenzura, ukazał się w bezdebitowym „Zapisie” 18 z 1981 roku. Izydora przepisała *Potęga smaku* (acz skromnie, bez dedykacji) kolportowała wśród bliskich i znajomych – Jerzy Perzanowski o dedykacji dowiedział się dopiero po pewnym czasie (zob. *Izydora Dąbska 1904–1983, Materiały z sympozjum „Non est necesse vicere, necesse est philosophari” Kraków, 18–19 grudnia 1998 r.*, oprac. J. Perzanowski, Kraków PAU 2001 („W służbie nauki” 5), s. 101. Gdy poeta w 1998 roku

4. Pisa, 29 maja 1980

Wielce Szanowna i Kochana Pani Profesor, Najserdeczniej dziękuję za list i łaskawie przesłany mi piękny szkic *O potrzebie filozofowania*. Zabrałem go na drogę jak wiatyk. Odpisuję tak nieprzyzwoicie późno, bo byłem w Anglii. W Oksfordzie czytałem wiersz poświęcony Pani. Bez fałszywego wstydu i skromności, że dedykacja jest ważniejsza od tego, co napisałem (treści).

O dziwo mokro tu, deszcz, mgła, a na Sycylii ziemia się trzęsła – co moja żona tłumaczy, że zbliża się koniec świata.

Tak jak należy przed ostatecznym pożarem, chodzę do tutejszej biblioteki uniwersyteckiej i dużo czytam.

Najserdeczniej całuję ręce
Pani Profesor – oddany –
Zbigniew (przyszywany uczeń)⁵.

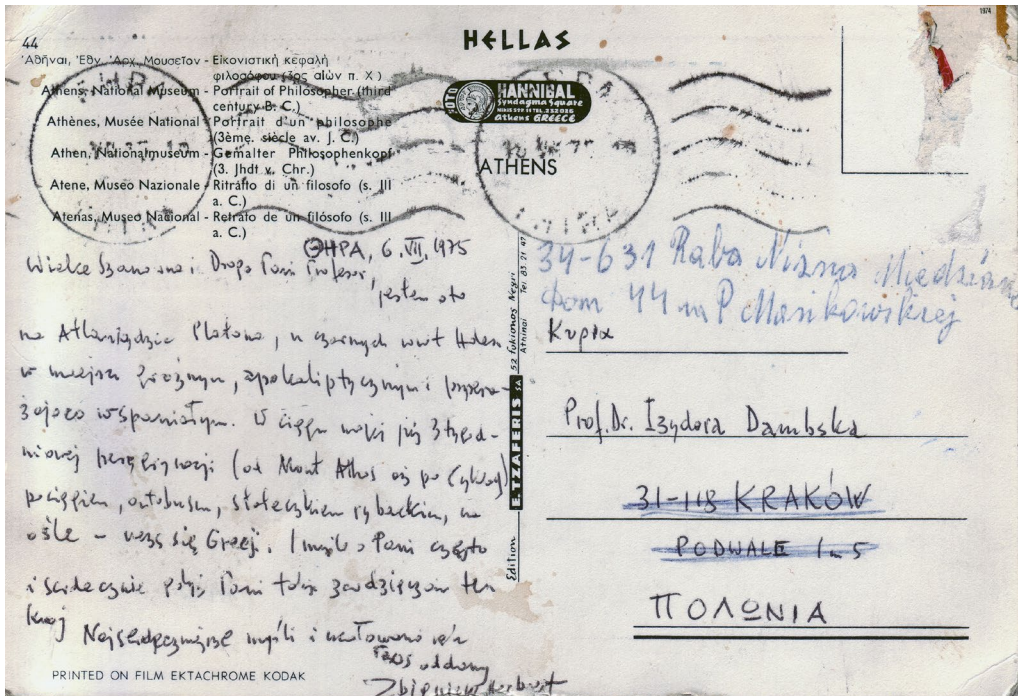
5. Laski, 1 czerwca 1983

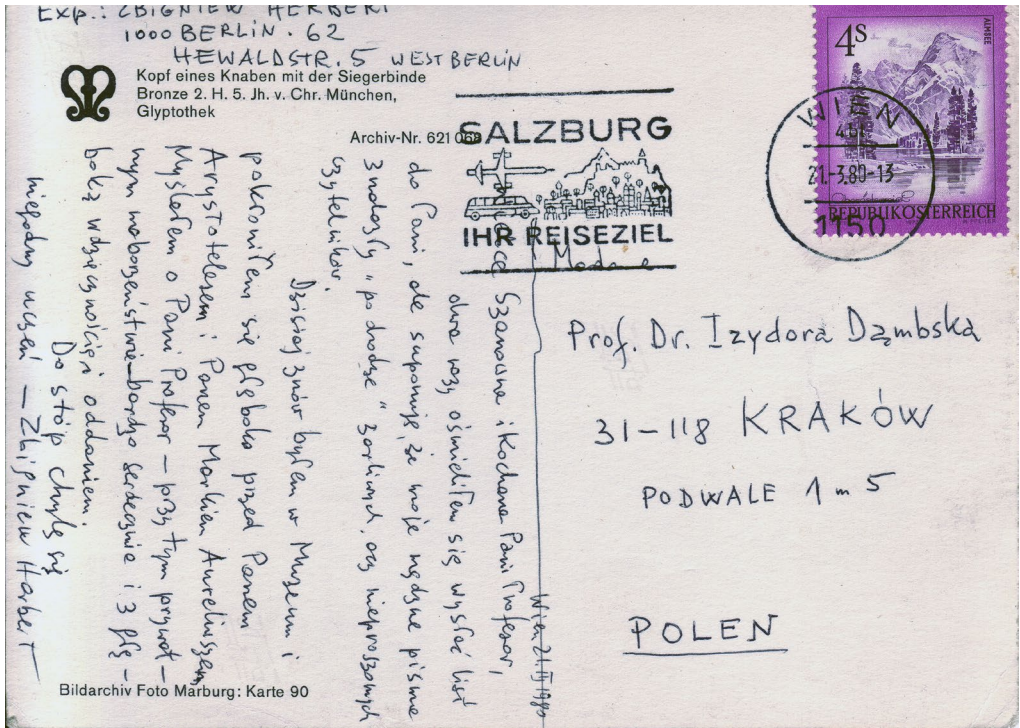
Wielce Szanowna i Kochana Pani Profesor, Przesyłam najserdeczniejsze pozdrowienia i ucałowania rąk.

Pisałem już dwukrotnie, ale poczta chodzi, jak chce; a także prosiłem moich krakowskich kolegów, aby zechcieli do Pani Profesor zatelefonować. Ale koledzy, jak to

nagrywał, przewycięzając chorobę, która nie pozwalała mu już mówić, kilka swych wierszy, powtórzył już kiedyś utrwaloną *Potęga smaku*, rozbudowując teraz tekst dedykacji – zob. tamże, s. 100. Nagranie dostępne jest w sieci (https://www.youtube.com/watch?v=4aXrW_g3vE).

⁵ A zatem czytał w Oksfordzie *Potęga smaku*. Poeta w cytowanym zdaniu podkreślił słowo „dedykacja”. Poeta zapewne otrzymał z poprzednim listem nadbitkę artykułu Dąbskiej *O potrzebie filozofowania* otwierającego „Roczniki Filozoficzne” [KUL], R. XXV: 1977, z. 1, s. 5–7. Pocztówka wysłana do Dąbskiej z rzymską kopią greckiej marmurowej głowy Homera (oryginał z poł. V w. przed Chr.) z Glipteki w Monachium.





Wielce szanowna i kochana Pani Profesor, Lwów, 14 czerwca 1982
 przesyłam najserdecz-
 niejsze pozdrowienia i ucałowanie rąk.
 Pisalem już dwukrot-
 nie, ale prośba dojdzie jak chce, a także prosiłem moich
 krakowskich kolegów, aby zechcieli do Pani Profesor sate-
 lefonować. Ale koledy, jak to koledy albo zapami-
 nali albo dawali metne odpowiedzi, że nie mogli się
 dołączyć.
 Wszystkiego bardzo o
 zdrowiu Pani Profesor i w szczególności miłego

o wszelką wiadomość, czy mógłbym być w jakiej formie
 użyteczny. Bardzo bym tego pragnął, więc proszę
 mnie dysponować.

My obaj, ^{zong}
 czytamy się niegle. Na parę tygodni zeszyciem się w
 lesie pod Warszawą z nadzieją, że uda mi się trochę
 popracować.

Ręce Pani Profesor całuję najserdeczniej
 i najlepiej myśli rzeczy

oddany
 Zbigniew Herbert

ZBIGNIEW HERBERT
 00-778 WARSZAWA
 PROMENADA 21-4

koledzy albo zapominali, albo dawali mętne odpowiedzi, że nie mogli się dodzwonić.

Martwię się bardzo zdrowiem Pani Profesor i raz jeszcze usilnie proszę / o łaskawą wiadomość, czy mógłbym być w jakiś sposób użyteczny. Bardzo bym tego pragnął, więc proszę mną dysponować.

My oboje z żoną czujemy się nieźle. Na parę tygodni zaszyłem się w lesie pod Warszawą z nadzieją, że uda mi się trochę popracować.

Ręce Pani Profesor całuję
najszybciej i najlepsze myśli łączę
Oddany Zbigniew Herbert

Zbigniew Herbert
00-778 Warszawa
Promenada 21–4⁶

O korespondencji Zbigniewa Herberta z Izydora Dąmbską⁷

Biograf Zbigniewa Herberta, Andrzej Franaszek, zauważa, że na półce biblioteki w pracowni poety stała: „Na wysokości oczu pocztówka wysłana z Delf przez profesor Izydora Dąmbską”⁸. Wolno w tym widzieć wyraz znaczenia dla poety filozof „niezłomnej”, której zadedykował w 1981 roku swą *Potęę smaku*. Ich korespondencja nie jest jakoś szczególnie obszerna w porównaniu z opublikowanymi w formie książek dialogami listowymi Herberta czy to z Tadeuszem Chrzanowskim, Jerzym Turowiczem, Wisławą Szymborską, czy innymi.

Swego czasu Marek Zagańczyk udostępnił na łamach „Zeszytów Literackich” część korespondencji Herberta z Dąmbską odnowionej w 1974 roku, tę która przechowywana jest w Archiwum Nauki PAN/PAU w Krakowie⁹. Izydora mieszkała w Krakowie przy Podwalu 1/5 od czasu, gdy przeniosła się z Gdańska, gdzie po repatriacji ze Lwowa pracowała od 1945 roku w Bibliotece Miejskiej (od roku 1955 włączanej do Polskiej Akademii Nauk). Dąmbska Katedrę Historii Filozofii objęła w Uniwersytecie Jagiellońskim (1957/58). Na początku 1975 roku pisała

⁷ Podziękowania za zgodę na przygotowanie zmienionej wersji przedruku artykułu z „Rudniana” zechce przyjąć redaktor Olga Rusin-Przywara.

⁸ A. Franaszek, *Herbert. Biografia*, dz. cyt., t. 1, s. 13 (tekst korespondencji nieujawniony; Dąmbska odwiedziła Grecję trzykrotnie: turystycznie, latem roku 1974 i 1975 oraz uczestnicząc w kongresie Arystotelesowskim w Tesalonikach w 1978 roku).

⁹ Zbigniew Herbert, Izydora Dąmbska, *Listy*, „Zeszyty Literackie” 1999, nr 68, s. 143–146 (cztery listy poety i dwa pani profesor). W Archiwum Nauki PAU/PAN w Krakowie spuszczona I. Dąmbskiej sygn. K-III-109.

⁶ Obustronnie zapisany karnet do koperty. Do Lasek Herbert jeździł od roku 1949 (A. Franaszek, *Herbert. Biografia*, Kraków 2018, t. 1: *Niepokój*, s. 352–362. Zob. Aniela Gielbert FSK, *Brat Zbigniew*, w: *Wierność. Wspomnienia o Zbigniewie Herbertcie*, oprac. A. Romaniuk, Warszawa 2014, s. 409–411. S. Aniela zob. fotografia z 1982 roku z BN, Archiwum Zbigniewa Herberta (dalej AZH) (zob. dalej przypis 51).

do poety: „Tyle lat upłynęło od naszych rozmów gdańskich i od chwili, gdy tak nieoczekiwanie w roku 1958 czy 1959 znaleźliśmy się przed *La nef des fous* Hieronima Boscha w małej salce Holendrów w Luwrze. Sporo się od tego czasu przewaliło spraw – nieraz trudnych, i długie lata nie było sposobności do rozmowy. Ale i z mej strony kontakt duchowy z Panem nigdy nie doznał przerwy. Utrzymywał go *Barbarzyńca w ogrodzie* i każdy nowy tom Pańskich utworów, i utrzymywała go świadomość tego, co nazwałabym Pańską niezawodnością”¹⁰. Korespondenci wymieniali książki (dodajmy, iż w bibliotece Herberta jest skwitowany listem z 30 stycznia 1975 egzemplarz I. Dąmskiej *Dwóch studiów o Platonie*, Wrocław 1972, z dedykacją „Od autorki z bardzo serdecznymi myślami I. D. 7 I ‘75”¹¹), omawiali propozycje spotkania w Warszawie. Izydora już 1 lutego tego roku, wyraża radość ogromną z powodu nadesłanego z poprzednim listem

(datowanym 29 stycznia) wyboru wierszy z cenną dedykacją¹². (Tu zaznaczyła, że pośród utworów jej „najbliższych” zabrakło w nim „z *Hermesa: Mojego miasta* i wiersza z racji Węgier”¹³). Ucieszyła ją także wieść, że poeta będzie „niebawem w Grecji, tej »Ziemi Świętej czy Ziemi Obiecanej« poetów i filozofów. Proszę, niech Pan tam zabierze ze sobą moją tęsknotę. A szczęśliwej drogi życzę horacjańską strofą: *Sic te diva potens Cypri, / sic fratres Helenae* [...]”¹⁴. Z kolei Herbert 30 stycznia 1982 roku dziękując za książkę o romańskiej Burgundii, zapewniał: „Myślę o Pani z nieustanną wdzięcznością i oddaniem. Takie wyznania brzmią zwykle nieporadnie. Od Pani zaczerpnąłem coś więcej niż słodycz wiedzy, ale także wspaniałą lekcję godności”¹⁵. 21 października tegoż 1982 roku wysłał jeszcze podziękowania za jej esej *Gdy myślę o słowie „wolność”*, przyznając, że czytał go wiele razy: „Trudno mi powiedzieć, jak wielką duchową lekcję mądrości otrzymałem i przyjąłem z wdzięcznością”¹⁶.

