

NIETRWAŁOŚĆ  
NIEPEWNOŚĆ  
SMUTEK



UNIwersytet w Białymstoku, Wydział Filologiczny

Sławomir Raube

NIETRWAŁOŚĆ  
NIEPEWNOŚĆ  
SMUTEK

SZKICE O LITERATURZE  
I FILOZOFII KULTURY

Białystok 2016

Recenzenci:

**prof. dr hab. Andrzej J. Noras**

**dr hab. Zbigniew Kaźmierczak, prof. UwB**

Skład, projekt okładki: Ewa Frymus-Dąbrowska



Książka dofinansowana ze środków Wydziału Filologicznego  
Uniwersytetu w Białymstoku

ISBN 978-83-7657-280-2

Copyright by: Sławomir Raube, Białystok 2016

Wydawnictwo PRYMAT, Mariusz Śliwowski

ul. Kolejowa 19; 15-701 Białystok,

tel. 602 766 304, e-mail: [prymat@biasoft.net](mailto:prymat@biasoft.net), [www.prymat.biasoft.net](http://www.prymat.biasoft.net)

## SPIS TREŚCI

Transgresja Nietzschego. Smutek Camusa .....	7
Metafizyczny erotyzm Milana Kundery .....	20
Gorzki smak sceptycyzmu: Herbert i duch filozofii .....	31
Apokalipsa nadchodzi i odchodzi. Heraklit, Orygenes, Nietzsche i filozoficzny ciąg powrotów .....	45
Oświeceniowa koncepcja człowieka: filozoficzna reforma antropologii politycznej .....	64
Człowieczeństwo zbuntowane i granice nihilizmu. Jednostka i wspólnota w refleksji Alberta Camusa .....	77
Kultura jako ekwilibrium. Krytyczna filozofia Ernsta Cassirera .....	96
Sztuka jako symboliczna interpretacja świata w filozofii Cassirera .....	111
Powracający mit: idea regresu w filozofii kultury Ernsta Cassirera .....	124
Posłowie .....	139
Wykaz pierwodruków .....	141



## TRANSGRESJA NIETZSCHEGO SMUTEK CAMUSA

Katastrofa, klęska, kryzys już się wydarzyły. Upadały miasta hellenickiej kultury, nie wytrzymując naporu rzymskiego oręża. Waliły się mury Rzymu, płonęły cerkiewne świątynie... Spadały z okien wysokich kamienic gasnące świece, za którymi opadał wolno w dół pył zapomnienia. Wszystko miało się skończyć, bo coś się stało i nigdy nie będzie jak przedtem. Ulotnił się sens, a bez niego świat i życie to tylko kawałki nieistniejącej całości.

Zgorzkniały Artur Schopenhauer, chodząc po Frankfurcie, dał się raz pogryźć psu. Wtedy, jak się zdaje, zrozumiał, że ból jest przecież metafizycznym miejscem, gdzie odsłania się prawda. Zatem smutek może być piękny.

Nietzsche nigdy nie dawał za wygraną. Sądził, że powrót jest możliwy, że się może dokonać, kiedy tylko on, Nietzsche, obróci ludzką tragedię o właściwą miarę kąta. Zaznaczył nawet moment na grzbiecie kalendarza. Był to w gruncie rzeczy czyn niepotrzebny, bo po co kalendarz, kiedy ma się rozpocząć nowa era powrotu, rozsadzająca jak dynamit starą chronologię czasu...

Kiedy przybył do Turynu na początku kwietnia 1888 roku, wynajął najpierw pokój w dość wysokiej kamienicy. Szybko spostrzegł z okna, że w takim mieście nie dopadnie go nieprzyjemny smak smutku. Dobrze, choć i tak nic nie mogłoby go powstrzymać przed pisaniem, którego wewnętrzne paroksyzmy już się w nim odzywały. Samotność nie przeszkadzała, wprost przeciwnie – dodawała woli mocy. Kobiety nie były po-

trzebne, bo od czasu do czasu nawiedzały go uciążliwości „wyciekania siły witalnej” – skutek przygodnej przyjemności z czasów studenckich.

Lato stawało się coraz gorętsze. Fryderyk Nietzsche wyjechał więc do Sils-Maria. W listach stamtąd narzekał: „Odkąd wyjechałem z Turynu, jestem na dnie. Wieczne bóle głowy, wieczne wymioty”. I znowu „wyciekanie siły witalnej”...

Kiedy lato przesuwało się na południe, powrócił we wrześniu do Turynu, zwanego podobno miastem diabłów. Samotność go nie opuszczała, ale odszedł smutek.

Ruszył: *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*. Po niemiecku brzmi to potężniej, drapieżniej niż w jakimkolwiek innym języku. Jak nadciągająca eksplozja.

Cóż to za rodzaj rzeczywistości... Wyobraźmy sobie młodego studenta. Fryderyk Nietzsche idzie ulicą. To mogło być w Bonn albo w Lipsku. Zaczepia kobietę, ale może to ona jego zaczepia. Jakie ma włosy, jak jest ubrana? Jak wypowiada zdania, z jakim akcentem, kiedy pyta, czy student ma ochotę na małą przyjemność? I czy mówi „na małą przyjemność”, czy raczej „na wielką”? Fryderyk idzie za nią przez ciemny korytarz wypełniony zapachem wilgoci. Nikt więcej o tym nie wie. Chwila intymności... Kończy się szybko. Student wciąga spodnie, płaci. Ile – tego dokładnie nie dowiemy się nigdy.

A później po z górą stu latach ktoś pisze o tym, co miało przeminąć. Czytelnik *Ecce homo* zagląda, usadowiony gdzieś na antypodach roku 1997, do tego, co miało zostać szczelnie zamknięte w krótkim epizodzie. Pisze w odległym od Lipska lub Bonn Białymstoku. Jest luty, szare płachty śniegu leżą na rozmokłej ziemi.

Co to za rzeczywistość? Metafizyczna i wirtualna? Śnieżna kula wiecznych powrotów tocząca się we wszystkich kierunkach? A gdzie jej środek? Wszędzie? Nigdzie?



Nietzsche w pokoju na szóstym piętrze turyńskiej kamienicy przygotowuje burzycielski cios przeciw chrześcijaństwu. Marzy: milion egzemplarzy pierwszego nakładu *Der Antichrist*.

Do Brandesa, jednego z nielicznych przyjaciół, którzy mu pozostali, pisze list:

Moja książka jest jak wulkan, cała dotychczasowa literatura nie potrafi dać pojęcia o tym, co w niej powiedziałem, ani o tym, jakimi drogami najgłębsze sekrety natury ludzkiej przebiły się na jej stronicach z przerażającą jasnością. Jest coś po prostu nadludzkiego w głosie, jakim ogłaszam wyrok śmierci... Kiedy pan wreszcie przeczyta dekret *przeciw* chrześcijaństwu, który zamyka książkę i podpisany jest Antychryst, obawiam się, że nawet panu zadrżą nogi<sup>1</sup>.

Brandesowi nogi nie zadrżały. Wcale nie odpisał. Być może dlatego, że Fryderyk listu nie zamierzał nawet wysłać. List dał jednak poczucie przekroczenia kolejnego kręgu, ale rzecz jasna nie tak silne, jakie dawało mu pisanie *Antychrysta*.

Niestety, nie wszystko było w porządku. Smutek sączył się z okien i z ciszy przerywanej skrzypieniem mebli. I nikt nie krzychał na mieście, że wybucha wulkan.

Kilkaset kilometrów na południe od Turynu, w Neapolu, 10 listopada 1978 roku Gustaw Herling-Grudziński zanotował w *Dzienniku pisanym nocą*:

W tych dniach przestał niemal istnieć dla gospodarzy, o jego obecności w pokoju musieli się upewniać nasłuchując pod drzwiami. 3 stycznia 1889 spadł w Turynie gęsty śnieg. W pokoju sublokatora było cicho od samego rana. Po obiedzie Davide Fino wyszedł z domu. Zaraz za zakrętem ulicy zobaczył z daleka dwóch policjantów prowadzących

---

<sup>1</sup> Cyt. za: Gustaw Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą (1973–1979)*, Część II, Warszawa 1983, s. 288.

kogoś pod rękę, a po bokach gromadkę gapiów. Coś go tknęło, przyspieszył kroku. Tak, prowadzonym był Nietzsche. Znalaziono go na Via Po uczeplonego końskiej szyi i ledwie od niej oderwano. Według relacji świadków podszedł do konia w zaprzęgu, zarzucił mu ramiona na szyję i przywarł twarzą do jego łba. Fino zdołał przekonać policjantów, by w jego ręce oddali zatrzymanego.

Przewieziono go do Bazylei 8 stycznia. Zanim do tego doszło, leżał w swoim turyńskim pokoju i pisywał nieczytelne karteczki. Sygnował je Cezar, Dionisos, Władca Świata. A także – Ukrzyżowany. W dniu wyjazdu stawiał opór, nie chciał rozstać się z „ukochanym” gospodarzem. Ublągano go prezentem: szlafmycą. I w tej szlafmycy jechał na turyński dworzec, jak błazen zbiegły z cyrku. W Bazylei, obawiając się publicznego skandalu na dworcu, wmówiono mu, że jest podróżującym incognito księciem i musi przez tłum przejść w milczeniu z wagonu do karety<sup>2</sup>.

W ten sposób Fryderyk Nietzsche przekroczył swój przedostatni krąg.

Styl życia i styl pisania Alberta Camusa były całkowicie odmienne.

Lubił świat: przezrocyste powietrze północnej Afryki, przestrzenie Algierii dziesięć razy większe niż w ciasnych krajach Europy; kobiety. Wśród słów, których znalezienie jest zadaniem człowieka, wymieniał „ludzi”, „pustynię”, „lato”, „morze”. To miało ukończyć nieskończoną udrętkę, w której odsłania się absurdalność.

Nostalgia jest rodzajem smutku. Z „absurdu” uczyniono hasło rozpoznawcze Camusa, a on szukał jedynie archeologii życia, nie struktury, i wyjścia ze smutku. Nie wielbił absurdu.

W jednym z najgłośniejszych fragmentów, w *Micie Syzyfa*, pisał:

Mówiłem, że świat jest absurdalny, i pośpieszyłem się zanadto. Świat sam w sobie nie jest rozumny, to wszystko, co można powiedzieć.

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 289.

Ale absurdalna jest konfrontacja tego, co irracjonalne, i oszalałego pragnienia jasności, którego wołanie rozlega się w najgłębszej istocie człowieka. Absurd zależy tyle od człowieka, ile od świata<sup>3</sup>.

I kilka stron dalej, o ludzkim wołaniu i bezsensownym milczeniu świata:

Irracjonalność, ludzka nostalgia i absurd z ich spotkania zrodzony oto trzy osoby dramatu, który koniecznie musi skończyć się z całą logiką, do jakiej zdolne jest istnienie<sup>4</sup>.

A jaka jest logika i czym skończyć się może istnienie? Absurd jest przepaścią. Trudno żyć nad przepaścią, choć można w przepaści, na jej dnie. Człowiek próbuje ująć siebie i wyjaśnić świat. Szybko jednak spostrzega, że to próba daremna, że więzi między nim a światem to więzi absurdu. Bo świat wymyka się prawdziwej jasności rozumienia, a wszelkie systemy racjonalizowania człowieka wobec świata, i świata wobec człowieka, okazują się tylko namiastką; w dodatku fałszywą. Wtedy przychodzi rezygnacja. Można jej ulec. Wtedy świat pochłania człowieka i wpycha w akceptację, w posłuszeństwo. Duch człowieka staje się wówczas duchem wielbłąda bądź osła, jakby powiedział Nietzsche. Rzeczy są i okazują się nagle takie, jakimi być powinny. Ale to tylko złudzenie, rodzaj samowyciszenia, bo dopiero tu zaczyna się prawdziwa samotność wyobcowania, która musi skończyć się smutkiem.

Konflikt Camusa z Sartrem był raczej nieuchronny, ale mógł przebiegać inaczej. Trudno powiedzieć, czy autor *Człowieka zbuntowanego* rozstanie z paryskim arbitrem elegantiarum przeżywał boleśnie. Chyba nie. Lekceważąco spoglądał na towarzyski ostracyzm, bo dumę miał sil-

---

<sup>3</sup> Albert Camus, *Mit Syzyfa*, w: tenże, *Eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1971, s. 106–107.

<sup>4</sup> Tamże, s. 112.

niejszą niż próżność. A jeśli czuł coś, to Sartrowskie mdłości. W małej paryskiej towarzyskiej skali odsłonił swoją twarz absurd estetyczny...

Simone de Beauvoir, żona Sartre'a, postanowiła ukarać renegata, przybędę z Algierii, za to, że odważył się sprzeciwić ostatecznym werdyktom Jeana-Paula, że zuchwale zwątpił w młodego Marksa oraz w kraj awangardowego proletariatu. Wydała powieść *Mandaryni*. A w niej roiło się od szczegółów prywatnego i bardzo intymnego życia Alberta Camusa. Wiedział o tym cały dobrze poinformowany Paryż, mimo literackiej stylizacji.

Czesław Miłosz w eseju opublikowanym kilka miesięcy po śmierci francuskiego pisarza pisał: „Cokolwiek Simone de Beauvoir uzbierała z uczuciowych powikłań Camusa w okresie jego przyjaźni z Sartrem, to wsadziła do powieści, ale preparując, upotworniając, ułajdaczając po to, żeby go ugodzić okólnie poprzez plotki o jego sypialni, za to, że popełnił postępek przeciwko normom politycznym Saint-Germain – des-Pres”<sup>5</sup>. W kawiarniach Saint-Germain, gdzie akolici krążyli w uwielbieniu wokół Sartre'a, nagle zewnętrznym objawem odstępstwa od normy stała się pewna kobieta, którą Camus porzucił dla innej kobiety i doprowadził do obłędu.

Albert Camus zapisuje w notatniku – sierpień 1956:

Postępowi intelektualiści. Trykociarki dialektyki. Przy każdej uciętej głowie nowe oczka rozumowania w miejscach podziurawionych przez fakty<sup>6</sup>.

Rewolucja kartezjańska nie powiodła się. Zepchnęła człowieka do rangi epistemologicznego podmiotu, który szuka oparcia w sobie samym, by udało się uteoretyzowanie żywiołu rzeczywistości. Podmiot ucieka się do kuglarskich sztuczek, wymyśla złośliwego demona, żeby

---

<sup>5</sup> Czesław Miłosz, *Diariusz paryski*, w: Thomas Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, przeł. Renata Krempel, Bydgoszcz 1996, s. 216.

<sup>6</sup> Albert Camus, *Notatniki 1935–1959*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1994, s. 254.

ten pokonał innego demona. A prawdziwy demon siedzi najspokojniej ukryty w ludzkim intelekcie.

Ale to żadne pocieszenie dla mentalności umocowywanej w świętej Księdze i niebie w czasie długich wieków średnich. Również nie powiodła się rewolucja chrześcijańska. Camus opisywał jej powolną agonię, jej uwiąd starczy.

Dla Nietzschego geneza „śmierci Boga” była jeszcze pasjonującą zagadką: tropił resentymenty św. Pawła wobec greckiej radości, szukał przyczyn suchotniczej ascezy, która zawładnęła wieloma chrześcijańskimi umysłami i ciałami niektórych wyznawców.

Dla Alberta Camusa zgon Boga był już tylko faktem, bez konieczności użycia cudzysłowów. Wcale nie bolesnym. Zwyczajnym, a może nawet oczyszczającym, bo wreszcie chrześcijańska teologia zła traciła swój ostateczny argument, do którego odwoływała się w sporach na temat cierpienia, jak Ockham do słynnej brzytwy z okazji wątpliwości swoich filozoficznych adwersarzy.

Przed śmiercią Bóg był protezą, po którą sięgał człowiek, nie mogąc poradzić sobie z odnalezieniem sensu. Bóg dawał przeto złudne poczucie zakorzenienia w porządku rzeczy i nadzieję, że bez wysiłku spojrzenia w twarz absurdowi i dżumie uda się przemknąć przez życie pod ochronnym parasolem bezpiecznego zakończenia. Teraz, kiedy nie ma już Boga, kiedy człowiek pozostał sam, nie ma innego wyjścia jak przekroczyć niewiarę w siebie i pokonać smutek.

Czym leczyć smutek? Liczne doktryny podsuwają gotowe odpowiedzi. Ale odpowiedzi należy szukać nie w doktrynach, a w życiu i w „kontemplacji pejzażu”.

W *Micie Syzyfa* Camus pisze:

Rozumiem tedy, dlaczego doktryny, które mi wszystko tłumaczą, osłabiają mnie zarazem. Uwalniają mnie od ciężaru życia, a przecież

muszę go nieść sam. Nie mogę pojąć, dlaczego metafizyka sceptyczna miałaby się sprzymierzyć z moralnością wyrzeczenia<sup>7</sup>.

Burzycielstwo Fryderyka Nietzschego i bunt Alberta Camusa nie były zaproszeniem do nihilizmu; niewiele miały z nim wspólnego. Szczególnie Niemca, z rzekomo polskim pochodzeniem, wpychano na grunt odrzucenia wszystkiego i wszystkich. Nietzsche chciał wyzwalać i Camus próbował zdejmować ciężary z ramion ludzkiego żywota. Różne temperamy na swój sposób odciskały się w literackiej przestrzeni dzieł. Być może to paradoks, ale więcej optymizmu unosi się nad tekstami Nietzschego niż Camusa. U obu jednak samobójstwo nie jest rozwiązaniem; jest pokusą, chorobą słabnącej czasami duszy, ale nie rozwiązaniem, które coś rozstrzyga. Trzeba odnaleźć się w twórczości albo w miłości, która jest najwyższą formą solidarności z ludźmi. Odrzucić więc wartości absolutne oraz dżumę niszczenia, śmierci i smutku, który jest formą poddania, to początek nowej drogi. Gdzie ona prowadzi, tego nigdy nie wiemy na początku podróży.

Początek podróży musi być poprzedzony przez akt odrzucenia; „wzięcia w nawias”, jakby powiedzieli dwudziestowieczni filozofowie spod szyldu fenomenologii. Ale to wzięcie w nawias nie jest prostym zabiegiem metodologicznym, jak u nich – bo dotyczy fundamentu kruchej ludzkiej egzystencji. Czy to może się udać? Nietzscheańskie wzięcie w nawias to w gruncie rzeczy bezpowrotne pożegnanie się z etycznymi absolutami, z wartościami, a przede wszystkim z ich skalą i wzajemną hierarchią. Bunt ma oczyścić pole dla ducha, który odtąd może być prawdziwie wolny. Sam siebie będzie odtąd ustanawiał i w sobie szukał oparcia. Żadne „powinieneś” moralnych fetyszy nie zakłóci już doczesnej swobody, bo wszystkie etyczne piedestały, kategoriyczne imperatywy za drżały bądź się rozsypały.

Lew jest w bestiariusz Nietzschego symbolem wyzwolenia: „To duch wolny. Niezależność. Epika pustyni”<sup>8</sup>. Camus miał także dla pustyni na-

---

<sup>7</sup> Albert Camus, *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 134.

leżny szacunek. Może dlatego, że na pustyni człowiek, zdany głównie na siebie, odkrywa się przed sobą jak nigdzie indziej? Bo nie ma dokąd uciec? Ale odrzucenie „czarnych strachów na wróble zatkniętych na drzewie życia” to dla Nietzschego nie koniec porachunków ze światem w walce o siebie. Trzeba przejść następną przemianę. Trzeba zacząć tworzyć. Fragment z *Woli mocy*:

Wielka decyzja: czy jestem zdolny do pozytywnej, afirmatywnej postawy? Odtąd nade mną nie ma ni Boga, ni człowieka. Instynkt twórczy, który wie, gdzie chce położyć rękę. Wielka odpowiedzialność i niewinność<sup>9</sup>.

Drapieżny, buntowniczy lew nie jest ostateczną postacią metamorfoz ludzkiego ducha: lew winien się stać dziecieniem. „Niewinność”, „zapomnienie”, „nowopoczęcie”, „toczące się pierścieniem” to warunki prawdziwej twórczości – mówienia świętego „tak”; owo „tak” jest zwrócone ku wypowiadającemu je duchowi.

Dla Nietzschego bunt jest środkiem prowadzącym gdzieś indziej: do tworzenia siebie w otwarciu na przyszłość. Nietzscheańskie „dziecko” samo ma ponownie określić dobro i zło, na nowo wypełnić treścią własny dekalog wartości. I kształtować życie w oparciu o samego siebie. Nowość i niepewność, czym skończy się jakiś czyn, do czego dotrze jakieś przedsięwzięcie – oto środowisko, w jakim dziecko będzie nieustannie dojrzewać, nieustannie pogłębiać wolę mocy ponad „człowieczeństwem” przekroczonym w akcie wielkiego zerwania z przeszłością. Ale nie zerwania z człowiekiem, ponieważ jego inność zawsze pozostaje suwerennym terytorium, którego nie należy deptać w imię jakichkolwiek celów i zamierzeń.

---

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Wola mocy*, II, 426; cyt. za: Marcel Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. Anna Turowiczowa, Paris 1980, s. 142 (w tłumaczeniu polskim Stefana Frycza i Konrada Drzewieckiego nie udało się odnaleźć powyższych cytatów).

<sup>9</sup> Tamże, s. 144.

Drugi, człowiek, po potężnej eksplozji dotychczasowych wartości, pozostaje mimo zwodniczych interpretacji dzieł Nietzschego czymś więcej niż punkt odniesienia w bieżących wyborach, stając się równocześnie horyzontem w niezwyklej wędrówce po odnowionej doczesności. Podobnie bunt Alberta Camusa: tym, co wyznacza ludzki azymut i sens, który może się wokół niego ukonstytuować, jest solidarność i miłość.

Bunt nie jest prostym napluciem na wszystko co wokół. Taki bunt byłby tchórzliwą ucieczką od tego, co wzbudza lęk. Byłby dezercją. Nihilistyczną dezercją, tylko nieznacznie różną od dezercji chrześcijan. Prawdziwy bunt jest odmową udziału w oszustwie, wciągającym wolne jednostki w zbiorową niewolę akceptacji. Nie ma nic wspólnego z agresywnym burzycielstwem, bo to domena rewolucji, ani z arogancką wyniosłością nihilistów.

W publiczną przestrzeń egzystencji wbudowana jest struktura kłamstwa i popędu do śmierci, ta „dżuma”, która nawiedza stale ludzkie dusze i działania. Bunt według Camusa jest wypowiedzeniem „nie” takiej strukturze i protestem przeciwko udziałowi w jej podtrzymywaniu, choćby przez bierne przyzwalanie.

Rewolucje obiecywały przebudowę indywidualnej i społecznej egzystencji. Ale szybko zajmowały miejsce zdetronizowanych oszustw, zastępując je własnymi ideami podporządkowania. Nawoływały do cierpliwości w imię celów umieszczonych w dalekiej przyszłości. A teraźniejszość pod rządami rewolucji przekształcała się w państwowy terror reglamentujący odrobinę wolności i gigantyczną niewolę. Rewolucje, z komunistyczną na czele, zastępowały konkretną jednostkę ludzką funkcjonariuszem odpowiedniego szczebla społeczeństwa kierowanego. Dlatego człowiek zbuntowany to nie rewolucjonista wprzęgnięty w partyjny aparat haseł rewolucji.

Buntownik Camusa nie chce z rezygnacją patrzeć, jak w imię czegokolwiek okalecza się jego życie. Nie chce dłużej przyglądać się niszczeniu i samozniszczeniu. Postanawia podjąć walkę z absurdem i obłudą, decyduje się więc na autentyczny wybór, którego skuteczności nie da się



przewidzieć. Co więcej, wybór może okazać się bez znaczenia dla trwałości absurdalnych relacji społecznych i egzystencjalnych. A mimo tego, buntownik wybiera bunt – przedsięwzięcie samookreślenia siebie we wszystkich sytuacjach.

Bunt nie powinien zamykać się w buntowniku, bo wtedy jego siła nie będzie nawet symboliczna. Prawdziwy bunt kieruje się właśnie przeciw wyobcowaniu, które jest stopniem do biernej podległości wobec ideologicznych utopii czy religijnych obietnic. Człowiek zbuntowany napotyka innych zbuntowanych i tak konstytuuje się solidarność buntu. Dlatego potrzebny jest dialog i otwarcie. One dokonują w zmowie milczenia pierwszego wyłomu. Solidarność to również forma ludzkiej miłości – prawdziwej sprężyny buntu. Więc prawdziwy buntownik staje w obronie innego przed atakami nienawiści, agresji i kłamstwa. A że ludzie bywają bezbronni, a działania buntownika ograniczone – na tym polega ryzyko i niepewność tego wyboru, jakim jest bunt.

Trudność jest jeszcze inna: nie wystarczy wypowiedzieć jakiejś formie władzy opartej na przemocy „nie” i poprzestać na tym. Bunt tym się różni od kosztniejszej rewolucji, że musi być nieustannie odnawiany, musi być powtarzany w zmieniającym się świecie. I chociaż prawie nigdy człowiek zbuntowany nie odczuwa spełnienia i zaspokojenia, codziennie powtarza – *da capo al fine...*

Myśl Nietzschego, a w mniejszym stopniu namysł i literacka artykulacja Camusa, to niekończące się i być może nieudane próby przekroczenia jałowego dreptania wokół jarzma narzuconego przez absolutyzm sylogizmu. Czy nieudane – to okazać się może dopiero w każdorazowym akcie czytania i przeżywania. Supozycja wetknięta w pytanie nie musi rozpanoszyć się w odpowiedzi...

Myśl szuka wyjścia z pułapek zastawianych przez złośliwego demona i przez własne zapatrzenie w siebie zastawianych; o ile przeczuwa, że możliwości nie muszą i nie są dekretowane przez jakikolwiek organ genialnego Rozumu. Wszak nos autorytetu jest z wosku, można go przesunąć, w jaką się chce stronę... Myśl, która nie zmierza wbrew sobie, która

nie próbuje wyplątać się z despotyzmu przesłanek, wynikania i konkluzji, skazana jest na kręcenie się wokół podręcznikowych frazesów, na potwierdzanie banalnych oczywistości. Myśl nie dość odważna, żeby zmierzyć się z anatemą sprzeczności i pójść za nią dalej i dalej, pozostanie łańcuchem w jaskini. Logiczny formalizm nie jest przekleństwem. Może nim jednak być, jeśli zostanie rozciągnięty na całą świadomość, jeśli stanie się nowym ołtarzem.

Alternatywą nie jest dialektyka – stara bądź nowa, udoskonalana przez adoratorów Hegla bądź przez najemników od mokrej roboty zozydzana. Zaprzeczyć można w jeden sposób, ale skąd wiadomo, czemu zaprzeczyć; skąd wiadomo, że nie zaprzeczamy zaprzeczenia...Wybór nie jest dwubiegunową loterią, w której fanty wyskakują po pociągnięciu sznurka z napisem informującym o wielkości prawdopodobieństwa. Wybór jest eksperymentem. Jest ryzykiem, którego niepewność unieważnia smutek. Bo jak się smucić, kiedy busola nie zatrzymała się w punkcie oznaczającym koniec skali?...

Muzyka jest modelem wyboru. Nieskończoność wyliczona w rachunku prawdopodobieństwa w gamach i interwałach, których trwania nie sposób wyliczyć. Wariacje na każdy temat, i wariacje na temat wariacji... Muzyka jest czymś, co przypomina wybór we wszystkich ukrytych zakamarkach wszelkich wyborów. Równocześnie, wybór to wybór, to nie muzyka ze swoim uwodzicielskim chórem udającym jazgot drabiny bytów. Wybieramy bez akompaniamentu towarzyszących instrumentów. Wybieramy na tyśiąclinii wśród nieskończonej ilości tonacji. A interwały trwać mogą całą wieczność. Wyliczyć to? Mógłby Bóg, gdyby istniał. I gdyby troszczył się o świat i stworzenia.

Dzieło Nietzschego to prawdziwa dodekafonia myśli...

Uwodzicielska twarz Alberta Camusa... Nie sposób dziwić się kobietom, które mu ulegały. Miłosz pisze, że miał uśmiech melancholijno-bolesny. Na fotografiach wygląda rzeczywiście jak niegdysiejszy idol filmowy James Dean. Dumny, wyniosły a zarazem ciepły... Pewnie nie pozwolił sobie nigdy na takie ujęcie jak Nietzsche, który dał się sfotografować

wać zaprzęgnięty do dyszla wespół z Paulem Ree; a na wozie młoda kobieta z batem w dłoni, Lou Salome, jakby chciała powiedzieć, że mizogynizm ogłaszany w książkach jest tylko sposobem uwodzenia.

Twarz zawsze jest epifanią czegoś. Mówi więcej niż metryczka z datą urodzenia pod nazwiskiem autora. To twarz najlepiej określa autora, ponieważ jest jego dziełem bardziej niż tekst. Może jeszcze miejsce zamieszkania jest ważne, ale nikt nie podaje listy własnych podróży...

Albert Camus kupuje dom na południu Francji w departamencie Vaucluse. Spędza tam Boże Narodzenie 1959 roku i kilka następných dni. W grudniu zapisuje jedną z ostatnich notatek: dwa zdania o *Przypowieści* Williama Faulknera. 4 stycznia 1960 roku wybiera się do Paryża. Przypadkiem – jeśli to słowo jest tu uprawnione – zajężdża swoim samochodem Michel Gallimard, przyjaciel i wydawca, który właśnie wraca do Paryża. Camus zmienia plany i wsiada do auta.

Jadą po śliskiej francuskiej drodze z prędkością ponad 130 kilometrów na godzinę. Katastrofa nie musiała być niezwykła. Zakręt, poślizg, uderzenie w drzewo...

Śmierć dopadła Alberta Camusa natychmiast. Podobno znaleziono później w jego kieszeni kolejowy bilet na pociąg do Paryża datowany na 4 stycznia 1960 roku.

*Notatniki*, któryś z dni roku 1947:

Co wart jest człowiek? Co to jest człowiek? Po tym, co widziałem, na całe życie pozostanie mi nieufność do niego i fundamentalny niepokój<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Albert Camus, *Notatniki...*, wyd. cyt., s. 165.

## METAFIZYCZNY EROTYZM MILANA KUNDERY

### 1.

Vincent łapie mocno za nogi Julię. Krzyczy, że przewierci ją na wyłot, że Julia zostanie ukrzyżowana. Julia zaprzecza. Niby protestuje przed nadciągającym gwałtem; niby – ponieważ zachowuje się tak, by do wnikięcia doszło wreszcie. Wszystko daremne, do wnikięcia jednak nie dochodzi. Narząd Vincenta jest „mały jak zwiędła poziomka, jak naparstek prababci”<sup>1</sup>.

Co w takiej sytuacji czyni Vincent?... Nie przeprowadza w ramach wewnętrznego monologu (tylko taka forma dyskursu byłaby tu stosowna) szczerzej rozmowy z falliczną częścią swojego jestestwa. Ta część, która zgotowała właśnie niespodziankę Vincentowi, tłumaczy swoje zachowanie narratorowi, chociaż to właściciel fallusa jest bardziej uprawniony do słuchania wyjaśnień.

Członek mówił prawdę. Zresztą Vincenta nie rozzłościło nadmierne jego zachowanie. Gdyby członek zachował się podobnie w zaciszu mieszkania, nigdy by mu nie przebaczył. Ale tutaj skłonny jest uznać jego reakcję za rozsądną, a nawet całkiem przyzwoitą. Postanawia zatem przyjąć ją do wiadomości i zaczyna pozorować kopulację<sup>2</sup>.