¹⁰ Tamże, s. 144. Dąmska nawiązuje tu do poprzedniego nie-datowanego listu Herberta (z 1974 roku), w którym dziękował Pani Profesor za list i za telefon: „bo kontakt duchowy, który po mojej stronie nigdy nie został przerwany, został potwierdzony” (tamże, s. 143). Datowanie spotkania w paryskim muzeum przybliżył komentarz w: Zbigniew Herbert/ Jerzy Turowicz, *Korespondencja...*, dz. cyt., s. 203; „z notesu Jerzego Turowicza wynika, że w niedzielę 5 października był w Luwrze z Herbertem i że towarzyszyła im m.in. prof. Dąmska”. Zob. też *Mądrość i prawda. Izydora Dąmska (1904–1983)*, oprac. R. Kulinak et al., Kęty 2023, s. 65.

¹¹ Tamże, s. 144. Druga dedykacja dla poety, z greckim zapisem pojęć tytułowych: „Znaki i myśli”, powiązanych z jego osobą („nierozłącznie w nim zespolonych”) ma być znakiem serdecznej przyjaźni. Trzecia z tego okresu: „Drogiemu Panu Zbyszskowi na pamiątkę I. D. styczeń 1976” zapisana została w książce I. Dąmska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*. Wrocław 1975. Poeta zachował także nadbłki artykułów Dąmskiej o *Aksjologii moralnej Tadeusza Czeźowskiego*, pokwitowaną w publikowanych listach *O potrzebie filozofii* oraz ucznia Dąmskiej, Władysława Stróżewskiego: *Profesor Izydora Dąmska jako historyk filozofii*. W bibliotece poety znalazły się także dwie pozycje Dąmskiej opublikowane po jej śmierci: *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty* (Wrocław 1984) i wznowienie przedwojennego *Zarysu historii filozofii greckiej* (Lublin 1993). Za informacje o dedykacjach Dąmskiej dla Herberta dziękuję panu dr Henrykowi Citko.

¹² Z. Herbert, *Poezje wybrane*, Warszawa 1973 („Biblioteka Poetów” Ludowej Spółdzielni Wydawniczej). Egzemplarz w archiwum rodzinnym Dąmskich z Rudnej Wielkiej w Poznaniu z dedykacją: „Pani Profesor Izydorze Dąmskiej z serdecznym podziękowaniem za piękne *Dwa studia o Platonie* ten skromny ludowy druczek najuniżej poświęca oddany Zbigniew Herbert duchowy uczeń”.

¹³ Tomik (drugi poety po *Strunie światła* z 1956) *Hermes, pies i gwiazda* (Warszawa, Czytelnik 1957) z biblioteki I. Dąmskiej w archiwum rodzinnym Dąmskich (jw.) został zadedykowany przez poetę: „Wielce Szanownej Pani Profesor Izydorze Dąmskiej te niepozorne kawałki ofiarowuje zawstydzony autor 27.11.57”. Na s. 104 został opublikowany wiersz (z 1956 roku) o incipicie „Stoimy na granicy...”, pozbawiony przez cenzurę tytułu (opatrzone jedynie trzema gwiazdkami) – Herbert wpisał go odręcznie: *Węgrom*.

¹⁴ Z przywołanej strofy w przekładzie S. Gołębiowskiego z łaciny: „Tak Cypru bogini, bracia Heleny [...] niech Ciebie wiodą”, „Zeszyty Literackie” 1999, nr 68, s. 145.

¹⁵ Tamże, s.146.

¹⁶ Tamże, s. 145. Mowa o artykule Dąmskiej, który ukazał się w „Znaku”, R. XXXIII: 1981, nr 7 (325), s. 855–860. Za przedrukiem w książce *Mądrość i prawda. Izydora*

Trzeci blok korespondencji, najobszerniejszy, to dwadzieścia jeden listów Izydory Dąmbskiej zachowanych w Archiwum Zbigniewa Herberta w Bibliotece Narodowej w Warszawie¹⁷. Pozwalają one na rekonstrukcję wcześniejszych kontaktów dwojga epistolografów. Najwcześniejszy datowany jest 18 grudnia 1952 roku w Gdańsku: „Kochany Panie Kolego. Odsyłam z serdecznym podziękowaniem Sartre’y i korzystam ze sposobności, by złożyć Panu wiele najlepszych życzeń, zamkniętych w wigilijny opłatek. Serdeczne łączę pozdrowienia I. Dąmbska”¹⁸. Musiało to być czas jakiś po spotkaniu, które wspominał Herbert, odpowiadając Marii Obercowej w 1996 roku negatywnie na pytanie o ewentualną znajomość z Dąmbską z okresu lwowskiego... „Profesor Dąmbską poznałem późno, w latach pięćdziesiątych (strzelam 1954¹⁹) w Sopocie. Pracowała wówczas [...] w Bibliotece Miejskiej [w Gdańsku]. Zetknięcie miało miejsce u wejścia na schody do czytelnicy, [...] wynosiła z piwnicy ogromne naczynie książek. Potem było [...] seminarium, w którym uczestniczyłem, ale tylko na początku, bowiem przeniosłem się do Torunia na dwór profesora [Henryka] Elzenberga”²⁰.

Dąmbska (1904–1983)..., dz. cyt., s. 389–395 rzecz została opublikowana też na łamach „Magazynu Wyborczej” 17–22 maja 2025, s. 37–39 („Adam Michnik poleca”). List ten, podpisany „leopolita” wskazuje na jeszcze jeden wątek w tej relacji: nostalgicznego porozumienia lwowiaków.

¹⁷ BN, AZH, Rps akc. 18036. Jeśli nie zaznaczono widokówki, chodzi o karty papieru listowego.

¹⁸ Tamże, k. 1r.

¹⁹ Jak świadczy zacytowany list Dąmbskiej, poeta z pamięci „przestrzelił” co najmniej o około dwa lata.

²⁰ Kopia listu w BN, AZH (Rps akc. 17988, k. 55r) i w archiwum rodzinnym Dąmbskich. Zob. *Izydora Dąmbska 1904–1983*..., dz. cyt., s. 98. Maria Bojko (późn. Obercowa)

Herbert, po studiach w Toruniu, magister prawa od 1949 roku, od dwu lat kandydat na członka Związku Literatów Polskich, kierujący do kwietnia roku 1951 biurem oddziału związkowego w Sopocie, odrzucił już jednak możliwość przynależenia do organizacji pisarzy skazanej na funkcjonowanie na pasku władz. Dał się poznać jako autor audycji radiowych i recenzji dzieł sztuki. Usiłował łączyć nowe studia, już z własnego, nie ojcowskiego wyboru, filozoficzne z poezją, mając się rozmaitych prac dorywczych. Gdy profesor Henryk Elzenberg w 1951 roku został odsunięty od nauczania, Herbert udał się do Warszawy, ale nie mógł się tam odnaleźć na filozofii. Na Wybrzeże przyjeżdżał będzie do rodziców.

Franaszek okoliczności, motywację i konsekwencje odesłania legitymacji Związku Literatów Polskich w kwietniu 1951 roku przez oskarżanego o formalizm i defetyzm poetę omawia w rozdziale zapożyczającym formułę tytułową „Potęga smaku” z znacznie późniejszego wiersza²¹. Ale nieprzypadkowo. Wówczas i Dąmbskiej (nieskoroj do współpracy z zarządzającymi polską nauką, a zwłaszcza sprowadzającym nauczanie filozofii do kursu marksizmu-leninizmu), uniemożliwiano pracę z młodzieżą

była uczennicą Izydory na tajnych kompletach licealnych we Lwowie. Po odbiciu jej z więzienia na ul. Łąckiego (gdzie działała jako wysłannik RGO i AK Aleksandra Dąmbska), ukrywana i wywieziona ze Lwowa przez Izydorę do Warszawy, była związana z siostrami Dąmbskimi przynajmniej do końca życia. Ukończyła studia polonistyczne na UJ i była nauczycielką w liceach krakowskich (Zob. M. Oberc, *Z wycieczką do Lwowa? Z wycieczką do mego domu?*, Kraków 1996). W latach 1982–1983 Dąmbskie pomagały jej przepisywać teksty do bezdebitowego pismka „Promieniści”, przechowywały papier na druk nakładu.

²¹ A. Franaszek, *Herbert. Biografia*, dz. cyt., t. 1, s. 368–381 (bez wzmianki o Dąmbskiej, której został tak zatytułowany wiersz zadedykowany. Sformułowania używał też w roli tytułu Adam Michnik, *Z dziejów honoru w Polsce. Wypisy więzienne*, Paryż 1985).

uniwersytecką²². To czas największego ciśnienia socrealizmu, utraty złudzeń poety na zatrudnienie uniwersyteckie i dalszych jego wyborów, jak rezygnacja ze współpracy z pismami PAX-u, „odrzućenia nieprzyzwoitych propozycji” (*Odpowiedź* 53) i... ubóstwa (paromiesięczne zatrudnienie w roli kalkulatora-chronometrażysty w Inwalidzkiej Spółdzielni Nauczycieli w październiku 1953 roku do 14 stycznia 1954, potem rok w Torfoprojekcie). O dorywcze zajęcia stara się dla niego Mistrz Elzenberg, z którym wciąż podtrzymywał kontakt²³. Jeśli profesor w tym celu mobilizuje środowisko, pozostaje niepewność, kogo poza wymienionym profesorem Tadeuszem Czeżowskim?²⁴ (Cztery lata później prace bibliograficzne pojawią się znów w propozycji Dąmbskiej).

Kolejny list, półtora roku później, poświadcza swobodą żartobliwego stylu zaciśnienie znajomości o charakterze towarzyskim także, nie tylko przez fakt uczestnictwa Herberta w nieformalnych seminariach filozoficznych prowadzonych przez Dąmbską. 31 marca 1954 w Gdańsku Wrzeszczu obok Izydory podpisze go kilka osób z zespołu Biblioteki Miejskiej²⁵:

²² *Izydora Dąmbska 1904–1983...*, s. 23n., *Mądrość i prawda...*, s. 57.

²³ A. Franaszek, *Herbert. Biografia*, dz. cyt., t. 1, s. 432.

²⁴ Tamże, s. 460.

²⁵ Powtarzają się nazwiska (osób, których twarze znamy z fotografii z okresu gdańskiego Izydory; spotykamy je także w dedykacjach), a także z dedykacji dwu książek ofiarowanych I. Dąmbskiej na imieniny 4 kwietnia 1957 roku jako „kółkarze” zbierający się przy niskim stole przy herbatce angielskiej i ciastkach, co „Filozofię świetnie znają, / Bo sumienie się »kółkają« / na zebrania”, na książce Krzyżanowskiego (*Henryk Sienkiewicz. Kalendarz życia i twórczości*, Warszawa 1956) podpisali się: Tosia Majewska, Janina Ślęczkova, Zbigniew Binerowski, Kazimiera Zielińska, Halina Sołtyśkova i Jadwiga Wołodźko (Mała). „Tej, która prowadzi nas ku szczytom Ducha” ofiarowali także książkę K. Sayse-Tobiczyk, *Pod wierzbami Tatr*, Warszawa 1956 (archiwum rodzinne Dąmbskich z Rudnej Wielkiej).

Kochany Panie Zbyszku, nie wiemy na pewno, czy jutro są pana imieniny, ale to na pewno wiemy, że myślimy w tej chwili o Panu bardzo serdecznie i całą tę serdeczność przesyłamy Panu w tym liście. Do tej serdeczności dołączamy ostatnie wyniki »odkrywania na temat komizmu«, wyniki odkrywcze, które byłyby jeszcze bardziej odkrywcze, gdyby Pan nam pomagał w tym odkrywaniu. Pozdrawiamy czule »krewni i znajomi« oraz »licznie zgromadzone drobnostki«²⁶.

Powtórzeniom i cytatom towarzyszą tu przypisy: „Por. Molière, *Uczone biogłowy*, akt III; por. Bergson, *Le rire*; potęgowanie komizmu przez powtarzanie; por. *Kubus Puchatek* i *Chatka Puchatka*”²⁷.

Goniła ją kartka adresowana Warszawa, Wiejska 17 m. 6: „Kochany Panie Zbyszku, szlachetne grono »krewnych i znajomych« wysłało w dniu 31 marca b.r. list do Pana pod przedstawionym adresem (Wiejska 16 m 7) – list pełen czułości, nie interesów. Tę zawartą w nim serdeczność niech zanieś zastępcza karta”²⁸. Podpisała I. Dąmbska w imieniu „krewnych i znajomych”. W jej kartce datowanej parę miesięcy później 21 grudnia 1954 roku z „serdecznymi słowami pamięci” i życzeniami (świętecznymi) pojawiły się „wyrazy szczerego szacunku (co proszę czytać dosłownie, a nie jako formułkę epistolograficzną)”²⁹.

²⁶ BN, AZH, Rps akc. 18036, k. 2r.

²⁷ Tamże (k. 2v.): podpisały się jeszcze żartobliwie (w nawiązaniu może do wspomnianej wspólnej lektury *Eseju o komizmie* Bergsona), grając dwuznacznościami: „A. Świdrska (z rodziną) mimo imienin bardzo skromnie przypominam o odesłaniu mi *The Harbour master*”, Jadwiga Wołodźkówna (samotna bez rodziny, bez interesu) i Norma” wyrysowanym „odcisnięciem łapki”. W kolejnych listach widać, że przezwisko Puchatka odnosiło się do humorem (zapewne przy jego akceptacji) do poety.

²⁸ Tamże, k. 3r. (widokówka: Leniwka pod Gdańskiem w XVIII wieku. M. Deisch).

²⁹ Tamże, k. 4r. (widokówka: Gdańsk Dwór Artusa).

Następne listy adresowane „JWPan mgr Zbigniew Herbert” są wyrazem poszukiwania zatrudnienia dla poety. 4 sierpnia 1955 roku z Zakopanego Izydora pisze na adres rodziców poety (ul. Bieruta 4) w Sopocie: „Kochany Panie Zbyszku, gdyby Pan wołał parać się bibliografią filozoficzną niż torfem, proszę zgłosić się możliwie rychło u pani dr Alicji Kadler, Warszawa, Krakowskie Przedmieście 79, Red[akcja] Biblioteki Klasyków Filozofii w godzinach przedpołudniowych. Proszę powołać się na mnie. Serdeczne pozdrowienia. I. Dąbska”³⁰. Drugą kartkę tej samej treści posłała na Wiejską do Warszawy³¹. 28 grudnia 1955 I. Dąbska dziękuje za świąteczną pocztówkę i „wzajem życzenia najlepsze i serdeczne pozdrowienia zasyła”³².

Kolejna karta pocztowa jest świadectwem, że Herbert, bawiąc na Wybrzeżu na Nowy Rok 1956, chciał odwiedzić Izydorę, jednak nie zastał jej w domu. „Mocno żałowałam, że [...] rudy czworonóg oszukał Miłego Przyjaciela Puchatka” – pisze z nawiązaniem do zabawowych pseudonimów Dąbska 27 marca, wysyłając serdeczne życzenia „z okazji świąt Zmartwychwstania”³³, a 20 grudnia tego roku pospiesznie skreśli do niego „Wiele życzeń najlepszych z okazji świąt”³⁴.

List z Gdańska jesienią 23 września roku 1957 zatytułowany został „Szanowny Panie Magistrze” w zgodzie z zawartością treściową – przynosi bowiem wieść o objęciu przez Izydorę Katedry Historii Filozofii w Krakowie i wolnym etacie starszego asystenta. „Gdyby to stanowisko Panu odpowiadało, cieszyłabym się bardzo. Przyszło mi na myśl, że w sytuacji popaździernikowej zechce Pan może podjąć studia filozoficzne i że takie związanie z Katedrą byłoby dla Pana korzystne. Sprawa jest bardzo pilna”³⁵. Podawszy terminy i adres dla poczty zwrotnej, Dąbska dorzuciła: „Na powrót do pracy na Uniwersytecie zdecydowałam się z ciężkim sercem. Brak mi optymizmu. Ale wydawało się, że wobec zapewnień o wolności nauki trzeba próbować. Zobaczmy co się da zrobić. Łączę wyrazy szczerzego szacunku i serdeczne pozdrowienia” (jej brak optymizmu harmonizuje skądinąd ze sceptycznym podejściem Herberta do tzw. odwilży³⁶). By złożyć taką propozycję musiała znać nie tylko jego potrzeby, ale i najwyraźniej jego możliwości, kulturę intelektualną i pracowitość. Mogła wiedzieć o stałym kontakcie poety-studenta z Elzenbergiem, jaki maskował podjętą już przez Herberta decyzję o ostatecznym porzuceniu filozofii dla twórczości literackiej. Potwierdzenie tego faktu przyniósł jej wkrótce wraz z „miłym listem wzruszający tomik wierszy”, za który będzie dziękowała 20 grudnia tegoż 1957 roku z życzeniami z okazji świąt Bożego Narodzenia³⁷. Wier-

³⁰ Tamże, k. 5r. (widokówka: Tatry. Hala w Dolinie Małej Łąki). Alicja Kadlerówna (1905–1989) asystentka W. Tatarkiewicza do roku 1951, później kierowniczka Zakładu Bibliografii IFiS PAN zaprzyjaźniona z Izydorą do końca jej życia. (Zob. np. J. Krajewski, *Alicja Kadler*, „Kronika Warszawy” 1991, nr 1–4 (85–88), s. 116–118).

³¹ BN, AZH, Rps akc. 18036, k. 6r. (widokówka: Zakopane. Pod Reglami).

³² Tamże, k. 7r. (widokówka: Gdańsk. Herb miasta na odbudowanym Arsenale).

³³ Tamże, k. 8 r. (widokówka z fot. z Warszawy: Cały Naród odbudowuje stolicę).

³⁴ Tamże, k. 9r.

³⁵ Tamże, k. 11r.

³⁶ Tamże, k. 11v. Por. A. Franaszek, *Herbert. Biografia*, dz. cyt., t. 1, s. 544–545.

³⁷ Tamże, k. 12r. Zmienia się adres poety w Warszawie: Świerczewskiego 95/99 m. 108 (widokówka okolicznościowa świąteczno-noworoczna).

sze wydane pod zbiorczym tytułem *Hermes, pies i gwiazda* Dąmbska oceniła metaforą, w jednym zdaniu, którego rozmiar wytyczyła pojemność kartki pocztowej: „Dobrze, że mogły się ukazać i że dźwięczy w nich szlachetny metal”³⁸. Lubiła z tego tomu utwory nie tylko odwołujące się do antyku, jak *Nike, która się waha* i *Do Marka Aurelego*, ale ceniła, jak wspomnieliśmy, i odnoszące się do aktualnej sytuacji.

Następny cykl korespondencji otwiera odpowiedź pisana do Herberta 7 stycznia 1975 roku (znana już z edycji „Zeszytów Literackich”³⁹), z podziękowaniem za list, dobre słowa i wyrazy chęci spotkania, przywołuje poprzednie, nieoczekiwane, a tu już też wspomniane – przed *Statkiem głupców* w Paryżu w 1958 roku. Kolejny jej list z 1 lutego tego roku, już też zacytowany za „Zeszytami Literackimi” w części o planach greckiej wędrówki, ukazuje konsekwentnie Dąmbską (skoro łączność duchową zapewniały przez lata kolejne tomiki poety) jako uważną czytelniczkę poezji Herberta⁴⁰.

W kolejnej, krótszej przerwie korespondencyjnej, powinno się zauważyć wystąpienie znanego krytyka literackiego Artura Sandauera z zarzutami wobec twórczości Zbigniewa Herberta. Artykuł *Głos dzielnicy na czworo*, próbujący dowieść wtórności jego poezji, ukazał się w warszawskim tygodniku „Kultura” (1976, nr 7–9). W kilka tygodni później do Herberta pisał redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego”, Jerzy Turowicz: „Dostałem piękny artykuł Pani

Profesor Izdory Dąmbskiej, polemizujący z Profesorem Sandauerem w Twojej obronie. Próbowujemy go drukować, ale czy się uda? *Vederemo*. Ściskam najserdeczniej – Jerzy”⁴¹. Udało się; obronę poety opublikowano w numerze 19 z tego roku 1976 „Tygodnika Powszechnego” (I. Dąmbska, *W sprawie artykułu prof. Sandauera „Głos dzielnicy na czworo”*). Nie wiadomo, czy i jak zareagował na nią poeta wobec Dąmbskiej oraz na odpowiedź krytyka w stołecznym piśmie pod napastliwie i lekceważąco protekcyjnym tytułem o charakterze insynuacji (A. Sandauer, *Jak fałszować teksty, czyli moralność pani Dąmbskiej* „Kultura” 1976, nr 22)⁴². Polemika ta, jej przyczyny, konteksty i argumentacja jest to materiał na omówienie przy innej okazji.

Herbert jednak pamiętał o Dąmbskiej (co uzmysłowiła kartka ze zbiorów rodzinnych przedstawiona wyżej). Wobec tego Izdora odpisywała 16 marca 1980 roku: „Kochany Panie Zbyszku, wczoraj otrzymałam list od Pana Jerzego [Turowicza] z Pańskim wierszem [*Potęga smaku*] z tak cenną dla mnie dedykacją. Wiersz pełen piękna i prawdy. Całym sercem za ten dar i jasną chwilę dziękuję. Od roku bardzo ciężko choruję, chyba nieodwracalnie. Rzecz w moim wieku normalna. Żadna z kartek, o których pan Jerzy wspomina – jak słusznie Pan przypuszcza – do mnie nie dotarła. Obawiam się, że podobnie będzie z dziewczynką Malczewskiego⁴³ – choć zdarzają się może

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, k. 13r.-v. Edytor, M. Zagańczyk, korzystał z kopii z archiwum domowego Dąmbskiej przekazanych z jej spuścizną do krakowskiego Archiwum Nauki PAU/PAN.

⁴⁰ Tamże, k. 14r.-v.

⁴¹ Zbigniew Herbert-Jerzy Turowicz, *Korespondencja...*, dz. cyt., s. 20. Obawy były słuszne, bo „Kultura” nie przyjęła ani polemiki Dąmbskiej, ani głosów obrony poety (W. Tatariewicz, M. Obercowa).

⁴² Zob. A. Franaszek, *Herbert. Biografia*, dz. cyt., t. 2: *Pan Cogito*, s. 424–426.

⁴³ Tamże, k. 15v. i 16r. List pisany na reprodukcji obrazu

cuda, o których nie śni się filozofom. Myślę wciąż o wierszu – że jest helleński w swej architekturze i w swej głęboko ludzkiej treści – eurypidesowy i platoński”. Następnie pod datą 29 kwietnia roku 1980 Dąmbska dziękuje nie tylko za kartkę z Wiednia, ale i „przesłane z Warszawy przesłiczne kwiaty” z serdecznymi słowami i „Pańską jakże wzruszającą pamięcią. – Słowa są nieporadne, by wyrazić co czuję”⁴⁴. Wkrótce z Krakowa otrzymał Herbert kolejną kartkę pisaną 29 kwietnia 1980 roku: „Przed tym Hieronimem Boschem spotkaliśmy się przeszło dwadzieścia lat temu w Luwrze, gdy po raz pierwszy po wojnie mogłam pojechać do Francji. Pamiętam do dziś uwagi Pana na temat tego obrazu. Może ta łódź szalona, którą do tego dnia przechowuję, szczęśliwym trafem dopłynię do Pana i zawiezie mu najlepsze moje myśli. Słowa wdzięczności raz jeszcze za arcywiersz”, głos żony przez telefon ujmujący bezpośrednią życzliwością i „nieoczekiwane, wspaniałe kwiaty, które grą barw i prężną świeżością szydzą z przemijania. I słowa życzeń, by nadal przekazywał Pan w swych pięknych dziełach tak bardzo potrzebne nam i całemu światu prawdy o człowieku. Najserdeczniejsze wyrazy podziwu i przyjaźni”⁴⁵.

Kraków 20 listopada 1981 roku Dąmbska zaczynała od gratulacji: „Kochany Panie Zbyszku, w ostatnim numerze »Tygodnika Powszechnego« przeczytałam, że otrzymał Pan nagrodę im. Andrzeja Struga. Ucieszył mnie ten dowód, jakże spóźniony, tak

bardzo zasłużonego uznania i serdecznie Panu gratuluję. Mam też nadzieję, że na fali przemian, które przeżywamy, ukazać się wreszcie będą mogły w Polsce Pańskie wiersze, tak bardzo ludziom potrzebne. Ze wzruszeniem wspominam spotkanie z Państwem z okazji *Powrotu Pana Cogito* w Krakowie. Choć do świąt jeszcze dość daleko, już dziś – zważywszy opieszałość naszej poczty i ewentualnych kontrolerów – zasyłam Państwu Obojgu swoje najlepsze myśli i życzenia. Z serdecznymi wyrazami przyjaźni i wielkiego, głębokiego szacunku I. Dąmbska”⁴⁶. Wspomina tu autorka listu przedstawienie w Teatrze Starym w Krakowie, które miało premierę 11 kwietnia, reżyserowane przez Tadeusza Malak, podczas którego wiersze Herberta recytowali m.in. Jerzy Stuhr i Jerzy Trela, muzykę zaś do spektaklu skomponował Stanisław Radwan⁴⁷. A Malak wspominał, jak w Teatrze Rapsodycznym wystawiał jeszcze w latach sześćdziesiątych *Drugi pokój* Herberta, a na widowni siedzieli m.in. Dąmbska i Turowicz⁴⁸.

⁴⁶ Tamże, k. 22r. i 21v.

⁴⁷ Audycję Andrzeja Gebera *Herbert w Krakowie* (16'25) z zapisem fragmentów spektaklu (pięć lat wcześniej nie dopuszczonego do premiery) i ze spotkania z publicznością zob. <https://cyfrowa.tvp.pl/video/literatura-i-prasa,zbigniew-herbert-w-krakowie,59438589>, a Izydorę na widowni w zapisie również zrekonstruowanym cyfrowo dostępnym na YouTube (*Literatura i prasa – Zbigniew Herbert recytuje swoje utwory „Tren [Fortynbrasa]” i „Proces”, min. 2'44 i następne*). Maria Oberc, towarzysząca Dąmbskiej, pisała 13 kwietnia 1981 roku do poety, jak bardzo się cieszy, że mogła go poznać osobiście oraz „że mogła Pana po tylu latach zobaczyć profesor Dąmbska. Z jej zdrowiem ciągle nietego, ale jest bez przerwy czynna (niemal codziennie przesiaduje w Jagiellonce [Biblioteczce UJ]), pisze, udziela się w Towarzystwie Filozoficznym, a przede wszystkim czynnie działa wszędzie tam, gdzie prestiż jej nazwiska może pomóc godnej, uczciwej sprawie”. (AZH, Rps akc. 17988 Korespondencja Marii Obercowej, k. 16). Wcześniejszy list (k. 14) bd: „Jest coraz słabsza, choć jak zwykle trzyma się psychicznie mocno – pod tym względem jest nie do zdarcia. Usiłowałam wy badać – konspiracyjnie i niekonspiracyjnie, czy nie potrzeba jej jakichś lekarstw czy w ogóle czegoś, ale, jak zwykle, nic jej nie potrzeba. No tak to jest z nią”.

⁴⁸ Por. A. Franaszek, *Herbert. Biografia*, dz. cyt., t. 2, s. 539.

Dziewczyna przy studni (Muzeum Narodowe w Poznaniu. To jeden z pięciu obrazów *Zatruta studnia*).

⁴⁴ Tamże, k. 18r. Adresowana do Berlina reprodukcja olejnego obrazu Stefánii Brandt *Góralczyk*.

⁴⁵ Tamże, k. 19r. (reprodukcja z Luwru Jérôme Bosch, *La nef des fous*).



Norma, która obszczała Herberta podczas nieobecności gospodyni, tu na kolanach Izydory Dąbskiej w Gdańsku, po lewej J. Wołodźko, po prawej Z. Binerowski. (Archiwum rodzinne)



Dom, w którym Izydora Dąbska mieszkała we Wrzeszczu na Dzielnej 67 (Archiwum rodzinne)

BN Archiwum Zbigniewa Herberta.
Czerwiec 1982. Poeta w Laskach



Tydzień po wprowadzeniu stanu wojennego, 20 grudnia 1981 roku, Izydora wysłała do Warszawy – już opieczętowany w urzędzie cenzury 178. – list z wyrazami wdzięczności: „Przed paru dniami otrzymałam cenną przesyłkę żywnościową od Pana. Do głębi wzruszyła mnie ta troska o nas i całym sercem dziękuję za ten dar przyjaźni. Chciałam posłać Panu książkę o rzymskich zabytkach we Francji, ale poczta nie przyjęła. Cóż, w tych najboleśniejszych chwilach trudno nawet formułować życzenia »święteczne i noworoczne«. Powtarzam w myśli *Przesłanie* i najlepsze swoje uczucia Państwu

Obojgu zasyłam⁴⁹. (Nie tylko trwa stan wojenny, ale trzy dni po jego ogłoszeniu doszło w Katowicach do krwawej pacyfikacji strajku w kopalni Wujek, podczas której zginęło dziewięciu górników).