Udaje więc, że wszystko odbywa się według powszechnej procedury współczesnych zalotów. Miętosi Julię, przewraca ją na plecy, by rozpocząć coraz intensywniejszy (szybciej, szybciej) taniec w rytmie frykcyj-

---

<sup>1</sup> Milan Kundera, *Powolność*, przeł. Marek Bieńczyk, Warszawa 1997, s. 73.

<sup>2</sup> Tamże.

nym. Julia poddaje się temu zmistyfikowanemu *unisono*: kiedy Vincent „ryczy i kwiczy”, ona „jęczy i łka”. I tak aż do spełnienia, które nadejść nie może...

Vincent i Julia to bohaterowie *Powolności* Milana Kundery. Można zachowaniem tych dwojga epatować purytańską publiczność, o ile taka jeszcze istnieje. Ale można w nich dostrzec równocześnie symbole marionetkowego teatru seksualnego opisywanego przez powieściopisarza. Ta imitacja kopulacji jest synonimem pustego związku erotycznego, którego paradygmat znajduje się w światowym epicentrum masowych mediów. Ludzie wyhodowani na elektronicznych obrazach kochają się, sapią, poca, jęczą i wnikają w siebie; ale być może jest tak, jak gdyby do żadnego wniknięcia nie dochodziło; ponieważ wszystko jest udawane: podniecenie, jęki, napięcia, ekscytacja; kochankowie są bowiem zapatrzeni w wielkie ekrany wideo, wbudowane w umysły przez seksualizm ery masowej kultury.

## 2.

Gdzie można dotrzeć w miłości przeciskając się przez wąską szczelinę orgazmu? I czy istnieje jeszcze coś poza orgazmem, prócz wycieńczenia?

Bohaterowie *Księgi śmiechu i zapomnienia* spoglądają na telewizyjne wyznania pewnego autora pamiętników, wokół których zgiełk wynika z kilku szokujących wyznań erotycznych. Ich autor, sześćdziesięcioletni mężczyzna, wyznaje: praktykowanie seksu trwa już 50 lat; zakładając, że robi to dwa razy w tygodniu, rocznie daje to sto razy; co z kolej oznacza pięć tysięcy w ciągu dotychczasowego życia. A skoro orgazm trwa pięć sekund, to ogółem otrzymujemy 25 tysięcy sekund orgazmu, czyli sześć godzin i pięćdziesiąt sześć minut.

Pozostawmy na razie weterana łóżkowych statystyk (bohatera telewizyjnego wieczoru) i przypatrzmy się pewnej Amerykance z *Powol-*

*ności*. Udziela lekcji na temat seksualnego wyzwolenia używając słowa „orgazm” tak często, jak piłkarscy kibice przystrajają swoje wypowiedzi o przeciwnikach wykrzyknikowymi przekleństwami. Podkreślmy, że autor nazywa perorującą Amerykankę „aparaczykiem erotyzmu”, co nie jest bez znaczenia. Wprost przeciwnie: wyjaśnia to nie tylko stosunek Milana Kundery do, jakże istotnej (i bynajmniej nienapiętnowanej przez pisarza) sprawy orgazmu, ale również do erotyzmu, miłości-w-świecie i miłości w seksie.

Co do orgazmu... Kunderowskie podsumowanie teoretycznego wykładu Amerykanki jest takie oto:

Kult orgazmu: purytański utylitaryzm przeniesiony w życie seksualne; skuteczność przeciwko nieróbstwu; sprowadzenie kopulacji do przeszkody, którą należy pokonać tak szybko, jak tylko można, aby osiągnąć ekstatyczny wybuch, jedyny prawdziwy cel miłości i wszechświata<sup>3</sup>.

### 3.

Następujący fragment *Księgi śmiechu i zapomnienia* niech zmniejszy wątpliwości.

Dziewczyna z wypożyczalni artykułów sportowych przypomina Amerykankę – aparaczyka erotyzmu. Obie są fanatyczkami orgazmicznego wysysania świadomości z chwili terażniejszej i przenoszenia jej w trwanie, może nie wieczne, ale przynajmniej inne, na przykład takie, jak trwanie opisywane przez Henri’ego Bergsona. Dla Kunderowskiej dziewczyny z wypożyczalni orgazm stanowił „religię, cel, najwyższy im-

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 6.

peratyw higieny, synonim zdrowia, ale również dumę, bo odróżniał ją od innych, mniej szczęśliwych kobiet tak jak jacht czy kochanek<sup>4</sup>.

Z punktu widzenia kobiety osiągnięcie ekstremum aktu seksualnego warte jest bardzo wielkiego wysiłku, albowiem: „Podobno kobieta – zajrzyjmy jeszcze raz do *Księgi śmiechu i zapomnienia* – przeżywa w ten sposób kosmiczny ruch w górę i na dół: wzlot rzeczy ku żywej istocie i upadek żywej istoty ku rzeczy”<sup>5</sup>. Pominąwszy sedno całej tej konstrukcji ciągnącej wyraźnie ku mitowi lub przynajmniej ku feministycznie szeptanej legendzie, zatrzymajmy się na słówku „podobno”. Można by przy odrobinie wynikania dojść do przekonania, że autor tych słów (czyli w ostatecznej instancji Milan Kundera) podaje w wątpliwość kosmiczną skalę odczuwania kobiety podczas jednego z owych najstarszych ludzkich atawizmów.

Druga wątpliwość związana ze słowem „podobno” jest następująca: jeśli nawet metaforyka kosmiczna jest w tej kwestii na miejscu, to czy wysiłek wkładany w kroczenie po kosmicznym azymucie jest adekwatny do potęgi doznań? Gdyby posłużyć się przypadkiem Rubensa z *Nieśmiertelności*, odpowiedź nie byłaby jednoznaczna.

Jedna z kochanek Rubensa z trudem osiągała upragniony szczyt. Mimo tego orgazm wydawał się jej szczytem wszystkich możliwości; mogła sądzić, że jest wierzchołkiem kosmicznej góry, dlatego pragnęła za każdym razem wdrapać się i zwyciężyć. Zazwyczaj jednak gramoliła się powoli (co nie znaczy, że zgodnie z „zasadą powolności”), a bez finezyjnej pomocy Rubensa wspinaczka skończyłaby się w połowie drogi. Z Rubensem było natomiast prawie odwrotnie. Nie potrzebował długiego czasu. Wcale nie marzył o wdrapywaniu się na kosmiczny wierzchołek orgazmu, ponieważ nie wierzył już w istnienie kosmicznej góry seksu. Po trzydziestu minutach ponaglania, zniecierpliwienia i zachęt do większego wysiłku, jakich był adresatem, patrzył jak kochanka ciężko pracuje;

---

<sup>4</sup> Milan Kundera, *Księga śmiechu i zapomnienia*, przeł. Piotr Godlewski, Andrzej Jagodziński, Warszawa 1993, s. 207.

<sup>5</sup> Tamże, s. 212.

jak pot spływa po ciele. „Tak mniej więcej Rubens wyobrażał sobie agonię: człowiek trawiony gorączką pragnie żarliwie, aby przyszedł koniec, lecz koniec nie chce i nie chce przyjść”<sup>6</sup>.

Rubens mógł marzyć – choć nikt nie wyjawia tego marzenia na stronach powieści – o podnieceniu niewyczerpywalnym, a może nawet o przewyciężeniu nudy seksualnego ciała; mówimy tu o ciele seksualnym, by odróżnić odeń inne rodzaje ciał: ciało pacjenta, ciało męża, ciało plażowe, ciało cierpiące – to różne ciała, mimo że mogą przynależeć do jednej osoby, choć nie w tym samym czasie, bo role, jakie kształtują ciało, są zazwyczaj rozłożone na odmienne doświadczenia.

Rubens, wprzęgnięty w kosmiczny rydwan swojej kochanki, mógł marzyć tak, jak Jan z *Księgi śmiechu i zapomnienia*; o ponadziemskiej, czyli kosmicznej, kobiecie, której nagie ciało nie byłoby tak nudne jak ciała kobiet rzeczywistych; albowiem Jan sądził, że kobieta jest pod względem erotycznym nieciekawa; marzyła mu się istota tylko z pozoru żeńska: o dziesięciu lub dwudziestu miejscach łonowych... Ach, wtedy podniecenie mogłoby się utrzymywać nieustannie.

Jak czyste podniecenie Dafnisa na widok nagiego ciała Chloe; czyste – bo pozbawione rozkoszy i chęci zaspokojenia.

#### 4.

Że rozkosz jest czymś innym niż podniecenie, wiemy z *Niežnośnej lekkości bytu*. Z wykładu o Raju.

Czy Adam z Ewą robili to? Czy spółkowali? Wśród myślicieli wczesnego Średniowiecza nie było jednomyślności. Św. Hieronim odrzucał myśl o spółkowaniu w Raju. Ale już późniejszy filozof Jan Szkot Eriugena zawieszał kategorycznie przeczący sąd poprzednika. Eriugena mniemał,

---

<sup>6</sup> Milan Kundera, *Nieśmiertelność*, przeł. Marek Bieńczyk, Warszawa 1995, s. 361.



że Adam w Raju posługiwał się fallusem tak jak ręką, nogą czy palcami; to znaczy, mógł go podnosić w zależności od zachcianki. Zanim jednak jakiś psychoanalityk posądzi średniowiecznego filozofa o ukryty lęk przed impotencją oddajmy głos Milanowi Kunderze, który sam wytłumaczy swoją karkołomną hipotezę.

Myśl Szkota Eriugeny ma inny sens. Jeżeli członek może się podnieść na zwykły rozkaz mózgu, oznacza to, że podniecenie jest na świecie zbyteczne. Członek nie dlatego podnosi się, że jesteśmy podnieceni, ale dlatego, że mu to nakazujemy. Tym, co wielkiemu teologowi wydawało się nie do pogodzenia z rajem, nie było spółkowanie i związana z nim rozkosz. Nie do pogodzenia z rajem było podniecenie. Zapamiętajmy to dobrze: w rajcie istniała rozkosz, ale nie podniecenie<sup>7</sup>.

## 5.

Na Ziemi taki Raj próbowali zbudować adamici, wywodzący się z gnostyckiej grupy religijnej wczesnego chrześcijaństwa. Mieli nie mniej (niż Eriugena) uczonych i wpływowych przeciwników. Pisali o ich doktrynie pierwotnego ubóstwa św. Epifaniusz i św. Augustyn.

Adamici chcieli żyć, jak żył w Raju Adam. Zrzucali więc ubrania (ten motyw jest w ich naukach najbardziej znany i komentowany) sprawdzając, jaka jest reakcja na nagość. Jeśli ktoś nie mógł patrzeć na nagie ciała bez podniecenia, znaczyło to, że nie przezwyciężył pożądlivości, która jest manifestacją skłonności do niższości; zaś niższością jest poddawanie się cielesności. Nie jest do końca jasne, dlaczego adamici nie poprzestawali na oglądaniu nagich ciał i sprawdzaniu, jak kto wysoko wznosił się nad pospolicnością materii. Możliwe, że gorliwe naśladownictwo Adama oraz pragnienie Raju tu i teraz sprowadziło na nich powszechne potępie-

---

<sup>7</sup> Milan Kundera, *Nieznośna lekkość bytu*, przeł. Agnieszka Holland, Warszawa 1992, s. 185.

nie najmocniejszych Ojców Kościoła. Można im było od biedy wybaczyć, że zrzucali ubrania i chodzili nago (nadzy adamici na ulicach Amsterdamu i Pragi pojawili się dopiero w czasach nowożytnych), ale uniwersalnej kopulacji – nie; tego się nie wybacza...

Uprawiali też seks w sposób i w okolicznościach przywołujących pojęcie orgii. Epifaniusz utrzymywał, że świątynie adamiców były w istocie ciemnymi pieczarami, w których unosił się duch seksualnego obcowania ciała. Adamici natomiast nie widzieli nic zdrożnego w ogólnej kopulacji. Wprost przeciwnie: ponieważ w ten sposób wkraczali niejako na teren mistycznego raj. Kilka wieków przed nimi greccy uczestnicy dionizyjskich orgii pielęgnowali głęboko przeświadczenie, że osiągają w taki sposób fundament życia – *natura naturans*.

Najbardziej interesujące jest tu jednak to, czy między filozoficzną koncepcją Raju Eriugeny a adamicim pragnieniem wejścia do Raju przez bramę seksu istnieje związek? Jednym słowem, czy adamici robili to tak, jak sugerował Jan Szkot? Dokładnie nie wiadomo. Wiadomo natomiast, że w *Sztuce powieści* Kundera pisze, iż pragnienie pogodzenia przygody erotycznej z idyllą jest istotą hedonizmu i zarazem przyczyną jego klęski. Sugestia Szkota graniczy z pojęciem idylli.

## 6.

Ciało jest piękne, pociągające... Ale tylko wtedy, gdy przykrywamy ciało pięknem; a brzydkie – gdy brzydota. Ciało przyciąga i wabi tylko w otocze jakiegoś mitu, który na ciało nakładamy; mit powstaje w oczach kochanka i za pośrednictwem jego wpatwienia spływa na ciało kochanki. Ale nie tylko ciało jest piękne; fascynująca może być osoba, która jest ontycznym fundamentem ciała. Ona, osoba również podlega prawu umityczniania. To nie przypadek, że kochanka Ludwika z *Żartu*, odarta po seksualnym akcie z jego wmówień, oswobodzona ze zmyśleń

kochanka, staje się brzydka i odpychająca. Znaczy to tyle: jej przedseksualna atrakcyjność była całkowicie dziełem Ludwika.

Gdybyśmy chcieli wyjaśnić to tak, jak by należało, czyli filozoficznie, musielibyśmy sięgnąć po Immanuela Kanta, który o kobietach z osobna wiedział niewiele, natomiast bardzo dobrze znał naturę ludzką.

## 7.

Do obejrzenia erotycznej groty ustawionej w powieściach Milana Kundery bardziej potrzebować będziemy innych filozofów, których nazwiska nie zostaną tu wyjawione. Chodzi bowiem nie o erudycyjny korowód, a o sedno rzeczy. W związku z tym zastanówmy się nad pewnym pytaniem i pewną odpowiedzią z *Niežnośnej lekkości bytu*.

Czyż akt miłosny nie jest wiecznym powtarzaniem tego samego?  
Nie. Zawsze pozostaje mały procent niewyobrażalnego<sup>8</sup>.

Co jest niewyobrażalnym?... Nagość?... Nie! Niewyobrażalne jest to, co pod nią, co poza nagą cielesnością. Więc – zachowanie, kiedy zrzucane jest ubranie, sposób wdychania, ton głosu i nastrojenie jęku rozkoszy. A to przecież zaledwie część tego, co trudno sobie wyobrazić przed wejściem na *via erotica*. Tomasz z *Niežnośnej lekkości bytu* szuka w kobietach wyjątkowości. A wyjątkowość jest niewyobrażalna, bo wyobrażalne jest tylko to, co ogólne. Zatem niepowtarzalność jednostki jest poza wyobrażeniem zdobywcy, ponieważ jest poza tym, co ogólne, czyli wspólne wszystkim bądź większości. Jest tylko jedna droga, aby uchwycić wyjątkowość drugiego: odkryć go z tego, co ogólne. A to może się udać tylko w doświadczeniu bezpośrednim, nadto dosłownie naocznym; przy czym, naoczność jest dopiero początkiem drogi. Więc pierwszym aktem

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 148.

doświadczenia Drugiego, szukania w nim niepowtarzalności, jest doświadczenie erotyczne. A w nim pierwszym aktem jest zdjęcie ubrania. Tak zaczyna się Kunderowska naoczność prowadząca do najbardziej ukrytego w człowieku człowieka...

## 8.

Tomasz szukał w kobietach tego drobnego ułamka niepodobnego, który różni kobiety, który jest źródłem ich wzajemnej nieprzystawalności. Dla Tomasza, tu, w tym ontologicznym okruchu niesprowadzalności i jednostkowej wyjątkowości, tkwi siła przyciągania kobiet.

## 9.

Dla większości bohaterów powieści Kundery doświadczenie erotyczne jest (a raczej powinno być, nie zawsze jednak jest) doświadczeniem metafizycznym. Mówiąc inaczej – jest medium czegoś bardziej fundamentalnego niż wzlot na najwyższy nawet szczyt seksualnej góry. Z pewnością nie chodzi o to, by cielesne zbliżenie traktować tylko jako stację przesiadkową na drodze do jakiegoś ukrytego wymiaru; jako niepożądany szczebel, który należy jak najszybciej osiągnąć i przekroczyć. Albowiem metafizyka nie kłóci się z erotyką.

Ciało kobiety jest metafizyczną szczeliną, przez którą prześwituje cała kobieta; jej dusza unosząca indywidualne piętno (egzystencjalne desygnaty) ogólnych pojęć, jak „biografia”, „wydarzenie”, „zachowanie”, „gest”, „oddychanie”.

Dusza, która ujawnia się przez metafizyczną szczelinę Tomaszowi, jest jak gdyby metafizyczną skazą, bytowym składnikiem, który wprowa-

dza tyle zamieszania do metafizycznych uogólnień wielkich metafizyków, ponieważ w duszy tej pojawia się rozkosz; tym bardziej, że rozkosz, jaką odczuwał i obserwował w kobietach Tomasz, nie pochodziła z ciała. Pochodziła raczej z wniknięcia erotycznego metafizyka w metafizyczną substancję, kiedy pozornie chodziło tylko o tarcie wilgotnych ciał. Tylko metafizyczny prostak mógłby pomyśleć, obserwując zmagania Tomasza, że w akcie kopulacji chodzi tylko o kopulację.

Instancją metafizycznej więzi w akcie seksualnym jest pamięć erotyczna. „Metafizyczna szczelina” otwiera się tylko w sferze miłości; poza miłością, w czystej erotyce jest zamknięta. W sferze pozamiłosnej zacierają się imiona, nazwiska, życiorysy; kobiety zlewają się w jedną ogólną kobietę o wyglądzie wszystkich.

Rubens (z *Nieśmiertelności*) próbował odtworzyć w pamięci imiona kobiet, lub choćby tylko jakieś ich cechy fizyczne. Nie udało się, poniósł klęskę... Pamięć głęboka nie działa bowiem w czystym doświadczeniu erotycznym; nie rejestruje samego stosunku, co najwyżej jakiś okruczeństwo zewnętrzny, nieistotny z punktu widzenia wspomnienia erotycznego.

Rubens kochał kobiety poza miłością. Oto klucz do wyjaśnienia, dlaczego nie tylko pamięć erotyczna go zawiodła, ale również same kontakty z kobietami. Po latach, gdy przeprowadzał rachunek erotycznego sumienia, spostrzegł, że miało być inaczej; dawniej „wierzył, że erotyczne przygody doprowadzą go do środka prawdziwego życia, realnego i pełnego, bogatego i tajemniczego, pociągającego i konkretnego życia, które pragnął ścisnąć w ramionach. Nagle spostrzegł swój błąd: pomimo wszystkich miłosnych przygód znał ludzi równie źle jak wówczas, gdy miał lat piętnaście”<sup>9</sup>.

Rubens nie wiedział również, choć mógł to przeczuwać, że pamięć zależna jest od tempa doświadczenia. Ten związek Milan Kundera odkrywa kilka lat po *Nieśmiertelności*. Pisze w *Powolności*, że w egzystencjalnej matematyce wyraża się to tak: „stopień powolności jest wprost

---

<sup>9</sup> Milan Kundera, *Nieśmiertelność*, wyd. cyt., s. 353–354.

proporcjonalny do siły pamięci; stopień szybkości jest wprost proporcjonalny do siły zapomnienia”<sup>10</sup>.

## 10.

Rubens przegrał, ponieważ nie wiedział, jak odkryć metafizyczną szczelinę pozwalającą przynajmniej częściowo ocalić od zapomnienia doświadczenie erotyczne. Pamiętajmy jednak, że nawet gdyby wiedział, nie każda kobieta mogłaby się przecisnąć przez otwór tej filozoficzno-erotycznej weryfikacji. Nie w każdej kobiecie można odnaleźć wewnętrzny wymiar biorąc w ramiona jej ciało. Edward (ze *Śmiesznych miłości*) patrząc na Alicję dochodzi do przekonania, że „jej poglądy były właściwie czymś przyczepionym do jej losu, a jej los jedynie czymś przyczepionym do jej ciała, ujrzał ją jako przypadkowy zlepek ciała, myśli i kolei życia, zlepek nieorganiczny, kapryśny i nietrwały”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Milan Kundera, *Powolność*, wyd. cyt., s. 26.

<sup>11</sup> Milan Kundera, *Śmieszne miłości*, przeł. Emilia Witwicka, Warszawa 1990, s. 203.

## **GORZKI SMAK SCEPTYCYZMU: HERBERT I DUCH FILOZOFII**

Twórcza droga poety jest przede wszystkim drogą poznania i samowiedzy, tak jak droga filozofa. Jednak w poezji aspiracja do rozświetlenia rzeczy, ludzi i zdarzeń nie jest tak ostentacyjnie ujawniana. Poetyckie pretensje wydają się powściągliwsze. Ale mimo to dzieła poetyckie należą do tej samej dziedziny świadectw prometejskiej godności i Syzyfowej nieustępliwości: podejmować wysiłek, wbrew świadomości możliwej przegranej, czekającej poza domniemaną granicą przekroczenia. Pesymizm i gorycz, stany naturalne dla kondycji poetyckiej od czasów romantyzmu, są często rekompensowane przekonaniem, że w istocie rzeczy donioślejsza jest pogoń za Rzeczywistością niż sama Prawda. Dlatego rozgoryczenie może być początkiem wielkiego dzieła wierszem, tak jak zdziwienie – źródłem filozofii.

Poezja Zbigniewa Herberta jest próbą odnalezienia sensu rozproszonego w kawałkach historii i codzienności, kultury i osobistego dramatu. To poezja przepełniona pożądaniem rozumienia i zarazem ironiczna, bo zawstydzające jest oszalałe pragnienie jasności w wieku mrocznych totalitaryzmów. (Nic w tym zresztą zaskakującego; jak mówi Albert Camus, dzieła pełne pasji piszą twórcy ironiczni.) Jest więc ona tęsknotą i poszukiwaniem ładu, z tłącą się świadomością, że porządek totalny już nie istnieje albo nawet nigdy nie istniał. W tym sensie można w Herbertowskiej poezji szukać filozofii, przesłanek i motywów ujęć wielkich myślicieli, okruchów filozoficznych założeń. Ale będzie to trud daremny w tej mierze, w jakiej ujawnia się u Herberta dystans co do możliwości sklejenia wizji obejmującej wszystko. Poeta bowiem nie wierzy w ocalający blask umiłowania mądrości, przeczuwa, że całościowe rozumienie

świata jest nieosiągalne. Myśl poety nie jest tedy przejawem metafizycznego buntu, jest natomiast buntem przeciwko uzurpacjom wszelkich przejawów ogólności. Prawda filozoficzna w szczególności, tak jak ideologiczna, ujawnia na ogół skłonność do powszechności. Częstkowość, fragmentaryczność nie przystoi godności bycia prawdą. W platonizmie widać to *expressis verbis*: sens platonizmu zakłada ogólność, niezmienną jako prawdziwe charakterystyki tego, co prawdziwie istnieje; to implikuje jakiś system, a więc oznacza utworzenie dogmatycznych umocnień, co dostrzegali w pretensjach filozoficznego rozumu i Bergson, i Levinas.

W twórczości Herberta filozofia, a raczej duch filozofii jest bez wątpienia obecny. Jest to jednak obecność kłopotliwego gościa, który fascynuje i jednocześnie rozczarowuje, wydaje się być gościem na inną godzinę. Jeśli można uznać poezję autora *Pana Cogito* za filozoficzną, to trzeba dostrzec, że to poetyckie dzieło jest zarazem próbą zdemistyfikowania dawnej królowej nauk wszelkich. Takie paradoksy nie są rzadkością na terenie samej filozofii: filozof kwestionuje i przekreśla całą dotychczasową tradycję, ujawnia próżność i jałowość własnego intelektualnego powołania, ale nie poprzestaje na milczeniu, obala dalej fantazmaty podmiotu i przedmiotu i w ten sposób,  *nolens volens*, wznosi gmach nowej konstrukcji pochłanianej przez kolejne pokolenia następców Talesa.

Antynomia tego rodzaju wyznacza poetycki rytm odniesień Herberta do antycznych i nowożytnych myślicieli. Filozofia, z całym swoim roszczeniem do uchwycenia istot rzeczy, fundamentu istnienia, rozsypuje się, zostaje wzięta w nawias w konfrontacji z nieprzewidywalnym zdarzeniem nieubłaganej empirii. Kamyk w bucie, nieskończona małość wobec sfer niebieskich i świata podksiężycowego, zatrzymuje obrót filozoficznego dyskursu. Ból, raczej drobny i nieprzyjemny, a nie erupcja egzystencjalnego cierpienia, banalizuje i zamyka nawet wywód „o idei u Platona”. Zwycięża więc *amor fati*, perła osobistego przeżycia, a nie *amor intelligibilium* (*Pan Cogito a perła*<sup>1</sup>). Albowiem „mądrość kiełkuje” jedynie

---

<sup>1</sup> Zbigniew Herbert, *Pan Cogito a perła*, w: *Pan Cogito*, Wrocław 1993, s. 13.



w doświadczeniu, jakkolwiek głęboko przeżytym i zrozumianym, czasami w doświadczeniu przerażającym, jak w *Historii Minotaura* (z tomu *Pan Cogito*<sup>2</sup>).

Kiedy „Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy”, mówi o daremności filozofii, ale także o jej bezinteresownej wzniosłości. Kuszony jest Spinoza, a nie na przykład Pascal, co nie wydaje się wynikiem przypadku. Holenderski Żyd jest uosobieniem racjonalistycznej zachłanności i niepohamowanego optymizmu poznawczego. Krocząc drogą *more geometrico* dotrze się do największych tajemnic: przyczyna ostateczna i sam Bóg staną się konkluzjami dobrze poprowadzonych rozumowań. A jednak ta prawie obrazoburcza skłonność kończy się w ciemnościach. „Symetria wywodów”, „jasna składnia”, „geometryczna łacina” są piękne, ale bezużyteczne. Rzeczy Naprawdę Wielkie są gdzie indziej, tam, dokąd duma filozofii nie pozwala jej schodzić. Można zauważyć, że mowa tu o filozofii Spinozjańskiej, aspirującej do stworzenia wielkiego systemu wyjaśnienia, i że trudniej byłoby wystawiać na pokuszenie właśnie kogoś takiego jak Pascal; nie tylko dlatego, że Pascal był mocniej „sercem” wsłuchany w *sacrum*, ale przede wszystkim dlatego, że jansenistyczny myśliciel odrzucał syntetyzujące roszczenia rozumu; wiedział przeto, że fragmentarycznego świata nie da się skleić, a jeśli się taka próba powieść może, będzie to bardziej triumf kuglarskiej zręczności filozofa niżli dotarcie do celu pojmowania.

Ale w kuszeniu Spinozy jest inny jeszcze wymiar. Obrona szaleństwa filozofii nie wprost, ukazanie, mimo wszystko, jej szlachetnego pragnienia, by uchwycić milczący świat. Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy przez Boga. Dlaczego kusi Bóg? Zwykle kusi diabeł, nawet jeśli Pan Bóg wynajmuje go do tego. Jeżeli zatem diabeł ukazuje się Spinozie jako Stwórca, to wysiłek filozofa ma jednak sens, a pytania o przyczynę ostateczną, o naturę człowieka nie są przejawami nieuzasadnionej uzurpacji i narcyzmu człowieka. Albowiem diabeł czuje się zagrożony w swojej roli zwodziciela dominującego nad zagubioną ludzką jednostką. Prometejska

---

<sup>2</sup> Zob. tenże, *Historia Minotaura*, w: *Pan Cogito*, wyd. cyt., s. 58–59.

odwaga i duma zagraża właśnie jemu, bo – jeśli wierzyć niektórym demonologicznym wyjaśnieniom teologów – do buntu aniołów doszło po tym, jak ci niebiescy rebelianci dowiedzieli się, że Bóg chce się wcielić w człowieka. Więc nawet jeśli kuszenie jest skuteczne i Spinoza już tylko „widzi ciemność”, a „nie widzi złotego obłoku/ światła na wysokościach”, kwestią czasu jest opowieść Pana Cogito o bohaterze następnej odsłony filozoficznej wędrówki. To, co przemawia w tym wierszu przeciwko próżności Spinozy, i co może być uznane za jego obronę, równocześnie służy za skrót dialektycznego poglądu Herberta na całą filozofię. Jej próżność równa jest jej wielkości, jej zachłanność usprawiedliwiona bezinteresownością. Ważna jest próba heroicznej walki ze sobą i rozproszonym światem, nawet jeśli ma się świadomość możliwej ostatecznej porażki nie złagodzonej nawet „dochodami Kartezjusza”, „kupnem nowego domu” czy „kobietą, która da ci dziecko”<sup>3</sup>.

Filozofia nie zawsze jest zresztą w Herbertowskim dziele tragicznie rozdarta. Bywa też niezbyt dostojnie rozciągnięta między spekulatywnym wzlotem a ociężałym zagnieżdżeniem w nieposłusznym ciele filozofa. Czasami jest tym, czym niekiedy bywa: zamarciem z powodu nieobecności duszy poznającego podmiotu (*Dusza Pana Cogito z Raportu z oblężonego Miasta*<sup>4</sup>), co można odczytać również jako liryczny i ironiczny zarazem dystans poety wobec zażartych dysput dualizmu, monizmu i spirytualizmu o pierwszeństwo na filozoficznym piedestale conceptów.

W świecie bohaterów lirycznych Herberta nawet sama podstawa filozoficznych aspiracji jest niekiedy kwestionowana. Jakaś świadomościowa eidologia – uchwycenie istoty w kontemplacyjnym ujęciu, zakładającym pominięcie samego siebie – okazuje się niewykonalna. Czysta myśl Pana Cogito (*Pan Cogito a myśl czysta*<sup>5</sup>) ukazuje udrękę filozoficznych wysiłków wejrzenia pod powierzchnię w niezapośredniczonym

---

<sup>3</sup> Tenże, *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*, w: *Pan Cogito*, wyd. cyt., s. 65–68.

<sup>4</sup> Zob. tenże, *Dusza Pana Cogito*, w: *Raport z oblężonego miasta*, Wrocław 1992, s. 12–14.

<sup>5</sup> Zob. tenże, *Pan Cogito a myśl czysta*, w: *Pan Cogito*, wyd. cyt., s. 21–22.

wglądzie; czynność dostojna, jednak niewykonalna, ponieważ pospolitość, trywialność codzienności, bliskość ciała są przeszkodami nie do pokonania na drodze do skupienia, uporządkowania świadomości, do tych warunków syntetycznego poznania.