Kraków, 6 czerwca roku 1982 I. Dąbska pisze: „Drogi Panie Zbyszku, korzystam z życzliwej okazji, by przesłać Panu numer »Znaku«, który z racji »wojny« został

⁴⁹ BN, AZH, Rps akc. 18036, k. 24r. *Przesłaniem Pana Cogito* rozpoczęła swoją wypowiedź na jubileuszu profesor Dąbskiej w 1974 roku Maria Obercowa. Wspominając w liście do poety czasy lwowskie, kiedy „uczyła mnie na tajnych kompletach, jak czytać poezję. – dodała – Dla niej, na jej jubileusz napisałam tę próbkę analizy Pańskich wierszy, których jest ona entuzjastką”. (BN, AZH, Rps akc. 17988, korespondencja M. Obercowej, list 1).

wycofany. W koszmarnej nocy, która zaległa nad Polską nie raz myślę o Panu i jego wspianiałej moralnej postawie. To pomaga *contra spem sperare*⁵⁰. A 22 czerwca tegoż roku: „Drogi i kochany Panie Zbyszku, z daty dziś otrzymanego Pańskiego listu (1 czerwca 1982), za który serdecznie dziękuję, wnoszę, że niemal równocześnie pomyśleliśmy o sobie (co do mnie często myślą »ku pokrzepieniu« Pana szukam). W pierwszych dniach czerwca bowiem złożoną okazją pozwoliłam sobie przesłać Panu znak swej pamięci. Wzrusza mnie bardzo troska Pana o mnie. Ale do prawdy jeśli idzie o tzw. »warunki bytowe«, to dzięki przesyłkom przyjaciół z Francji na braki uskarżać się nie możemy. A niestety nie w naszej mocy usunąć źródła zasadniczej udręki. Ufam, że w ciszy Lasek mógł Pan

trochę odetchnąć i popracować”⁵¹. I jeszcze 20 listopada 1982 roku: „Wielce Szanowny i Kochany Panie Zbyszku. W ubiegłym tygodniu otrzymałam list Pana z 21 zeszłego miesiąca i wiersz piękny w swej prawdzie gorzkiej i formie⁵². Całym sercem dziękuję za ten dar i za wzruszające słowa listu. Postawa prawdziwego twórcy, która przez nie prześwieca, budzi podziw i dodaje otuchy, zapalając jakieś światła w ciemnościach. Słowa te nieporadne, ale wiem, że je Pan dobrze zrozumie”. W *Post Scriptum* (wskazanie na reprodukcję G. Canella *La Cité et le Pont Neuf en 1832*): „Obraz starego Paryża, miasta do którego tęsknię nieraz, a którego już nie zobaczę”⁵³. Dąmbska żegna się ze światem. To jej ostatni list, jaki zachował się w Archiwum Zbigniewa Herberta.

51 Tamże, k. 28r. (niemiecka reprodukcja obrazu Vincenta van Gogha *Pole zboża* z Alpejskim Przedgórzem na drugim planie). Ten pobyt poety w Laskach dokumentuje fotografia z BN, AZH reprodukowana przez Jerzego Kwiatkowskiego, *Herbert*, Wrocław 2001 („A to Polska właśnie!”), s. 186, błędnie opisana tu i w spisie il. „z Izydora Dąmbską”) oraz przez A. Franaszka, *Herbert. Biografia*, dz. cyt., t. 2, il. 116 bez identyfikacji osób towarzyszących (dla Herbertów i siostry Gielbert opis „profesor Dąmbska” był oczywisty, znali Marię Dąmbską, siostrzenicę Izydory, lekarkę, która systematycznie konsultowała pacjentów u sióstr w Laskach. Towarzystwą poecie siostra Aniela Gielbert ze zgrupowania Franciszkanek Służebnic Krzyża oraz siostrzenica Marii Dąmbskiej, Barbara Judkowiak z mężem.

52 Najpewniej chodzi o Raport z obleżonego miasta (datowany 1982) – końcowe trzy wersy cytuję bowiem Dąmbska w liście, z 16 grudnia 1982, do papieża Jana Pawła II, śląc życzenia na nowy rok – „oby mniej okrutny i haniebny niż ten, który tu przeżywamy. Jak w wierszu ostatnim – rzecz jasna nie opublikowanym – napisał Zbigniew Herbert: »Patrzmy w twarz głodu, / Twarz strachu i twarz śmierci. / Najgorszą ze waszystkich – twarz zdrady / I tylko sny nasze nie zostały upokorzone«. Wersja ta różni się nieco od opublikowanej w *Wierszach zebranych* Z. Herberta (oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 532), gdzie wersy zaczynają się małą literą, a w pierwszym, który składa się z dwu początkowych w cytacie Dąmbskiej, zamiast „strachu” jest „ognia”. List wedle (brulionu Dąmbskiej zachowanego w Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie z jej spuścizny sygn. K-III 109) cytują R. Kuliniak, M. Pandura, Ł. Ratajczak: *Izydora Dąmbska (1904–1983). Najleśza z dobrych. Część druga: lata 1945–1983*, Kęty 2025, s. 410.

53 Tamże, k. 31r.

50 BN, AZH, Rps akc. 18036, k. 26r. (niemiecka reprodukcja obrazu Vincenta van Gogha *Chata wiejska pod Auwers z dwiema postaciami*).

Bibliografia

- Dąbska I., *Gdy myślę o słowie „wolność”*, „Znak”, R. XXXIII: 1981, nr 7 (325), s. 855–860.
- Dąbska I., *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1975.
- Dąbska I., *O potrzebie filozofowania*, „Roczniki Filozoficzne”, R. XXV: 1977, z. 1, s. 5–7.
- Dąbska I., *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Zakład Narodowy Im. Ossolińskich, Wrocław 1984.
- Dąbska I., *Zarys historii filozofii greckiej*, Daimonion, Lublin 1993.
- Franaszek A., *Herbert. Biografia*, t. 1: *Niepokój*, t. 2: *Pan Cogito*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2018.
- Gielbert A., FSK, *Brat Zbigniew*, w: *Wierność. Wspomnienia o Zbigniewie Herbercie*, oprac. A. Romaniuk, Dom Wydawniczy PWN, Warszawa 2014, s. 409–411.
- Herbert Z., *Poezje wybrane*, „Biblioteka Poetów”, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973.
- Herbert Z., *Wiersze zebrane*, oprac. edytorskie R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008.
- Herbert Z., Dąbska I., *Listy*, „Zeszyty Literackie” 1999, nr 68, s. 143–146.
- Herbert Z., Turowicz J., *Korespondencja*, z autografów odczytał, opracował, przypisami i posłowiem opatrzył T. Fijałkowski, Wydawnictwo a5, Kraków 2005.
- Izydora Dąbska 1904–1983, Materiały z sympozjum „Non est necesse vicere, necesse est philosophari” Kraków, 18–19 grudnia 1998 r.*, oprac. J. Perzanowski, PAU, Kraków 2001.
- Kuliniak R., Pandura M., Ratajczak Ł., *Izydora Dąbska (1904–1983). Najlepsza z dobrych. Część pierwsza: lata 1904–1945*, Kęty Wydawnictwo Marek Derewiecki 2024 oraz *Część druga: lata 1945–1983*, Kęty Wydawnictwo Marek Derewiecki 2025.
- Mądrość i prawda. Izydora Dąbska (1904–1983)*, oprac. R. Kulinak et al., Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2023.
- Oberc M., *Z wycieczką do Lwowa? Z wycieczką do mego domu?*, wydanie własne, Kraków 1996.
- BARBARA JUDKOWIAK – jest profesorem zwyczajnym w zakresie literaturoznawstwa i historykiem kultury dawnej ze specjalizacją teatrologiczną. Absolwentka polonistyki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza pracuje w swej macierzystej uczelni na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej, w Zakładzie Literatury Staropolskiej i Oświecenia, ale zajmuje się też niektórymi zagadnieniami epok późniejszych (jak kultura ziemiańska czy duchowość chrześcijańska – tu np. cykl prac o bł. Natalii Tułasiewicz). E-mail: bjudk@amu.edu.pl



ELEMENTY LOGIKI DLA BIBLIOTEKARZY SKRYPT WYKŁADÓW PROWADZONYCH W BIBLIOTECIE GDAŃSKIEJ W ROKU 1957¹ GDAŃSK 1958

W miesiącu lutym i marcu 1957 r. odbył się w Bibliotece Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk krótki kurs logiki elementarnej, wykładanej pod kątem widzenia potrzeb pracowników bibliotecznych. W kursie tym wzięły udział 24 osoby. Na życzenie uczestników powielono ów cykl wykładów.

Zawierają one garść wiadomości z zakresu wybranych pod kątem potrzeb bibliotekarza zagadnień logicznych. Opierałam się w tych wykładach na podręcznikach elementarnej logiki Ajdukiewicza (*Zarys logiki*, wyd. 4, Warszawa 1957), Czeżowskiego (*Logika. Kurs elementarny. Skrypt wykładów dla humanistów*, wyd. 2, Toruń 1957), Kotarbińskiego (*Kurs*

logiki dla prawników, wyd. 3, 1955). Nie wnoszą te wykłady jakichś nowych samodzielnych ujęć problematyki logicznej, a ze względu na swój charakter propedeutyczny nie dają pogłębionych pod względem precyzji sformułowań. Zachowują też w tym skrypcie swój charakter lekcyjny, nie wolny od powtórzeń, uproszczeń i dygresji, daleki od formy książkowego opracowania tematu. Może jednak przez samo zwrócenie uwagi na doniosłość logiki w pracach bibliotekarza i przez podanie elementarnych wiadomości z zakresu niektórych jej działów przyczynią się do rozbudzenia zainteresowań logicznych wśród bibliotekarzy.

¹ Z maszynopisu przepisała, opracowała redakcyjnie i opatrzyła przypisami, a także sporządziła notę biograficzną prof. Izdory Dąmbskiej: Maria Urbańska-Bożek, Sopotcka Akademia Nauk Stosowanych; orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0016-602X>.

W Gdańskiej Bibliotece PAN, przy ul. Wałowej 15, znajdują się cztery powielone maszynopisy z wykładami z logiki dla bibliotekarzy opracowanymi przez Izydorę Dąmbską. Niniejszy materiał zredagowano na podstawie maszynopisu o sygnaturze III 224838 (pozostałe maszynopisy opatrzone zostały sygnaturami: III 55786, III 55785, III 137922). Wykłady zostały spisane na osiemdziesięciu jeden stronach ponumerowanych od 1 do 81. Maszynopis oprawiono w twardą okładkę. Wykłady poprzedza strona tytułowa: „Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk / Izydora Dąmbska / Elementy logiki dla bibliotekarzy [wyróżnione podkreśleniem] / Skrypt wykładów prowadzonych w Bibliotece Gdańskiej / w roku 1957 / Gdańsk 1958”. Między tytułem a miejscem i datą roczną wydania widnieje pieczętka: „Z księgozbioru *doc. dr M. Pelczara*”. Maszynopis to zbiór piętnastu wykładów poprzedzonych krótkim wprowadzeniem prof. Izdory Dąmbskiej (numeracja stron liczbami rzymskimi od I do II) oraz spisem treści, a także opatrzonym nielicznymi przypisami, do których odnośniki prof. Dąmbska oznaczyła małą literą ‘x’. My z kolei sygnujemy je odnośnikami gwiazdkowymi (asteryski).

W niniejszym opracowaniu przypisy z liczbowymi do nich odnośnikami, pochodzą od redakcji. W bieżącym numerze publikujemy pięć kolejnych wykładów poprzedzonych wprowadzeniem I. Dąmbskiej; w kolejnym pozostałe wykłady. Wyrazy wyróżnione w maszynopisie podkreśleniem, wytuszczamy.

Redakcja „Karto-Teki Gdańskiej” dziękuje Pani prof. Barbarze Judkowiak, siostrzenicy i spadkobierczyni praw autorskich prof. Izdory Dąmbskiej, za możliwość opublikowania w niniejszym numerze skryptu wykładów z logiki.

Wszystkie wykłady podane są w skrypcie w skróceniu, opuszczono w nich szczegółowe omawianie pewnych przykładów ilustrujących pojęciowe ujmowanie zagadnień. Nie zawiera też skrypt streszczenia ćwiczeń i dygresji, które weszły również w program kursu*.

Wykład 1.

O potrzebie logiki w pracy bibliotekarza

Niejednokrotnie w pracy swej natrafiają bibliotekarze na przeszkody, których źródeł dopatrywać się można w braku potrzebnych wiadomości z zakresu logiki. Niejednokrotnie też w pracach z zakresu bibliologii, zwłaszcza w różnego typu przepisach i normach bibliograficznych i katalogowych, trafiają się niedociągnięcia logiczne, które wartość praktyczną tych prac obniżają. Jednym ze sposobów zapobieżenia tym przeszkodom i brakom jest należyte opracowanie elementów logiki. Nie chodzi tu nawet o jakiś pełny kurs logiki obejmujący całkowity wykład wszystkich jej działów, więc semantyki, logiki formalnej i metodologii. Tylko pewne zagadnienia z zakresu tych dyscyplin wchodzi w grę, gdy idzie o stosowanie logiki pracy biblioteczej i tym właśnie należałoby poświęcić nieco uwagi. Rzecz jasna, że praca bibliotekarza, jako praca w przewadze czynności umysłowa, apeluje też ogólnie do znajomości logiki. Ale bardziej niż o te wspólne wszystkim pracom umysłowym procesy myślowe

regulowane jakoś prawidłami logiki chodzi o to, co bibliotekarstwu jest w sposób specyficzny właściwe, o swoiste jego zadania, których rozwiązywanie domaga się stosowania pewnych pojęć i dyrektyw logiki. Aby zdać sobie z tego sprawę, które to pojęcia i dyrektywy logiczne są bibliotekarzowi, z uwagi na jego swoiste zadania potrzebne, starałam się wyróżnić pewne zespoły zadań i czynności właściwych dla tego zawodu, apelujących do znajomości pewnych dziedzin logiki. Jakie to są czynności logiczne poszczególnych działach pracy biblioteczej?

1. Otóż w zakresie opracowania książki w ramach katalogu autorskiego wchodzi w grę:
 - a. opis katalogowy, będący szczegółowym przypadkiem operacji logicznej opisywania indywiduum;
 - b. niekiedy wobec braku w katalogowanej pozycji potrzebnych danych do pełnego opisu (nie wymieniany autor, drukarz, rok wydania itp.) przeprowadzić musi bibliotekarz wiele badań i poszukiwań, które apelują zarówno do pewnych reguł rozumowania, jak i do stosowania metod właściwych naukom humanistycznym oraz poznaniu historycznemu. Tego typu poszukiwania szczególnie częste przy opisie obiektów w zbiorach specjalnych (rękopisów, inkunabułów) uwzględnić muszą zagadnienia logiczne rozumienia oraz krytyki i oceny źródeł historycznych, stosować różne rodzaje rozumowania (indukcję, wymienianie przez hipotezy, rozumowanie przez analogię itp.).
2. Przy konstruowaniu różnego typu katalogów rzeczowych stosować musi

* Tak np. w związku z nauką o definicji czytano i analizowano dialog Platona pt. *Eutyfron*, w związku z zagadnieniem rozumowania – rozprawę Witwickiego pt. *Co to jest dyskusja i jak ją należy prowadzić?* Na temat metod poznania historycznego odbyto posiedzenie dyskusyjne z referatem dwóch uczestników kursu.

bibliotekarz podziały i zaszeregowania (katalogi działowe, a zwłaszcza systematyczne), musi trafnie oznaczać nazwami pewne przedmioty, ustalać definicyjnie znaczenia nazw (katalog przedmiotowy), musi (zarówno gdy idzie o pierwszy, jak i drugi rodzaj katalogu rzeczowego) uświadamiać sobie stosunki logiczne, które zachodzą między zakresami różnych pojęć, umiejętnie unikać niejasności i wieloznaczności w formułowaniu haseł rzeczowych występujących w katalogach i ich indeksach, wydobywać z elementów treściowych dzieła dane potrzebne do rzeczowego jego opisu.

3. Zarówno katalogowe opracowywanie dzieła, jak i udostępnianie tego opracowania w postaci przeznaczonych dla czytelników kartotek, zmusza bibliotekarza do szeregowania i porządkowania opisów, co apeluje również do pewnych dyrektyw logiki.
4. W pracach bibliograficznych, wykonywanych nieraz przez bibliotekarzy, powracają czynności pierwszego i drugiego rodzaju właściwe dla katalogowania z tą różnicą, że opis konkretnego egzemplarza dzieła (choć na takim opisie w pracy bibliograficznej zwykło się opierać) zastępuje opis dzieła w sensie idealnym, którego dany egzemplarz jest tylko reprezentantem, wskutek czego opis pomijać może pewne własności charakterystyczne tylko dla tego właśnie konkretnego egzemplarza (znaki własnościowe, dyrektywy itp.).
5. W zakresie udostępniania zbiorów i współpracy z czytelnikiem urzędzanie wystaw i pokazów, organizowanie prelekcji czy spotkań z czytelnikami

wymaga od bibliotekarza wielu sprawności logicznych jak: właściwe konstruowanie planów, umiejętne dobranie i podział materiału (pokaz, wystawa), znajomość zasad przekonywania i dysputowania.

Jeśli ta próba rejestracji czynności bibliotekarza, wymagających znajomości logiki jest słuszna, zdaje się, w kursie logiki dla bibliotekarzy nacisk położyć należy:

- po pierwsze – na zagadnienia semantyki, a w ich zakresie na naukę o nazwach, ich znaczeniach, przedmiotach, stosunkach itp. i na niedoskonałości mowy potocznej;
- po drugie – na naukę o zasadach porządkowania elementów zbiorów, na naukę o klasyfikacji logicznej i o definicji;
- po trzecie – na wybrane zagadnienia z teorii rozumowania, zwłaszcza różnych postaci rozumowania niededukcyjnego (indukcja, tworzenie hipotez, rozumowanie na podstawie analogii itp.), z uwzględnieniem teorii błędów logicznych i zasad prowadzenia dyskusji;
- po czwarte – na wybrane zagadnienia z teorii i metodologii nauk humanistycznych, zwłaszcza historycznych.

Wykład 2.

Funkcje semantyczne języka

Układając stosownie do przeprowadzonych rozważań wstępnych sam cykl wykładów logiki, zaczniemy go od omówienia pewnych elementów semantyki. Wyrazu semantyka używa się w logice w szerszym i węższym znaczeniu. W znaczeniu szerszym jest to nauka o znakach i ich funkcjach takich jak znaczenie, oznaczanie, komunikowanie itp. i o warunkach prawidłowego, z punktu

widzenia potrzeb poznawczych, posługiwania się wyrazami. W znaczeniu węższym semantyka jest teorią stosunków, jakie zachodzą między wyrazami jakiegoś języka, a odpowiadającymi im przedmiotami i stanami rzeczy^{**}.

W rozważaniach naszych posługiwać się będziemy terminem „semantyka” w jego szerszym, tradycyjnym znaczeniu, w którym „semantyka” obejmuje ogólną teorię znaku i znaczenia, naukę o kategoriach semantycznych i naukę o logicznej składni języka. Nazwa pochodzi z języka greckiego, w którym *τό σημείο* – znaczy „znak”.

Istnieją różnego typu znaki. Znakiem jest sygnał świetlny w kabinie prelegenta radiowego mówiący mu, że czas zacząć audycję i znakiem jest **Z** na tablicy drogowej ostrzegające kierowcę wozu, że przed nim znajduje się zakręt i znakiem jest sygnet drukarza na karcie tytułowej książki, wskazujący z jakiej wyszła ona oficyna.

Charakterystyczną cechą znaku jest to, że w sposób umowny wskazuje on na coś od siebie różnego, dostrzegając go zwracamy się myślą do innego jakiegoś przedmiotu, który mu został przyporządkowany. Np. gdy widzimy czerwony krzyż na białym polu, myślimy o instytucji sanitarnej, której on jest godłem.

Wśród rozmaitych znaków rolę szczególną, jeśli idzie o zakres ich stosowania i wielorakość funkcji semantycznych, odgrywają wyrazy mowy ludzkiej. Język mówiony czy pisany jest pewnym systemem znaków, służących do komunikowania i utrwalania

treści naszych przeżyć oraz do reprezentowania rzeczywistości, do której te treści naszych przeżyć się zwracają. Pełni zaś język tę swoją rolę poznawczą i społeczną dzięki czterem swym funkcjom semantycznym:

- a) wskazywania, oznaczania lub orzekania,
- b) znaczenia,
- c) wyróżniania,
- d) komunikowania.

Funkcję wyrażania i komunikowania pełnią znaki mowy w stosunku do podmiotu mówiącego i do odbiorcy – wyrażając życie pierwszego, a komunikując je drugiemu. Gdy pacjent u dentysty mówi „boli”, słowo to wyraża jego przeżycie, jeśli pacjent nie kłamie, a zarazem komunikuje je lekarzowi, jeśli ten to słowo rozumie tzn. uświadamia sobie jego **znaczenie**. Trzeba odróżnić psychologiczne i logiczne znaczenie wyrazów. Znaczeniem psychologicznym jest indywidualna, konkretna treść myślowa, którą uświadamia sobie mówiący, wyrażając tym wyrazem swoje przeżycie. Znaczeniem logicznym natomiast jest treść abstrakcyjna pojęcia przyporządkowanego na gruncie danego języka temu właśnie słowu. To znaczenie logiczne, ale ono tylko, wspólne jest ludziom posługującym się tym samym językiem. Jeśli w obecności kilku osób wypowiedzimy wyraz „archiwista”, osoby te, o ile wyraz ten rozumieją, przeżywają pewną treść przedstawienia, która różni się między sobą zapewne nie tylko numerycznie. Mimo to nie powiemy, że wyraz „archiwista” w języku polskim ma tyle znaczeń, ile razy ze zrozumieniem został przez kogoś użyty. Logiczne bowiem jego znaczenie na gruncie języka polskiego

^{**} W tym drugim znaczeniu używa np. terminu „semantyka” A. Tarski w pracy: *Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik*, w: *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, t. 3, Paris 1936, s. 1 i n.

jest jedno – to które wymienia definicja tego słowa lub które wyznacza przyjęty zwyczaj językowy. Poprzez swoje znaczenia wyrazy odnoszą się do przedmiotów, **wskazując** je, **oznaczając** lub o nich coś **orzekając**. Na tym właśnie odniesieniu wyrazów do przedmiotów polega poznawcza rola języka.

Wykład 3.

Braki mowy potocznej ze stanowiska logiki

Aby jednak wyrazy mowy stały się narzędziem sprawnym i pożytecznym w poznaniu naukowym trzeba zdać sobie sprawę z braków i niedoskonałości mowy potocznej i poznać sposoby radzenia im. Nie jest bowiem przydatny dla celów nauki język złożony z wyrazów o niejasnych lub niewyraźnych znaczeniach albo z wyrazów szkodliwie wieloznacznych.

Wyraz ma znaczenie **niejasne**, gdy nie umiemy podać dokładnie zasięgu jego stosowalności. Tak więc nazwa jakaś np. jest niejasna, gdy nie o każdym przedmiocie można rozstrzygać, czy go ta nazwa oznacza czy nie. Wiele wyrazów mowy potocznej taka niejasność charakteryzuje. Na przykład „wieczór”, „siwy”, „poeta”, „duży”, „brozura” itp. Że porę oznaczoną jako „godzina 20:00” nazwać można wieczorem, to zapewne należy się zgodzić. Ale czy o 17:00 jest wieczór czy może jeszcze popołudnie, a o 22:00, czy to jeszcze wieczór czy może już noc? Albo jaka musi być proporcja włosów białych do kolorowych, by ktoś przestał być „szpakowaty”, a zaczął być „siwy”? Jak cienka musi być książka,

by ją można zwać „brozurą”? Wyraz może mieć niekiedy znaczenie jasne, ale **niewyraźne**. Wiadomo, o czym można go orzekać, ale trudno sprecyzować jego znaczenie. Wiedząc np., co oznacza wyraz „spać”, możemy nie umieć w sposób ogólny ustalić treści tego słowa.

Wieloznaczność jest cechą znamioną mowy potocznej. Istnieje przede wszystkim zasadnicza dwuznaczność wyrazów języka potocznego na tym polegająca, że każdy wyraz nazywający czy wskazujący przez swe znaczenie jakiś przedmiot, w drugim znaczeniu służy do nazywania samego siebie. W piśmie, w tym drugim wypadku, bierze się ten wyraz w cudzysłów. Gdy bibliotekarz, pokazując komuś starą książkę i chcąc wyjaśnić znaczenie terminu „kustosz”, zwraca uwagę na wydrukowany u dołu strony pod ostatnią linią wyraz „caena”², od którego zaczyna się pierwszy wiersz na stronie następnej, i mówi: „to jest kustosz”, używa słowa „caena” nie na oznaczenie uczyty tylko na oznaczenie tego właśnie słowa. Posługując się wyrazami mowy, mówimy raz w języku przedmiotowym o rzeczach, na które te wyrazy wskazują, innym razem w tzw. meta-języku, o samych tych wyrazach. Język przedmiotowy nazwać można językiem pierwszego stopnia, meta-język językiem drugiego stopnia. Nieodróżnianie tych dwóch rodzajów znaczeń wyrazów może być nieraz źródłem nieporozumień i trudności logicznych. Wiadać to wyraźnie na słynnym starożytnym paradoksie „kłamcy”:

² Łac. *cēna*, *-ae* (f.) – główny posiłek u Rzymian, spożywany wczesnym wieczorem, uczta, biesiada (Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezia, t. 1: A–C, Warszawa 1998, s. 472).

Kreteńczyk Epimenides³ mówi: „zdanie, które właśnie wypowiadam, jest nieprawdą”. Mówiąc tak – mówi prawdę lub fałsz. Jeśli mówi prawdę, to mówi nieprawdę, bo prawdą jest, że to, co wypowiada, jest nieprawdą. Jeśli zaś mówi nieprawdę, to mówi prawdę, bo nieprawdą jest, że to, co wypowiada jest nieprawdą, a więc jest prawdą. Skąd ten paradoks, nad którego rozważaniem głowiono się przez wieki? Stąd, że zdanie wypowiedziane przez Epimenidesa stwierdza nieprawdliwość samego siebie, jest więc równocześnie użyte jako zdanie prawdziwe meta-języka i jako zdanie nieprawdziwe języka przedmiotowego. Nie odróżnianie tej dwustopniowości rodzi paradoks. Ale na gruncie samego języka przedmiotowego wyrazy mowy potocznej bywają wieloznaczne. Choćby wspomniany przed chwilą wyraz „kustosz”, który raz oznacza drukowany pod ostatnim wierszem strony wyraz, od którego zaczyna się pierwszy wiersz na stronie następnej, raz urzędnika, którego pieczy powierzone są zbiory biblioteczne czy muzealne, raz kanonika przy probostwie katedralnym. Ta wieloznaczność rzadko grozi nieporozumieniem, bo wspomniane znaczenia wyraźnie się różnią i zwykle sam kontekst jasno wskazuje, o które z nich chodzi. Gorzej, gdy wieloznaczność łatwo grozi nieporozumieniem. Tak np. powstać mogą nieporozumienia przy opisie książek przez dwuznaczność wyrazu „tom”. Tomem nazywa się bowiem niekiedy fizyczną jednostkę książkową, niekiedy jednostkę wydawniczą, której może, ale nie musi, odpowiadać okresowo jednostka fizyczna. Stąd łatwo o nieporozumienie.

³ Epimenides z Krety żył w VII–VI w. przed n. Chr., był greckim poetą i prorokiem oraz prekursorem filozoficznej kosmogonii.

Nie tylko poszczególne wyrazy mowy, ale całe zwroty i zdania mogą być wieloznaczne, nawet gdy składają się z jednoznacznych wyrazów. Wieloznaczność taka, wynikająca z możliwości różnego rozumienia powiązania słów w całość, nazywa się amfibologią (z greckiego αμφιβολος λόγος). Oto napis nad okienkiem jednego z biur magistrackich: „Tu rejestruje się tylko emerytów” można zrozumieć dwojako: 1) w tym okienku załatwia się tylko rejestrację emerytów, a inne formalności załatwia się w innym, 2) że rejestruje się w tym okienku tylko emerytów, a nie innych interesantów. Złe przestankowanie przy recytacji wiersza może spowodować w ten sposób całkowitą zmianę jego znaczenia. Oto przykład zaczerpnięty z jakichś uwag teatralnych Nowakowskiego⁴ o przedstawieniu *Fantazego*⁵. Tekst oryginału: „Cóż za dziewczeczka? Ze skrzydeł motyla trzewiczki ma; na głowie bez żadnego fiocha”⁶. A w wykonaniu aktorskim: „Cóż za dziewczeczka ze skrzydeł motyla? Trzewiczki ma na głowie bez żadnego fiocha”⁷.

Rozmaitego typu nieporozumienia powstać też mogą nie na skutek opisanych

⁴ Wacław Nowakowski (1888–1962), aktor, reżyser, dyrektor teatru, on-line: <https://encyklopediaiteatru.pl/osoby/16716/waclaw-nowakowski> [dostęp: 02.11.2025]

⁵ *Fantazy* to tragicomedia Juliusza Słowackiego napisana wierszem w Paryżu najprawdopodobniej na przełomie lat 1844 i 1845.

⁶ Fragment *Mazepy* Juliusza Słowackiego, akt I, scena 3.