Podejrzliwość Herberta wobec filozofii nie jest tylko Sokratejską podejrzliwością w stosunku do wiedzy źle ujętej; nie znajdziemy tu dwóch wzajemnie sprzężonych etapów: elenktycznego (krytyka) i maieutycznego (konstruktywna pomoc). Podanie w wątpliwość nie jest tu zaledwie oczyszczeniem umysłu z idoli i przygotowaniem do adekwatnego dotarcia do harmonii prawdy. Stosując terminologię filozoficzną, można rzec tak: sceptycyzm Herberta co do ładu idei i pojęć, czy jakiegoś Parmeni-dejskiego nieruchomego bytu, jest radykalniejszy niż Sokratesowe „Wiem, że nic nie wiem”. Prawdę mówiąc, ten poetycki sceptycyzm nie jest nawet pewny swojego podstawowego założenia, iż niczego niepodobna wiedzieć w sposób niewątpliwy. Dlatego Pan Cogito wyrusza mimo wszystko w kolejne podróże. Bohater poetycki Herberta nie wyznaje optymizmu poznawczego, który charakteryzuje intelektualizm Platońskiego Sokratesa. Paradoksalnie, wbrew formule „Wiem, że nic nie wiem”, Sokrates zakłada i istnienie uniwersalnej harmonii, i możliwość dotarcia do prawdy – logicznej, ponadczasowej i powszechnej zarazem. W tym wyraża się optymizm Sokratejskiego racjonalizmu, który dlatego tak irytował Nietzschego, że jego pojawienie się zachwiało grecką kulturą tragiczną, opartą na równowadze żywiołu apollińskiego i dionizyjskiego. Nie należy stąd wyciągać wniosku, że Herbert zbliża się do formacji duchowej autora *Ecce homo*. Nie, ponieważ obcy jest mu duchowy elitaryzm niemieckiego filozofa, jego skłonności profetyczne czy propozycja dramatycznego zerwania z zastanym światem pojęta jako ruch do naprawy świata.

W niektórych wczesnych wierszach Herberta filozofia ukazana jest bez sympatii, jakiej można by oczekiwać od byłego studenta Henryka Elzenberga. W jednym z wierszy ze *Struny światła* „szpalerem mądrych dialogów/ suchym krokiem mierniczych/ chodzą filozofowie/ absolut

mylą i liczą” (*Pryśnie klepsydra*<sup>6</sup>). Szczególnie, że „uprawa filozofii” (*Uprawa filozofii*, z tego samego zbioru) przypomina ugór metafizyki, na którym z posianej „na gładkiej roli drewnianego stołka” idei nieskończoności wyrasta „martwy biały kamień filozoficzny”<sup>7</sup>. Można oczywiście nie odczytywać tej wizji jako dyskredytującego osądu całej filozofii: można szukać filozoficznych desygnatów w Heideggerowskiej ontologii, marksistowskiej dialektyce przyrody, epistemologii Kartezjusza czy Tomaszowej metafizyce. To może być w pewnej mierze zajęcie ciekawe, bo można by dojść do przekonania, że Herbertowi bliżsi są ci myśliciele, którzy uprawiają nie metafizykę, a antropologię, dla których etyka, a nie ontologia, jest filozofią pierwszą. Ale można przywołać słowa wypowiedziane przez poetę w potocznym języku, kiedy w jednym z wywiadów prasowych mówił wprost, bez wprowadzania dystansujących instancji „persony”, „autora wewnętrznego”, „podmiotu”: „Zasada podważalności własnych przekonań. Jest to zasada wewnętrznego dialogu i dialektycznego napięcia między racją głoszoną a racją, która temu zaprzecza”<sup>8</sup>. Zatem, dzieła filozofów przyciągają i odpychają, irytują i fascynują. Raz „raj teologów”, a więc filozofów wyspecjalizowanych w objawieniach Transcendencji, wydaje się miejscem odpychającym, innym razem jawi się jako – mimo wszystko – horyzont azylu przed niegodziwością Historii. Skoro nazywany jest Herbert „poetą ironii historycznej” (Konstanty Jeleński), to dlaczego nie miałyby być poetą ironii filozoficznej...?

Filozoficzna spekulacja zbyt często daje się ponieść sile wyobraźni w krainę labiryntowych argumentacji i rozumowań, a Pan Cogito „nie cenił labiryntów”, ponieważ trudno tam myśli przemieszczać się ruchem

---

<sup>6</sup> Tenże, *Pryśnie klepsydra* z tomu *Struna światła*, w: *Wiersze Zebrane*, Warszawa 1971, s. 52–53.

<sup>7</sup> Tenże, *Uprawa filozofii* z tomu *Struna światła*, w: *Wiersze Zebrane*, wyd. cyt., s. 50–51.

<sup>8</sup> Cyt. za: Jacek Łukasiewicz, *Poezja Zbigniewa Herberta*, Warszawa 1995, s. 119.

wahadłowym „od cierpienia do cierpienia” (*Pan Cogito i wyobraźnia* z tomu *Raport z oblężonego Miasta*<sup>9</sup>).

Uroda świata jest zaiste wielka, ale natura uczy nas tylko „mądrych tautologii”, że „las był lasem/ morze morzem/ skała skałą”<sup>10</sup>. Albowiem „różnica między głosem ludzkim a głosem przyrody” jest nieprzekraczalną otchłanią, potwierdzeniem tego, że rozpaczliwemu pragnieniu jasności odpowiada milczenie świata. Pan Cogito wybiera nie drogę Platona i Arystotelesa, wybrukowaną gładkością idei i kunsztem entelechii, lecz wąską ścieżkę Camusa, która nie prowadzi co prawda do ostatecznego rozstrzygnięcia pytań o tajemnicę istnienia, ale która umożliwi dojście, przybliżenie się do Rzeczy Naprawdę Ważnych. Do żalu, zachwytu, gniewu. A to jest ważne, „co podlega ziemskim miarom i sądom” (*Pana Cogito przygody z muzyką z Elegii na odejście*<sup>11</sup>). To nie powinno przynosić rezygnacji ani rodzić rozpacz, bo z Platońskiego *Fedona* wiadomo, że prawda jest kwestią dla bycia po śmierci. *Es muss sein*, tak musi być.

Filozoficzny los w twórczej wędrowce Herberta przemieszcza się meandrycznymi przesmykami, ale nie wydaje się być w dużo gorszej kondycji niż los poetycki. Oba pobrzmiwają dysonansem, choć nie zawsze, i z różną rozpiętością na skali niezadowolenia. Dla Herberta fiasko poety, próbującego „stworzyć nową samogłoskę”, jest jednak dotkliwsze niż rozczarowanie Tomasza z Akwinu, porównującego, u kresu żywota, swoją katedralną intelektualną summę do źdźbeł trawy rozdmuchiwanym przez wiatr. W obu przedsięwzięciach tkwi takie samo ziarno rozczarowania, ponieważ w obu aktach twórczego wyzwania „pióro potyka się z kartką” podobnie; jednak dla poety „strużka piasku” sącząca się z „nieba złośliwie żółtego” to nie to samo, co trawa św. Tomasza. Autoterapia filozofów do innych bowiem odwołuje się zakłęb... Poeta nie idzie wytrwale, tworząc swoje dzieło; on raczej skacze od epizodu do epizodu

---

<sup>9</sup> Tenże, *Pan Cogito i wyobraźnia*, w: *Raport z oblężonego miasta*, wyd. cyt., s. 25–27.

<sup>10</sup> Tenże, *Modlitwa Pana Cogito – podróżnika*, w: *Raport z oblężonego miasta*, wyd. cyt., s. 19–21.

<sup>11</sup> Tenże, *Pana Cogito przygody z muzyką*, w: *Elegia na odejście*, wyd. cyt., s. 30–35.

wezwania, by pojąć, uchwycić coś w tym oto akcie utrwalenia pogoni za Rzeczywistością. Teraz chce dotknąć, nie w następnej próbie. Dlatego poetyckie „nie udało się”, nawet pojedyncze, musi być dotkliwsze niż filozoficzne „wiem, że nic nie wiem” (*Pisanie*, z tomu *Studium przedmiotu*<sup>12</sup>).

Myśl poety porusza się dialektycznie, w heraklitejskim, a nie mark-sowskim sensie, tworząc ostatecznie, jak w przypadku wierszy Herberta, trudne do ogarnięcia *coincidentia oppositorum*. Poeta z *Przypowieści (Hermes, pies i gwiazda)* zapewne wie, że „wystająca grdyka” przeszkodzi mu w „przyśpieszeniu wschodu słońca”, w „naśladowaniu snu kamieni”; bardziej może liczy się mimo wszystko samotna („bez pomocy teologów”) próba zagłębienia się w tajemnice istnienia i wieczności, albowiem „czym byłby świat/ gdyby nie napełniała go/ nieustanna krzątanina poety/ wśród ptaków i kamieni”<sup>13</sup>. Zresztą, żywot poety jest na ogół krótszy niż trwanie jego podmiotów i bohaterów lirycznych, a tym bardziej niż trwanie poetyckiej sztuki. U Herberta ta mędrza świadomość pozwala (zgodnie raczej z *ataraksia* sceptyków niż z *apatheia* stoików) pogodzić się z faktem, że akt twórczy nigdy nie będzie eksplozją, od której zdrzą ziemia, że nawet największe nagromadzenie „ascetów, biczowników, anachoretów czystej poezji” nie ukonstytuuje Wielkiego Państwa Poetów, w którym liryka zastąpiłaby mechanikę, a grawitację – lewitacją (*Pan Cogito. Ars longa, z Epilogu burzy*).

Grawitacyjna siła jest jednak większa niż pragnienie ucieczki w wymyśloną krainę marzenia. Dlatego taką rolę odgrywają w poezji Herberta rzeczy i ich kontemplacja. Ale właściwie, jakie znaczenie mają przedmioty? Czy są punktami rzeczywistości, których trwałość odsłania chwiejność człowieka? Zamieszkanie w przedmiocie na drodze kontemplacji może otwierać drogę ucieczki od świata ludzi i dawać przelotne przy-

---

<sup>12</sup> Zob. tenże, *Pisanie* z tomu *Studium przedmiotu*, w: *Wiersze Zebrane*, wyd. cyt., s. 217–218.

<sup>13</sup> Tenże, *Przypowieść* z tomu *Hermes, pies i gwiazda*, w: *Wiersze Zebrane*, wyd. cyt., s. 93.

najmniej ukojenie? Czy rzeczy układają się w jakąś *contemptus mundi* drugiej połowy dwudziestego stulecia? Kluczowym wierszem jest w tej kwestii *Studium przedmiotu*. To nie jest poezja ubożego konkretnego, jak pisał o tym utworze Artur Sandauer. Przedmiot Herberta nie jest ubogi, nie jest po prostu rzeczą; jego wartość i sens konstytuują się w projekcji patrzącego. Jest odniesieniem dla człowieka, zmuszającym do określenia siebie wobec świata. Herbertowskie przedmioty są trwałymi elementami antropocentrycznego świata, towarzyszami życiowej migracji, są świadkami upadku, zwycięstw, radości, podłości tych, którzy ożywiają je swoim żalem, zachwytem. Przedmioty milczą, my natomiast ubieramy je wpatrzaniem i wmyśleniem (*Dęby* z tomu *Elegia na odejście*<sup>14</sup>). Rzeczy, mimo że trwalsze od nas, również odchodzą; odchodzą z naszej pamięci.

W liryce Herberta przedmioty nie konstytuują traktu od immanencji doczesnej rzeczywistości do wymiaru Platońskich idei. Przeciwwstawienie immanencji transcendencji jest kolejną z konfrontacji, wokół których toczy się wewnętrzny dialog poetycki. Herbertowski przedmiot nie wskazuje na jakąś idealną ontologię, która byłaby przeciwieństwem realistycznej i empirycznej rzeki egzystencji. *Studium przedmiotu* nie jest skrótową drogą poetyki negatywnej wiodącą do ukazania piękna przedmiotów jako takich. To prawda, że najpiękniejszy jest przedmiot, który nie istnieje. Ale ta prawda ukazuje się jako rodzaj ludzkiej tęsknoty – pełnej goryczy, żalu, że nie jest tak, jak mogłoby być. Istotą piękna jest dystans, jak pisze Simone Weil, dystans, który jest nieredukowalny. W *Studium* idzie raczej o konfrontację nieusuwalnego marzenia o ładzie i pełni z dotkliwym odczuciem nieuporządkowania doczesnej rzeczywistości i empirycznego fragmentu.

„Najpiękniejszy przedmiot” może być odczytany jako synonim przedmiotu-wzorca, Platońskiej idei, jako symbol ludzkiego marzenia o pełnej doskonałości rzeczy. Ale równocześnie pojawia się, już w drugiej części utworu, wyraźna świadomość nieosiągalności sfery idealnej, „prosty tren/ o pięknym nieobecny”. W konfrontacji tego, co idealne, z tym,

---

<sup>14</sup> Tenże, *Dęby*, w: *Elegia na odejście*, Wrocław 1992, s. 5–6.

co realne, zwycięża siła bycia, z całym swoim instrumentarium konkretności: kontemplacyjna wyspa musi zatonać „pod słonym przyborem”. Struktura wiersza jest podporządkowana prezentacji potęgi rzeczywistego świata w stosunku do filozoficznych prób wydzwignięcia świadomości w sferę czystych znaczeń. Utwór mógłby być także poetyckim wyrazem polemiki np. z fenomenologiczną wizją świata; wszak sam poeta nie stronił w publicznych wystąpieniach od nawiązań do Husserla.

Fragmencie czwartym byłby więc peregrynacja po czystej świadomości, „białym rajem wszystkich możliwości”. Piąty natomiast byłby wyrazem dramatycznych wysiłków utrzymania świadomości („wewnętrznego oka”) przed progiem wszelkiego empirycznego znaczenia, wyłaniającego się z obcowania z doczesną sferą bytowania, czyli wyrazem sceptycyzmu wobec fenomenologicznej *epoché*. Albowiem rady wewnętrznego oka mają powstrzymać od ulegania „pomrukowi, mlaskaniu” nie tylko estetyki symbolistycznej, ale również estetyki i semantyki całego otaczającego świata: kontemplacja świadomości ma mieć za przedmiot siebie samą. To jednak trud daremny.

Część szósta to hymn na temat oczywistości świata rzeczy. Krzesło jest symbolem rzeczywistości *hic et nunc*, tej rzeczywistości, która jest nam dana w sposób nieodwoływalny. I nawet jeśli rzeczywistość ta jest określona nieco pejoratywnie, jako cień „przedmiotów, których nie ma” (jako Platońska imitacja), pozostaje tym, na co jesteśmy skazani. Krzesło ze zmiętą serwetą jest sednem „idei przygody” dodanej do „idei porządku”, pozostającej zasadą nieosiągalnego „białego rajy wszystkich możliwości”. Od rajy dzieli nas dystans, który umożliwia pomyślenie wszystkich możliwości, jednak oblicze rzeczy ostatecznych, ale i pierwszych, nie jest niestety takie, jakie chcielibyśmy, aby było. Piękno okazuje się pojęciem granicznym, tak jak idea porządku. Czymś, co jest warunkiem poznania, rozumienia, odczucia, a równocześnie źródłem rozczarowania, że doskonałość nie zamieszkuje sfery naszego bytu. Stąd, jak sądzę, wiersz zamyka wypowiedziana w pustkę nieskończonego wszechświata gorzka apostrofa o przemijalności wewnętrznego oka skazanego na przemijalne



„rzeczy ostateczne”, których prawdziwość polega na tym właśnie, że są przemijalne i nie należą do świata doskonałego porządku, będącego pięknym i szlachetnym zmysleniem. Dlatego kontemplacja, podążająca drogą filozoficznego marzenia do transcendentnego wymiaru, musi ulec „tęczówce konieczności” empirycznej immanencji, której istotą jest „źrenica śmierci”<sup>15</sup>.

*Studium przedmiotu* można czytać jako wariację na temat platońsko-fenomenologicznej epistemologii. Utwór ten zawiera także ogólniejszy „zamysł”: jest manifestacją sceptycyzmu wobec wszelkich kontemplacyjnych ucieczek oddalających nas od ostatecznej i jedynej rzeczywistości (krzesel, serwet, guzików, lamp...) oraz „wewnętrznych oczu”, które tak bardzo zazdroszczą kamykom, że te nie napełniają się ciepłem przez siebie wyobrażonym.

Ten utwór, który nie znalazł się jednak w wyborze 89 *wierszy*<sup>16</sup>, jest o tyle istotny, że ukazuje rozstrzygnięcie poety, obecne w innych wierszach (np. w *Objawieniu*, *Drewnianej kostce*): opowiedzenie się za koniecznością pozostawania w immanencji historii, codzienności, i za prymatem etyki, która, choć sytuuje się na pograniczu egzystencjalnego „tu” i powinnościowego „tam”, skierowana jest jednak na sferę konkretnego – jedynej rzeczywistości, za którą pogoń ma sens. Dlatego wiersz można uznać za antyplatoński i w jakiejś mierze antyfilozoficzny, o ile filozofia usurpuje sobie prawo do opowiedzenia się za metafizyką kosztem wymiaru antropologicznego i genetycznie z nim związanego wymiaru mistycznego.

Przedmioty z wierszy Herberta spełniają dwie zasadnicze funkcje. Ukazują niesamowystarczalność człowieka: potęga ludzkiego ducha nie jest tak ogromna, jak obwieszczają pomnikowe dzieła literatury. Człowiek nie jest w stanie określić siebie w oparciu tylko o swój własny duchowy wymiar. Przedmioty, twory natury pozbawione świadomości bądź

---

<sup>15</sup> Tenże, *Studium przedmiotu* (z tomu o takim samym tytule), w: *Wiersze Zebrane*, wyd. cyt., s. 260–264.

<sup>16</sup> Zob. Zbigniew Herbert, *89 wierszy*. Wybór i układ Autora, Kraków 1998.

wytwory pracy ludzkiej mają jakąś ledwie przeczuwalną wartość, pozwalają człowiekowi lepiej się zrozumieć. Herbert przemierza „drogę przedmiotową” od opozycji wobec rzeczy do ich apologii i jakiejś afirmacji. W *Trzech wierszach z pamięci (Struna światła)* przedmioty stanowią jeszcze antypody świata jestestw, albowiem zawłaszczają niepotrzebnie pamięć, która miast przechowywać ciepło kształtu ludzkich dłoni, ztraca się w przechowywaniu dotyku „pospolitych rzeczy”<sup>17</sup>. Ale już w następnym zbiorze znajduje się wiersz *U wrót doliny*, w którym przedmioty wyniesione są do rangi współtowarzyszy ludzkiej podróży tak dalece, że ludzie chcą trafić z nimi aż przed niebieski trybunał<sup>18</sup>.

W *Przedmiotach* (tom *Hermes, pies i gwiazda*) ukazuje się największa wartość rzeczy, choć to cecha *per analogiam* wobec sfery ludzkiej: stałość przeciwstawiona naszej zmienności i chwiejności. W przedmiotach najdoskonalsza jest tożsamość, czyli wierność sobie, ale to nie zmienność, a harmonia z samym sobą, pozostawanie sobą wbrew blaskom słońca i księżyca, strugom deszczu i „upokarzającym zatraceniom natury własnej” (*Poczucie tożsamości* z tomu *Pan Cogito*<sup>19</sup>). Herbertowski konkretny przedmiot, nie jest więc ubogi. Nie jest tylko tym, czym jest. Jest bowiem czymś więcej, a to więcej jest ludzkim rozumieniem, odczuciem, zakotwiczanym się w tym, co zawsze wydaje się takie samo. Antropocentryczny świat doznaje w przedmiotach osłabienia i niejako upokornienia, rzeczy mówią nam bowiem (mimo iż my to mówimy w ich imieniu), że posiadają to, czego powinniśmy im zazdrościć. Grawitacyjna inklinacja bytów nieożywionych odsłania naszą ostentacyjną egomanię, czy raczej egofilię. A przecież ich rola nie ogranicza się do wyznaczania przestrzeni, w jakiej się przemieszczamy. Stają się one bowiem, zwłaszcza w podróżowaniu po pamięci, inspiratorami amfilad

---

<sup>17</sup> Tenże, *Trzy wiersze z pamięci* z tomu *Struna światła*, w: *Wiersze Zebrane*, wyd. cyt., s. 10–12.

<sup>18</sup> Zob. tenże, *U wrót doliny* z tomu *Hermes, pies i gwiazda*, w: *Wiersze Zebrane*, wyd. cyt., s. 79–81.

<sup>19</sup> Tenże, *Poczucie tożsamości*, w: *Pan Cogito*, wyd. cyt., s. 14.

obrazów i stwarzanych na nowo światów minionych doświadczeń, tak jak „lampa błogosławiona” w *Elegii na odejście pióra atramentu lampy*<sup>20</sup>.

Motyw pojedynczych rzeczy i przedmiotów natury zyskuje inną jeszcze rangę ogólności w poetyckich obrazach Herberta. Niedostępność przedmiotów wzmacnia jego nieufność wobec poznawczego optymizmu w ogóle. Drzewo, krzesło, kościany guzik tylko z pozoru obnażają przed zachłannym wzrokiem i zarozumiałym umysłem wszystkie swoje szczegóły i zakamarki. W istocie nic nam nie mówią w swoim tautologicznym zamknięciu albo mówią, że istnieje tajemnica, z którą zmagają się teorie, systemy, produkowane przez uzurpatorską myśl ludzką; uzurpatorską, ale i nieszczęśliwą w jakiejś mierze, albowiem droga poznania rozpoczyna się w szlachetnym pragnieniu ogarnięcia i zrozumienia. Istota rzeczy jest nam niedostępna, jeśli w ogóle istnieje. „Drewnianą kostkę można opisać tylko z zewnątrz”; „Dlatego niepodobna stworzyć psychologii kamiennej kuli, sztaby żelaznej, drewnianego sześcianu” (*Drewniana kostka ze Studium przedmiotu*<sup>21</sup>). „Serce rzeczy” nie odsłania się ani w Platońskiej, ani w Bergsonowskiej intuicji; mistyczne doświadczenie świata niełatwo otwiera się przed miłośnikiem zrozumienia. W *Objawieniu (Studium przedmiotu)* Herbert wyraża swój sceptycyzm równie mocno. Formuła, przygotowana na wstępnym etapie objawienia istoty, ma „ściśłość równania Heisenberga”. Jest więc przedsięwzięciem w punkcie wyjścia przegranym, ponieważ ściśłość Heisenberga jest właśnie nieściśłością, jest napiętnowana nieoznaczonością, czyli tym, co właśnie ma być przewyżczone w epifanii czy iluminacji. Chwytam coś z jednej strony, a równocześnie druga strona wymyka się jasności i jednoznaczności. Trudno się dziwić, że pragnienie objawienia kończy się pustką, „to zna-

---

<sup>20</sup> Tenże, *Elegia na odejście pióra atramentu lampy*, w: *Elegia na odejście*, wyd. cyt., s. 47–53.

<sup>21</sup> Tenże, *Drewniana kostka* z tomu *Studium przedmiotu*, w: *Dzieła Zebrane*, wyd. cyt., s. 276.

czy pożądaniem”, i domysłem wątpiącego, że to „martwa gwiazda”, „czarna kropla nieskończoności”<sup>22</sup>.

Sceptycyzm Herberta przejawia się w różnych formach i różne posiada stopnie natężenia. Czas współczesny zbyt liczne daje powody do utraty wiary w najlepszy ze światów. Źródła Herbertowskiego wątpienia znajdują się jednak głębiej. Postawa sceptyczna jest czymś więcej niż epizodyczne zawieszenie sądu; rodzi się w przekonaniu o istnieniu niejako strukturalnej niemożności osiągnięcia i dotknięcia prawdy i piękna. Czy coś zatem pozostaje? Tak, pozostaje jeszcze dobro, nieosiągalne w mniej drastyczny sposób niż prawda i piękno, dobro, którego hierarchia odsłania się różnymi odcieniami przed poszukującym, ponieważ dobro jest stopniowalne. W poezji Herberta ścieżka moralności jest wąska i niebezpieczna, prowadzi bowiem nad przepaście skalne. Ta *via negativa* opisywana może być tylko językiem apofatycznym, poprzez zaprzeczanie: czym nie jest honor, męstwo, przyzwoitość. Dlatego etyka, a nie metafizyka, okazuje się w końcu poetycką filozofią pierwszą, a jej najważniejszym przesłaniem – postawa heroiczna. Heroiczna tym bardziej, im szybciej dramatyczny niegdyś Absurd ludzkiej egzystencji wkracza w stadium merkantylnej infantylności kultury masowej.

---

<sup>22</sup> Tenże, *Objawienie z tomu Studium przedmiotu*, w: *Wiersze Zebrane*, wyd. cyt., s. 270–271.

# APOKALIPSA NADCHODZI I ODCHODZI. HERAKLIT, ORYGENES, NIETZSCHE I FILOZOFICZNY CIĄG POWROTÓW

Czas degraduje człowieka, kaleczy kolejne warstwy ciała, usypia pragnienie poznawania; przygotowuje przeto do ostatecznego zaśnięcia. Motyw pożerania przez czas jest obecny w umysłowości greckiej, we wrażliwości indyjskiej. Czas czyni kondycję ludzką trudną do zniesienia, chyba że znajdzie się wyjście z nieubłaganego zmierzania do rozpadu. Wszystkie mity kosmiczne są próbami odnalezienia nadziei w obliczu faktu przemijalnej epizodyczności jednostki ludzkiej. Najdawniejsze mity lunarne odwoływały się do optymistycznej wiary, że przemijanie jest tylko pozorne, albowiem w rytmie cyklu po śmierci powraca życie, a zmartwychwstanie jest fundamentem kosmicznej zmiany.

Tradycja apokaliptyczna jest przejawem tego samego lęku przed unicestwieniem i tej samej tęsknoty za dalszym trwaniem. Przeżywanie kosmosu i egzystencji nie jest zamknięte jedynie w ramach historycznych form myślenia. Podobieństwa wychodzą poza historyczną chronologię. W archaicznych spekulacjach hinduskich pojawia się np. temat ostatecznego zniszczenia wszystkiego rozumianego jako wielki regres, powrót wszystkich form do amorficznej masy, kłębowiska<sup>1</sup>. W XX wieku podobną wizję rysuje Emil Cioran. Powrót zmierza od kosmosu do chaosu, „od natury do prajedni”, „od formy do wiru”. Punktem zwrotnym musi być przeżycie jałowości świata – natury i kultury, przejście przez dramatyzm egzystencji. „Rozproszenie światła stanowi odwrotność ko-

---

<sup>1</sup> Zob. Mircea Eliade, *Świat archaiczny wobec historii*, w: tenże, *Sacrum. Mit. Historia*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa 1974, s. 274.

smicznej ewolucji, proces wsteczny, retrospektywny. Wywróconą na nice apokalipsę, wypływającą wszakże z tej samej wrażliwości i z tych samych aspiracji. Albowiem nikt nie może pragnąć powrotu w chaos, jeśli wcześniej nie poznał groźnego i bolesnego oszołomienia wizją apokalipsy”<sup>2</sup>.

### Aion i Kairos

W pewnym sensie greckie koncepcje filozoficzne są próbą odpowiedzi na pytania, które wcześniej stawiały archaiczne spekulacje indyjskie, irańskie, hebrajskie: jaki jest sens historii i jak sytuuje się wobec niej człowiek?

U presokratyków koło kosmiczne jest głęboko wpisane w doktrynę; u Talesa, Anaksymandra, szczególnie zaś u Empedoklesa i Heraklita, wszystko rozgrywa się między kosmicznymi biegunami tworzenia i niszczenia. Empedokles buduje swoją wizję czterech cykli odwołując się do wielkich scenarzystów – *philia* i *neikos*, miłość i waśń, odgrywają bowiem role główne na scenie świata. Od pierwotnego niezróżnicowania, harmonijnego dopasowania czterech żywiołów, kosmos dostaje się w domenę *neikos*, by w ten sposób wejść w fazę chaosu; siłą ocalającą świat okazuje się *philia*, która rozproszenie układu na nowo w formy harmonii i symetrii. W ten sposób stan świata powraca do swoich początków.

Podobieństwa do systemów indoirzańskich są uderzające, jednak sposób wyjaśnienia jest inny. Empedokles tłumaczy powracanie wszystkiego w kategoriach filozofii; siły miłości i waśni mają u niego znaczenie pewnego rodzaju energii, niezawierających jednak elementu boskości. Wyraża on zresztą charakterystyczną dla greckiej refleksji myśl, że świat

---

<sup>2</sup> Émile M. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, przeł. Ireneusz. Kania, Kraków 1992, s. 132.

kieruje się sam, to znaczy nikt nim nie kieruje<sup>3</sup>. W istocie rzeczy większość greckich koncepcji ma charakter ahistoryczny: powracające cykle stawiają niejako historię poza historią, sprowadzając wydarzenia bądź do powtarzania nieustannie tego samego, bo nic nie posuwa się naprzód, bądź do odtwarzania gestów archetypicznych, czyli do odtwarzania tego, co stało się na początku.

U Platona także odnajdujemy dwuznaczne ślady odwołań do idei powrotów. W późnych dialogach, mianowicie w *Polityku*, pojawia się koncepcja cykliczności opartej o dwa ruchy kosmiczne: Bóg kieruje światem w pierwszym okresie, tworząc niejako rytm świata; wówczas panuje ład. Ale gdy świat uzyskuje swój doskonały stan, Bóg go pozostawia samemu sobie i wówczas kosmos wchodzi w fazę powrotu, w której następują kataklizmy. Z drugiej strony, główna Platońska koncepcja, teoria idei, jest próbą wydobycia prawdziwej struktury świata z mrocznej sfery stawiania się na poziom niezmiennej wieczności doskonałych form. W ten sposób ucieczka z *hic et nunc* kończyłaby się poza historią, albowiem świat idei nie ma historii, nie musi więc być poprzedzany jakąś apokalipsą ani koniecznością powrotu poprzez kataklizm; ład idei jest dla wyzwolonej duszy absolutnym kresem, gdy zostanie osiągnięty.

Heraklitem rzeka czasu tylko pozornie ma historię. Owszem, trwa, jest zanurzona w czasie, ale wszystko rozgrywa się w niej poprzez generowanie kolejnych cykli wyłaniania się i powracania ognia; jest w istocie szersza niż czas. Ontologicznym tłem dla drogi w dół, po której schodzi stwórczy ogień, i drogi powrotnej wzwyż, po której ogień wraca do swoich kosmicznych siedzib, jest wieczność (*aion*). Albowiem „Ta sama droga do góry i w dół”, a „Początek i koniec schodzą się w obwodzie koła”<sup>4</sup>. Świadoma niejednoznaczność efeskiego filozofa nie ułatwia rozumienia, ale sugeruje równocześnie, że wyjaśnienie świata nie może być pro-

---

<sup>3</sup> Zob. Henri de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przeł. Maria Stokowska, Kraków 1988, s. 127.

<sup>4</sup> Heraklit z Efezu, *Zdania* 8.18 i 8.20, wg układu i przekładu Adama Czerniawskiego, w: „Pismo Literacko-Artystyczne” 1, 1989, s. 3–11.

ste. Wieczność jest więc tłem, a „Życie jest dzieckiem rzucającym kości. Królestwo jest w ręku dziecka”<sup>5</sup>. Wiecznie rozgrywa się dramat świata, czyli przemiany konstytuującego wszystko ognia. Niewidzialny scenariusz wiecznej przemiany jest stały, harmonia oznacza odwrotne strojenie, jak w łuku i lirze, albowiem ogień gaśnie i wznieca się regularnie.