⁷ ‘Fioch’, jak informuje *Słownik Języka Polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego, to przestarzała forma słowa ‘fiok’. Tu Doroszewski podaje przykład z jego użyciem, wskazując na wyżej cytowany fragment z *Mazepy* Słowackiego, przytaczany również przez Izydorę Dąbbską, która jednak błędnie przyporządkowała go do innego utworu Słowackiego – do *Fantazego*. W *Słowniku Języka Polskiego podług Lindego* i innych nowszych źródeł w opracowaniu E. Rykaczewskiego: „fiok, -u, m. (z włos.), kutas na głowie końskiej ku ozdobie = wszelki śmieszny strój głowy kobiecej. Weszła w fiokach, cała w fiokach”. ‘Fiokować się’ znaczy ‘śmiesznie się stroić’ (Warszawa 1923, s. 178).

defektów wyrazów mowy potocznej, lecz na skutek niewłaściwego ich rozumienia lub użycia. Przyczyną niewłaściwego rozumienia bywają czasem mylne etymologie wyrazów. Np. wyraz „dialog” znaczy tyle to rozmowa. Nieraz jednak można nawet w druku spotkać się z wyjaśnieniem, że to rozmowa dwóch osób. Skąd to niesłuszne zacieśnienie znaczenia. Stąd, że komuś pierwsza część słowa kojarzy się z δύο (dwa) zamiast z greckim prefiksem δια (roz-). Niewłaściwe użycie wyrazu polegać może m.in. na stosowaniu wyrazów okazjonalnych bez sprecyzowania należytego warunków, w których się ich użyło. Wyraz okazjonalny bowiem to taki, do którego znaczenia należy niejako kontekst sytuacyjny lub słowny, w którym się go wypowiada. Takie słowa jak „ja”, „tutaj”, „dziś” zmieniają swoje znaczenie w zależności od tego kto, gdzie, kiedy itp. je wypowiada. Jeśli ktoś napisze „jutro przyjeżdżam”, a nie poda daty, kiedy wiadomość podał, łatwo może nie zastać zamówionych np. w ten sposób na stacji koni, jeśli tylko adresat to „jutro” związał z inną niż on datą.

Znakomitym środkiem w walce z brakami mowy potocznej oraz drogą do uściślenia tej mowy i dostosowania jej do potrzeb nauki jest definiowanie słów, zmierzające do nadania im wyraźnych znaczeń.

Zanim jednak przystąpimy do nauki o definicji i o jej rodzajach zajmijmy się nieco bliżej pewnymi kategoriami wyrazów, mianowicie nazwami.

Wykład 4.

Z logiki nazw i stosunków między ich zakresami

Jedną z podstawowych kategorii semantycznych tworzą nazwy. Wszelki wyraz, który zgodnie z prawami składni może być podmiotem lub orzecznikiem w uznaniu „*A* jest *B*” nazywa się w logice nazwą. A więc nazwą ze stanowiska logiki jest zarówno wyraz „książka”, jak i „W pustyni i w puszczy”, jak „najlepsza powieść z roku 1956”, jak „mądry”, „my” itp. Nazwy służą do oznaczania przedmiotów pojęć, których treść jest tych nazw znaczeniem. W logice abstrahujemy od treści w sensie psychologicznym, tj. od treści konkretnego, aktualnego czyjegoś przeżycia, a bierzemy pod uwagę znaczenie logiczne, tj. wyznaczoną bądź przez definicję danej nazwy, bądź przez właściwy dla niej wspólny dla wszystkich sposobów posługiwania się nią na gruncie danego języka. Niezależnie od tych dwóch funkcji: oznaczania i znaczenia, nazwa aktualnie użyta wyraża i komunikuje drugim czyjąś myśl o przedmiocie przez tę nazwę desygnowanym. Zatem nazwa *N*:

1. desygnuje przedmiot *P*,
2. oznacza treść pojęcia przedmiotu *P*,
3. wyraża myśl osoby *O* o przedmiocie *P*,
4. komunikuje myśl osoby *O* o przedmiocie *P*.

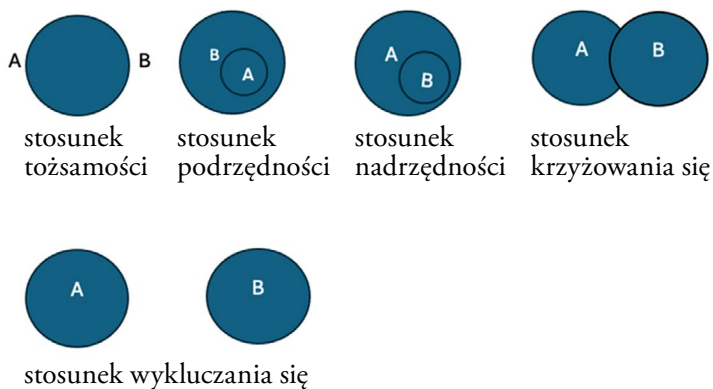
Zbiór desygnatów nazwy nazywa się jej zakresem. Jeśli zbiór ten obejmuje jeden tylko przedmiot – nazwa jest jednostkowa, jeśli większą ilość – nazwa jest ogólna. Tak np. nazwa „ziemia” (w sensie astronomicznym) albo nazwa „autor *Wesela*” to nazwy jednostkowe,

bo orzekać je można prawdziwie o jednym i tylko jednym przedmiocie, nazwa „planeta”, „pisarz”, to nazwy ogólne, bo orzekać je można o większej ilości przedmiotów. Nazwy, których desygnatami są przedmioty nieistniejące, wewnątrznie sprzeczne, fikcyjne, pomyślane tylko, zowią się pustymi. Np. „nienapisany rękopis”, „driada” itp.

Ze względu na swój zakres nazwy pozostawać mogą względem siebie w różnych stosunkach. Jeśli każdy element zbioru Z_1 , będącego zakresem nazwy A , jest też elementem zbioru Z_2 , będącego zakresem nazwy B , i na odwrót, każdy element zbioru Z_2 jest elementem zbioru Z_1 , wówczas zakresy nazwy A i B pozostają do siebie w stosunku tożsamości lub identyczności, np. zakresy nazw: „inkunabuł” i „druk z XV wieku”, albo „autor *Wesela*” i „autor *Warszawianki*”. Jeśli każdy element zbioru Z_1 , będącego zakresem nazwy A , jest elementem zbioru Z_2 , będącego zakresem nazwy B , lecz nie każdy element Z_2 jest elementem Z_1 , wówczas zakres nazwy A jest podrzędny (czyli pozostaje w stosunku podrzędności) względem zakresu nazwy B . Na przykład „brona” i „narzędzia”, „autor *Wesela*” i „poeta”. Jeśli niektóre, lecz nie wszystkie elementy zbioru Z_1 , będące zakresem nazwy

A , są wszystkimi elementami zbioru Z_2 , będącego zakresem nazwy B – wówczas zakres nazwy A jest nadrzędny względem zakresu nazwy B , np. „druki” i „druki ulotne”, „portret” i „autoportret”. Jeśli niektóre elementy zbioru Z_1 , będącego zakresem nazwy A , są niektórymi elementami zbioru Z_2 , będącego zakresem nazwy B , inne zaś do zbiorów Z_2 nie należą, i jeśli, na odwrót, niektóre elementy Z_2 należą do Z_1 , a inne nie należą, wówczas zakresy nazw A i B pozostają do siebie w stosunku krzyżowania się. Na przykład „bibliotekarz” i „historyk”, „zabytki” i „budowle”. Wreszcie, jeśli żaden element zbioru Z_1 , będącego zakresem nazwy A , nie jest elementem zbioru Z_2 , będącego zakresem nazwy B i na odwrót – jeśli żaden element zbioru Z_2 nie jest elementem zbioru Z_1 , wówczas zakresy nazw A i B wykluczają się, np. „książka” i „pióro”, „wilk” i „koza” itp. Szczególnym przypadkiem stosunku wykluczenia jest stosunek sprzeczności. Zachodzi on wówczas, gdy suma zakresów wykluczających się wyczerpuje ogół przedmiotów, np. „człowiek” i „nie-człowiek”, „to, co poznawane” i „to, co nie-poznawane” itp.

Graficznie przedstawia się zwykle omówione stosunki w sposób następujący:



Można się zapytać, jakie charakterystyczne własności formalne przysługują omawianym stosunkom. By te własności podać, wprowadzić należy pewne pojęcia z ogólnej teorii stosunków, mianowicie pojęcie symetryczności i przechodniości stosunku.

Stosunek jakiś R , łączący przedmioty a i b , jest symetryczny wtedy, gdy przebiega w obu kierunkach, tzn. gdy łącząc pierwszy przedmiot z drugim, taki sam sposób łączy drugi z pierwszym. Jeśli $a R b$, to $b R a$. Na przykład równość (gdy $a = b$ to $b = a$), podobieństwo (gdy Jan jest podobny do Pawła, to Paweł podobny jest do Jana), koleżeństwo (gdy Piotr koleguje się z Janem, to Jan koleguje się z Piotrem) itp. Gdy stosunek R wybiegając między a i b nie może przebiegać między b i a , wówczas nazywa się asymetrycznym przeciwsymetrycznym, np. stosunek większości (jeśli $a > b$ to $b < a$), stosunek macierzyństwa (gdy Anna jest matką Zofii, to Zofia nie może być matką Anny) itp. Jeśli stosunek R przebiegający między a i b może, ale nie musi przebiegać w odwrotnym kierunku, wówczas nazywamy go niesymetrycznym, np. stosunek miłości (gdy Jan kocha Annę, to Anna może, ale nie musi kochać Jana).

Stosunek R jest przechodni, wtedy gdy jeśli zachodzi między a i b oraz b i c , zachodzi również między a i c , np. równość ($a = b$ i $b = c$ to $a = c$), większość (gdy $a > b$ i $b > c$ to $a > c$), nieprzechodni, gdy przebiegając między a i b oraz b i c nie zachodzi między a i c , np. ojcostwo (gdy Piotr jest ojcem Jana, a Jan ojcem Pawła, to Piotr nie jest ojcem Pawła tylko dziadkiem). Gdy rozważymy stosunki między zakresami, zauważymy, że stosunek tożsamości jest symetryczny i przechodni, stosunki

podrzędności i nadrzędności są asymetryczne (przeciwsymetryczne) i przechodnie, stosunki krzyżowania się i wykluczania zakresów – symetryczne i nieprzechodnie.

Wykład 5.

Partycja, podział logiczny, szeregowanie

Wiadomości z zakresu semantyki nazw potrzebne są przy charakterystyce wielu operacji logicznych, ważnych także w pracy bibliotekarza. Należą do nich m. in. opis, szeregowanie, podział, definicja.

Opis przedmiotu polegać może na wyróżnianiu i nazwaniu składowych jego części lub charakterystycznych własności. Zbiór tych określeń winien być tego rodzaju, by można na jego podstawie odróżnić ów przedmiot od wszystkich innych. Opis może dotyczyć bądź przedmiotu indywidualnego, bądź ogólnego. Jeśli pracownik muzeum zoologicznego opisuje okaz jakiegoś zwierzęcia, może to czynić dwojako: albo jednostkowo, albo generycznie. W pierwszym wypadku w zespole określeń znaleźć się muszą takie, które wymieniają cechy przysługujące temu i tylko temu konkretnemu indywiduum. A więc np. opisując konkretny okaz kozicy tatrzańskiej, poda ściśle jej rozmiary i to, że ma skrzywiony prawy róg. Albo może ów okaz traktować tylko jako przedstawiciela pewnego gatunku zwierząt parzystokopytnych przeżywających i w opisie wymienić te tylko własności, które gatunek kozic odróżniają od innych gatunków tej gromady, opisując wówczas nie dane indywiduum, ale pewien przedmiot ogólny. Tak samo bibliotekarz, gdy **ka**ataloguje książkę, by ją włączyć do zbiorów,

podaje w opisie takie cechy, które ten właśnie egzemplarz odróżnia ją od innych. Na przykład zaznaczony brak jakiejś ryciny; lub wymieni zapiski własnościowe znajdujące się na książce. Osygnowanie zaś książki i uzupełnienie opisu tą właśnie sygnaturą jest konwencjonalnym nadaniem jej pewnej specyficznej cechy i zarejestrowaniem tej cechy w celach rozpoznawczych.

Jeśli natomiast daje ktoś opis bibliograficzny, opierając się przy tym na jakimś egzemplarzu, wymienia tylko te własności wydawnicze, które przysługują samemu dziełu i są dla niego istotne; pomija natomiast indywidualne cechy danego egzemplarza.

Opis przedmiotu, polegający na wyróżnieniu w nich części składowych lub cech, nazywa się partycją. Tego rodzaju podział zastosowany do jakiegoś utworu literackiego (książki, rozprawy itp.) nazywa się jego dyspozycją. Niekiedy jednak nazywa się też dyspozycją dzieła podział logiczny przedmiotów, o których autor traktuje, jeśli do tego podziału dostosowany jest układ dzieła.

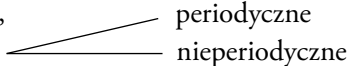
Prócz opisu w sensie partycji stosuje się, celem właściwego zbadania przedmiotu i wykrycia jego miejsca w pewnej dziedzinie interesującej nas rzeczywistości – opis klasyfikujący, polegający na zaliczeniu go do odpowiedniej klasy przedmiotów w ramach logicznego podziału.

Podział logiczny jest wynikiem operacji dokonywanej na zakresach nazw, a polegającej na wyróżnieniu w pewnym zakresie ogólnym innych zakresów, które są względem niego podrzędne; te zakresy winny wzajem się wykluczać – na tym polega **rozłączność** podziału, suma ich równać się musi zakresowi dzielonemu, co warunkuje tego podziału **zupełność**. Podział, który

nie jest nierozłączny i zupełny, nie jest formalnie poprawny.

Najłatwiej zapewnić sobie można rozłączność i zupełność podziału w tzw. podziale dychotomicznym (*δίχα* – na dwoje; *τομός* – cięcie, rozdzielanie), w którym dany zakres dzielimy na dwa, wyróżniając jeden i przeciwstawiając mu całą resztę dzielonego zakresu. Z kolei postępujemy w ten sam sposób z ową resztą, uzyskując nieraz podział wielostopniowy zawsze rozłączony i zupełny. Na przykład gdy dzielimy wydawnictwa na:

a) zwarte

b) niezwarłe,


itd.

Zakres dzielony nazywa się rodzajem, wyróżnione w nim zakresy podrzędne – gatunkami. Cecha, wedle której odróżniamy gatunki danego rodzaju, czyli różnica gatunkowa, nazywa się zasadą podziału (*principium divisionis*). W poprawnym podziale stosujemy na każdym jego poziomie jedną tylko wyraźną zasadę podziału. Jeśli np. dzielimy czasopisma w jakiejś bibliotece na:

- a) dzienniki
- b) tygodniki
- c) dwutygodniki
- d) miesięczniki
- e) kwartalniki
- f) roczniki

zasadą podziału jest tu częstotliwość ich ukazywania się. Stosowanie jednej zasady podziału nie zapewnia nam jeszcze zupełności podziału (np. gdyby w danej

bibliotece były czasopisma wychodzące co drugi miesiąc, podział nie byłby zupełny). Ale w każdym razie czyni bardziej prawdopodobnym uniknięcie błędów, podczas gdy stosując w tym samym podziale i na tym samym jego poziomie różne zasady, najczęściej otrzymujemy podziały wadliwe tj. nierozłączne lub niezupełne. Na przykład gdy ktoś czasopisma znajdujące się w danej bibliotece podzielił na: a) pisma polskie, b) czasopisma matematyczne, c) roczniki, d) czasopisma *in quarto*, stosując do wyróżnienia każdej z tych grup inną zasadę podziału (język, treść, częstotliwość, format), na pewno uzyskałby podział niezupełny (gdyby się w tej bibliotece znajdowały miesięczniki francuskie, przyrodnicze, *in folio*) i nierozłączny (gdyby np. wśród czasopism matematycznych były czasopisma polskie albo roczniki *in quarto*).