Ale człowiek nie jest zwykłym uczestnikiem tej niewidzialnej stałości, dlatego że „w przeciwieństwie do boskiej, ludzkiej naturze brak ustalonego celu”<sup>6</sup>. Celem najogólniejszym jest wieczna przemiana według metrum obrotów wszechistnienia, ale to cel zbyt odległy, by bezpośrednio wyznaczać postacie transformacji poszczególnych natur i dusz ludzkich. Cel własny należy dopiero odkryć, posługując się rozumem, nie zaś pospolitą wyobraźnią. Posługując się rozumem, zyskujemy coś więcej niż określone jednostkowe przemyślenie, albowiem wchodzimy zarazem w wymiar powszechnego i jednego rozumu świata, logosu metafizycznego ognia; w ten sposób dochodzimy do słyszenia „mowy świata”<sup>7</sup>. Jakkolwiek by rozumieć Herakliteski język, jedno nie ulega wątpliwości: jest to próba przezwyciężenia zmienności i przemijalności, w której pojawia się popularny w późniejszych stuleciach motyw apokalipsy rozumianej jako pożar świata. U Heraklita wyraża się on tak: „Niespodziewany ogień zaskoczy, rozsadzi i ogarnie wszystko”<sup>8</sup>. Jest to wstrząs, apokalipsa na miarę większego regularnego rytmu wszechświata. Ta Herakliteska apokalipsa niczego jednak nie kończy, niczego nie zaczyna; jest zaledwie punktem zwrotnym w dziejach wszystkiego. Ale w dziejach ludzkich musi coś znaczyć.

Filozofia rozpalającego się i gasnącego płomienia jest w pewnym istotnym sensie ontologiczną generalizacją stadiów kosmosu, ich uwspólnieniem; jeśli wszystko jest w równym stopniu emanacją wiecznie

---

<sup>5</sup> Tamże, 10.17.

<sup>6</sup> Tamże, 9.06.

<sup>7</sup> Zob. Jan Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, s. 57.

<sup>8</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., 7.06.



pulsującego ognia, to nie ma przynajmniej w świecie przyrody odrębności i niepowtarzalności. Coś za coś... Kosztem ocalenia trwania znika osobliwość chwili, niepowtarzalność nastroju; już nie trzeba wołać „Och, chwilo trwaj!”, albowiem ona trwa i trwać będzie i wróci może nieskończoność wiele razy. Tu zresztą tkwi pewna odrębność Heraklityjskiej wizji w stosunku do koncepcji cykli kosmicznych, w większości których obecny moment historyczny reprezentuje niejako dekadencję, degradację wobec poprzednich stadiów i momentów historycznych; lepiej już było, ale i będzie po powrocie do początku i pierwszych okresów cyklu. Eliade nazywa to ujęcie „dewaloryzowaniem momentu współczesnego”<sup>9</sup>.

A los człowieka, czym jest? Odtwarzaniem w koło tego samego? Skoro porządek według Heraklita „jednaki dla wszystkiego”, to niekończące się powracanie pochłania również ludzką duszę, której logos jest tak głęboki, że „nie odkryjesz granic duszy, nawet gdybyś przewędrował wszystkie ścieżki”<sup>10</sup>. Ścieżki duszy muszą z konieczności więc się w różnych upostaciowaniach ognia i jak on okazać się nieskończone; dusza zaś musi, jak tocząca się kula śnieżna, nabrzmiewać kolejnymi egzystencjami, dlatego jej logosu uchwycić niepodobna, dusza zdobywa bowiem nowe doświadczenia na powtarzających się drogach przemiany ognia. Dusza niesie swój duchowy obecny wymiar do kolejnych egzystencji. Mamy więc do czynienia z jakąś egzystencjalną wartością dodaną, która stale pogłębia logos duszy. Zarazem jednak jest jakaś determinacja poprzednich cykli, bo Heraklit pisze, że „charakter losem człowieka”<sup>11</sup> (brzmi to jak fragment Schopenhauera), co oznacza, że tworząc siebie, krystalizując charakter, wyznaczam swój los; znaczy to także, że charakter dziedziczę w jakiejś mierze po uprzednich zanurzeniach w istnieniu i jego przemianach. Wolność, jakkolwiek ograniczona przez potężniejące mechanizmy cykliczne, dostępna jest człowiekowi.

---

<sup>9</sup> M. Eliade, *Świat archaiczny...*, wyd. cyt., s. 290.

<sup>10</sup> Heraklit z Efezu, dz. cyt., 4.09.

<sup>11</sup> Tamże, 10.16.

W dziejach filozofii próba Heraklita wpisuje się w poszukiwanie stałości jako podstawy dla zmienności, czego wyrazem były ujęcia pitagorejczyków i Parmenidesa. Jednakże cykliczność myśliciela z Efezu różni się od interpretacji poprzedników; u pitagorejczyków cykliczność wcieleń może być przewyciężona na drodze duchowego doskonalenia się, u Parmenidesa można pośrednio wyczytać, że wyzwolenie się z wielości i zmienności egzystencji empirycznej, czyli pozornej, jest możliwe na drodze poznania. Heraklitemskie powroty są natomiast nieubłagane i skonstruowane na całą wieczność. Ognista pożoga jest kosmicznym kataklizmem, który otwiera wrota nie do zupełnie nowego wymiaru, a tylko do tego, co już było.

Może być ona zatem widziana jako składnik całej greckiej tradycji wiecznego powrotu; pomijając różnice, jak się zdaje drugorzędne, można powiedzieć, że w micie tym manifestuje się stara tęsknota unieważnienia czasu, unieruchomienia procesu stawania się; jak pisze Eliade – próba „statyzacji” stawania się. Każda sytuacja pozostaje integralnym składnikiem kosmicznej budowli, posiadając równocześnie ontologiczny status archetypu, którego jest kolejną odsłoną; wydarzenia mają więc charakter rodzajowy, w tym sensie, że w momencie dziania się przeistaczają się w archetypiczne kategorie poprzez odgrywanie tego, co już kiedyś się wydarzyło i stało wzorem dla kolejnych przyszłych wydarzeń tego samego rodzaju. „W pewnym sensie – pisze Eliade – można nawet powiedzieć, że grecka teoria wiecznego powrotu to ostateczny wariant archaicznego mitu powtarzania gestu archetypicznego, podobnie jak platońska doktryna idei była ostateczną, najdoskonalej opracowaną wersją koncepcji archetypicznej”<sup>12</sup>.

Zgadając się ogólnie z wybitnym rumuńskim religioznawcą, trzeba zauważyć, że mimo wszystko główne zagadnienie greckich myślicieli (jedność – wielość, stałość – zmienność) miało szerszy kontekst niż tylko kosmologiczny. Owszem, w niektórych interpretacjach, np. w wędrówce dusz u pitagorejczyków czy w koncepcji preegzystencji u Platona, znaj-

---

<sup>12</sup> M. Eliade, *Świat archaiczny...*, wyd. cyt, s. 282.

dujemy wątek kosmologiczny, ale nie stanowi on głównego punktu odniesienia, a tym bardziej nie jest argumentem na rzecz rozstrzygnięcia pytania o istotę ludzkiej egzystencji; ryzykowne byłoby więc wpisywanie Platona, czy nawet Heraklita, do kręgu spekulacji religijnej.

### **Łuny pożaru i światło eschatonu**

Pojęcie apokalipsy jest elementem spekulacji kosmologicznych. W czasach antycznych zyskuje pod różnymi zresztą postaciami siłę i oddziaływanie na umysły, szczególnie w okresie hellenistycznym; ale prawie zawsze, z wyjątkiem tradycji judeo-chrześcijańskiej, jest symptomem postawy ahistorycznej. Dotyczy to w równej mierze mitu o pożarze świata, jak i koncepcji *apokatastasis* – ostatecznego oczyszczenia i powrotu stworzeń do prapoczątku, do stanu początkowej doskonałości. Orygenes, który rozpowszechnił pojęcie *apokatastasis* w teologii chrześcijańskiej, korzystał z myśli stoików. U stoików pożoga kosmiczna to *ekpyrosis*, wielki ogień stanowiący kres, ale równocześnie ogień odnawiający świat i kosmos. Stoicy wyakcentowali i podnieśli do rangi głównego elementu doktryny niepierwszorzędny składnik heraklityzmu. Ale ten mit odgrywał znaczną rolę także w literaturze judeo-chrześcijańskiej oraz w świadomości religijnej Rzymian odwołujących się do Ksiąg sybillińskich.

Mit o pożarze świata jest starszy niż stoicyzm i apokaliptyka żydowska. Występuje on u większości ludów indoeuropejskich. Jednak jego znaczenie przybiera różne postaci. W stoicyzmie, jak i w filozofii Heraklita, jest punktem zwrotnym i nie ma charakteru historycznego. W judaizmie i chrześcijaństwie przeciwnie, jest wpisany głęboko w kontekst historyczności dziejów. W czasach archaicznych mit pożogi miał raczej charakter przyrodniczy, bez większego znaczenia religijnego czy etycznego. Reforma Zoroastra nadała mu nowy sens poprzez umieszczenie go w chronologii i dodanie sądu nad wszystkim; w ten sposób pożar świata

stał się właśnie w zoroastryzmie kresem ludzkości i świata<sup>13</sup>. Stąd przenikał do spekulacji teogonicznej.

Jakkolwiek w filozofii inspiracje religijne dadzą się dojrzeć, to jednak nie są one prostymi odzwierciedleniami. W filozofii prawie w ogóle nie pojawia się wymiar eschatologiczny, z którym na ogół była związana religijna nadzieja, że po wstrząsie będzie już dobrze. W późnej tradycji antycznej *apokatastasis* jest takim wstrząsem, którego wszelako nie powinni obawiać się dobrzy; oni bowiem przejdą przez gigantyczne wstrząsy (upadek Rzymu, kataklizmy przyrodnicze, koniec Cestarstwa Rzymskiego) do krainy wieczności i szczęśliwości. Inaczej mówiąc, o ile w myśli religijnej apokalipsa to Sąd Boży nad historią i ludzkością, o tyle w refleksji filozoficznej apokalipsa to powrót w stare ontologiczne koleiny kolistej ewolucji wszechświata.

Apokalipsa hebrajska, a w znacznej mierze i chrześcijańska, ma znaczenie jedynie poprzez koncepcję historii. W myśli hebrajskiej czas, wydarzenia dziejowe są wpisane w eschatologię. To ona wyznacza rozumienie historii, a jej sedno polega na tym, że nadejdzie kres, koniec świata, czasu i historii, koniec, którego wszelako przewidzieć nie można (ten aspekt znajdujemy również w chrześcijaństwie). Judaizm prezentuje postawę głęboko historyczną, można więc powiedzieć, że religijna antropologia żydowska jest implikowana przez eschatologiczną historiozofię. Człowiek odnajduje swój fundamentalny sens tylko w związku z Bogiem i tylko poprzez zanurzenie w postępującą liniowo historię, a historia, na jakimkolwiek poziomie jej wydarzeń, jest miejscem i wymiarem ingerencji Boga; Bóg bowiem działa raczej w historii niż w przyrodzie, przeto wstrząsy kosmiczne odgrywają tu rolę drugorzędną.

Ujęcie to krystalizują w tak mocnej postaci prorocy; zapowiadają, że nadzieja dla Izraela pozostaje, a polega na tym, że nieodgadniony i czasami paradoksalny dla wyznawców Jahwe scenariusz boski zostanie odsłonięty przy końcu drogi dziejów; bo przecież apokalipsa to odsłonięcie

---

<sup>13</sup> Zob. Henri de Lubac, *Katolicyzm*, wyd. cyt., s. 139.

i ujawnienie tego, co skryte. U proroków szkicowanie „Dnia Pańskiego” jest funkcją dawania nadziei, a zarazem napomnieniem, że wbrew niepowodzeniom politycznym i społecznym narodu wybranego, trzeba zmierzać traktem Prawa. „(...) Dla Izraela czasu proroków mesjanicznych – pisze Eliade – wydarzenia historyczne były do wytrzymania z jednej strony dlatego, że były zgodne z wolą Jahwe, z drugiej – gdyż były konieczne dla ostatecznego zbawienia ludu wybranego”<sup>14</sup>. Prorocy przekraczają w ten sposób wizję cyklu i, zgodnie z wyrażeniem Eliadego, waloryzują historię.

Apokalipsa hebrajska ma więc wymiar zbiorowy, odnosi się do końca dziejów i Sądu nad historią narodów; kataklizmy przyrodnicze są zaledwie scenografią dla głównego dramatu. Na tym polega odrębność apokaliptyki żydowskiej. „W eschatologicznych i apokaliptycznych zapowiedziach, jakimi kończy się literatura prorocka, koniec świata pociąga za sobą nowy jego początek, wraz z dobrami Edenu, ogrodem Bożym itp. Wywodzi się to z chaldejskiego i chińskiego pojęcia cykliczności społecznej i moralnej, związanej z wielkimi cyklami astronomicznymi i biologicznymi, z «Wielkimi Latami» życia świata. Tylko w żydowskiej apokaliptyce cykl ten zatrzymuje się po jednym i definitywnym nawrocie do swego początku”<sup>15</sup>. Pożar świata jako apokalipsa przyrodnicza schodzi się z apokalipsą jako dniem Sądu.

Chrześcijaństwo kroczy drogą judaizmu, oddalając się od kół wiecznych powrotów i koncepcji cykliczności; przeznaczenie tkwi w horyzoncie zbawczym, którego azymutem jest Królestwo Niebieskie. Czas jest więc nawierzchnią owej drogi ku Transcendencji. Jednak chrześcijańska apokaliptyka jest czymś drugorzędnym w łonie zasadniczej wizji, i czymś sztucznie dodanym do tradycji ewangelicznej. Być może tym należy tłumaczyć stosunkowo niewielką literaturę apokaliptyczną, ponieważ oprócz kanonicznej Apokalipsy św. Jana istnieje siedem tekstów wyraż-

---

<sup>14</sup> M. Eliade, *Świat archaiczny...*, wyd. cyt., s. 265.

<sup>15</sup> René Berthelot, *L'astrobiologie et la pensee de l'Asie*, „Revue de metaphysique et de morale”, 1935, s. 194–195; cyt. za: H. De Lubac, dz. cyt., s. 137.

nie apokaliptycznych (m.in. Apokalipsy Piotra, Pawła i Tomasza<sup>16</sup>); tym mianowicie, że dziedzictwo dualizmu irańskiego, a później manichejskiego, znajdowało podatniejszy grunt w religijności judaistycznej niż w chrześcijańskiej. A jednak wizja św. Jana weszła do kanonu chrześcijaństwa. Stała wszakże w jawnej niezgodzie z duchem i zapisem Ewangelii, jak i rdzeniem filozofii chrześcijańskiej, który akcentował wszechmoc Boga i niesymetryczność między dobrem (Dobrem) a złem. Figura Antychrysta prowadzącego równorzędną walkę z Chrystusem na scenie Armagedonu była raczej wyrazem oczekiwania młodej świadomości religijnej na paruzję i nieodległy eschaton, ale w jakiejś mierze odzwierciedlała również siłę manicheizmu. Leszek Kołakowski pisze, że historia Antychrysta i ostateczne zmagania w Armagedonie „nie miały podstaw ontologicznych ani moralnych; wola boska musi być skuteczna bez szczególnego wysiłku, potrafi on zawsze pozbyć się diabła na mocy zwykłego dekretu”<sup>17</sup>.

W tradycji ewangelicznej oraz głównym nurcie teologii i filozofii chrześcijańskiej nadejście apokalipsy i Dnia Sądu było jak gdyby obecne nie wprost; wielki huk i płomień Armagedonu pomrukiwały i błyskały gdzieś daleko poza horyzontem dającego się ująć czasu historycznego; stawały się odległe i mniej ważne niż relacja wiary, bo tylko w jej wymiarze dostępne jest wieczne istnienie. Królestwo niebieskie nadchodzi bowiem nie poprzez Wielki Bój, lecz na drodze wewnętrznego nawrócenia (*metanoia*), przebudowy i odnowienia najgłębszego wnętrza osobowości; tylko tą drogą świat może zmienić kierunek swojego przemieszczania i dotrzeć do Królestwa wiecznego. „Tak tedy – pisze Eliade – myśl chrześcijańska usiłowała wyjść poza stare motywy wiecznego powtarzania się, podobnie jak starała się wyjść poza inne perspektywy archaiczne, odkrywając znaczenie religijnego doświadczenia wiary oraz znaczenie war-

---

<sup>16</sup> Zob. Hugolin Langkammer, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Katowice 1989.

<sup>17</sup> Leszek Kołakowski, *Diabeł, w: tenże, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa 1983, s. 182.

tości, jaką reprezentuje osobowość ludzka<sup>18</sup>. Wraz z tym odkryciem odchodziła trwoga ostatecznej batalii wywołanej nadejściem Antychrysta, by zniknąć na dobre z powszechnej świadomości chrześcijańskiej wraz z nastaniem XVII wieku, stulecia ahistoryzmu Kartezjusza, empiryzmu Locke'a i konfrontacji Reformacji z Kонтreformacją.

Jednym z ostatnich nawrotów cyklicznych kosmologii antycznych w myśli chrześcijańskiej jest filozofia Orygenesusa. Cykliczność i doktryna apokatastazy mają tu już inne znaczenie i kontekst. Jednym z głównych problemów wyjściowych było greckie ujęcie wieczności materii. Orygenes uważał je za absurdalne. Próbując uporać się z nim, doszedł jednak do wieczności świata. W niewielkim tekście *O zasadach* pisze, że świat został stworzony, ale był stworzony od zawsze; jest więc wieczny. Po prostu, wieczność świata lepiej odpowiada majestatowi i dostojeństwu Stworzyciela niż koncepcja nagłego i niewytłumaczalnego z punktu widzenia rozumu przyływu energii stwórczej. Jednakowoż chociaż świat jest wieczny, to nie „nasz”, nie ten „oto” świat jest wieczny. Nasz świat został stworzony, będzie przeto zniszczony, a po nim nastąpią nowe światy, tak jak przed nim istniały inne światy. Wieczność świata to szereg następujących po sobie światów.

Dlaczego tak się dzieje? Dlatego, że nagromadzenie zła i niesprawiedliwości w danym świecie przekracza wytrzymałość Stwórcy, dlatego niszczy On świat w jego danej fazie. Decyduje wola Boga, nie zaś jakiś ustanowiony sam z siebie czy przez Stwórcę rytm cykliczny: Bóg osądza, niszczy i powołuje. W tym właśnie kontekście, w kontekście losu dusz ludzkich, pojawia się apokatastaza.

Apokatastaza jest w jakiejś mierze apokalipsą, w swoim fragmencie przynajmniej, ponieważ odnowienie stworzenia (*apokatastasis*) wymaga odsłonięcia i wydobycia moralnych pokładów dusz ludzkich oraz oczyszczenia, które dokonać się mogą w płomieniach boskich kar. Jeśli tak, to apokalipsa Orygenesusa nie zawiera tradycyjnej dramatycznej wizji nadej-

---

<sup>18</sup> M. Eliade, dz. cyt., s. 296.

ścia Kresu, jest kosmicznie cicha i opisowo powściągliwa, zaledwie domyślna.

Wieczna „cykliczna linearność” Orygenesu łączy się z historią upadku, albowiem czas dziejów jest przede wszystkim czasem błędzenia i stopniowego powracania duchów, które stały się ludźmi, do jedności w Bogu. Stan pierwotny był taki, że duchy uczestniczyły w bożej inteligibilności, zachowując równocześnie swoją odrębność i unię z boskim bytem. A jednak... Duchy obdarzone wolnością nie zawsze czynią właściwy użytek ze swojego daru. W pierwotnym stanie niektóre duchy (zapewne rosnąca stopniowo większość) podejmowały złe wybory i traciły część pierwotnej doskonałości. Duch (*nous*) poprzez swój błędny wybór degraduje się ontycznie oraz moralnie, ześlizguje się z konieczności na niższy poziom – duszy (*psyche, anima*); dusze są więc obumarzonymi bądź wystudzonymi duchami, bo „psyche” może znaczyć także „ozieźbienie lepszego, boskiego stanu”<sup>19</sup>. Dodatkowo, duchy odchodziły od Boga jak gdyby każdy inaczej, na własny rachunek; aby nie dopuścić do całkowitego chaosu, Bóg uporządkował proces odejścia od niego stworzeń ogólnym scenariuszem, w którym materia i ciało odegrały rolę buforów dla upadających duchów. Wydaje się, choć Orygenes nie mówi tego wyraźnie, że ten początkowy błędny wybór ciąży na duszach ludzkich w kolejnych fazach świata, w których dusza usiłuje wydobyć się z upadku i powrócić do Boga.

Apokatastaza jest więc długotrwałym powrotem istot ludzkich do stanu pierwotnej czystości, powrotem, którego interludiami są końce i początki następujących po sobie światów. Kolejne apokalipsy można traktować jako kary boskie, które mają oczyścić stworzenie ludzkie; jest więc „apokaliptyka” Orygenesowa przepowiedaniem przyszłego połączenia człowieka Bogiem. W *Contra Celsum* oraz w *Zasadach* Orygenes wypowiada się niejednoznacznie. Owszem, wspomina o wiecznych karach za grzechy, ale wspomina także, że kary boskie są środkami zaradczymi

---

<sup>19</sup> Etienne Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. Sylwester Zalewski, Warszawa 1987, s. 513.



na upadek duchów i ich powrót, dlatego nie mogą trwać wiecznie. A zatem ostatecznie byty stworzone powrócą powszechnie do pierwotnej doskonałości, koniec zostanie odnowiony w początku, a wówczas Bóg będzie „wszystkim we wszystkim”.

### Ukryty rękopis Księgi Natury

W Naturze stałe jest tylko dążenie, parcie do przodu, wyłanianie życia z jego najróżnorodniejszymi formami. Dzięki temu, że Wola nieustannie dąży, Byt jest stałe i niezmiennie, ale to Wola wypełnia Byt i go z siebie wyłania. W ten sposób pojawia się też wszelka jednostkowość i indywidualność; jako zjawiskowe emanaty niezmiennej i nieobjętej rozumem Woli, uszczegółowienia i indywidualne uprzedmiotowienia jej wiecznego poszukiwania po omacku. Na takiej generalnej drodze wyłania się zarówno geniusz, jak i filister, filozof, jak i murarz, róża, jak i dzikie wino. Echo Artura Schopenhauera brzmi w takt cyklicznych kosmologii i jak buddyjskie zbawienie *in aeternam*, które tu – w świecie woli i przedstawienia – nie jest ostatecznym wyjściem z niekończącej się panoramy pochłonięć w empiryczną egzystencję. Zasada ujednostkowania, *principium individuationis*, zdaje się być równocześnie przyczyną wzlotów i odrębności oraz upadków i cierpienia.

Idea kolistości trwania wraca w XIX wieku w dwóch filozoficznych diagnozach, przyjmując nowe formy i treści. Schopenhauera i Nietzschego nie sposób posądzać o religijne intencje przedłużenia życia ludzkiego choćby w filozoficznej teorii za cenę konstruowania fantazmatów. Naiwnej nadziei przypisać im nie można. To wizje dramatyczne, dystansujące się od pozornego pocieszenia, jakie daje filozofia, filozofia bowiem powołana jest do stawiania metafizycznych diagnoz, nawet gdyby były najdotkliwsze.

Według Schopenhauera realność ontologiczna, „istność metafizyczna”, przysługuje tylko woli; to dlatego właśnie nie podlega ona zniszczeniu przez śmierć. Świadomość jako wynik zasady ujednostkowiającej i jako moment fizyczności ginie w śmierci wraz z cielesnością, ale świat trwa dalej. „Ponieważ wola jest rzeczą samą w sobie – pisze Schopenhauer – wewnętrzną treścią, istotą świata, a życie, świat widomy, zjawisko jest tylko zwierciadłem woli, więc będzie ono towarzyszyło woli tak nierozzerwalnie, jak ciału jego cień; a gdy istnieje wola, będzie też istniało życie, świat. Życie woli życia jest więc zapewnione i póki wypełnia nas wola życia, nie mamy się co troszczyć o nasze istnienie, nawet w obliczu śmierci”<sup>20</sup>.

Schopenhauer rysuje obwód koła powrotów, ale już nie na wysokich kondygnacjach kosmologicznego uogólnienia, lecz na metafizycznym fundamencie. Człowiek jest indywiduum jako uprzedmiotowienie woli, jej chwilowe i przelotne zadomowienie psycho-fizyczne; tak, tu jesteśmy skazani na śmierć. Jednak niecałkowitą. Jesteśmy również niezniszczalnym fragmentem praistoty, która obiektywizuje się we wszystkim, co istnieje empirycznie. Śmierć staje się zatem jedynie przejściem, owszem bolesnym i smutnym, ale tylko dlatego, iż nie wiemy, co dalej. Przeniesieni zostajemy bowiem ze stanu świadomości w stan inny, który nie jest po prostu bezświadomy: to wymiar, w którym znika przeciwstawienie przedmiotu podmiotowi. Praistota, czyli Wola, nie zna czasu, a więc i zagłady; powrót do niej jest tajemniczy, ale to raczej *mysterium fascinosum*, nie *tremendum*. Śmierć wobec tego posiada swoją pozytywność, której jednym z wymiarów dających się stwierdzić, jest wyzbycie się indywidualności, skoro nie jest ona doskonałością; ciąży nad nią bowiem przekleństwo *principium individuationis*. Co zatem zyskujemy przez śmierć? Trwanie, powiada Schopenhauer, a to jest niezniszczalność bez

---

<sup>20</sup> Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. Jan Garewicz, t. I, Warszawa 1994, s. 422.

dalszego zjawiskowego istnienia; i możliwy powrót, „palingenezę wraz z wszelką pomyślnością i cierpieniem”<sup>21</sup>.

Schopenhauerowskiej koncepcji możliwego powrotu Fryderyk Nietzsche odpowiada nowym rozumieniem idei kolistości. „Mechanicznemu fatalizmowi przyrody przeciwstawia koncepcję reafirmacji woli. Sprawa wiecznego powrotu pojawia się w perspektywie woli powrotu”<sup>22</sup>.

Przypomnijmy: greckie „apokalypto” znaczy „ujawniać sprawy skryte”... Myśl, którą ujrzał Nietzsche w Szwajcarii, pojawiła się jako apokalipsa właśnie.

Idea wieczystego nawrotu, „ta najwyższa formuła potwierdzenia, jaką w ogóle osiągnąć można”<sup>23</sup> zjawia się niczym mistyczne pochłonięcie w sierpniu 1881 roku nad jeziorem koło Silvaplana przy piramidalnie spiętrzonych skałach Surlei. Zwróćmy uwagę na pewnego rodzaju socjologię odkrycia, do której sięgają prawie wszyscy interpretatorzy dzieła niemieckiego myśliciela. Nietzschemu udało się zbudować pociągającą mitologię dostrzeżenia Idei Powrotów; dzięki temu równie głośny stał się sposób, w jaki idea odsłoniła się przed Nietzschem przy skałach nad szwajcarskim jeziorem, co i mroczny powab jej sedna. Pewność mistyczna równa oczywistej zgoła niewzruszoności, z jaką prorocy czytali nadchodzące do nich wizje; i język przekazu: alegoryczny, metaforyczny, niedbający o logiczną klarowność, obraz niedokończony; tak widzą i przemawiają wizjonerzy w paroksyzmach ekstazy... Intensywności myśli o „wiecznej klepsydrze istnienia” towarzyszy drżenie i śmiech, łzy radości i okrzyk przerażenia; i „niedorzeczności”, gdy się chce wykrzyknąć prawdę świata i prawdę o skrytym losie człowieka. Tak, to sytuacja proroka bądź pozycja filozofa z Platońskiej jaskini, który oślepiiony blaskiem ostatecznej rzeczywistości, nagle pojmuje, że język nasz, wyrosły na em-

---

<sup>21</sup> A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. I, przeł. Jan Garewicz, Warszawa 2002, s. 283.

<sup>22</sup> Hanna Buczyńska-Garewicz, *Wstęp do: A. Schopenhauer, W poszukiwaniu mądrości...*, wyd. cyt., s. XXVI.

<sup>23</sup> Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. Leopold Staff, Warszawa 1909, s.85.

pirycznym pniu, jest wąski niczym szczelina w igle, niczym otwór kropłomierza, w którym chcemy zmieścić ocean.

„Wszystko idzie, wszystko powraca: wiecznie toczy się koło bytu. Wszystko zamiera, wszystko zakwita”... Nietzsche pisze szybko, krótkimi zdaniami, bez logicznej frazy, jak gdyby obawiał się, że wizja zatrze kontury, uleci. I jeszcze: „krzywy jest szlak wieczności”, „rzeczy wszelkie wiecznie powracają, a my razem z nimi”, „jest wielki rok stawania się, olbrzymi, potworny rok, co jako zegar piaseczny, wciąż na nowo wrotnie nastawiać się musi, aby na nowo się osypywał i do końca dobiegał”<sup>24</sup>.

Pyta w *Wiedzy radosnej*, jak znieść można tę myśl o powrocie wszystkiego, co jest przeżyciem, zdarzeniem, relacją, smutkiem i podnieceniem. Jak zaakceptować, że jeszcze nieskończoną ilość razy będziemy iść przez to i tego doświadczać? Czy to przeraża, czy przeciwnie – uskrzydla? Oto nietzscheański dylemat i kwintesencja doktryny powrotów.

Linia życia załamuje się, wkracza w zakrzywioną przestrzeń, by wracać i powracać nieustannie. Dzięki temu znika nicość śmierci, ale też rozplywa się złudzenie możliwości naprawy, jaką daje metempsychoza lub koncepcja chrześcijańskiej ekspiacji, każda na innej drodze wybawienia.

Doktryna powrotów ma sens aksjologiczny: powraca wielkość, ale i małość czynów. Tak, czyn dostojny może powracać nieskończoną ilość razy. A czyn haniebny? Groza tej perspektywy domaga się wielkości w każdym działaniu, domaga się woli takiej mocy, by dać z siebie wszystko, co możliwe, by dostojeństwem swoim dorównać najwyższemu dostojeństwu ludzkiego ducha, by panować duchem dlatego, że się jest, a nie dlatego, że się chce; by swoim „tak, tego chcę” tworzyć piękno.

Ale w myśli o powracaniu wszystkiego zawarty jest także sens ontologiczny; wszystko, co istnieje, jest ważne; nic nie może być zapomniane, dlatego radość „teraz” będzie powtórzona i być może spotęgowana po-

---

<sup>24</sup> Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Wacław Berent, Warszawa 1905, s. 269.

wrotem tego, co mnie otacza; radość bycia domaga się wieczności wszystkiego, w czym jestem zanurzony, albowiem „rozkosz chce wieczności wszelkich rzeczy”. Zatem smutek, że więdnie róża, że opadają liście, nie powinien przenikać do duszy. „Patrz, my wiemy, czego ty uczysz: że rzeczy wszelkie wiecznie powracają, a my wraz z nimi, i że wieczne razy jużśmy tu były, a rzeczy wszelkie wraz z nami”<sup>25</sup>.

Oto Nietzscheańska apokalipsa: wewnętrzna, skupiona, dokonująca się w jednostkowym wymiarze życia; nie ma trąb niebiańskich, nie ma ognia błyskawic; jest wołanie o wielkość i przekraczanie siebie, bo ono godzi nas z losem i z samymi sobą; ta transgresja to skok w ciemność, który pozwoli odnaleźć siebie, i pozwoli pogodzić się z sobą; to ruch siebie ku sobie, „egzystencjalna głębia ściśle związana z aktem przewycięzania siebie”<sup>26</sup>, apel o nadczłowieczeństwo; tylko ono bowiem daje moc władania sobą, nawet gdyby Bóg był *demonium malignum*, bądź świat okazał się przerażającą panoramą niekończących się kataklizmów; liczę się ja i to co, stanowi środowisko mego losu. Jeśli więc znajdę moc tworzenia własnej egzystencjalnej przestrzeni czynów i myśli, zaakceptuję swoje życie, a możliwość jego powracania przepełniać będzie nie lękiem, a najwyższą radością. Ten kto – mówi Nietzsche – nie wierzy w kolistą wędrówkę wszechświata, musi wierzyć w Boskiego Sędziego. Dziś wiara w Wielkiego Sędziego słabnie.