Każdy podział logiczny zmierza do wprowadzenia pewnego porządku wśród przedmiotów pewnego zbioru, celem poznania i opisu właściwej własności tych przedmiotów bądź też łatwiejszego posługiwania się nimi w działaniu. Wybór zasady podziału zależy od celu, do którego ten podział ma służyć. Tak np. gromadę grzybów kucharz dzielić będzie ze względu na ich własności kulinarne na trujące i jadalne, podczas gdy botanik dla celów badawczych podzieli je ze względu na formę ich rozwojników na pleśniaki, workowce i podstawczaki.

Im więcej własności przedmiotów łączy się z cechą przyjętą jako zasada podziału, tym bardziej podobne przedmioty skupione zostają w wyróżnionych gatunkach i tym dany podział jest bardziej naturalny. Przykładem naturalnych podziałów są np. podziały oparte na zasadzie genetycznej

tj. takie, w których wyróżnia się gatunki łączące przedmioty o wspólnym pochodzeniu. W naukach zmierza się zazwyczaj do podziałów nie tylko logicznie poprawny, ale i naturalnych. Te bowiem oddają większe usługi w poznawaniu i porządkowaniu zjawisk.

Opis klasyfikujący nie jest – jak już wspomnieliśmy – jedyną formą porządkowania badanej dziedziny i opisu przedmiotów. Obok niego niemałe usługi oddaje opis szeregujący. Jeśli np. chcemy uporządkować indywidua w obrębie gatunku, do którego zostały one zaliczone, albo uchwycić zachodzące między nimi indywidualne różnice, stosujemy ich uszeregowanie. Podstawą uszeregowania jest stosunek poprzedzenia lub następowania zachodzący pomiędzy szeregowanymi elementami ze względu na jakąś odróżniającą je cechę. Aby jakiś stosunek mógł być podstawą szeregowania, musi on być asymetryczny, przechodni i spójny. O asymetryczności i przechodniości była już poprzednio mowa. Stosunek jakiś jest spójny, gdy w obrębie danego zbioru w każdej dowolnie obranej parze elementów, bądź pierwszy człon pary do drugiego, bądź drugi do pierwszego pozostaje w tym właśnie stosunku. Na przykład w zbiorze koni startujących w konkursie hippicznym w porządku wylosowanych numerów, o każdym z dwóch koni *A* i *B* orzec można, że jeśli *A* nie startuje przed *B*, to *B* startuje przed *A*. Szeregowanie celem porządkowania przedmiotów i ich opisu stosuje się często w pracach bibliotecznych, archiwalnych itp., gdy się układa książki lub akta, czy karty katalogowe już to w porządku alfabetycznym, już to w chronologicznym.

NOTA BIOGRAFICZNA PROFESOR IZYDORY DĄMBSKIEJ

Izydora Helena Maria Dąmbaska urodziła się we Lwowie 3 stycznia 1904 roku. Z jednej z ostatnich publikacji, poświęconej życiu i myśli Izydory Dąmbaskiej⁸, dowiadujemy się, że mię uczonej zostało wybrane w nawiązaniu do imienia biskupa Izydora z Sewilli, teologa żyjącego na przełomie VI i VII wieku, autora słynnego encyklopedycznego dzieła *Etymologie*⁹, będącego sumą ówczesnej wiedzy teologicznej i świeckiej.

Po zdaniu matury w 1922 roku przyszła uczona podjęła studia filozoficzne i polonistyczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, które ukończyła w 1927 roku. W tym samym roku doktoryzowała się na podstawie rozprawy *La théorie du jugement de M. Edmond Goblot*, której promotorem był Kazimierz Twardowski, i którego Dąbska była asystentką w latach 1926–1930. W tym czasie uczestniczyła również w pracach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego¹⁰.

W 1930 roku Dąbska wyjechała na roczne stypendium do Austrii, Niemiec i Francji. Po powrocie do kraju pracowała

jako nauczycielka, między innymi, propedeutyki filozofii i języka polskiego. Nadal angażowała się w działalność Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Jako sekretarz sekcji propedeutyki filozofii PTF przewodniczyła sekcji teorii poznania

W latach 1937–1939 wraz z Danielą Gromską zaangażowały się w redakcję „Ruchu Filozoficznego”. Pierwszy rok II wojny światowej Dąbska pracowała w Instytucie Psychotechnicznym we Lwowie, a przez kolejne lata (1941–1945) była zatrudniona w charakterze bibliotekarza w Ossolineum.

Izydora Dąbska wraz z siostrą Aleksandrą opuściły Lwów, w obawie przed aresztowaniem przez NKWD, w pierwszych dniach lipca 1945 roku. Filozofka, jak i pozostali uczeni ze Lwowa, udała się do Krakowa z nadzieją, że znajdzie tam pracę. Jednakże „[p]rofeŝorów ze Lwowa i Wilna uznano w Krakowie za «profesorów zagranicznych [...] Część z nich powędrowała razem z byłym rektorem lwowskim, Stanisławem Kuczyńskim, do Wrocławia, tworząc tam od podstaw polski uniwersytet, będący przedłużeniem tradycji lwowskich. Odnalazła się tam zarówno Słoniewska, jak i Kokoszyńska, lwowskie koleżanki Izydory”¹¹.

Z kolei Izydora Dąbska wyjechała do Gdańska i tam została zatrudniona 18 października 1945 roku jako kustosz w Bibliotece Miejskiej przemianowanej w latach późniejszych na Gdańską Bibliotekę Polskiej Akademii Nauk. Filozofka znalazła się w pierwszej grupie pracowników biblioteki, którzy budowali jej renomę. Jej angaż podpisał dr Marian Pelczar ówczesny dyrektor placówki. W aktach osobowych

⁸ R. Kuliniak, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Izydora Dąbska (1904–1983). Najlepsza z dobrych. Część I: lata 1904–1945*, Kęty 2024. Ten sam zespół historyków, we współpracy z siostrzenicą prof. Izydory Dąbskiej, prof. Barbarą Judkowiak, wydał tom z materiałami źródłowymi (z korespondencją polskiej uczonej z osobami prywatnymi, z władzami uczelni, Ministerstwem Szkolnictwa Wyzszego, z aktami nominacyjnymi Izydory Dąbskiej, wspomnieniami i przemówieniami z jubileuszu urodzin i odejścia na emeryturę filozofki oraz z jej kilkoma artykułami; życie uczonej dokumentuje również bogaty zbiór fotografii zamieszczonych w publikacji) zatytułowany *Izydora Dąbska (1904–1983). Mądrość i prawda*, Kęty 2023.

⁹ Zob. Izydor z Sewilli, *Etymologie. Księgi 1–10*, tłum. T. Krynicka, M. Jońca, I. Mikołajczyk, A. Wilczyński, E. Matczuk, Kęty 2024.

¹⁰ J. Szmyd, *Dąbska Izydora* (hasło), w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, red. J. Szmyd, Kraków 2000, s. 78–79.

¹¹ R. Kuliniak, M. Pandura, Ł. Ratajczak, *Izydora Dąbska (1904–1983). Najlepsza z dobrych*, dz. cyt., s. 325–326.

profesor Dąbskiej znajduje się jej podanie oraz zgoda Zarządu Wojewódzkiego na jej zatrudnienie.

Izydora Dąbska opracowała dla Gdańskiej Biblioteki PAN katalog przedmiotowy, który służył do czasu wprowadzenia katalogów elektronicznych, czyli do roku 1990. Katalog kartkowy został zdigitalizowany i nadal można z niego korzystać, przeglądając woluminy, które trafiły do biblioteki do roku 1990.

Izydora Dąbska wywodziła się z kujawskiego rodu Dąbskich, herbu Godziemba.

Początki tego rodu sięgają czasów średniowiecza. W miejscowości Rudna Wielka niedaleko Rzeszowa znajduje się zniszczony dwór Dąbskich, a na miejscowym cmentarzu – rodzinny grobowiec, w którym spoczęła w 1983 roku również prof. Izydora Dąbska¹².

¹² J. Skoczyński, *Izydora Dąbska (1904–1983), albo z dziejów filozofii w PRL*, on-line: <https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/5dc959ee-7eaa-45ad-befa-dabb80a1cb0f/content> [dostęp: 18.11.2025]. Zob. J. Perzanowski, *Izydora Dąbska 1904–1983. Materiały z sympozjum „Non est necesse vivere, necesse est philosophari”*, Kraków, 18–19 grudnia 1998 r., Kraków 2001.

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK – pracownik naukowo-dydaktyczny Sopotckiej Akademii Nauk Stosowanych, dr nauk humanistycznych, autorka artykułów naukowych i popularnonaukowych. Współredaktorka i redaktorka naukowa szesnastu tomów książek monograficznych, tłumaczeń, wspomnień i numerów tematycznych

z zakresu filozofii i teologii. W latach 2013–2015 wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Współzałożycielka i redaktor naczelna półrocznika naukowego „Karto-Teka Gdańska” (2017–2025) oraz członkini redakcji „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. E-mail: maria.urbanska@sopocka.edu.pl

RECENZJE
I POLEMIKI





STANISŁAW WYSPIAŃSKI – MIT – TRADYCJA – HISTORIA

Recenzja książki I.E. Rusek,
**Stanisław Wyspiański –
Mit – tradycja – historia**,
Warszawa 2024.

Nowe odczytania

*I poszedł po ziemi polskiej
głos żałoby, i zdawało się,
że pękło serce w narodowym
dzwonie. – Dla wielu nie-
zrozumiąły, dla wielu obcy,
„brat, którego nie znał“ cały
szereg królów i książąt na wielu dzielnicach
polskiej poezji, stał się przez śmierć swoją
bliżki i najbliższy. Śmierć jego jak klęskę od-
czuł naród, i to niech będzie miarą, czem stał
się, czem był – i czegośmy od niego czekali¹.*

Stanisław Wyspiański (ur. 15 stycznia 1869 i zm. 28 listopada 1907 roku) stanowi przykład artysty absolutnego. Tworzył rysunki, szkice, meble, witraże (w tym niezwykle cenne w kościele Franciszkanów w Krakowie), dzieła polichromiczne,



utwory poetyczne, dramatyczne, elementy scenografii teatralnej, a ponadto, wcielał się w role aktorskie, będąc członkiem amatorskiej trupy teatralnej. Stworzył szatę graficzną dla krakowskiego „Życia” i z zamiłowania sporządzał programy odbudowy ważnych dla krakowskiego życia kulturowego zabytków. Nie powinien zatem zaskakiwać powyższy

cytat i odczuwalna strata po śmierci autora *Nocy listopadowej*. Artysta ten, jak nikt wcześniej, dokonywał symbolicznej demitologizacji wad narodowych, uobecniając w tekście znaną i kolportowaną iluzję oraz jej rzeczywisty obraz, a tym samym przyczynił się do odtworzenia romantycznych mitów, być może nieco zapomnianych w XX wieku.

Zakres działań artystycznych może budzić zdumienie. Jednak niewątpliwie sztuka dramaturgiczna w największym stopniu oddziaływała na odbiorców, a tym samym na stałe wpiła się do kanonu literackiego

¹ M. Ruszyńska, *Stanisław Wyspiański. Próba charakterystyki*, Poznań 1909, s. 3.

(wzbudziła także najwięcej kontrowersji i emocji). Co więcej, stanowi do dziś najważniejszą częścią literackiej praktyki artystycznej Wyspiańskiego. Stąd też od lat 60. XX wieku mimowolnie przybierało prac poświęconych analizie i interpretacji dramatów Wyspiańskiego. W tym warto wymienić publikacje: Danuty Knysz-Rudzkiej – *Dramat Wyspiańskiego. Poetyka i ewolucja gatunku* (Łódź 1993), Ostapa Ortwin – *O Wyspiańskim i dramacie* (opr. J. Czachowska, Warszawa 1969), Zbigniewa Sudolskiego – *Stanisław Wyspiański* (seria „Ludzie, czasy, dzieła”, Warszawa 1983) czy z nieco bardziej współczesnych: książka Marii Prussak – *Wyspiański. Mitologia nowoczesnego artysty* (Warszawa 2021). Ostatnia z przywołanych pozycji, a zarazem jedna z najświeższych propozycji monograficznych, omawia konstrukt artysty nowoczesnego, swoistego kapłana sztuki, którego zamiłowanie literackie staje się celem egzystencji. Autorka ukazuje mit wokół którego Wyspiański budował swój obraz jako artysty, tym samym podkreślając zamiłowanie artysty do poszukiwania mitologicznych kontekstów.

Książka *Stanisław Wyspiański – mit – tradycja – historia*² autorstwa Iwony E. Rusek³ wydana w ramach serii wydawniczej

„Literatura i Pamięć” stanowi zbiór bogato zarysowanych interpretacji i analiz, których osią twórczych dociekań stają się kluczowe dramaty młodopolskiego pisarza takie jak: *Wesele*, *Warszawianka* czy *Noc listopadowa*. Książka wyróżnia się przyjętą przez Autorkę metodą analizy tekstu. Spojrzenie etnologiczne na najważniejsze dramaty Wyspiańskiego pozwala zbadać twórczość młodopolskiego artysty w szerszej, kulturowej perspektywie, a przede wszystkim ukazać bogate podłoże mitologiczne omawianych utworów. W tym sensie Iwona Rusek dociera do najbardziej uniwersalnych pytań: czym jest wolność, co stanowi wspólnotę, czym jest rytuał i tradycja.

Autorka książki w skondensowany sposób prezentuje nowe i żywe zarazem we współczesnym obiegu kulturowym odczytanie proponowanych utworów, szczególnie uwrażliwiając czytelnika na trzy istotne aspekty: mit, tradycję oraz historię. Umożliwia to odbiorcy pełne zrozumienie uniwersalności przekazu dramatów Wyspiańskiego niezależnie od momentu dziejowego, a jednocześnie ukazuje wielość możliwych odczytań znanych utworów dramatycznych i pewną kulturową (czy szerzej... obyczajową) zależność społeczną. Oddana do druku w 2024 roku propozycja Iwony Rusek przybliży bogactwo semantyczne dramatów czwartego wieszca, a co więcej pogłębia obecne w dyskursie literaturoznawczym portrety psychologiczne bohaterów, jednocześnie uzupełniając szkic osobowościowy poszczególnych postaci o kontekst etnologiczny i mitologiczny zarazem.

Pierwszy człon tytułarny – mit staje się, jak pisze Autorka książki, „przechowalnią historii czynu”. To dzięki zakorzenionym

² I.E. Rusek, *Stanisław Wyspiański – Mit – tradycja – historia*, Warszawa 2024.