\*

„Obietnica totalnego zbawienia, nadzieja na dobroczynną apokalipsę, która przywróci człowiekowi jego niewinność, sprzeciwia się zarówno rozumowi, jak naszemu prawu do życia jednostkowego. Ten związek jest

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 275.

<sup>26</sup> Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966, s. 410; cyt. za: Marcel Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. Anna Turowiczowa, Paris 1980, s.155.

widoczny”<sup>27</sup>. Złudzenie dobroczynności apokalipsy wyrasta z pragnienia przewyciężenia i przekroczenia antynomii, dialektyki, niepewności; osiągnąć to można istotnie wbrew rozumowi, czyli poza rozumem, rozpluwając się jak u Bernarda z Clairvaux w *visio beatifica*: poza rozumem jednostkowość jest już tylko swoim echem, śladem konkretnej rzeczywistości.

A jeśli w świecie, w którym żyjemy, nie warto nawet oddychać? I nie warto starać się o jego powrót niezliczoną ilość razy? Emil Cioran, filozof duchowego niepokoju, szkicuje inną apokalipsę – złoczną. Wyobraźmy sobie, że dynamika codzienności traci stopniowo swój impet; koła ruchu zwalniają obroty, życie ustaje, a wszystko odsłania swoją iluzję. Ci, którzy cierpieli w milczeniu i bali się ujawniać swoją gorycz, wzniesliby krzyk zbiorowy „pełen ponurych dysonansów”, „wrzask, od którego dziwnych tonów zatrzęsłaby się ziemia”<sup>28</sup>. Wyparowanie iluzji, kurczenie się ludzkiej fantazji ujawniłoby kłamstwo w sztuce, żart w filozofii, bzdury w wierzeniach, a ludzki duch – to nagromadzenie żalu, tęsknoty, miłości, rozpaczy, nienawiści – eksplodowałby jako oskarżenie przeciwko Bogu, autorowi nieznośnej konstrukcji bytu i rzeczywistości; lub oskarżenie przeciwko ślepej samostwórczości świata. Jak będzie wyglądał triumf nicości i apoteoza niebytu? Oto odpowiedź Ciorana: „Wszystko, co jest formą, stanie się wówczas bezkształtem, chaos zaś pochłonie swym wszechobjemującym wirem wszelką strukturę, substancję i formę tego świata. Nastąpi obłąkańczy zamęt i potworny huk, przerażenie i eksplozja, potem zaś będzie już tylko wieczne milczenie i ostateczne zapomnienie”<sup>29</sup>.

Świat ludzki zakończy się milczeniem; apokalipsa – implozją człowieczeństwa. Zagraża nam bowiem zgiełk informacji i wrzask bezcerebralnej, nachalnej przeciętności. A kiedy słyszeć tylko powszechny jazgot komunikatów, tej współczesnej wersji *lingua franca*, nie słyszeć wypowiadanego słowa, i mowy adresowanej do konkretnego imienia, do

---

<sup>27</sup> Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, wyd. cyt., s. 156.

<sup>28</sup> Émile M. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, wyd. cyt., s. 86.

<sup>29</sup> Tamże, s. 87.

twarzy innego, do „Ty”; kiedy nie słycać słowa i mowy, nic nie słycać, jest milczenie. Taka może być apokalipsa XXI wieku, milcząca mowa i eksplozja hałas...

# OŚWIECENIOWA KONCEPCJA CZŁOWIEKA: FILOZOFICZNA REFORMA ANTROPOLOGII POLITYCZNEJ

Oświecenie było w dziejach zachodniej myśli epoką, której cień pozostaje w Europie ciągle obecny. Dla jednych jest to cień, w którym myśl krąży w przestrzeni duchowej swobody, dla innych ten cień to mrok niewiary i uzurpacji samowystarczalności ludzkiej istoty. Recepcja dziedzictwa tego stulecia dobrze odzwierciedla samo pęknięcie w Epoce Rozumu, jak często nazywa się osiemnaste stulecie.

Wyniesienie Rozumu na najwyższą kondygnację nowej rzeczywistości miało aspekt aluzyjny; świadczyć miało bowiem, że poprzednie epoki nie dość jednoznacznie opowiadały się po stronie rozumu; dotyczyło to w głównej mierze Średniowiecza i tych okresów w dziejach, kiedy rozumowi kazano pamiętać o granicach myślenia wskazywanych przez autorytety pozafilozoficzne. Również samo określenie „oświecenie” zawierało olbrzymi ładunek pozytywny, niejako samopochwały, oznaczało przecież nie wprost, że dopiero teraz nadszedł czas dojrzałości, że ludzkość wyszła wreszcie z okresu dzieciństwa, w którym pograżały ją religijne przeswiadczenia i dogmaty oraz krępujące autorytety. To przekonanie podzielali prawie wszyscy wybitni myśliciele epoki, chociaż różnie rozkładali akcenty. Immanuel Kant w tekście *Co to jest Oświecenie?* pisał: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierow-



nictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia<sup>1</sup>. Postulat rozumu, o którym mówi wielki niemiecki filozof, jest nieodzownym warunkiem intelektualnego wyzwolenia, ale u Kanta w odróżnieniu od bardzo wielu filozofów Oświecenia nie znajdziemy nawoływania do porzucenia wiary, lecz tylko wezwanie do kierowania się własnym rozsądkiem także w tej dziedzinie, a to coś innego niż charakterystyczne dla francuskich filozofów nawoływanie do porzucenia dotychczasowej religii.

Wspólne natomiast dla większości myślicieli tej epoki było przeświadczenie, że w finałowe stadium wkroczył proces autonomizacji rozumu. Pierwszą płaszczyzną stawała się filozofia, a jej intelektualne promieniowanie miało prowadzić do poszerzania zakresów ludzkiej wolności i posługiwania się rozumem jako ostatecznym arbitrem spraw ludzkich i ziemskich. Na tym właśnie polega „racjonalizm” Oświecenia: rozum nie ogląda się już odtąd na krępujące tło wiary, autorytetów, balast tradycji, a nawet ograniczenia dotychczasowych instytucji politycznych w poszukiwaniu optymalnego stanu człowieka. W sferze moralnej refleksja dystansuje się od ustaleń metafizycznych i teologicznych; w problematyce społecznej filozofowie usiłują znaleźć racjonalną podstawę społeczeństwa politycznego. W tych wszystkich próbach różnej jakości obecna jest nieukrywana fascynacja naukami przyrodniczymi, czy jak się wtedy mówiło – filozofią eksperymentalną. Humanistyka oświeceniowa po prostu chciała być dopełnieniem wiedzy przyrodniczej, dlatego w zakresie badań psychiki ludzkiej tak często okazywała się prymitywnym materializmem, jak w przypadku Cabanisa, który pisał, że myśl ludzka jest wydzieliną mózgu, tak jak żółć wydzieliną wątroby. Ale taki skrajny materializm (La Mettrie i jego *Człowiek-maszyna*) wyrastał z czegoś, co zainicjował w XVII wieku John Locke, mianowicie z empiryzmu, który stał się wizytówką brytyjskiego Oświecenia, dzięki Dawidowi Hume`owi. Filozofia miała więc również, a może przede wszystkim, słu-

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?* przeł. Adam Landman, w: Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.

żyć walce z obskurantyzmem, dawać nadzieję na wyzwolenie i przyczyniać się do postępu społecznego i politycznego.

Jednym z fundatorów tego, co nazywamy „duchem Oświecenia” był Pierre Bayle, francuski myśliciel, którego *Dictionnaire historique et critique* (*Słownik historyczny i krytyczny*), opublikowany u początków osiemnastego stulecia, wywierał bardzo głęboki wpływ na ówczesną umysłowość, wzmocniony dodatkowo literacką formą, tak charakterystyczną dla znacznej części pisarstwa filozoficznego. Bayle był człowiekiem wierzącym, który nie mieścił się w ramach którejkolwiek religii; wychowany w duchu protestantyzmu, przeszedł na pewien czas na katolicyzm, by ponownie powrócić do chrześcijaństwa reformowanego. Nie opuszczało go jednak przekonanie, że spory teologiczne, czy w ogóle religijne, są ostatecznie nierozstrzygalne, bo jak można orzec, na przykład, która wersja interpretacyjna dotycząca natury łaski Bożej i jej wpływu na ludzką wolność wyboru, jest bardziej prawomocna niż inna; sądził przeto, że teologiczne konfrontacje prowadzone przy pomocy niewspółmiernie stanowczych i donośnych głosów kaznodziejów muszą wprowadzać zamęt i podziały między wyznawcami religijnych doktryn, a to prowadzi może do konfliktów społecznych i politycznych. W tym względzie katolicyzm nie jest wcale bardziej arbitralny i konfliktogenny niż protestantyzm. Podczas dwudziestu lat spędzonych w Rotterdamie obserwował poczynania kalwińskiego teologa Jurieu, który nawoływał do religijnej krucjaty przeciwko inaczej wierzącym<sup>2</sup>.

Bayle narzucił bardzo szerokiej grupie osiemnastowiecznych myślicieli pogląd, że zagadnienia religijne leżą poza sferą rozumu; można powiedzieć, że są pozaracjonalne w tym sensie, że albo nie dadzą się wyjaśnić rozumowo, czyli zawsze pozostaną przynajmniej w swojej części nierozstrzygalne, albo ujawniają swoją sprzeczność z rozumem. Jednak ani w jednym, ani w drugim przypadku nie rodzi się konieczność odrzu-

---

<sup>2</sup> Zob. Frederick Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, przeł. Jerzy Łoziński, Warszawa 1996, s. 12. Zob. także Leszek Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 1994, s. 247.

cenia na przykład chrześcijańskiego Objawienia, albowiem akceptacja i przyjęcie Objawienia dokonuje się na płaszczyźnie właśnie pozaracjonalnej. A jeśli tak, to spory religijne – prowadzone przecież przy pomocy argumentów rozumowych, nie mają sensu (racjonalnego).

Drugi ważny pogląd Bayle`a, rozpowszechniony później zarówno w Oświeceniu francuskim jak i angielskim, dotyczył oddzielenia religii i moralności. Nie ma żadnych przesłanek prowadzących do przekonania, że ludzie postępują dobrze, ponieważ tak nakazuje czynić im ich religia. Niereligijne motywacje moralne nie są wcale gorsze od religijnych, a czasem okazują się w swoich skutkach lepsze (wznioślejsze, jak napisze u schyłku XVIII wieku Kant). Oba te poglądy Bayle`a zapowiadały i prowadziły do nowej koncepcji, koncepcji autonomii istoty ludzkiej, akceptowanej nie tylko przez myślicieli dystansujących się wobec religii, ale także przez tych filozofów, którzy (jak Kant) próbowali na nowo ugruntować w sposób rozumowy religię i etykę.

### Wiara tradycyjna a deizm

Myślenie o człowieku ogniskowało się w czasach Oświecenia zastanawiająco intensywnie wokół wiary i Kościołów. Nie znaczy to, że każdorazowo do tej problematyki podchodzono z pozycji ateistycznych. Ateiści stanowili wśród filozofów wówczas mniejszość. Do grona tego można zaliczyć Francuzów Holbacha, La Mettriego i Diderota. Znacznie większą grupę stanowili deiści, dla których inspiracją był tekst Locke`a *Reasonableness of Christianity (Racjonalność chrześcijaństwa)*, a którzy nie odrzucali przeświadczenia o istnieniu Boga. Wspólne dla deistów jak ateistów były postawy antyklerykalne i nieskrywana wrogość wobec katolicyzmu. Można czasami odnieść wrażenie, że ocena historyczno-politycznej roli Kościoła rzymskiego popychała do filozoficznych analiz treści wiary. Trzeba także pamiętać, że radykalny antyklerykalizm i antykatoolicyzm manifestował się głównie w Oświeceniu kontynentalnym, na-

tomiast myśliciele brytyjscy byli bardziej powściągliwi, jako że od kilku stuleci teologia katolicka nie odgrywała na Wyspach istotnej roli<sup>3</sup>.

Dobłą ilustracją angielskiego podejścia do religii jest postawa Dawida Hume'a, która jest pełna rezerwy i obojętności. Wykluczając uznanie chrześcijaństwa na gruncie teoretycznym, nie kwestionował on przyjęcia pewnych tez na gruncie praktycznym. Ale równocześnie Hume podkreślał negatywne strony religii; dogmatyczny charakter narzucony przez teologię chrześcijańską, niedopuszczający intelektualnej swobody; osłabienie moralności, albowiem w etyce religijnej motywacje czysto moralne są zastąpione intencjami eschatologicznymi, to jest zabieganiem o zbawienie i życie wieczne. Hume oceniał przejście ludzkości od politeizmu do monoteizmu jako zjawisko per saldo niekorzystne; skutkowało ono bowiem wzrostem fanatyzmu, niepohamowanej gorliwości i bigoterii. W zakresie zaś zjawisk psychicznych prowadziło do samoponizania człowieka, ujmowanego wobec nieskończonej doskonałości Boga jako istota ułomna, która ratunku szukać może w ascetycznym ograniczeniu radości życia, co na tle mentalności pogańskiej i starożytnej sztuki życia jawić się musi jako regres<sup>4</sup>.

Jednak Hume nie był klasycznym deistą. Osiemnastowieczny deizm odsłania jedną ze sztandarowych cech koncepcji człowieka: rozum jest najwyższym sędzią wszystkiego i nie ma nic, nawet najbardziej nadprzyrodzonego, co nie podlegałoby jego osądowi. Dla myślicieli deistycznych religia chrześcijańska nie posiadała nadprzyrodzonego charakteru, albowiem Bóg nie ujawnia się w pełni w jakiegokolwiek historycznej religii na sposób monopolistyczny. Dlatego tacy myśliciele jak John Toland czy Matthew Tindal redukowali chrześcijaństwo do religii naturalnej, jaka odsłonić się może, kiedy dogmaty chrześcijaństwa zostaną przeanalizowane racjonalnie, częściowo odrzucone, a częściowo dołączone do in-

---

<sup>3</sup> Zob. Maria Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 40.

<sup>4</sup> Zob. Dawid Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, przeł. Anna Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 208–213.

nych przeświadczeń pozostałych religii, zgodnie z wymaganiami stawianymi przez rozum. Deiści nie kwestionowali zatem istnienia Boga, ale w różny sposób je ograniczali; dla jednych, np. Fontenelle, Bóg ujawnia się w przyrodzie i to jest właściwe „objawienie”; prowadziło to czasami, a to z kolei przypadek Johna Tolanda, do panteizmu. Kiedy indziej deizm ograniczał stwórczą moc Boga do aktu stworzenia i nadania światu kosmicznemu reguł jego funkcjonowania, było to zatem zakwestionowanie Boskiego interwencjonizmu w wymiar doczesny i Opatrzności Bożej jako takiej, co może jest najbardziej znanym rysem deizmu, ale co różnorodności tego zjawiska nie wyczerpuje. Pamiętać bowiem należy, że już XVII wiek ugruntował takie myślenie za sprawą kartezjańskiego mechanicyzmu.

Wśród deistów byli tacy, którzy wierzyli w nieśmiertelność duszy ludzkiej, bądź tacy, którzy w nią nie wierzyli (Hume pomysł życia wiecznego uważał za nierozsądny). Rzecz jasna z piedestału rozumu podważano samą istotę chrześcijaństwa, czyli historyczność faktu zmartwychwstania Chrystusa. „Sędzią prawdy, zarówno w religii, jak i poza nią, był dla deistów rozum i tylko on. Zwano ich więc «wolnomyślicielami», by podkreślić w ten sposób, że według deistów działalność rozumu nie powinna być ograniczona przez tradycję ani autorytet, czy to Pisma Świętego, czy Kościoła”<sup>5</sup>.

Samuel Clarke, słynny obrońca fizyki Newtona, z pozycji apologetycznego i racjonalistycznego teizmu chrześcijańskiego tak oto dzieli deistów w tekście pod znamienym tytułem *Rozprawa o bycie i atrybutach Boga, obowiązkach religii naturalnej oraz prawdzie i pewności objawienia chrześcijańskiego*<sup>6</sup>: jedni akceptując stwórczy akt Boga, odmawiają mu jednak wpływu na kierowanie światem; inni dopuszczając Boski interwencjonizm w wymiar natury pozostawiają poza wpływem Bo-

---

<sup>5</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, wyd. cyt., s. 182.

<sup>6</sup> Samuel Clarke, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, London 1719.

żym moralny świat ludzkich wyborów i działań, ponieważ ten ostatni regulowany jest jedynie przez prawa stanowione przez ludzi; trzecią grupę stanowią ci, którzy sądzą, że moralne zachowanie jest przez Boga oczekiwane, ale zarazem przeczą nieśmiertelności duszy. I wreszcie ci deiści, pisze Clarke, którzy uznają życie wieczne oraz Boga jako arbitra moralności, a zarazem akceptują tylko te prawdy, które są odkrywane przez rozum. Tylko ci ostatni zasługują na miano prawdziwych deistów<sup>7</sup>; co oznacza, że mogą to być jedynie filozofowie pogańscy, którzy nie znali Objawienia, skazani zatem byli na poszukiwanie prawd religijnych wyłącznie w oparciu o rozum, natomiast współcześni deiści tego usprawiedliwienia nie posiadają; nie uprawiają więc religii naturalnej, a tylko zawołowaną ateistycznie krytykę chrześcijańskiego Objawienia.

Ta ostatnia uwaga pasowałaby do wielu deistycznie nastawionych myślicieli francuskich, z sympatią zresztą spoglądających na Anglików, a w szczególności do Voltaire'a, który nie tylko ganił instytucje kościelne, ale także samą doktrynę chrześcijańską. Wszelako ateistą jako takim nie był, uważał bowiem, że religia jest potrzebna jako fundament etyki publicznej. Jednocześnie sądził jako zwolennik mechaniki Newtona, że nawet naukowe dociekanie musi doprowadzić do Boga; „Cała filozofia Newtona – pisał – z konieczności prowadzi do poznania jakiejś Istoty Najwyższej, która wszystko stworzyła, wszystko urządziła podług swojej woli”<sup>8</sup>.

### **Człowiek jako istota społeczna a wspólnota**

Filozoficzne koncepcje Oświecenia próbowały zerwać z dotychczasowym teoretycznym zorientowaniem myśli zachodniej. Dlatego tak często w refleksji antropologicznej pojawiały się propozycje z zakresu filo-

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 19.

<sup>8</sup> Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. Helena Konczewska, Warszawa 1956, s. 6.

zofii społecznej i politycznej. Mówiąc inaczej, wszystkie zagadnienia, które rozważano ówczesnie, miały kontekst praktyczny; chodziło o to, jak rozumieć świat, ale też o to, jak go zmieniać. Poszukiwano „prawdziwego człowieczeństwa” po to, by je ucieleśnić w idei społecznej i realnej strukturze społeczeństwa obywatelskiego. Pojęcie postępu było obecne w większości rozważań, dlatego, że sama wiara w zmiany i głębokie przeświadczenie, że zależy to od intelektualnego oświecenia, były wielkie. Condorcet wyraził to najmocniej w swoim *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, gdzie zarysowana jest perspektywa nieograniczonego rozwoju i przekonanie, że postęp polega na rozszerzaniu edukacji ludzkości. Prawie wszyscy wybitni myślicielej epoki wyrażali ten optymizm, że dzieje ludzkie w okresie pełnoletności zaowocują przebudową instytucji politycznych i z człowieka uczynią obywatela. Dotyczy to nawet najbardziej wstrzemięźliwego wobec swojej współczesności Jana Jakuba Rousseau.

Optymistycznej wierze w postęp towarzyszyła utopijna myśl o rychłym ucieleśnieniu optymalnego porządku, lub o tym, że idealne społeczeństwa (w stanie doskonałej natury) istniały w przeszłości. Przeto kategoria „natury” oraz „porządku naturalnego” wyznaczały myślenie o aktualnej rzeczywistości społecznej. W takim właśnie kontekście formułowano diagnozy i krytyki *status quo*. Poszukiwanie prawdziwego człowieczeństwa, czystej natury istoty ludzkiej, było inspiracją dla filozofii społecznej, politycznej czy filozofii prawa. „Własną naukę o powołaniu człowieka do utraconej samoidentyfikacji wyrażało piarstwo oświeceniowe zarówno w twórczości utopistów, jak i w rozmaitych, bynajmniej nie jednakowych, teoriach człowieka naturalnego. Sceptycyzm i empiryzm, karmiony lekturą Locke`a i Bayle`a służył negatywnemu ugruntowaniu ideału harmonii, jaką zdolny jest odzyskać i do jakiej powołany jest człowiek wewnątrz przyrody. Okazało się, że możliwa jest afirmacja człowieka jako bytu skończonego przy jednoczesnym przeświadczeniu, iż można dowiedzieć się, czym jest człowiek prawdziwy albo na czym polega wymaganie bycia człowiekiem. Jeśli więc istnienie

człowieka uznać trzeba za przypadkowe w tym sensie, iż nie jest ono w naturze objawem aktywności ducha, który naturę wyprzedza, to jednak sama natura dostarcza informacji o człowieczeństwie spełnionym, czyli uczy, czym byłby człowiek w pełni tożsamy ze swoim powołaniem przyrodzonym: każdy aktualny stan kultury można tedy skonfrontować z modelem normatywnym w naturze obecnym. Na miejsce krytyki ziemi w imię nieba pojawia się tedy krytyka partykularnych kultur w imię człowieczeństwa naturalnego<sup>9</sup>.

Ernst Cassirer pisze, że prawdziwy charakter oświeceniowego myślenia nie wyłania się z sumowania doktryn i teorii Woltera i Moteskiusza, Hume'a czy Diderota, lecz ujawnia się w formie i sposobie intelektualnego porozumienia<sup>10</sup>. Chodzi więc o postawę wobec problemów godnych uwagi filozofów, czyli takich, które wiążą się z istotą człowieczeństwa; chodzi więc o zdobycie wiedzy takiej, która zdolna będzie przeobrazić człowieka i pozwoli zreformować świat społeczny zgodnie z ideą postępu. Musiała zatem ulec sekularyzacji filozofia polityczna, jako że zakwestionowaniu poddano cały dotychczasowy ład publiczny, często uzasadniany w przeszłości w sposób religijny.

Odteologicznieniu uległ też problem prawomocności władzy. Pamiętajmy, że dla filozofii Oświecenia wszystko musiało mieć empiryczną czy rozumową legitymizację. Hume w powściągliwej i zawołowanej formie kwestionuje pogląd nietykalności konkretnej władzy, z racji jej domniemanej świętości. Pisze, że dla kogoś, kto uznaje istnienie Opatrzności nie może ulegać wątpliwości, że ostatecznym źródłem wszelkiej władzy jest Bóstwo. Wynika to jednak nie z jakiejś cudownej legitymacji Bożej, lecz z reguł danych światu przez Stwórcę; zatem „władca, mówiąc ściśle, nie może być nazwany Bożym namiestnikiem w żadnym innym sensie niż w takim, w jakim o każdej sile czy mocy wywodzącej się od Niego można

---

<sup>9</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. I, Warszawa 1989, s. 39.

<sup>10</sup> Zob. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, XIII.



powiedzieć, że działa na Jego polecenie”<sup>11</sup>. Znaczy to tyle, że żadna konkretna władza nie powinna się powoływać na Boskie prawo władzy, albowiem z tego nie wynika, która forma rządów jest lepsza, a która gorsza. To można ustalić odwołując się do innych kryteriów, na przykład do opinii obywateli.

Taka ocena nie mogła wypaść inaczej, skoro filozoficzna diagnoza wszelkich zjawisk antropologicznych powinna być kształtowana w oparciu o rozum. W jego imieniu krytykowano funkcjonujące rozwiązania polityczne i społeczne (despotyczne, tyrańskie, rodzące niesprawiedliwość i nierówności); przedmiotem ataków stawały się nawet zasady hierarchii społecznej i własność prywatna. „Szczególnie istotna – pisze Jerzy Szacki – wydaje się wszakże całkowita desakralizacja społeczeństwa: jeżeli nawet broni się istniejącego ustroju, robi się to w imię jego domniemanej racjonalności, nie zaś dlatego, że należy go szanować niezależnie od jakichkolwiek uzasadnień. Z tego powodu filozofów Oświecenia obarczono wielokrotnie odpowiedzialnością za rewolucję 1789 roku, twierdząc, iż wychowali oni pokolenie Francuzów (i nie tylko Francuzów) traktujących społeczeństwo jako swego rodzaju maszynę, którą można dowolnie regulować i nastawiać według wymyślonych zasad”<sup>12</sup>.

Zastanawiające jest to, że pomysłów na przebudowę społeczną poszukiwano przede wszystkim w idei „natury” – rozumianej jako prawa natury, porządek naturalny, stan natury. Jest to zastanawiające, ponieważ w gruncie rzeczy nie było to myślenie empirystyczne, jakie uchodziło za wzorzec intelektualnego badania świata i jakie było wypisane na sztandarach Epoki Rozumu. Oświecenie uznawało, że istnieje głęboko ukryta w człowieku „natura”, której rozumowe wyeksplikowanie, a nie obserwacyjny opis, stać się może przesłanką do sformułowania reguł powszechnej reorganizacji, czy jakbyśmy dziś powiedzieli – ustrojowej transformacji świata. Można to uznać za niespójność oświeceniowej filo-

---

<sup>11</sup> Dawid Hume, *O pierwotnej umowie*, cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. V, przeł. Paweł Józefowicz, Warszawa 1997, s. 390.

<sup>12</sup> Jerzy Szacki *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1983, s. 92.

zofii, albowiem zakłada to dodatkowo, że człowiek rodzi się jednak z jakimś metafizycznym wyposażeniem i to bardzo istotnym.

Ideał optymalnego stanu społecznego pojawia się nawet u takich myślicieli, którzy, jak Monteskiusz, byli zasadniczo konstytucjonalistami, a zarazem uprawiali historycyzm. W niektórych fragmentach *O duchu praw* stałe prawa natury pojawiają się jako punkt odniesienia dla oceny poszczególnych systemów prawnych, oraz sugestia, że odejście ludzi od tych pierwotnych regulacji było źródłem nieszczęść. Ale Monteskiusz nie próbuje na drodze racjonalnego odtworzenia przeszłości ustanawiać na nowo porządek sprzed powstania społeczeństwa; stara się raczej odnaleźć w obyczajach i działaniach różnych ludów w różnych kręgach kulturowych takie systemy prawne, które są dla nich optymalne i tłumaczą się logiką prawa stanowionego. Oznacza to, że Montesquieu, inaczej niż większość oświeceniowych filozofów, nie akceptuje uniwersalizmu „prawa dobrego dla wszystkich społeczności”, niezależnie od podłoża społecznego. To, co go łączy z rodziną filozofów, to przekonanie, że najlepszym rozwiązaniem ustrojowym jest liberalizm, bo to on stwarza człowiekowi najlepsze możliwości rozwoju i pomyślności osobistej; a warunkiem fundamentalnym tego jest rozdział władz. Monteskiuszowskie pojęcie wolności odegrało bardzo istotną rolę w kształtowaniu się demokracji amerykańskiej; dla Ojców Założycieli Monteskiusz był kimś tak ważnym jak Rousseau dla czołowych postaci Rewolucji Francuskiej. W amerykańskiej *Bill of Rights* brzmi echo koncepcji Montesquieu, iż wolność „może polegać jedynie na tym, aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć”<sup>13</sup>. Sens tej konstatacji wszedł do kanonu myślenia o prawach człowieka ujmowanego jako obywatel, a mianowicie, że „wolność polityczna opiera się nie na «chcę», lecz «mogę», a świat polityki musi być

---

<sup>13</sup> Montesquieu, *O duchu praw*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, t. I, Warszawa 1957, s. 231.

zbudowany i ukonstytuowany w taki sposób, by władza i wolność mogły się połączyć<sup>14</sup>.

Nieco inaczej problematykę tę interpretował Rousseau. Ale i on był zainteresowany wizją przebudowy społecznej. Nie w ten sposób jednak, jak się czasami mówi, iż nawoływał do ucieczki od cywilizacji i do powrotu do jakiejś archaicznej natury; głosiłby wówczas tezę, jakiej nie chciał głosić, przeciwną do Kantowskiego dojścia ludzkości do pełnoletności. Rousseau jest dzieckiem ducha Oświecenia: szkicuje fundamenty nowego ładu publicznego, a pisząc o stanie natury (stanie przedspołecznym), który jest bezpowrotnie utracony jako całość, każe myśleć o tych cechach ludzkich, które i dzisiaj powinny być brane pod uwagę przez naukę o polityce w procesie konstytuowania czy naprawiania społeczeństwa obywatelskiego. Zasługą autora *Umowy społecznej* było to, że w człowieku naturalnym wyczytał dobroć jako cechę strukturalną człowieczeństwa; wprowadził w ten sposób do dyskursu politycznego kategorię współczucia; najbardziej naturalną reakcją istoty ludzkiej w obliczu cierpienia innej istoty jest i powinno być współprzeżywanie bólu i niedoli innych. Robespierre, jeden z głównych konstruktorów rewolucji 1789 roku, wyniósł ten pogląd na forum publiczne, czyniąc z niego dyrektywę praktycznego działania. Hannah Arendt tak pisze o tym przeciwstawieniu Jana Jakuba Rousseau cierpienia – samolubstwu, hipokryzji i egoizmowi elit: „I temu też właśnie naciskowi, jaki kładł na cierpienie – bardziej niż innym fragmentom swych nauk – zawdzięcza ów ogromny wpływ na umysłowość ludzi, którzy mieli dokonać Rewolucji i którzy stanęli w obliczu przytłaczającego cierpienia nędzarzy, po czym po raz pierwszy w dziejach otworzyli przed ubogimi wrota do królestwa spraw publicznych i jego jasności. Liczyła się tutaj – w tym wielkim wysiłku powszechnej solidarności ludzkiej – bezinteresowność, zdolność do zatracania się w cierpieniu innych; liczyła się bardziej niż aktywna dobroć<sup>15</sup>. Paradoksalnie, Rousseau i Robespierre przywoływali cnoty pier-

---

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *O rewolucji*, przeł. Mieczysław Godyń, Kraków 1991, s. 80–81.

<sup>15</sup> Tamże, s. 80–81.

wotnie chrześcijańskie, jednak odczytane były one pozateologicznie i stosowane w praktyce publicznej bez religijnej, a tym bardziej kościelnej legitymizacji.

Myśląc o Oświeceniu jako Epoce Rozumu musimy pamiętać o pęknięciu, jakie oddziela idee kontynentalnej Europy od spuścizny brytyjskiej, reprezentowanej głównie przez filozofów szkockich z Edynburga. Hume, Adam Smith, Francis Hutcheson, Adam Ferguson i wielu innych myślicieli niewielkiej, ale intelektualnie potężnej wówczas Szkocji, przeciwnie niż Francuzi, w filozoficznych koncepcjach człowieka opowiadali się za prymatem uczuć, czyli stanów pozaracjonalnych. To stanowiło rysę na światopoglądzie oświeceniowym: oznaczało to bowiem, że człowiek jest taki, jaki jest akurat teraz, że nie ma więc jakiejś trwałej natury ludzkiej wyposażającej człowieka w jego prawdziwe, modelowe, normatywne człowieczeństwo. Z tego właśnie wynika chyba większa powściągliwość Oświecenia szkockiego w zadaniu naprawiania świata, czego najlepszym wyrazem były poglądy Fergusona i Smitha, aby kształtowanie nowego ładu publicznego odbywało się niejako samo, pod auspicjami wolności i spontaniczności jednostkowych działań ludzkich, ponieważ to jest najlepsza gwarancja, że oczekiwany ład publiczny będzie ładem rozumnym, a nie bezładem, do którego doprowadzić mogą najbardziej szlachetne wizje uszczęśliwiania ludzkości formułowane przez ludzi przepełnionych nawet największą miłością do ludzkości, bo wówczas jedyną metodą zapanowania nad chaosem będzie siła despotycznej władzy.

**CZŁOWIECZEŃSTWO ZBUNTOWANE  
I GRANICE NIHILIZMU.  
JEDNOSTKA I WSPÓLNOTA W REFLEKSJI  
ALBERTA CAMUSA**

**Wprowadzenie**

Ludzkość prawie od zawsze zbliża się do rozstajnych dróg, od zawsze zagrażają człowiekowi jacyś agresorzy, którzy jawnie lub w zamaskowaniu próbują zawładnąć większością. Zawsze coś nam grozi, zawsze pogrążeni jesteśmy w kryzysach, zawsze musimy podejmować decyzje, od których zależy nasz ostateczny byt i los. Wydaje się, że ludzkość żyje nieustannie w „czasach ostatecznych”, apokaliptycznych napięciach; nienormalność, dramatyczność jest naszą normalnością. To może znieczulać na tragedie i wielkie wstrząsy. Ale może być diagnozą wyolbrzymioną, zrodzoną z lęków lub oczekiwań nadmiernych, diagnozą neurotyczną lub diagnozą błędną. Jednak takiej diagnozie warto się przyjrzeć, ponieważ może być trafna... Szczególnie że Albert Camus, bohater niniejszego tekstu, uczynił swoje życie wielkim aktem buntu i niezgody – „czyśćcem wygnania”, jak mówi o jego biografii Tony Judt<sup>1</sup>.

Zasadniczą tezę artykułu jest przekonanie, że Albert Camus, formułujący diagnozę „rozstajnych dróg”, za główne zagrożenie dla pełnego życia osoby ludzkiej, współistniejącej w pokojowej przestrzeni wspólnoty zamieszkiwanej przez podobne jednostki, uznawał odkrycie idei historii

---

<sup>1</sup> Zob. Tony Judt, *Niechętny moralista. Albert Camus i niewygody ambiwalencji*, przeł. Agnieszka Pokojska, „Przegląd Polityczny”, 115/116 (2012), s. 186.

i intronizowanie jej jako idei urzeczywistniającej się realnie, zagarniającej i podporządkowującej sobie to, co jednostkowe, intymne, prywatne i niepowtarzalne: doświadczenie pojedynczego losu ludzkiego. Nihilizm był (i jest) skutkiem takiego sakralizowania historii. W odczytaniu tych aspektów refleksji Camusa ograniczymy się przede wszystkim do *Człowieka zbuntowanego*, tam bowiem Francuz dyskutuje o tych kwestiach jak filozof, choć jego eseistyczny dyskurs pełen jest niejasności i dwuznaczności.

### Ziemia obiecana Historii

Camusowska wizja jednostki w historii jest dramatyczna i niepokojąca. Od czasów hellenistycznych ludzkość wkracza w stan permanentnego niepokoju, a za sprawą chrześcijaństwa odkrywa historię – ten skomplikowany proces dziejowy, który swoim rozmiarem dusi jednostkę, wtlacza ją w globalne mechanizmy i podporządkowuje odkrywanym przez filozoficznych neofitów prymatu historii rzekomym prawidłem. Odkrycie historii, sądzi Camus, dokonało się dzięki sformułowaniu przez Ojców Kościoła linearnej wizji dziejów i związaniu jej wyłącznie z człowiekiem kroczącym do celu urzeczywistniającego plany Boże. Idea ewolucyjnego procesu historycznego stała się w ten sposób instancją oceny zamierzeń i działań jednostek, a później za sprawą Hegla i marksizmu trybunałem najwyższego sądu, wyrokującego o przydatności bądź winie poszczególnych ludzi. Tak oto grecka idea stawania się, szkicowana na planie koła, odeszła do intelektualnego archiwum. „Piękna idea tego, co ludzkie, i natury – pisze Camus – zgoda człowieka na świat, która dźwiga i rozświecła całą myśl antyczną, została zniszczona i zastąpiona przez historię, przede wszystkim za sprawą chrystianizmu”<sup>2</sup>.

Chrześcijaństwo zredukowało otaczający świat, żyjącą w cyklicznych rytmach powrotów naturę do drugorzędnej okoliczności, która staje się

---

<sup>2</sup> Albert Camus, *Człowiek zbuntowany*, przekład – b.d., Paryż 1958, s. 197.

nieistotnym tłem w kontekście zbawienia. Równocześnie teologia nowej religii sprowadziła wielobarwność i wielowymiarowość rzeczywistości kosmicznej do jedyne go wymiaru – antropologicznego i eschatologicznego. Świat stawał się coraz bardziej pozaświatowy, miał odtąd być drogą prowadzącą w jednym kierunku do jednego celu: do zbawienia. Jednakże to nie chrześcijaństwo będące klasycznym przykładem religii wertykalnej wyprowadziło destrukcyjne implikacje z ubóstwienia historii; uczyniły to, w różny sposób, „religie horyzontalne”<sup>3</sup>, religie bez Boga: pozytywizm Comte’a, marksizm w wydaniu bolszewickim, i stojący za nimi jako ich teoretyczne zaplecze panlogizm Hegla. W komunizmie rosyjskim religia ludzkości została ostatecznie urzeczywistniona, jednak „na krwi i cierpieniu ludzi”<sup>4</sup>, odślaniając nihilistyczną konsekwencję pragnienia (szlachetnego samego w sobie) uszczęśliwienia ludzkości w porządku absolutnej sprawiedliwości i przyjścia proletariackiego Chrystusa.

W tekstach Camusa nie znajdziemy gwałtownych oskarżeń wobec Marksa; Camus zresztą raczej nie oskarżał, a jedynie starał się ukazywać konsekwencje różnych założeń filozoficznych, często ukrytych. Marksa uznawał za historycystrę, czyli zwolennika błędnej idei, jednakże upatrywał u niego za ledwie historycystycznego redukcjonizmu, który ogranicza dzieje do historii środków produkcji. To nie on głosił pochwałę rozumu historycznego. Na miano twórcy rozumu historycznego, który jest wszelako rozumem opętanym, irracjonalnym, głoszącym kazania, zasłużył Hegel<sup>5</sup>. Niemiecki filozof inicjuje wielką zmianę w myśleniu o człowieku, dziejach, prawidłowościach procesów społecznego rozwoju i roli przypadku. Hegel wprowadza na pierwszy plan intelektualnej refleksji dialektykę i fetysz postępującej racjonalizacji, uspoijniającej wszelkie sprzecz-

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 203.

<sup>4</sup> Tamże, s. 203.

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 226. Powiedzieliśmy o Heglu, że był twórcą rozumu historycznego, czyli rozumnie rozwijającej się historii, a nie odkrywcą, albowiem według Camusa historia, wbrew temu, jak się ją rozumie w historyzmie, jest abstrakcją, pojęciem narzuconym rzeczywistości i jej zasadniczo obcym; to teoretyczna synteza dokonywana *post factum* i prognoza formułowana *ex ante*.

ności, odbierającej przypadkowi jakąkolwiek wartość i rzeczywistą rolę; przypadek staje się odtąd manifestacją ignorancji. Hegel nie otwiera nowego etapu w dziejach idei, on otwiera nowe czasy. I paradoksalnie unieważnia przeszłość, czyni ją zaledwie wstępem, krótkim preludem do nowych czasów; przyszłość staje się Heglowską historią; toteż wszystko, co było, zostaje usprawiedliwione jako konieczne stadium przygotowujące nadejście panlogicznego rozumu historycznego. „Jak Darwin zastąpił Linneusza – pisze Camus – tak filozofowie nieustającej dialektyki przyszli na miejsce harmonijnych i jałowych budowniczych rozumu. Od tego momentu datuje się idea (wroga wszelkiej myśli antycznej, którą częściowo można odnaleźć jeszcze w rewolucyjnej myśli francuskiej), że natura ludzka nie jest dana człowiekowi raz na zawsze, że człowiek nie jest istotą skończoną, ale przygodną, której w pewnym stopniu może być twórcą”<sup>6</sup>. W ten sposób Hegel (i jego rewolucyjni uczniowie) niszczy ważność zasad moralnych, a tym samym moralność traci swój status trwałości; staje się czymś tymczasowym, wartości moralne właściwie wygenerowane przez proces historyczny być może ujawnią się na końcu historii.

### **Rewolucja jako proces samozniszczenia**

Camus wiąże historyzm z rewolucją, to znaczy utrzymuje, że rewolucjoniści XIX i XX wieku byli zafascynowani Heglem, choć nie wszyscy gotowi byli usprawiedliwiać stosowanie przemocy jako narzędzie osiągnięcia celów. Jednak w jego eseistycznym uogólnieniu werdykt przeciw ewolucjonistycznemu historyzmowi brzmi jednoznacznie: rewolucja XX wieku „uświęca nihilizm historyczny”. Pisze: „Wybrać historię, i tylko historię, to wybrać nihilizm wbrew naukom samego buntu”<sup>7</sup>. Ten wybór historii prowadził wielu rewolucjonistów do rewolucji totalnej, wszak

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 144.

<sup>7</sup> Tamże, s. 250.



historia musi skończyć się uniwersalnym końcem jednakowym dla całej ludzkości, obejmującym wszelkie dziedziny życia ludzkiego. Ambicja uniwersalna rewolucji oparta była o pragnienie całkowitej jedności, nie zważając, że „totalność nie jest jednością”<sup>8</sup>. I w tej totalistycznej aspiracji rewolucji została zagubiona wolność, ponieważ i ona jest w teorii rewolucji wtłoczona do historii, poddana jej dialektycznym prawom, a więc traci swoją suwerenną prawomocność. Ironia Camusa jest czytelna: „Cud dialektyczny, przemiana ilości w jakość, staje się zrozumiałą: całkowitą niewolę postanowiono nazwać wolnością”<sup>9</sup>, a miejsce na ołtarzu zajęła partia. Uwaga ta dotyczy w głównej mierze rewolucji zwycięskiej, komunizmu rosyjskiego. To on przejął i zaczął realizować myśl dialektyki Hegłowskiej: nie istnieje stała natura ludzka, człowiek jest bytem zmiennym, plastycznym. Imperium rewolucyjne poprzez propagandę i przemoc zaczęło kształtować człowieka, rozpuszczać „ja” jednostkowe w „ja” społecznym.

Jednym z prekursorów rewolucyjnego absolutyzmu był XIX-wieczny rosyjski rewolucjonista Siergiej Nieczajew (1847–1882). Camus pisze, że to on właśnie najwyraźniej (i najdrastyczniej) skierował teorię rewolucji w stronę cynizmu politycznego, który jest po prostu nihilizmem; Nieczajew oddzielił logikę rewolucji, czyli porządek walki, od miłości i współczucia; za jego sprawą rewolucja miała się okazać ważniejsza od tych, którym w pierwotnych założeniach miała służyć (uciskanym przez niesprawiedliwe ustroje). Nihilizm Nieczajewa kończy się pochwałą terroryzmu, ale ukazuje także szaleńczy paradoks wyczytywany przez Camusa w poglądach rosyjskiego rewolucjonisty: aby zwiększyć szanse przyszłego przewrotu, należy pozwalać na powiększenie obecnej nędzy i cierpienia mas<sup>10</sup>. Jednakże ocena całości rosyjskiego ruchu rewolucyjnego przełomu XIX i XX wieku wypada u Camusa przychylnie: historia rosyjskiego

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 241.

<sup>9</sup> Tamże, s. 238.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 171. Nieczajew był pierwowzorem postaci Piotra Wierchowieńskiego z *Biesów* Fiodora Dostojewskiego.

terroryzmu to walka garstki intelektualistów z tyranią, to próba ludzi szlachetnych, obdarzonych empatią cierpienia i poczuciem ogólnoludzkiego solidaryzmu, co nie wyklucza przecież dostrzegania w tym politycznym nurcie odcieni nihilistycznych (Hercen, Nieczajew, Lenin i bolszewicy). Na szczególną sympatię Camusa zasłużył rewolucjonista 1905 roku eserowiec Iwan Kalajew (1877–1905), obdarzony „terrorystycznym sumieniem”, nakazującym uśmiercać tylko podłych tyranów, nie narażając przy tym ich bliskich; sądził bowiem Kalajew, że zabójstwo w walce o sprawiedliwość jest konieczne, ale niewybaczalne<sup>11</sup>.

Rewolucja jest oczywiście związana z buntem, sama jest rodzajem buntu. Jednak jest buntem niepohamowanym w swoje aspiracji zmiany świata. Rewolucji z istoty grozi niebezpieczeństwo nicości, w którą może chcieć obrócić dotychczasowy porządek świata, by na nim zbudować nowy – wreszcie zasługujący na miano ładu. W tym sensie rewolucji zawsze grozi nihilizm. Ten radykalizm połączony z bezwyjątkowością (świat trzeba przebudować w całości, bez pozostawiania wyjątków, enklaw tego, co stare, ponieważ może być to załęczek reakcji kontrrewolucyjnej) Camus wyprowadza z dominacji w teoriach rewolucji myśli niemieckiej z początków XIX wieku. Niemiecki idealizm, szczególnie w wydaniu Heglowskim, narzuca wizję zapanowującej nad naturą historii; skutkiem tego jest to, mówi Camus, że odtąd działanie przestaje być doskonałością, lecz staje się podbojem, bo to działanie rozumnego ducha historycznego, który zagarniając dotychczasowe postacie świata, tworzy nowe, według rytmu swojej immanentnej logiki. I tu docieramy do sedna refleksji Camusa. Rewolucje kończą się fiaskiem, ponieważ lekceważą bądź zapominają o istnieniu granicy, którą wyznacza natura ludzka; tę granicę odsłania właśnie bunt, ale jedynie bunt prawdziwy. Rewolucje zapominające o tym filozoficznym aksjomacie ześlizgują się na wydmę nihilizmu; usunięcie granicy wywołuje bowiem niewolę bezgraniczną

---

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 177. Camus uczynił Kalajewa, który dokonał w 1905 r. udanego zamachu na księcia Sergiusza Aleksandrowicza Romanowa, jedną z głównych postaci dramatu *Les Justes* (*Sprawiedliwi*).

i w ten sposób usprawiedliwione zostaje niszczenie, skoro służyć ma szczytnemu celowi – uszczęśliwienia wszystkich. Niebezpieczeństwo nihilizmu wynika także stąd, że ruch rewolucyjny konstytuuje się i schodzi „od góry”, jest wywoływany przez niewielką zazwyczaj grupę politycznych kontestatorów, podczas gdy bunt jest wzniecany „od dołu do góry”, przez pojedyncze i samotne w punkcie wyjścia jednostki, które nie godzą się na dotychczasowy absurdalny los i ucisk polityczny<sup>12</sup>.

Czy zatem rewolucja jako taka skazana jest na klęskę? Takie były losy dotychczasowych rewolucji i rewolucyjnych zrywów. Ale czy tak być musi zawsze? Camus nie udziela jednoznacznej odpowiedzi. Być może rewolucja przebudowująca ustrój (bez zmiany ustroju nie ma rewolucji) w sposób umiarkowany, uwzględniający granicę wyznaczającą nienaruszalność ludzkiej natury, mogłaby się skończyć powodzeniem. Camus pisze wszak o „autentycznej działalności rewolucyjnej”<sup>13</sup>, tworzącej instytucje, które ograniczają gwałt i przemoc, a nie tylko je kodyfikują. Ostatecznie jednak zrywy rewolucyjne są chyba skazane na samozaprzeczenie, skoro nawet szlachetna rewolucja prometejska kończy się dominacją jej twórcy. Prometeusz wykrada ogień bogom, niesie go w darze ludziom i w końcu staje się ich władcą, nowym Panem; a prawdziwy Prometeusz rodzi się ponownie wśród ofiar, wśród poddanych tego, który przyniósł ogień<sup>14</sup>. Zazwyczaj rewolucja zmierza do utworzenia nowego porządku bez starych klas społecznych i nierówności, ale w ich miejscu muszą pojawić się nowe; to jest nieuniknione, sugeruje Camus. Zresztą państwo rewolucyjne, bliskie urzeczywistnienia ideału równości i sprawiedliwości, musi funkcjonować jak stare twory feudalne czy burżuazyjne; musi wytwarzać, musi akumulować i produkować. A ta konieczność okazać się musi źródłem nowej, choć innej niesprawiedliwości i ucisku,

---

<sup>12</sup> Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 303.

<sup>13</sup> Tamże, s. 297.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 248–249.

co okazało się jedną z przyczyn porażki projektu marksistowskiego – właśnie akumulacja i produkcja<sup>15</sup>.

Rewolucja francuska 1789 roku była pierwszą rewoltą nowożytności na wielką skalę. I skończyła się wielką klęską. Była odpowiednikiem rewolucji Newtona w nauce. Dlaczego nie osiągnęła analogicznego zwycięstwa? Zlekceważyła granice, chciała zbyt wiele, odpowiada Camus. Francuska rewolucja zdesakralizowała władzę. Od *Umowy społecznej* Rousseau źródłem prawomocności władzy przestaje być sfera nadprzyrodzona, rzekomo legitymizująca rząd, a staje się nim lud i jego wola powszechna. To przekreśla, przynajmniej w zamierzeniu, arbitralność ustanawiania władzy. A jednak wola ludu nosi znamiona mistyczności, a ustrój projektowany przez jakobinów mógł być odpowiedni tylko dla bogów. Wątpliwości Camusa wobec kategorii woli ludu są typowe: kto ma ją odczytywać, skoro nie pokrywa się ona z sumą jednostkowych woli obywateli? Zgromadzenie reprezentantów ludu, czyli wąska elita. W ten sposób koło rewolucyjnego ruchu powraca do punktu wyjścia, punktu przedrewolucyjnego: wracamy do arbitralności. Detronizacja Boga spotkała się z intronizacją cesarów rewolucji. Jednak ten ruch nie był całkowicie zbyteczny. Rewolucja i ateizm sprzęgły się w ramach jednego ruchu wyzwolenczego, by zniszczyć transcendencję, źródło politycznego ucisku; zniszczenie transcendencji oznacza detronizację Boga, co z kolei pociąga za sobą odebranie prawomocności jego poplecznikom, czyli politycznym Panom. W ten sposób jedno ze źródeł ucisku zostało unieważnione. Była to także przyczyna tego, że ruch rewolucyjny związał się z materializmem, a nie idealizmem<sup>16</sup>. I wreszcie terror jakobiński... Tu Camus nie ma wątpliwości. Namiętność rewolucyjna manifestowała się w totalności zamierzeń. Tę myśl najwyraźniej sformułował Saint-Just, cytowany przez Camusa: „Patriotą jest ten, kto popiera republikę we wszystkim; ktokolwiek zwalcza ją w szczegółach jest zdrajcą”<sup>17</sup>. Dla Ca-

---

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 225.

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 155.

<sup>17</sup> Tamże, s. 136.

musa te słowa stanowią zasadę tyranii XX wieku. Podejrzliwość, przemoc, zemsta stały się grabarzem francuskiego zrywu, natomiast rewolucyjny bunt zakończył się wraz z rozstawieniem szafotu w 1793 roku i doznał metamorfozy – w terror.

### Bunt jako hierofania człowieczeństwa

W rozumieniu Camusa czysty akt buntu zawiera wielką pozytywność, i szlachetność; a nawet więcej – rodzaj sakralności<sup>18</sup>. Jego pozytywność sprowadza się do afirmacji tego, co w człowieku domaga się obrony; jest miarą człowieczeństwa, stanowi naszą najgłębszą realność historyczną, w której musimy, i możemy, odnaleźć wartości moralne, bez nich bowiem życie zamienia się w chaos zawieszony nad przepaścią pustki. W buncie tkwi samotna jednostka, ale zarazem pewnego rodzaju metafizyczny solidaryzm, dzięki któremu widmo egoizmu zostaje odsunięte; bunt rodzi się we mnie, podmiocie jednostkowym, lecz jego najintensywniejszy impuls wyrasta z przeżycia niesprawiedliwości doznawanej przez innych, nie tylko przeze mnie samego<sup>19</sup>. Tu należy szukać szlachetności buntu. Bunt, który neguje solidarność wspólnoty ludzkiej, przestaje być sobą. „Aby istnieć – pisze Camus – człowiek musi się buntować, ale czyniąc to powinien uszanować granicę, którą bunt odkrywa w sobie i gdzie ludzie łącząc się zaczynają istnieć”<sup>20</sup>. Bunt ujawnia w człowieku

---

<sup>18</sup> Thomas Merton pisze o tym aspekcie w taki sposób: „Camusa można w zasadzie nazwać myślicielem «religijnym» w tym sensie, że odwołuje się do niejasnej i ostatecznej wiary. Niewątpliwie nie jest to wiara teologiczna, lecz wiara w człowieka, wiara w sam bunt, wiara w wartość egzystencjalnego świadectwa powiadającego absurdowi «Nie». W tym duchu uznania samego człowieka jako pewnego rodzaju ostatecznej wartości Camus mówi: «Mamy tylko jeden sposób stworzenia Boga – Nim zostać»”; Thomas Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, przeł. Renata Krempł, Bydgoszcz 1996, s. 75–76.

<sup>19</sup> Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt, s. 29.

<sup>20</sup> Tamże, s. 33.

pragnienie jedności i ciągłości, dlatego jego ostrze stanowi protest przeciwko śmierci, jest bowiem pragnieniem trwania; domaga się zrozumienia i jasności, racji zarówno dla cierpienia jak radości. Toteż roszczenia buntu są szlachetne, nawet jeśli jego konsekwencje nie zawsze są takie. Cierpienie, jakiego czasami doznajemy, jest przeżywane samotnie, bunt pozwala je dostrzec w wymiarze transcendentnym. Cierpienie i refleksyjny bunt przeciw niemu to najpierwotniejszy akt *cogito*, pierwsza oczywistość, która otwiera na wspólnotę. Taki jest sens słynnej Camusowskiej formuły „Buntuję się, więc jesteśmy”<sup>21</sup>.

Chrześcijaństwo według Camusa nie jest i nie było buntownicze; było religią pokory, a i wielokrotnie wspierało tyranów. Na płaszczyźnie teologicznej chrystianizm unieważnia zasadność buntu, ponieważ bunt jest przeniesiony w eschatologiczny wymiar wieczności, gdzie zostaną wyrównane rachunki krzywd; w tym sensie zostaje de facto unieważniony. Zarazem jednak dopiero chrystianizm ukazuje podstawę do buntu, ponieważ wskazuje kogoś, przeciw komu można wyraźnie adresować oburzenie za zło w świecie: pojawia się Stwórca wszechmocny, odpowiedzialny za cierpienie i ból swoich stworzeń<sup>22</sup>.

Camus broni pojęcia buntu przed zredukowaniem go do resentymentu, urazy egzystencjalno-moralnej, jak interpretuje Maxa Schelera *Resentiment a moralność*. „Można jeszcze ściślej określić pozytywną stronę wartości – pisze Camus – którą zakłada każdy bunt, porównując go z całkowicie negatywnym pojęciem urazy zdefiniowanym przez Schelera. W istocie ruch buntu jest czymś więcej jak tylko aktem żądania w najostrzejszym rozumieniu tego słowa. Scheler doskonale definiuje urazę: jest to samozatrucie, zgubne wydzielanie wewnętrzne nagromadzonej bezsilności. Bunt natomiast otwiera drzwi i pomaga człowiekowi

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 34. Natomiast bunt metafizyczny, który rozumieć trzeba również jako sprzeciw antyteistyczny, dodaje „I jesteśmy sami”; co oznacza, że nie ma już Boga; zob. tamże, s. 254.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 32 (przypis) i 42.

wyjsc z siebie. Wyzwala fale, które w pierw zastygłe, teraz obracają się we wściekłość<sup>23</sup>.

Buntowanie się jest zatem wyzwaniem nowej energii i intensywniejszej aktywności, na rzecz walki z nieuzasadnioną niesprawiedliwością; jest więc twórcze, a nie pogrążone w zawiści i destruującej pretensji do świata i siebie, jak w Schelerowskim resentymentie. Wszelako z punktu widzenia tradycjonalizmu i politycznego konserwatyzmu w ruchu buntu można dojrzeć akt destrukcji – zaadresowany do religii instytucjonalnych. Dla Camusa ten akt wydaje się jednak oczyszczający, więc ostatecznie uzasadniony. Chodzi o bunt metafizyczny i Boga. Bunt metafizyczny jest najwyższym szczeblem buntu w jego właściwym, Camusowskim rozumieniu; obejmuje swym zakresem inne rodzaje buntu, i je implikuje. Innymi słowy buntownik metafizyczny kontestuje cały byt świata, w tym zniewolony los ludzi i swój własny (pamiętając o istnieniu granicy wyznaczonej przez naturę ludzką), lecz w następnym kroku schodzi niżej na poziom kontestacji politycznej, społecznej i jednostkowej; zakres pojęcia buntu metafizycznego jest najszerszy. Bunt polityczny, czy bunt prywatny (dotyczący własnego doświadczenia i jednostkowej biografii), nie implikuje buntu metafizycznego, natomiast ten ostatni zakłada przejście do tych pierwszych. Tak należy chyba rozumieć następujące słowa Camusa: „Bunt metafizyczny jest ruchem, w którym człowiek powstaje przeciwko swemu losowi i całemu światu. Jest on metafizyczny, ponieważ zaprzecza celom człowieka i świata. Niewolnik protestuje przeciw kondycji narzuconej mu przez stan niewolnictwa; buntownik metafizyczny przeciw swej kondycji jako człowieka. Zbuntowany niewolnik twierdzi, że jest w nim coś, co nie zgadza się na sposób, w jaki pan go traktuje; buntownik metafizyczny oświadcza, że świat go zwiódł. W obu przypadkach nie chodzi tylko o prostą negację. W obu bowiem znajdu-

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 29. Podstawowymi składnikami strukturalnymi resentymentu są u Schelera zemsta, zahamowanie (aktywności reaktywnej), bezsilność, czyli stany uczuciowe diametralnie różne od podstawowych własności buntu według Camusa; zob. Max Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. Jan Garewicz, Warszawa 1997, s. 34–35.

jemy sąd wartościujący, w imię którego zbuntowany odmawia zgody na swój los”<sup>24</sup>.

Niewolnik zbuntowany ma skromniejsze cele niż metafizyczny buntownik: chce siebie wydzwignąć wyżej na drabinie społecznej hierarchii, bez odbierania panu jego człowieczeństwa; nie chce też budować nowego porządku. Buntownik metafizyczny ma aspiracje ogólnoświatowe, by tak rzec; jest przeciw naznaczeniu śmiercią, przeciw chaosowi, wyzyskowi i niesprawiedliwości świata. Dlatego musi wystąpić przeciwko Bogu. Ale jest raczej bluźniercą niż ateistą, „historii buntu nie można więc mieszać z historią ateizmu”, albowiem „buntownik bardziej wyzywa niż przeczy”<sup>25</sup>. Najpierw osądza Boga za zło i niesprawiedliwość, później skazuje go na śmierć, aż wreszcie usuwa. W ten sposób bunt metafizyczny dokonuje metafizycznej rewolucji. I oznajmia: „I jesteśmy sami”<sup>26</sup>.

Jednak akt buntu nie jest, wbrew temu, co dotychczas powiedzieliśmy, najpierwotniejszym i najpewniejszym faktem, który uchwytuje *co-gito*. Poprzedza go konstatacja absurdu, tego, że absurdalne jest doświadczenie. Camus mówi, że bunt rodzi się z absurdu i wspiera się na jego jasności, wyrażności, i dotkliwości; absurd i bunt związane są niczym Kartezjańskie „Cogito ergo sum”. W obliczu absurdalności krzyczę, że nic nie ma sensu, nic nie ma wartości, że nic nie istnieje, ale przecież natychmiast zauważam, że to ja krzyczę, że istnieje mój krzyk; zatem przynajmniej tego muszę być pewien. W drugim kroku autorefleksji uchwytuję potrzebę buntu, wszak wiem z oczywistością, że nie chcę ab-

---

<sup>24</sup>A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. Joanna Guze, w: tenże, *Eseje*, Warszawa 1971, s. 277.

<sup>25</sup>A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Paryż 1958, s. 39.

<sup>26</sup>Kwestia (nie)religijności francuskiego myśliciela nie jest przedmiotem niniejszego tekstu, jednak tytułem dopowiedzenia przytoczmy następującą opinię biografy Camusa: „Sartre, Simone de Beauvoir i Camus w odmienny sposób pojmują ideę Boga. Wszyscy troje są ateistami, przy czym Sartre i de Beauvoir wyznają «radosny» ateizm, natomiast Camusowski ateizm jest wyrazem niepokoju i bezradności. Sartre dawno temu odrzucił ideę Boga, traktując ją jako burżuazyjny i religijny przeżytek”; Olivier Todd, *Albert Camus. Biografia*, przeł. Jan Kortas, Warszawa 2009, s. 107.



surdu, że chcę żyć w pełni i chcę jasności, zatem muszę wkroczyć na drogę buntu. Jeśli jednak mój bunt ma posiadać doniosłość czy ważność dla mnie, muszę rozpoznać jego racje, i cele, które dzięki niemu mogę osiągnąć. Dlatego mój bunt i samego siebie winienem poddać rozumowej refleksji, musi to być bowiem bunt świadomy, świadomy niebezpieczeństw własnych konsekwencji i granicy, za którą znajduje się zabójstwo i nihilizm.