³ Iwona E. Rusek, dr hab., prof. UwB, kierownik Zakładu Badań Źródłowych nad Literaturą XIX i XX wieku na Uniwersytecie w Białymstoku, badaczka twórczości Juliusza Słowackiego, Stanisława Wyspiańskiego i Wacława Berenta. Zainteresowania badawcze Autorki niniejszej publikacji oscylują m. in. wokół tematów związanych z folklorem, mitoznawstwem i literaturą XIX wieku. Iwona Rusek ponadto jest także autorką scenariuszy pisanych dla Teatru Telewizji oraz Teatru Polskiego Radia. Laureatka Grand Prix XVII Festiwalu „Dwa Teatry – Sopot 2017”, nagrodzona w V Ogólnopolskim Konkursie „NDT” 2023 w kategorii Dramat.

w świadomości narodowej mitom czy legendom stajemy się „ziarnem wydającym plon”. To pierwotna, często nieświadoma myśl, o której Carl Gustaw Jung pisał, że staje się ustrukturyzowaną formą psychiczną przechodzącą z umysłu jednostki na ogół społeczny⁴. W tym względzie psychoanalitik nobilituje przede wszystkim kulturotwórczą funkcję mitów jako podstawowego nośnika wartości, idei czy nawet pewnych zasad moralnych dla określonej grupy społecznej. Mit u Wyspiańskiego, jak podkreśla Iwona Rusek, nie jest wyłącznie elementem identyfikującym grupy narodowe, lecz wiąże się z kulturowaną świadomością na temat tradycji, obrzędów i archetypów, a rozliczenie z poszczególnymi mitami, którego świadkiem stał się czytelnik „Wesela” jest próbą przebudzenia uspiętego społeczeństwa, swoistą drogą do „odnowy” moralnej, która miała dokonać się w człowieku za pomocą zetknięcia się z prawdą. Książka zatem, a może dokładniej... dramat (który *nota bene* był nieskrywanym marzeniem Stanisława Wyspiańskiego⁵) stanowi bramę do najczystsze- go źródła prawdy, do źródła poznania. To mityczne zetknięcie z autentycznością jest nieco magicznym przeżyciem, a podstawą staje się transcendentalne doświadczenie. Zdaniem Autorki do wskazanego przeżycia przybliża nas imaginacja. To imaginacja jako tajemnicze wyobrażenie pozwala przenikać uczucia, umysły i serca, oraz tworzyć dzieła absolutne, wielkie w swej formie

i treści. Imaginacja, bliska romantyzmowi, stawia Wyspiańskiego w kręgu pierwszych w Polsce pisarzy symbolicznych, którzy poszukują weny twórczej przede wszystkim we własnych odczuciach i przeżyciach. Iwona Rusek we *Wstępie* do swojej książki przywołuje jeden z listów Stanisława Wyspiańskiego, w którym autor *Wesela* konstatuje, że *tego, co nazywamy sztuką nauczyć się nie można*⁶, po czym Autorka książki interpretując słowa Wyspiańskiego dodaje, że prawdziwa sztuka jest wyrazem autoświadomego poszukiwania siebie w świecie, dążąc do zrozumienia istoty rzeczy i prawdy wykraczającej poza poznanie rozumowe. Artyści stają się „narzędziami” własnej fantasmagorii, zrodzonej z kontaktu z artystycznym i estetycznym doświadczeniem kontemplacji sztuki. W jednym z początkowych utworów Stanisława Wyspiańskiego pod tytułem *Daniel* bohater w utworze wypowiada następującą kwestię, która niejako może stanowić wewnętrzny monolog samego autora:

*Ja nie jestem jak tylko fantazją,
ja nie jestem jak tylko poezją,
ja nie jestem jak tylko duszą...
Ale za mną przyjdzie moc,
poczęta z moich słów...*⁸

Autor *Wesela* poszukiwał różnych inspiracji naukowych i twórczych zarazem. Sięgał po europejskie czasopisma (należy

⁴ Carl Gustav Jung, *Wspomnienia, sny, myśli, spisane i wydane do druku przez Anielę Jaffé*, tłum. L. Kolankiewicz, R. Reszke, Warszawa 1997, s. 359–360.

⁵ *Listy Stanisława Wyspiańskiego do Lucjana Rydla...*, cz. 1: *Listy i notatnik z podróży*, oprac. L. Płoszewski i M. Rydłowa, Kraków 1979, s. 232.

⁶ *Listy Stanisława Wyspiańskiego do Lucjana Rydla*, dzieło cyt., s. 94.

⁷ Utwór Stanisława Wyspiańskiego o tymże tytule to wczesne libretto operowe, w którym młody wizjoner, nieco upodobniony do artystycznego Mesjasza (proroka i poety) wypowiada cytowaną w tekście głównym kwestię.

⁸ S. Wyspiański, *Dzieła zebrane*, Kraków, t. I, s. 34.

przywołać „La Revue de Deux Mondes” czy „La Revue Encyclopedique”), czytał dzieło Lessinga *Laokoon*, a także Eckermannowskie rozmowy z Goethem, inspirował się wykładami Mickiewicza, pismami Józefa Kremera i jego uczniów, a także filozofią Fryderyka Nietzschego⁹. Treści te ukształtowały twórcę *Nocy listopadowej* i jednocześnie wpłynęły na intelektualny charakter jego twórczości, który w kontaminacji z wyobraźnią przyczynił się do stworzenia indywidualnego profilu artystycznego nazwanego przez Ewę Miodońską-Brookes „dramatem inteligencji”¹⁰. Iwona Rusek w swojej książce podkreśla, że każde dzieło Wyspiańskiego wymaga od czytelnika dużego zaangażowania intelektualnego, a proces czytelnicy przypomina jednocześnie pewien proces (samo)poznania. Kluczowym efektem intelektualnych a zarazem epistemologicznych zmaganiań, konkluduje Autorka, jest odpowiedź na pytanie: *czy jestem człowiekiem wolnym?* Odpowiedź na to i inne pytania (wskazuje Iwona Rusek) odnajdzie zaangażowany czytelnik, świadomy symbolicznych znaczeń i kontekstów.

Sfera mitycznych dociekań uaktualnia się w procesie obrzędowości, a więc działań w zgodzie z przyjętym wzorcem zachowań i norm utrzymanych w pewnym cyklu czasowym zgodnym z czasem liturgicznym (sakralnym) czy czasem wegetacyjnym (związanym z działaniem praw natury).

⁹ E. Miodońska-Brookes, *Imaginacja, fantazja, wyobraźnia, inteligencja (w kręgu myśli Stanisława Wyspiańskiego)*, [w:] Stanisław Wyspiański: W labiryncie świata, myśli i sztuki, red. Anna Czabanowska-Wróbel, Kraków 2009, s. 24.

¹⁰ Tamże, s. 24. Autorka dostrzegła, że niezwykłość twórczości dramatycznej Wyspiańskiego wiąże się z przesunięciem akcentu ze sfery artystycznej dzieła literackiego na rzecz sfery egzystencjalnej. Więcej o tym w: Ewa Miodońska-Brookes, *Imaginacja, fantazja, wyobraźnia, inteligencja (w kręgu myśli Wyspiańskiego)*, dzieło cyt., s. 20–24.

Pogłębione opisy wątków mitologicznych (szczególnie w przypadku analizowanej w książce *Nocy listopadowej*) ściśle przeplatają się z refleksjami na temat misteriiów (w szczególności w odniesieniu do mitu o Demeter i Korze), których analizy przekładają się na rodzimy obraz problemów narodowych. Iwona Rusek odwołuje się do płodności i witalności jaką posiada Demeter, gdy Kora znajduje się na powierzchni wraz z matką. Gdy córka opuszcza matkę, to stęskniona Demeter traci swoje siły i moc. *Bierze się to stąd, że wszystkie istoty ludzkie, nie tylko kobiety, noszą ten początek i tę dwoistość, która jest zarówno Matką, jak i Córką – w tej mierze są więc dziedzicami następstwa*¹¹ □ podkreśla autorka. Przytoczone słowa stają się punktem wyjścia do analiz związanych z ziarnem i siewem. Motyw ten dotyczy ściśle słów wypowiedzianych przez Korę w dramacie Wyspiańskiego:

*Oto wieki ożywią idące
Wieki i lata, co przyjdą,
żyć będą ziaren tych treścią*¹².

Słowa bohaterki utworu zostały zanalizowane przez Autorkę publikacji w kontekście mitologii słowiańskiej (Iwona Rusek dostrzegła podobieństwo w relacji między Demeter i Korą a Dziewanną i Marzanną). Wszak wskazane pary kobiet były nierozłączne i dzięki swej sile witalnej mogły zapoczątkować nowy początek, zasiać plon, który wykiełkuje w odpowiednim

¹¹ I. E. Rusek, *Stanisław Wyspiański – Mit – tradycja – historia*, dzieło cyt., s. 191.

¹² S. Wyspiański, *Noc listopadowa*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 1, pod red. L. Płoszowskiego, Kraków 1964, sc. VIII, s. 181.

czasie. Zasiągamy ziarnem staje się głębokie poczucie patriotyzmu i chęć dążenia do odzyskania upragnionej niepodległości. *W ten sposób zaród życia, który znajduje się w ziarnie nie umiera, lecz przechodzi z pokolenia na pokolenia, krzepiąc wewnętrznie wszystkich członków danej wspólnoty*¹³. Słowa te ukazują swoistą przemianę, proces przekazywania materii fizycznej i duchowej zarazem, co jednocześnie ma związek z zasadą obrzędów misteryjnych dokonywanych w Eleusis: „umierać musi co ma żyć”¹⁴. Przykład ten jednocześnie ukazuje jak ściśle są związki pomiędzy mitem, a obrzędowością. Obrzędowość, a więc szerzej tradycja wyrasta, podkreśla Autorka, ze świadomości przenikania się świata fantastycznego i realnego zarazem. Co więcej, we *Wstępie* książki czytelnik zaznajamia się ze słuszną konstatacją, iż tradycja pozwala stać się członkami wspólnoty zakorzenionej w krainie ducha. Jest zatem nieodłącznym elementem istnienia narodu. Zaś naród? W publikacji znajdujemy przypomnienie słów Poety, który zapytany przez Paninę Młodą o to: *Kaz jest Polska*, wskazuje na serce i odpowiada: *A to Polska właśnie*¹⁵ (akt III, sc. 16). Cytat ten uobecnia tezę, że prawdziwa świadomość i przynależność narodowa tkwi w umiłowanym przez Mickiewicza organie, w sercu. Dzięki temu kraj w trudach i zawilościach historycznych jest w stanie przetrwać.

Dopełnieniem rozważań w publikacji są wątki historyczne, które stają się

spoiwem dwóch wcześniejszych elementów, a więc mitu i tradycji w niniejszej monografii. Wątki mityczne przeplatają się z bogato zarysowaną historią, których podstawą staje się bogata bibliografia. W „akompaniamencie” analiz związanych z *Weselem* Stanisława Wyspiańskiego pojawiają się liczne wątki dotyczące życia artystycznego bliskich osób autora *Warszawianki*. Biograficzne kwestie zostały uzupełnione o fragmenty korespondencji, której zawartość pozwala na stworzenie nieco intymnej biografii czwartego wieszca. Tłem proponowanych rozważań są także kopie obrazów pochodzące z Muzeum Narodowego w Warszawie, Muzeum Narodowego we Wrocławiu, Krakowie, w Kielcach, Bydgoszczy czy w Lublinie, a także z kolekcji prywatnych (depozyt w Rydlówce) czy zachowanych archiwalnych fotografii (fotografia Stanisława Brzozowskiego pochodząca z Narodowego Archiwum Cyfrowego). Imponująca w tym względzie jest jakość reprodukowanych dzieł (w szczególności portretów) oraz przemyślana kompozycja, dzięki której słowo pisane „koresponduje” z dziełem malarskim.

Wątki historyczne nie dotyczą jednak wyłącznie biografii Stanisława Wyspiańskiego czy innych istotnych postaci (Kazimierza Przerwy-Tetmajera, Sióstr Pareńskich, Rodziny Mikołajczyków), ale co istotniejsze współtworzą szeroki horyzont symboli i artefaktów kultury, który zrozumienie pozwala czytelnikowi na nowo odczytać i zinterpretować twórczość Wyspiańskiego. Oprócz ważnych narodowych elementów związanych z problemem wolności i gotowości do czynu, uobecnione zostały sylwetki bohaterów narodowych, a sposób ich kreacji

¹³ I.E. Rusek, *Stanisław Wyspiański – Mit – tradycja – historia*, dzieło cyt., s. 263.

¹⁴ Tamże, s. 262.

¹⁵ Słowa cytowane za: I.E. Rusek, *Stanisław Wyspiański – Mit – tradycja – historia*, dzieło cyt., s. 266.

został uzupełniony o istotne dzieła historyczne z okresu rozbiorowego Polski (w tym propozycja Maurycego Mochnackiego: *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831, t. 2, Poznań 1863* czy propozycja Barzykowskiego: *Historia powstania listopadowego, t. 1, Poznań 1863*). Autorka posługując się fragmentami historycznymi celnie uzupełnia interpretacje poszczególnych dramatów, ale ponadto, ukazuje heglowską koncepcję historii jako ciągłego procesu dochodzenia do wolności. Wolność (czy szerzej dążenie do wolności), podkreśla Iwona Rusek, pochodzi z woli samoświadomości, ale także z woli czynu, co odpowiada założeniem romantycznego filozofa, że wolność staje się podstawowym określeniem woli¹⁶.

Propozycja Iwony Rusek jest wnikliwą analizą najważniejszych dramatów Wyspiańskiego, a sposób opisu, prowadzenia wywodu (czy

można śmiało stwierdzić: swoistej narracji) w utworze ukazuje twórczy charakter pracy samej Autorki i skłonność do artystycznego, a przede wszystkim wielopłaszczyznowego ukazywania zakorzenionych w kulturze alegorii, archetypów i znaczeń. Bogactwo spuścizny mitologicznej (greckiej, rzymskiej czy słowiańskiej), liczne wskazówki interpretacyjne związane z polskim folklorem zaskakują odbiorcę i przede wszystkim ukazują inny niż dotychczas wachlarz komparatystycznych odniesień w twórczości Stanisława Wyspiańskiego. Jest to ciekawa, pogłębiona interpretacja, która stawia przed czytelnikiem szereg zadań intelektualnych, porównawczych i egzystencjalnych, gdyż prócz literackich oraz kulturowych dociekań Autorka pozostawiła mnogość pytań o sens, wolę, a także chęć poszukiwania jednostkowej i wspólnotowej wolności.

¹⁶ Z. A. Pełczyński, *Wolność u Hegla*, [w:] *Wolność, Państwo, Społeczeństwo. Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, pod red. M.N. Jakubowskiego, Wrocław 1998, s. 145.

AGATA CZAPIEWSKA – doktorantka w Szkole Doktorskiej Academia Artium Humaniorum działającej przy Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, jej zainteresowania badawcze oscylują

wokół problematyki geografii literackiej i socjologii literatury (w szczególności w odniesieniu do literatury XIX i XX wieku). E-mail: 503521@doktorant.umk.pl