Camus był intelektualistą szczególnie wrażliwym na przemoc i zabójstwo. Nie bez powodu *Mit Syzyfa* rozpoczyna się słynnym zdaniem: „Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo”<sup>27</sup>. Samobójstwo należy do klasy zabójstwa. Ten problem rozważa francuski myśliciel w kontekście buntu, to znaczy na płaszczyźnie relacji między jednostkami, bo tak ostatecznie jest metafizycznie usytuowany bunt. Doznanie absurdu niesie niebezpieczeństwo akceptacji zabójstwa jako możliwego reagowania na bezsens świata; niebezpieczeństwo moralnego zubożenia. „Poczucie absurdu – pisze Camus – jeżeli chce się wyprowadzić z niego przede wszystkim regułę działania, sprawia, że zabójstwo staje się co najmniej obojętne i, w konsekwencji, możliwe. Jeśli w nic się nie wierzy, jeśli nic nie ma sensu, i jeśli nie możemy uznać żadnej wartości, wszystko jest możliwe i nic nie ma znaczenia. Nic za i nic przeciw, zabójca ani ma rację ani jej nie ma. Można palić w krematoriach

---

<sup>27</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, przeł. Joanna Guze, w: tenże, *Eseje*, Warszawa 1971, s. 91. Ten fundament *cogito*, jakim jest oczywistość absurdalności ludzkiego bytu, i myśl, która do niego doprowadza, ukazane są tak oto: „Moje rozumowanie pragnie pozostać wierne oczywistości, która je powołała: jest nią absurd. To ta opozycja pomiędzy umysłem, który pragnie, a światem, który rozczarowuje, moja nostalgia jedności, świat rozbity i sprzeczność, która wszystko łączy. Kierkegaard przekreśla moją nostalgię, Husserl scala świat na powrót. Nie tego oczekiwałem. Chodziło o to, by żyć i myśleć w tym rozdarciu, by wiedzieć, czy należy zgodzić się, czy odmówić zgody. Nie może być mowy o maskowaniu oczywistości, o przekreśleniu absurdu przez negację jednego z członów jego równania. Trzeba wiedzieć, czy można z absurdem żyć, czy też logika nakazuje, by od absurdu umrzeć. Nie interesuje mnie samobójstwo filozoficzne, ale po prostu samobójstwo. Chcę tylko oczyścić je z treści emocjonalnych, poznać jego logikę i rzetelność”; tamże, s. 129–130.

tak samo jak można poświęcać się pielęgnowaniu trędowatych. Zło i cnota są przypadkiem lub kaprysem<sup>28</sup>. To prowadzić może do całkowitej bierności, do opłakiwania ofiar z dystansu w poczuciu bezsilności. Ale może też wywołać akceptację zabójstwa jako narzędzia przewyciężenia depresji, ponieważ brak wartości implikuje jedyne dostępne kryterium działania – skuteczność. Wówczas zwycięzcami egzystencjalnej wolnej konkurencji będą silni (skuteczni), przegrani staną się ofiarami; zatem taki bunt nie będzie miał sensu, niczego nie odmieni.

Jeszcze w *Micie Syzyfa* Camus poszukiwał przekonujących sposobów przewyciężenia paraliżującego przeżycia absurdu. W *Człowieku zbuntowanym* pisze już o tym wyraźnie. W żadnym wypadku takimi sposobami nie mogłyby być gwałt i zabójstwo. Prawdziwy bunt odrzuca zabójstwo, ponieważ jest ono przekroczeniem ostatecznych granic, za którymi roztacza się pustka sprzeczności i nihilizmu. Pisze, że zabójstwo jest wyjątkiem niweczącym wszelką szlachetność aktu niezgody na absurd i niesprawiedliwość: „Wyłom, jaki czyni [zabójstwo] w porządku rzeczy, nie ma przyszłości. To wypadek niezwykły, nie można go spożytkować ani systematyzować, jak tego chce postawa czysto historyczna. Zabójstwo jest granicą, którą można osiągnąć tylko raz: potem trzeba umrzeć<sup>29</sup>”.

Zarazem bunt odrzucając z zasady pokusę zabójstwa wkracza w sprzeczność, która go nigdy nie opuszcza, szczególnie wtedy (i raczej tylko wtedy), gdy uzewnętrznia się w postaci rewolucji: nie jest w stanie utrwalić wywalzonego przez siebie nowego porządku i nie znajduje żadnego sposobu samoobrony. Dotyczy to jednak tylko zrywu rewolucyjnego, któremu Camus odmawia miana buntu „prawdziwego”. Bunt jako ruch rewolucyjny skazany jest na zdradę siebie samego, albowiem zmierza do totalności, chce całkowitej zmiany obejmującej wszystko

---

<sup>28</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 15. W Notatnikach o niebezpieczeństwie akceptacji zabijania pisze: „Bunt. Absurd zakłada brak wyboru. Życ to wybierać. Wybierać to zabijać. Zabójstwo: to, co można absurdowi zarzucić”; A. Camus, *Notatniki 1935–1959*, przeł. Joanna Guze, Warszawa 1994, s. 182.

<sup>29</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 287.

i wszystkich; sprzeniewierza się swoim szlachetnym intencjom, niweczy bowiem perspektywę ewolucyjnego, nieśpiesznego ukształtowania prawdziwej wspólnoty, wspólnoty wolnych, suwerennych jednostek, a równocześnie osamotnia i alienuje, sprawia, że ludzkość przemienia się w zbiór zastraszonej pojedynczych przedmiotów, kierowanych przez elitę polityczną ku hipotetycznej jedności.

W buncie rewolucyjnym tkwi również druga sprzeczność, z której nie sposób się wywikłać. To antynomia między wolnością i sprawiedliwością, a może raczej między pragnieniem wolności absolutnej i absolutnej sprawiedliwości. „Odnajdujemy je – pisze francuski myśliciel – w zrywie rewolucyjnym. Historia rewolucji dowodzi jednak, że sprawiedliwość i wolność niemal zawsze wchodzi z sobą w konflikt, jak gdyby ich żądania nie dawały się ze sobą pogodzić. Wolność absolutna to prawo panowania dla silniejszego. Utrwała więc konflikty sprzyjające niesprawiedliwości. Sprawiedliwość absolutna przekreśla każdą sprzeczność: niszczy więc wolność. Rewolucja zmierzająca do sprawiedliwości kosztem wolności w końcu przeciwstawia je sobie”<sup>30</sup>. Ucisk, deklarowany jako tymczasowy środek prowadzący do sprawiedliwości, ukazuje zmianę aksjologiczną, jaka się dokonuje w trakcie rewolucyjnego procesu: wybór pada na sprawiedliwość rozumianą jako równość w niewoli, wolność zaś staje się wartością odroczoną w czasie, pozostawioną na lepszą przyszłość. Rewolucje wpadają w jeszcze jedną pułapkę, o ile mielibyśmy intencje organizatorów przewrotów traktować jako szczerze. Rewolucjoniści zaczynają przebudowywać wszystko, także prawo i instytucje prawne; zdaniem Camusa w tym przedsięwzięciu tkwi źródło rozkładu. Tworzy się prawo na szczególny czas obrony rewolucji, zapominając, że bez prawa, „naturalnego i cywilnego”, nie ma społeczeństwa; prawo musi trwać, obowiązując wszystkich; nie można go zawiesić do czasu, gdy sprawiedliwość rozkwitnie całkowicie, wtedy bowiem prawo nie będzie już potrzebne. Prawo jest warunkiem koniecznym funkcjonowania społeczeństwa, choć nie wystarczającym. Jeśli milknie prawo, przemawiają tylko

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 293.

polityczni dysponenci realnej władzy, natomiast sprawiedliwość wciela-  
na przez nich w życie w ostrożnych małych dawkach stanie się tylko ła-  
ską, rozdzielaną arbitralnie wedle partyjnych i światopoglądowych kryte-  
riów, bądź kaprysów nowych władców<sup>31</sup>. Gdy w państwie rewolucyjnym  
zawieszane zostaje prawo, tron i ołtarz starych reżimów są zastępowane  
przez partię. A w wyborze między sprawiedliwością a wolnością nie ist-  
nieje buchalteryjny złoty środek; te dwie wartości powinny same znaleźć  
wzajemne granice, co oznacza, że dla Camusa ustalenie ich właściwych  
proporcji jest zadaniem nieubłagane syzyfowym; które jednak warto  
i należy podejmować.

### **Bunt jako wiecznie powracająca nadzieja doczesnego zmartwychwstania**

Camus był przekonany, że bunt może być udziałem wyłącznie świa-  
domego człowieka. Dlatego sądził, dość ryzykownie, że może być skład-  
nikiem życia politycznego tylko na Zachodzie; to znaczy tam, gdzie filo-  
zofia sformułowała teoretyczny model równości, dzięki któremu wyraź-  
nie widać faktyczną nierówność. W społeczeństwach, w których nierów-  
ności są ogromne, a które traktowane są jako naturalne, uświęcone tra-  
dycją, bunt nie ma szans na głośną artykulację<sup>32</sup>. Ale nawet w zachodnim

---

<sup>31</sup> Zob. Ignacy Stanisław Fiut, *Człowiek według Alberta Camusa. Studium antropo-  
logii egzystencjalnej*, Kraków 1993, s. 46.

<sup>32</sup> Camus, pisząc *Człowieka zbuntowanego* na przełomie lat 40. i 50. XX wieku, przeoczył (lub nie chciał dostrzec) narastający ruch buntu narodowo-wyzwoleńczego we własnej ojczyźnie, w Algierii. Co prawda otwarty konflikt rozpoczął się w 1954 roku, już po opublikowaniu *Człowieka zbuntowanego*, jednak narastanie buntu trwało wiele lat. Stosunek Camusa do wojny algierskiej był pełen rozterek. Wydaje się, że był bliższy postawie powściągliwej sympatii Raymonda Arona niż bezwarunkowego poparcia Sar-  
tre'a dla bojowników algierskich. Zob. na ten temat Raymond Aron, *Widz i uczestnik*, przeł. Adam Zagajewski, Londyn 1984 (rozdział: *Dekolonizacja*).

kręgu kulturowym, pełnym buntowników i rewolucjonistów, szanse na całkowitą naprawę świata są iluzoryczne. Cierpienie, niesprawiedliwość są towarzyszami (i natrętami) ludzkiej wędrówki. Bunt jest kwintesencją wrażliwego i otwartego człowieczeństwa. Czy można za sprawą buntu świat naprawić, ludzi uszczęśliwić? Odpowiedź Camusa jest powściągliwa: można jedynie zmierzać na drodze bez końca do „arytmetycznego zmniejszenia cierpień świata”<sup>33</sup>. Mimo to jest to metafizyczny, antropologiczny, egzystencjalny i polityczny obowiązek. Bunt jest istotą życia; nie można go negować, nie wyrzekając się życia. W buncie „niemożliwe” staje się „jednak możliwe”<sup>34</sup>.

W Camusa opisie prawdziwego buntu coraz mocniej zaczyna porbrzmiewać ton nieokreśloności, metaforyczności, poetyckości. Nie znajdziemy w nim dyrektyw działania ani jakiegoś katalogu kroków, które są niezbędne do osiągnięcia życiowego spełnienia. Tego ostatniego człowiek nigdy zresztą osiągnąć trwale nie jest w stanie; bunt jest nieustanną wędrówką<sup>35</sup>. Mówi Camus, że bunt znajduje się w nieustannym sporze, w dialektycznym „nie” (dla odebranej przez przemoc części istoty człowieka) i „tak” (dla jej odzyskania). Zbuntowany broni tego, czym jest w istocie, w swojej najgłębszej naturze, ponieważ rację mają Grecy, wbrew części współczesnej filozofii, że istnieje trwała natura ludzka<sup>36</sup>. Bunt przeprowadzając swoje kontestacje i spory otwiera drogi do autentycznej moralności<sup>37</sup>, moralności wspólnoty, a chociaż jej zasady są bardziej negatywne (negacja niewoli, terroru, kłamstwa), to ostatecznie okazują się konstruktywne. Prowadzą do społecznego konsensusu, albowiem odwołują się do powszechnej rozmowy: „Wspólnota i porozumienie od-

---

<sup>33</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 308.

<sup>34</sup> „W buncie człowieka, który mówi: «To niemożliwe», już jest rozpacзлиwa pewność, że «to» jest możliwe”; A. Camus, *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 198.

<sup>35</sup> Zob. Jacob Golomb, *In Search Authenticity. From Kierkegaard to Camus*, London–New York 2005, s. 123.

<sup>36</sup> Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 28.

<sup>37</sup> Zob. J. Golomb, dz. cyt., s. 1.

kryte przez bunt mogą istnieć tylko w swobodnym dialogu<sup>38</sup>. Przeciwnie niż państwa zbudowane na rewolucji: te formułują „ewangelie religii totalitarnych” i uprawiają „monolog dyktowany z wysokości samotnej góry”<sup>39</sup>. Wspólnota wolnych jednostek, jaka się konstytuuje w otwartej rozmowie, jest jedną z najważniejszych wartości osiągniętych w wysiłku buntu. Jednak Camus odrzuca perspektywę wolności absolutnej, niesie ona bowiem niebezpieczeństwo odebrania wolności innym, a bunt prawdziwy nie może w żadnym wypadku upokarzać kogokolwiek. W wartości wspólnoty ucieleśnia się znaczenie solidaryzmu, ale tak ukształtowanego, by nie rujnować właściwie pojętego indywidualizmu: jednostka pozostaje suwerenna i niepowtarzalna; w buncie mam chcieć siebie, ale wraz z innymi, broniąc siebie i innych doznaję głębokiej radości bycia we wspólnocie. Tak oto krystalizuje się prymat owego „Jesteśmy” (z Camusowskiego „Buntuję się, więc jesteśmy”), przy czym domaga się on aktualności, nie może zatem zostać odsunięty w czasie i przybrać postać „Będziemy”; taki ruch odsunięcia w przyszłość realizacji prawdziwej wspólnoty w rewolucjach oznaczał uświęcenie gwałtu i odebranie teraźniejszości, bez której jednostka ludzka zawisnąć może tylko w próżni lub na szubienicy wzniesionej dla kontrrewolucjonistów.

Kim naprawdę jest człowiek zbuntowany i jaka jest właściwa logika buntu w świetle Camusowskiej fenomenologii istnienia ludzkiego<sup>40</sup>?

Zbuntowany nie może odwrócić się od świata i historii. Nie może wybrać wygodnego konformizmu (jak Artur Rimbaud w ostatnim okresie swego życia), ponieważ to wybór nieskuteczny: życie powróci ze zwielokrotnioną bolesną dawką poczucia absurdu. Nie może wybrać także religijnej wieczności, albowiem byłby to eskapizm i akceptacja ogromnego zła doczesnego, zaś przeniesienie współczesnych problemów w zaświaty bynajmniej ich nie rozwiązuje. Buntownik odrzuca prymat historii w refleksji nad sprawami ludzkimi, ponieważ historia może człowieka

---

<sup>38</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 289.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Zob. Adam Stanowski, *Egzystencjalizm*, „Znak”, 48(1958), s. 696.

zamieniać w drobne elementy swojej wszechobejmującej maszynierii, a nadto duch historyzmu zbyt łatwo rozgrzesza w imię zwieńczenia historii pojedyncze zabójstwa i terror państwa. Filozofia buntu nie godzi się na traktowanie historii jak absolutu, „odrzuca ją jako sędzię i podaje w wątpliwość w imię idei, którą czerpie ze swej własnej natury”<sup>41</sup>. Zatem buntownik nie może zostać rewolucjonistą; byłaby to zdrada ideałów buntu: „Każdy rewolucjonista dochodzi w końcu do ujarznienia innych albo do herezji”<sup>42</sup>. Jasne jest więc w tym kontekście, że bunt jest obietnicą wartości; buntownik nie zgadza się, by człowieka traktować jak rzecz, którą można podporządkować jakiegokolwiek idei. Wartość godności ludzkiej, piękna, miary czyli granicy strzegącej ludzkiej natury, wolności i sprawiedliwości (na tyle, na ile dadzą się one ze sobą zharmonizować) są wyznacznikami logiki buntu. W walce o jednostkową i wspólnotową godność wolno poświęcić tylko siebie. „Cel uświęca środki? – pyta Camus – Możliwe. Ale kto uświęci cel? Na to pytanie, które myśl historyczna pozostawia w zawieszeniu, bunt odpowiada: środki”<sup>43</sup>. Ostatecznie więc między buntem a rewolucją ujawnia się różnica ogromna: „Żądaniem buntu jest jedność, żądaniem rewolucji całość”<sup>44</sup>. W ten sposób bunt okazuje się twórczy, rewolucja – nihilistyczna. Horyzontem zbuntowanego będzie transgresja<sup>45</sup>: przekraczać i tworzyć siebie na nowo, by siebie odnaleźć w tym, czym naprawdę jesteśmy jako ludzie. Osnową buntu jest zatem miara stworzona przez sam akt buntu. Tej miary, samoograniczenia, należy szukać u greckiej bogini Nemezis, która karze tych, którzy przekraczają granice.

---

<sup>41</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 295.

<sup>42</sup> Tamże, s. 253.

<sup>43</sup> Tamże, s. 298.

<sup>44</sup> Tamże, s. 255.

<sup>45</sup> Zob. Anna Grzegorzczuk, *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, Katowice 1999, s. 77.

## KULTURA JAKO EKWILIBRIUM KRYTYCZNA FILOZOFIA ERNSTA CASSIRERA

W filozofii tak zwanego „późnego” Cassirera, datowanej jego wyjazdem z Niemiec w 1933 roku, nastąpiła zmiana w podejściu do zagadnień filozoficznych, jak również w sposobie ich eksplikacji. Nie była to jednak zmiana nagła i radykalna: problematyka kultury była już wcześniej obecna w jego dziełach, czego dobrą ilustracją jest *Die Begriffsform im mythischen Denken* z roku 1922 oraz zapowiadana w tej pracy *Filozofia form symbolicznych*, wydana w roku następnym (t. I – *Język*)<sup>1</sup>. Po roku 1933 Cassirer uświadamia sobie dramatyzm zmian cywilizacyjnych, których jednym z przejawów było dojście Hitlera do władzy<sup>2</sup>; od tego momentu jego głównym zagadnieniem będzie kultura, pojęta szeroko – jako obejmująca wszelkie dziedziny aktywności i twórczości ludzkiej: historia, państwo, życie społeczne i polityczne, sztuka, religia, nauka oraz mit. Sporo racji ma Donald P. Verene twierdząc, że Cassirer w ostatnich latach swojej twórczości dokonał czegoś, co można określić jako zwrot ku normatywności: filozofia powinna wyjść z zamkniętej krainy hermetycznego dyskursu, uznać własne zobowiązania wobec społeczeństwa, odważyć się na protest przeciwko nihilizmowi i aksjologicznemu relatywizmowi<sup>3</sup>. A ostatecznie, jak sam Cassirer mówił na spotkaniach z Heide-

---

<sup>1</sup> Zob. Przemysław Parszutowicz, *O fenomenologii form symbolicznych*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XXV, s. 309.

<sup>2</sup> O życiowych zawirowaniach Cassirera w tym okresie zob. Andrzej J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012, s. 600–601.

<sup>3</sup> Zob. Donald Phillip Verene, *Introduction*, w: *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer*, New Haven – London 1979, s. 21. Wydanie to obejmuje prace Cassirera głównie z okresu amerykańskiego; są to jego wykłady prezentowane na



ggerem na uniwersytecie w Hamburgu, filozofia ma ukazać wartość wolności, oswobodzić człowieka od najgroźniejszego lęku, lęku przed aktualnym światem<sup>4</sup>. Cassirer chciał więc poskładać roztrzaskany przez wojnę i jej konsekwencje świat dwudziestowiecznej kultury i ukazać na nowo harmonizującą pracę ducha, z której się kultura wyłania. Stąd jego odświeżający (jednak) i demaskatorski ton w odniesieniu do mitu, bardzo wyraźny w wykładach amerykańskich i w *Micie państwa*, gdzie filozof wyraźnie pisze, że myślenie mityczne wyposażone w technikę i przewrotną perswazję może prowadzić do nowej formy zniewolenia. Zatem zasadniczym pytaniem niniejszego tekstu jest pytanie o jedność kultury (z przywołaniem kontekstu refleksji Cassirera oczywiście). Czy stanowi ona zbiór różnych segmentów niesprowadzalnych do siebie pod względem jakości obiektów kulturowych, czy jednak tworzy koherentną całość w głębi duchowego procesu jej kształtowania?

### Kultura jako źródło samoświadomości

Czym jest kultura? Odpowiedź z pozoru jest prosta: kultura jest sposobem organizowania doświadczenia, a udział w niej mają te wszystkie rodzaje syntetyzujących aktywności duchowych, które ostatecznie odzwierciedlają się w micie, religii, języku, sztuce i nauce. Jednak Cassirer widzi w kulturze nieprzerwany proces obiektywizacji naszego doświadczenia duchowego – odczuć, uczuć, pragnień, wrażeń, intuicji, myśli, idei. Poprzez kulturę wyrażamy naszą recepcję świata i nasz z nim kontakt. Język, sztuka czy nauka są etapami na drodze tej obiektywizacji, która się łatwo nie zamierza poddać ostatecznemu filozoficznemu ujęciu; celem tego ujęcia jest rozumienie kultury, jednak ten cel jest rodzajem

---

uniwersytecie Yale i Columbia, artykuły opublikowane w niszowych periodykach, a także notatki.

<sup>4</sup> Zob. Carl H. Hamburg, *A Cassirer-Heidegger Seminar*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 25, 1964, s. 215.

horyzontu, który się oddala wraz z kolejnym krokiem ku niemu. W tym sensie kultura jest rodzajem kuli śniegowej, która tocząc się po ośnieżonym zboczu ludzkiego doświadczenia nabrzmiwa kolejnymi warstwami; ten proces nie może mieć końca, póki istniejemy; a analogicznie proces naszego jej rozumienia<sup>5</sup>.

Ale nasze odbieranie i przeżywanie świata dokonuje się za pośrednictwem znaków, pewnego rodzaju skrótów duchowych; to są symbole. Pisze Cassirer, że doświadczenie świata, w postaci percepcji, apercepcji, refleksji, rozumowania dokonuje się z wykorzystaniem symboli właśnie; one wynoszą nas ponad sferę zwykłego doświadczenia, dzięki nim dokonuje się obiektywizacja świata, której trwałym składnikiem jest teoria; dzięki niej świat przeżywany staje się światem kultury<sup>6</sup>. W tym sensie jedność kultury jawi się jako założenie, które dopiero trzeba rozwinąć i uzasadnić, bowiem jedność kultury nie jest czymś danym, skoro symbole mityczne różnią się od artystycznych czy naukowych. Kultury i jej jedności nie da się w prosty sposób ująć w statycznych kategoriach metafizycznych, naturalistycznych czy fatalistycznych; ona musi być ujęta w sensie dynamicznym<sup>7</sup> – jako układ zmieniających się znaczeń i wartości moralnych<sup>8</sup>. Aktywne siły twórcze uczestniczące w procesie kształtowania kultury są różnorodne, ale wyrastają ze wspólnego pnia aktywności ludzkiego ducha i ukazują różne aspekty tego samego człowieczeństwa. Pisze Cassirer: „Kulturę jako całość można nazwać procesem postępującego samowyzwalania się człowieka. Język, sztuka, religia, nauka są różnymi fazami tego procesu. We wszystkich tych przejawach człowiek odkrywa i udowadnia nową moc – moc budowania własnego świata,

---

<sup>5</sup> Zob. Ralf Konersmann, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 2009, s. 89.

<sup>6</sup> Zob. Ernst Cassirer, *Language and Art II*, w: *Symbol, Myth and Culture*, wyd. cyt., s. 167.

<sup>7</sup> Zob. Beata Szymańska, *Co to jest „filozofia kultury”?*, w: (red.) Zofia Rosińska, Joanna Michalik, *Co to jest filozofia kultury*, Warszawa 2006, s. 19.

<sup>8</sup> Zob. E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, w: *Symbol, Myth and Culture*, wyd. cyt., s. 90.

świata «idealnego». Filozofia nie może zaniechać poszukiwania podstawowej jedności w tym idealnym świecie. Ale jedności tej nie myli z prostotą<sup>9</sup>. Trudność w ujęciu podstaw kultury polega na tym, że nie jest ona „rzeczą”, opartą na trwałych podstawach, składającą się z systemów teoretycznych założeń; jest ona systemem działań<sup>10</sup>. „Kultura – pisze Cassirer – oznacza całość werbalnych i moralnych aktywności, takich, które można pojąć nie tylko w abstrakcyjny sposób, lecz uchwycić jako takie, które posiadają trwałą tendencję i energię potrzebną do urzeczywistnienia. Kultura jest tym urzeczywistnieniem, jest konstrukcją i rekonstrukcją empirycznego świata, co wyraża się w samym pojęciu kultury i co oznacza jedną z istotnych i najbardziej charakterystycznych jej cech”<sup>11</sup>.

Kulturę można ująć również jako to, przy pomocy czego da się definiować człowieka<sup>12</sup>. Człowieczeństwo jest określane i determinowane przez ludzką pracę, twórczą aktywność budującą pomniki interpretacji świata doświadczenia. Tworzą one różne segmenty kultury. Łączy je nie podobieństwo wytworów, a jednakowy kierunek interpretacyjny, czyli funkcja: wszystkie zmierzają do syntezy danych naocznych i tworzą swój świat nadbudowywany na „nagim doświadczeniu”. Łączy je więc więź funkcjonalna<sup>13</sup>. Ale to nie jest jedyna droga do rozpoznania kultury; kultura bez twórcy bowiem jest zawieszoną w próżni abstrakcją, pokazem obrazów widzianych przez teleskop. Zrozumienie kultury z konieczności musi być zrozumieniem natury ludzkiej. „Zdaniem Platona natura ludzka przypomina trudny tekst, którego treść musi rozszyfrować filozofia”<sup>14</sup>. Cassirer podkreśla jednak, że aby dotrzeć do fundamentalnej struktury ludzkiej natury trzeba wyjść od tego, co uniwersalne, bo w jakiejś mierze uniwersalne wyjaśnia indywidualne. Rzecz w tym, że kultu-

---

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Staniewska, Warszawa 1971, s. 359.

<sup>10</sup> Zob. E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, wyd. cyt., s. 65.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Zob. Hanna Buczyńska, *Cassirer*, Warszawa 1963, s. 51.

<sup>13</sup> Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 132.

<sup>14</sup> Tamże, s. 125.

rowe schematy widoczne w szczegółowych segmentach kultury pokazują pewne ważne aspekty nas samych, a dopiero analiza tych aspektów może doprowadzić do wiedzy, kim jesteśmy. „Nie uważa się już, że człowiek jest prostą substancją, która istnieje sama w sobie, i którą poznaje się przez nią samą. Jego jedność jest pojmowana jako jedność funkcjonalna. Taka jedność nie oznacza jednorodności różnych pierwiastków, z których się składa. Nie tylko dopuszcza wielość i wielopostaciowość swoich części składowych, ale nawet jej wymaga. Jest to bowiem jedność dialektyczna – współistnienie przeciwieństw”<sup>15</sup>.

Za każdym razem jednak, gdy duchowe przeżycie upostaciawia się w jakimś tworze kulturowym<sup>16</sup>, ujawniają się w człowieku pewne napięcia różnie ukierunkowanych sił. Z jednej strony manifestuje się nasza skłonność do wyjścia z teraźniejszości istnienia ku wieczności, z drugiej daje znać o sobie konflikt tkwiący w nas głęboko, konflikt między tradycją a innowacją. U samych podstaw pracy kulturotwórczej leży pragnienie nieśmiertelności; to, co w istocie odróżnia ludzi od zwierząt, to umiejętność wyrażania i przekazywania potomności indywidualnych doświadczeń i przeżyć. „Różne formy tego wyrażania – pisze Cassirer – sta-

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 351.

<sup>16</sup> Cassirer podkreśla, że każdy twór czy obiekt kulturowy posiada dwie strony – duchową i materialno-zmysłową. Wszystkie dziedziny kultury i odpowiadające im rodzaje aktywności twórczej posługują się takimi tworam. Pisze: „Są one znakami, pomnikami, pamiątkami, w których jedynie możemy uchwycić religijny, językowy, artystyczny sens. I właśnie owo wzajemne przenikanie stanowi to, co rozpoznajemy jako obiekt kultury. Obiekt ten, jak każdy inny obiekt, zajmuje pozycję w czasie i przestrzeni. Posiada swoje tu i teraz, powstaje i przemija. I o ile opisujemy owo tu i teraz, owo powstawanie i przemijanie, nie ma potrzeby wykraczać poza obszar fizycznych ustaleń. Jednak z drugiej strony, w obszarze tym właśnie to, co fizyczne, jawi się w nowej funkcji. Nie tylko «jest» i «staje się», lecz w swoim bycie i stawianiu «ukazuje» coś innego. Ukazywanie jakiegoś «sensu», który nie jest oddzielony od tego, co fizyczne, lecz jest przez nie i w nim ucieleśniony, jest wspólnym momentem wszystkich tych treści, które oznaczamy mianem «kultury». Można zapewne moment ten p o m i n ą ć i stać się ślepym na jego «wartość symboliczną», stosując ten rodzaj abstrakcji, który pomija i ignoruje”; E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, przeł. Przemysław Parszutowicz, Kęty 2011, s. 67.

nowią nową sferę. Mają swe własne życie, jakiś rodzaj wieczności, która pozwala im przetrwać efemeryczną egzystencję jednostki ludzkiej<sup>17</sup>. Drugie napięcie, jakie się w tym kontekście ujawnia, to spór między tradycją a nowością czy innowacją. Jednostka ludzka zawsze jest rozciągana między tymi przeciwstawnymi siłami: chce bezpieczeństwa, a to w jakiejś mierze jest zaspokajane przez tradycję, i zarazem pragnie zmiany, nowości, ta jest jednak wrogiem tradycjonalistycznej stabilności. Ten dualizm, jak go nazywa Cassirer, jest widoczny we wszystkich dziedzinach życia kulturalnego; jego skrajne przypadki ujawniają się natomiast w micie (umysł pierwotny za największą świętość uznaje „wiekowość”<sup>18</sup>). Na antypodach mitu znajduje się sztuka, najbardziej eksplozywna forma kulturowa, a umysł artysty prawie zawsze szuka nowości w oglądaniu świata, nawet wówczas, gdy akceptuje dotychczasową spuściznę i nie pragnie rewolucji artystycznej.

### Symboliczna sieć

Filozofia kultury Cassirera jest interpretacją zjawisk kulturowych i w tym sensie jest krytyką kultury, bo w znaczeniu Kantowskim krytyka jest dogłębną analizą sięgającą do czynników najpierwotniejszych. Na czym polega ta inspiracja Kantowska, skoro sam Kant filozofią kultury się nie zajmował? W jednym z tekstów Cassirer pisze, że wpływ Kanta sprowadza się głównie do sposobu, w jaki zajmuje się on problemami epistemologicznymi. Chodzi o synoptyczność, systematyczność, jakiej domagał się od badania filozoficznego Kant. Synoptyczność rozumie Cassirer jako badanie filozoficzne – śledzące, jakiej transformacji ulegają dane naoczne i jakie są podstawowe schematy tej transformacji? I czy

---

<sup>17</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 353.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 354.

w kulturze można odkryć ogólne prawa transformacji wyznaczające podstawowe schematy interpretacji świata?

Nie jest celem niniejszego tekstu rekonstrukcja całego sposobu myślenia Cassirera o kulturze, ani ukazanie szczegółowo logiki jego interpretacji, a tylko uchwycenie problemu, jak rozumie on kulturę. W tym kontekście trzeba jednak wspomnieć o symbolu i formach symbolicznych.

Do pojęcia formy symbolicznej Cassirer dochodzi pod wpływem symbolizmu Goethego<sup>19</sup>, a z drugiej strony Kanta. Właśnie ową synoptyczność Kantowską widział niemiecki filozof w tych wszystkich sposobach organizacji danych doświadczenia, które zostały wyodrębnione jako mit, religia, język, sztuka, nauka. Na razie poprzestańmy na tym, że formy symboliczne są sposobami organizowania, łączenia wszelkich danych, gdy doświadczamy świata. Ale formy te posiadają swoją specyficzną logikę (strukturę porządkowania), która sprawia, że poszczególne formy różnią się od siebie, pozostając równocześnie trwałymi (względnie) sposobami interpretacji rzeczywistości. Jednakże nie są one prostymi odzwierciedleniami danych zmysłowych; nie świecą tylko odbitym światłem, same są bowiem źródłem światła<sup>20</sup>. Filozofia kultury widzi w nich systemy symboli, posiadające wewnętrzną jedność, która nie może być jednak uchwycona w tradycyjny metafizyczny sposób, nie ma bowiem charakteru substancjalnego, a funkcjonalny – relacyjny i operacyjny<sup>21</sup>. Ta cecha nadaje symbolom kulturowym dynamiki; symbole podle-

---

<sup>19</sup> Zob. D. P. Verene, dz. cyt., s.26. O roli pojęcia stylu zaczerpniętego z Goethego zob. także Przemysław Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*, Warszawa 2013, s. 82, 100–101.

<sup>20</sup> Zob. E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, wyd. cyt., s. 71.

<sup>21</sup> Zob. tamże. Według Cassirera każdy rodzaj aktywności interpretacyjnej operuje symbolami, albowiem „podstawowe pojęcia k a ż d e j nauki, środki, za pomocą których stawia ona swoje pytania i formułuje rozwiązania, nie ukazują się już [jako] bierne odbicia danego bytu, lecz jako samodzielnie wytworzone intelektualne s y m b o l e”. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. 1 – *Die Sprache*, w: tenże, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 11, Hamburg 2011, s. 3; cyt. za: P. Parszutowicz, *Lo-*

gają częstym zmianom semantycznym, stąd zadanie badacza kultury: odsłaniać te zmiany, pamiętając przy tym, że świat kultury musi być odkrywany wciąż na nowo; bez tej kulturoznawczej hermeneutyki świat ludzkiego ducha byłby szary i jednoznaczny<sup>22</sup>.

Skąd więc to nieustanne wrzenie kultury, migotliwość jej treści i sensów? Z jednej strony wyjaśnieniem jest symbol, który współuczestniczy w kształtowaniu kultury jako środek wyrazu; jest on z natury wieloznaczny<sup>23</sup>; z drugiej, nieokiełznana moc ducha ludzkiego i jego niepokój. „Kultura w swym nieprzerwanym strumieniu – pisze Cassirer – wciąż wytwarza nowe symbole – językowe, artystyczne, religijne. Nauka i filozofia musi jednak ten język symboli rozłożyć na elementy, by uczynić go zrozumiałym. Musi to, co syntetycznie wytworzone, potraktować analitycznie. Panuje tu zatem nieustanny przypływ i odpływ. Przyrodoznawstwo służy nam, zgodnie z wyrażeniem Kanta, «do sylabizowania zjawisk, by móc je odcyfrować jako doświadczenie»; kulturoznawstwo uczy nas interpretować symbole, by odsłonić zamkniętą w nich treść – by życie, w którym mają one swe źródło, ponownie uczynić widocznym”<sup>24</sup>.

Krytyczny idealizm nie chce być zaledwie rejestratorem faktów kulturowych. Chcąc je zrozumieć, porządkuje je według ogólnych reguł, ale one nie są, jak pisze Cassirer, dedukowane *a priori* z myśli; tych reguł trzeba szukać w historii sztuki, mitu, nauki, religii, w takim kontekście, który umożliwi badanie obecnych w nich sposobów myślenia, a nie ich historycznych postaci: chodzi o fundamentalne sposoby myślenia, pojmowania, obrazowania, przedstawiania obecne w języku, nauce czy sztuce; jeśli w nie wnikiemy, będziemy mogli dojrzeć ich podobieństwa i różnice strukturalne, a nie historyczne<sup>25</sup>. W filozofii Cassirera problem

---

*giczne podstawy nauk o duchu. O krytycznej filozofii kultury Ernsta Cassirera* (Wstęp do: E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, wyd. cyt., s. 13).

<sup>22</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of History*, w: *Symbol, Myth and Culture*, wyd. cyt., s. 139.

<sup>23</sup> Zob. P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt., s. 88–89.

<sup>24</sup> E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, wyd. cyt., s. 105–106.

<sup>25</sup> Zob. E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, wyd. cyt., s. 81.

znaczenia góruje bowiem nad kwestią historycznego rozwoju stanowiącego główne zagadnienie w naukach zajmujących się genealogią. W filozofii kultury, tak jak jest ona tutaj rozumiana, nie powinno się używać tradycyjnych środków logicznych; trzeba uwzględnić podstawowe problemy aksjologiczne, które należą do samego rdzenia kultury, oraz to, że kultura jest ostatecznie wyrazem tej samej energii duchowej, jeśli widzi się ją we właściwym oglądzie syntetycznym. Dlatego niemiecki filozof pisze: „Ale synteza filozoficzna oznacza coś innego. Nie szukamy tu jedności wyników, ale jedności działania; nie jedności wytworów, ale jedności procesu twórczego”<sup>26</sup>. Jedność ta jest jednością funkcjonalną. Dzięki tej jedności kulturę można zobaczyć jako warunkującą dwie kwestie: jest ona warunkiem międzyludzkiej komunikacji, ale jest także sposobem lepszego samopoznania<sup>27</sup>.

Podstawowym punktem odniesienia staje się w filozofii Cassirera pytanie z ducha Kantowskie: jak jest możliwy świat ludzkiej kultury? Metoda transcendentálna jest tu rozwiązaniem najlepszym z możliwych; filozofia powinna potrafić wnikać w aktywność ducha ludzkiego i wysledzić w niej te wszystkie funkcje, których egzemplifikacjami i ucieleśnieniami są nauka, mit czy język. Ale owe aktywności twórcze (funkcje ducha) nie powinny być rozumiane jako twory czy produkty (*ergon*), lecz jako wytwarzanie twórcze (*energeia*). Filozofia nie może zadowalać się badaniem poszczególnych powierzchni dziedzin kultury, ponieważ istotniejszy jest problem całości; do czego kultura zmierza i jakie jest jej znaczenie? „Czym jest ta całość duchowej kultury?”<sup>28</sup>. Pisze Cassirer, że nie chodzi tylko o analizę form poszczególnych dziedzin kultury, a o analizę aktu ich tworzenia, nie tylko o dzieła, a o duchowe procesy twórcze, o swoistą topografię świadomości symbolicznej, o fundamentalne sposoby obrazowania, fantazjowania, przedstawiania, wierzenia – w obrębie

---

<sup>26</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 135.

<sup>27</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of History*, wyd. cyt., s. 137.

<sup>28</sup> E. Cassirer, *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem*, wyd. cyt., s. 57.



każdej z form symbolicznych kultury: „Czym «jest», co znaczy każda z nich i jakie funkcje pełni? Jak zachowują się względem siebie język i mit, sztuka i religia, czym się różnią i co wiąże je ze sobą? Tutaj docieramy do «teorii» kultury, która swego zwieńczenia ostatecznie musi szukać w «filozofii form symbolicznych» – zwieńczenie to może się jawić również jako «nieskończenie odległy punkt», do którego możemy zbliżać się tylko asymptotycznie»<sup>29</sup>.

### Nędza naturalizmu

Cassirera teoria kultury ma być (jak sam pisze) fenomenologią kultury<sup>30</sup>, na tle której widać niedostatki naturalizmu badającego uniwersum kulturowe. Różne odmiany empiryzmu, fizykalizmu, naturalizmu każą skupiać się na faktach; ale pojęcie faktu nie jest ściśle.

„Ale to nie rozwiązuje problemu prawdziwej metody naukowej – pisze Cassirer – przeciwnie, jest to problem sam w sobie. Co to bowiem znaczy: «fakt naukowy»? Oczywiście żadna przypadkowa obserwacja ani samo tylko nagromadzenie danych zmysłowych nie dostarcza nam takiego faktu. Fakty naukowe zawsze implikują element teoretyczny, to znaczy symboliczny. Wiele, jeśli nie większość faktów naukowych, które zmieniły cały bieg historii nauki, było faktami hipotetycznymi zanim stały się faktami dającymi się zaobserwować»<sup>31</sup>. Sprowadzenie wielowymiarowych i wieloznacznych zdarzeń kulturowych tylko do tego, co daje się zaobserwować i opisać, jest redukcją do elementów wcale nie naj-

---

<sup>29</sup> E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, wyd. cyt., s. 116. Aby dotarcie do fundamentów kultury było pełne, analiza aktu i analiza formy muszą być poprzedzone analizą dzieł – ich znaczeń, które wraz z gromadzeniem takich wyników zaczną się układać w poszczególne grupy (czyli formy), a ta z kolei (analiza dzieł) powinna być poprzedzona analizą stawania się dzieł, czy opisem uwzględniającym przyczyny powstania dzieł; dopiero takie kompleksowe badanie okazać się może adekwatne; zob. tamże.

<sup>30</sup> Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 107.

<sup>31</sup> Tamże, s. 116.

istotniejszych w życiu kultury. Naturalizm nie potrafi uchwycić znaczenia form kulturowych, czyli pewnych mechanizmów myślenia i odczuwania, które ostatecznie generują przedmioty kultury – teksty językowe, obrazy plastyczne, opowieści mityczne czy dokumenty naukowe. Gdyby zastosować metodę naturalistyczną, skupiając się wyłącznie na elementach mierzalnych, poza analizą znalazłyby się te wszystkie myśli, przeżycia, obawy i nadzieje, które swój wyraz znajdują w obrazach, utworach muzycznych etc.; historia religii byłaby zaledwie opisem rytuałów, ofiar, tekstów modlitewnych – byłby to skrajny behawioryzm. Naturalizm w jakiegokolwiek postaci jest niezdolny do wnikięcia w proces duchowy, który stanowi fundament wszelkiego tworzenia kultury: naturalizm przecina węzeł gordyjski, ale go nie rozwiązuje – to uczynić może wyłącznie analiza fenomenologiczna w postaci filozofii form symbolicznych<sup>32</sup>.

Program naturalizmu w historii sztuki i literatury chciał zrealizować Hipolite Taine. W *Filozofii sztuki* i *Historii literatury angielskiej* przyjął założenie, że o kształcie kultury, o zawartości dzieł decydują trzy czynniki dające się skrupulatnie wymierzyć i opisać: rasa, środowisko i moment. Taine założył, że nauka o sztuce i literaturze będzie realizować właściwie swoje cele badawcze, jeśli porzuci aspiracje naukowej odrębności i oprze się na schemacie przyrodoznawczym; a ten polega przede wszystkim na analizie przyczynowej. W ten sposób „nauki o duchu” osiągną precyzję i trwałość konkluzji „nauk o przyrodzie”. W ujęciu Taine’a różnorodność i wielobarwność przedmiotowa nauk o kulturze musi zostać potraktowana redukcyjnie – to znaczy ma być sprowadzona do praw i zasad, które rządzą twórczością duchową, albowiem „duch” jak

---

<sup>32</sup> Zob. E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, wyd. cyt., s. 66. Jednym ze źródeł inspiracji Cassirera pojęcia formy symbolicznej był Aby Warburg, który w odniesieniu do sztuk plastycznych używał wyrażenia „formuły patosu”, w sensie – w miarę trwałych schematów wyrażania doświadczenia i przeżycia; Cassirer pisze, że w analogiczny sposób można badać inne obszary kultury, mit, język, religię, naukę, aby ukazać, jak wiązany jest w tych formach myślenia ruch i spoczynek, zdarzenie i trwanie, „i jedno wykozystać jako środek przedstawienia drugiego”; tamże, s. 134.

„przyroda” działa według pewnych stałych mechanizmów określających kształty jego wytworów; wydobyć z wielorakości zjawisk religijnych, plastycznych, muzycznych, literackich przyczyn ogólnych ich powstania jest zasadniczym celem nauk o kulturze. A tymi przyczynami, według Taine’a, są właśnie rasa, środowisko, moment (*rase, milieu, moment*).

Zdaniem Cassirera Taine’owi nie udało się jednak zrealizować tego programu, bowiem konkluzje, do których doszedł w swojej analizie fenomenów kulturowych, nie mieszczą się w zakresie owych „przyczyn ogólnych”, które były deklarowane w punkcie wyjścia. Widać to wyraźnie na przykładzie opisu i analizy siedemnastowiecznego malarstwa niderlandzkiego, którego autorem jest Taine. Francuski myśliciel próbując wyjaśnić kwestie estetyczne sięga do warstwy materialistyczno-naturalistycznej; przedstawia więc klimat i krajobraz niderlandzki jako zasadnicze determinanty, by tak rzec, kształtu antropologicznego Holendrów (charakter) i ich twórczości duchowej; Holandia jest zbudowana na osadach i mułach rzecznych nawarstwiających się wraz z płynącą wodą rzek. Ten sposób ukształtowania krajobrazu geologicznego określa klimat, atmosferę i nastrój oraz fizyczne, obyczajowe i duchowe cechy ludzi, i w ten sposób determinuje sztukę. Zatem znajdujemy tu sprowadzenie tego, co duchowe, do tego, co fizyczne – a więc kwintesencję programu naturalistycznego. „Gdy przyjrzeć się bliżej – pisze Cassirer – widać, że się to nie udało. Taine zaczyna od tego, że mówi językiem przyrodników, jednak wyczuwa się, że nie jest w tym biegły. Im dalej postępuje i im bardziej zbliża się do właściwych, konkretnych problemów, tym bardziej jest zmuszony, by mówić i myśleć w innym języku pojęciowym. Wychodzi od pojęć i terminów właściwych przyrodoznawstwu, ale w toku pracy tak jedne jak i drugie ulegają osobliwej przemianie znaczenia”<sup>33</sup>. To odejście od schematu rasy-środowiska-momentu ujawnia się na przykład w opisach krajobrazu, które oprócz charakterystyki czysto fizycznej zyskują nieoczekiwanie charakterystykę „fizjonomiczną” i „emotywną”, wyrażaną w kategoriach uczucia i ekspresji; ujęcie krajobrazu

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 101.

jako przygnębiającego lub radosnego nie da się uzasadnić w terminologii czysto przyrodoznawczej. Cassirer mówi, że to oczywiście naruszenie logiki wyvodu, jednak tam, gdzie Taine odchodzi od niej, tam staje się bardziej interesujący. A gdy francuski historyk dociera do kwintesencji ogólnego obrazu człowieka jakiejś epoki, porzuca swoją metodologiczną inklinację, zostawia za sobą obserwacje geograficzne, archiwa, nawet psychologiczne charakterystyki zawarte w annałach bibliotecznych, i sięga – jak w przypadku analizy siedemnastowiecznych Holendrów – do świadectw artystycznych; w tym kontekście do obrazów Rubensa. Ostatecznie zatem całkowicie zawiera intuicji artysty, mając pełną świadomość, że nie jest ona realistyczną rejestracją obiektów przedstawianych, rodzajem fotografii, a uchwyceniem i artystycznym ujawnieniem tego, co ukryte pod warstwą cech fizycznych i fizjonomicznych. W taki sposób naturalistyczny wzorzec ukazuje nam swoją bezradność wobec ducha przyoblekającego się w cielesne postacie, bo w istocie Rubens nie odkrył, lecz stworzył taki typ Flamanda, który mówi nam więcej o siedemnastowiecznych Holendrach, ich duszy, pragnieniach, niepokojach niż wszystkie dokumenty pisane tamtej epoki razem wzięte<sup>34</sup>. Metoda indukcyjna ma oczywiście swoje zalety i odegrała znaczącą rolę w historii nauk szczegółowych, ale w dziedzinie badania kultury ujawnia szczególnie dotkliwą niemoc.

---

<sup>34</sup> Cassirer przytacza następujący fragment Taine'a *Philosophie de l'art*: „(...) artysta, zmieniając stosunki części, zmienia je w tym samym kierunku, aby oddać wyraźnie pewną cechę istotną (*caractère essentiel*) przedmiotu, a w następstwie ideę zasadniczą (*idée principale*), jaką sobie wytworzył. Zaznaczmy to słowo, panowie. Tą cechą jest to, co filozofowie nazywają istotą rzeczy (*l'essence des choses*). (...) Zostawmy na boku wyraz *istota*, który jest techniczny i powiedzmy po prostu, że celem sztuki jest ujawnianie jakiejś cechy głównej, jakiejś właściwości, wydatnej i znacznej, ważnego punktu widzenia, zasadniczej podstawy istnienia przedmiotu. I z tego powodu mówią, że celem sztuki jest ujawnianie istoty rzeczy”; cyt. za: tamże, s. 103.

## Zakończenie

Cassirer w jednym z fragmentów dotyczących problemów estetycznych pisze, że piękno nie wiąże się bezpośrednio z moralnością, niemniej może być uznane za symbol moralności, albowiem dzięki pięknu ujawnia się zdolność człowieka do przekraczania empirycznej konkretności; choć sztuka i moralność są odmienne, obie posiadają odniesienia do tego, co Kant w *Krytyce władzy sądenia* nazywa inteligibilnym (nadmysłowym) substratem człowieczeństwa: jest to ideał określający rdzeń energii twórczej ludzkiego ducha<sup>35</sup>. Dlaczego ta energia się krystalizuje? Ku czemu zmierza? Co chce wyartykułować? Zdaniem Cassirera tu należy szukać integralnego związku kultury z wolnością. Podstawowym zagadnieniem kultury, które można odkryć pod wielką ilością materiału empirycznego, jest problem etyczny, ten zaś odsyła do kwestii wolności i konieczności<sup>36</sup>. Kant w swojej filozofii historii utrzymywał, że śledząc dzieje można uchwycić w nich różne linie rozwojowe, ale najpierw trzeba odkryć ogólne zasady moralności, bo to one wyznaczają bieg dziejów, a zasadniczą manifestacją tej moralnej kwestii jest wolność, którą Kant rozumie jako autonomię rozumu. Według Cassirera to jest właśnie podstawowy cel filozofii kultury: w jaki sposób ta autonomia może być osiągnięta? Wolność czyli autonomia rozumu i ducha jest motorem napędowym kultury, jest jej początkiem i kresem, kultura jest po prostu aktualizacją pragnienia wolności<sup>37</sup>. I choć Cassirer wykracza poza Kantowskie ramy rozumienia wolności swoją filozofią form symbolicznych, to jednak akceptuje podstawowe ustalenia Kanta.

A jednak Cassirer, ten admirator uniwersum kulturowego, wolnej przestrzeni twórczego ducha, konstatuje, że za coraz subtelniejsze środki

---

<sup>35</sup> Zob. E. Cassirer, *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, wyd. cyt., s. 88. Zob. także Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. Jerzy Gałeczki, Warszawa 1986, s. 282.

<sup>36</sup> Zob. E. Cassirer, *Critical Idealism...*, wyd. cyt., s. 82.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 85.

wyrazu postępu kulturowego, za coraz doskonalsze narzędzia intelektualne, dzięki którym coraz lepiej rozumiemy świat, musimy zapłacić pewną cenę, cenę w postaci utraty bezpośredniego doświadczenia świata: „to, co pozostaje, jest światem intelektualnych symboli, a nie światem bezpośredniego doświadczenia”<sup>38</sup>. Cała misterna sieć symboliczna, religijne obrzędy, obrazy genialnych mistrzów, opowieści mityczne i literackie, brzmienia i nastroje utworów muzycznych, a nawet schematy wyjaśniające nauki, stały przed człowiekiem, zakrywając rzeczywistość fizyczną: nie potrafimy już spoglądać na krajobraz inaczej niż przez wizje Goethego, Szekspira, Hölderlina; ludzie rozmawiają ze sobą za pośrednictwem form kulturowych; rzeczywista natura zdaje się zanikać w kokonie kultury<sup>39</sup>. Tylko filozofia ma odwagę pytać o cenę takiego postępu, bo ona aspiruje do roli „sumienia kultury”<sup>40</sup>. I tylko ona jest w stanie zapytać, jaką wartość ma postęp techniczny, który jest jednak składnikiem rozwoju kultury. A jej Cassirerowska odpowiedź brzmi mało radośnie: „Dzięki użyciu narzędzi człowiek ogłosił się władcą nad rzeczami. Jednak to panowanie nie stało się dla niego błogosławieństwem, lecz przekleństwem. Technika, którą wynalazł, by podporządkować sobie świat fizyczny, zwróciła się przeciw niemu samemu. Doprowadziła nie tylko do wzrastającego samowyobcowania, lecz ostatecznie do pewnego samozagubienia ludzkiego istnienia. Narzędzie, które zdaje się być przeznaczone do zaspokajania ludzkich potrzeb, wytworzyło miast tego niezliczone potrzeby sztuczne. Pod tym względem każde udoskonalenie kultury technicznej jest i pozostaje prawdziwym darem Danaów”<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> E. Cassirer, *Language and Art I*, w: *Symbol, Myth and Culture*, wyd. cyt., s. 154.

<sup>39</sup> Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 69.

<sup>40</sup> E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, wyd. cyt., s. 52.

<sup>41</sup> Tamże.

# SZTUKA

## JAKO SYMBOLICZNA INTERPRETACJA ŚWIATA

### W FILOZOFII CASSIRERA<sup>1</sup>

Sztuka to w systemie filozoficznym Cassirera forma symboliczna posiadająca swoje dwa wymiary: przedmiotowy i podmiotowy. Z jednej strony to część kultury rozumiana jako zestaw dzieł należących do określonych dziedzin artystycznych, takich jak malarstwo, rzeźba, architektura, muzyka, literatura, z drugiej zaś to pewien sposób myślenia o rzeczywistości, interpretacja świata, która posiada swoistą logikę, różną wszak od logiki w ścisłe racjonalistycznym znaczeniu<sup>2</sup>. Sztuka jest więc sposobem rozpoznawania świata, jednak innym niż na przykład język czy nauka. Cassirer twierdzi, że nie zrozumiemy sztuki, jeśli pójdziemy za formułą *Ars simia naturae* (Sztuka małą natury), albowiem sztuka nie jest naśladownictwem natury, nie jest jej lustrzanym odbiciem<sup>3</sup>. Dzięki funkcji artystycznej aktywności i energii samej intuicji kształtujemy świat

---

<sup>1</sup> Horyzontem czasowym niniejszej analizy jest tak zwana „późna” filozofia Cassirera, czyli lata 1933–1945.

<sup>2</sup> Pisze Hanna Buczyńska: „Przez formę symboliczną rozumiał Cassirer aprioryczną strukturę integrującą doświadczenie. Różne formy to różne typy całości syntetyzujących doświadczenie”; Hanna Buczyńska, *Cassirer*, Warszawa 1963, s. 38. Zob. także Przemysław Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*, Warszawa 2013, s. 112.

<sup>3</sup> Susane K. Langer, amerykańska badaczka pozostająca pod wpływem Cassirera właśnie, twierdzi, że dokładne reprodukcje świata w ramach doświadczenia zmysłowego nie jest po prostu możliwe, albowiem skutkiem doświadczenia jest zawsze o b - r a z, czyli w ostatecznej instancji wytwór umysłu posiadający znaczenie symboliczne; zob. tejsze, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, przeł. Alina Hanna Bogucka, Warszawa 1976, s. 228–229.

naszych percepcji, który zyskuje dzięki temu wartość i twórczy charakter<sup>4</sup>. Sztuka pośród różnorodnych rodzajów działań ludzkich pozostaje aktywnością samoistną, kształtującą swoisty świat obiektywnego doświadczenia, przy czym należy stale pamiętać, że dla Cassirera „obiektywność” jest pojęciem wieloznacznym, nie sprowadzającym się tylko do sensu empiryczno-naukowego<sup>5</sup>. Oznacza to, że sztuka jest nieusawalną energią twórczą i wbrew Hegłowi, który twierdził, że rozplynie się ona w duchu absolutnym oddając prymat filozofii i religii, nigdy nie zaniknie<sup>6</sup>. Według Cassirera sztuka pomaga nam odzyskać bezpośredni kontakt ze światem, który został „zamurowany” symbolami intelektualno-naukowymi i dzięki niej możliwe staje się odzyskanie bezpośredniej intuicji rzeczywistości fizycznej.

Jak rozumieć pogląd niemieckiego myśliciela? Otóż język, a w jeszcze większym stopniu myślenie naukowe, operuje generalizacją, klasyfikacją i abstrakcją; sztuka, a więc interpretacja artystyczna, te procesy jak gdyby unieważnia, bierze je w nawias; jest rodzajem unieruchomienia rzeczywistości i jej równoczesną intensyfikacją. Nie jest procesem klasyfikowania danych zmysłowych; ona absorbuje indywidualne intuicje twórcze. Jak pisze Cassirer, sztuka nie konceptualizuje danych zmysłowych, lecz je „perceptualizuje” – kształtuje z nich formy ukryte pod zewnętrzną powierzchnią rzeczywistości; jednak formy te nie są abstrakcyjne, pozostają bowiem właśnie zmysłowe.

Cassirer odrzuca nie tylko koncepcję sztuki jako reprodukcji natury, ale kwestionuje także przekonanie, że jest ona ekspresją uczuć. Za głównego reprezentanta tego ostatniego stanowiska uznaje Benedetto Croce<sup>7</sup>. Zarzuca włoskiemu filozofowi, że nie odróżnia on różnych sposobów

---

<sup>4</sup> Ernst Cassirer, *Language and Art I*, w: tenże, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945* (dalej jako SMC), edited by Donald Philipp Verene, New Haven and London 1979, s. 165.

<sup>5</sup> Zob. E. Cassirer, *Language and Art II*, w: SMC, s. 185.

<sup>6</sup> Zob. tenże, *Language and Art I*, w: SMC., s. 156.

<sup>7</sup> Zob. Benedetto Croce, *Zarys estetyki*, przekład zbiorowy, Warszawa 1962, s. 21–51.



ekspresji, bo przecież wyznanie miłości w liście nie czyni tego listu dziełem sztuki; zatem nie każda ekspresja jest kreacją artystyczną, choć każde wielkie dzieło zawiera element uczuciowy, ale oczywiście nie wyłącznie. Prawdziwy artysta musi umieć przeciwstawić się grawitacji uczuć, wydobyć z nich coś niepowtarzalnego, aby uniknąć banału tkliwości, albowiem „oddawanie się emocjom oznacza sentymentalizm, nie sztukę”<sup>8</sup>. Jeśli artysta skupia się na przeżyciach swoich stanów wewnętrznych i się nimi w egzaltowany sposób zachłystuje, staje się sentymentalistą i traci autentyczną zdolność artystycznej ekspresji – umiejętność wydobywania i równoczesnego ukonstytuowania czystych zmysłowych form z empirycznego materiału. Zresztą ekspresja nie jest cechą wyłącznie ludzką, występuje również u zwierząt.

Poszukując klucza do Cassirerowskiego rozumienia sztuki, odwołajmy się do fragmentu dotyczącego doświadczenia estetycznego. „Sztuka – pisze Cassirer – nie jest demonstracją i delektacją pustych form. Tym, co intuicyjnie uchwytnym przez medium sztuki i artystycznych form, jest dwojaka rzeczywistość, rzeczywistość natury i ludzkiego życia. A każde dzieło sztuki daje nam nowe podejście do natury i życia i ich nową interpretację. Ale ta interpretacja jest możliwa jedynie w terminach intuicji, a nie pojęć; w terminach zmysłowej formy, a nie abstrakcyjnych znaków. Kiedy tylko tracę te zmysłowe formy z pola widzenia, tracę grunt mojego estetycznego doświadczenia”<sup>9</sup>. Formy, które sygnalizuje Cassirer, mają swoje zbawienne znaczenie na przykład w sztuce komicznej, która rozładowuje nasze napięcia i namiętności, pozwala z sympatią dojrzeć wady ludzkie i dzięki niej „pogarda roztopia się w śmiechu, a śmiech jest wyzwoleniem”<sup>10</sup>. Słowem, literatura wydobywa niezliczone możliwości tkwiące w życiu, których bez niej byśmy nie dostrzegli. „Taka sztuka nie jest w żadnym tego słowa znaczeniu imitacją ani reprodukcją,

---

<sup>8</sup> E. Cassirer, *The Educational Value of Art*, wyd. cyt., s. 208.

<sup>9</sup> Tenże, *Language and Art I*, wyd. cyt., s. 157.

<sup>10</sup> Tenże, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Staniewska, Warszawa 1971, s. 250.

lecz prawdziwym objawieniem naszego życia wewnętrznego<sup>11</sup>. Na tym polega, można by rzec, funkcja terapeutyczna sztuki (*katharsis*), choć związana jest ona integralnie z inną – z funkcją poznawczą. „Przeżycie estetyczne – pisze Cassirer – kontemplacja dzieła sztuki – jest stanem umysłu niepodobnym do naszych chłodnych sądów teoretycznych i trzeźwych sądów moralnych. Wypełniają je najżywotniejsze siły namiętności, ale sama natura namiętności i jej sens uległy tu przekształceniu<sup>12</sup>. Dzieła wielkich artystów zmieniają naturę naszych namiętności w ten sposób, iż stają się one nie pasywne, lecz aktywne, bo dzięki aktom kontemplacji (i u twórcy, i u odbiorcy) przestają być ciemne, „stają się jak gdyby przezroczyste<sup>13</sup>; a w ten sposób wkraczamy do świata czystych form, który jest tworem rekonstrukcji artysty<sup>14</sup>. Mówiąc inaczej, sztuka przekształca namiętności, rozładowując je i sublimując, a także (szczególnie w malarstwie i rzeźbie) odsłania nieznane wymiary rzeczywistości: „Wielcy malarze – pisze niemiecki filozof – ukazują nam formy rzeczy zewnętrznych, wielcy dramaturgowie ukazują nam formy naszego życia wewnętrznego. Sztuka dramatyczna odsłania nową głębię i rozległość życia<sup>15</sup>.

Czy można wobec tego traktować sztukę jako pewnego rodzaju naukę metafizyczną, która aspiruje do odkrycia głębi bytu, niedostępnej w doświadczeniu potocznym? Raczej nie. Cassirer idąc śladami uwielbianego przez siebie Goethego pisze bowiem, że sztuka trzyma się powierzchni zjawisk przyrody, ale nawet ta powierzchnia nie jest nam dana bezpośrednio, mogą ją oświetlić jedynie artyści wybitni w swoich wielkich dziełach. Sztuka okazuje się procesem intuicyjnej czy kontemplacyjnej obiektywizacji świata; podobnie jak mit (myślenie mityczne) sztuka odkrywa ukryte w zakamarkach powierzchni zjawisk konstrukcje

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 277.

<sup>12</sup> Tamże, s. 245.

<sup>13</sup> Tamże, s. 245.

<sup>14</sup> Zob. E. Cassirer, *Language and Art I*, wyd. cyt., s. 164–165.

<sup>15</sup> Tenże, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 246.

i struktury, ożywia rzeczy, udziela im uczuć, stając się w rezultacie swoistą obiektywizacją i maginacyjną. To prawda, że język i nauka także są procesami obiektywizacji, ale w przypadku tych ostatnich jest to obiektywizacja pojęciowa. Problem polega na tym, aby nie rozdzielać tych obiektywizacji, nie traktować ich jako odrębnych zdolności ludzkich, wtedy bowiem wkraczamy na teren wadliwego psychologizmu (*faculty-psychology*), przed którym przestrzegał William James. Wszystkie te różnorodne rodzaje obiektywizacji (mit, religia, sztuka, język, nauka) są równoprawne, bo związane esencjalnie z naturą ludzką; przeżycie, uczucie, wyobraźnia, kontemplacja, myśl, rozum współdziałają w wielkim procesie kształtowania kultury<sup>16</sup>. Bez malarstwa czy literatury nasze samorozpoznanie byłoby znikome: „Sztuka i historia są najpotężniejszymi instrumentami pozwalającymi nam wejrzeć w naturę ludzką. Cóż byśmy wiedzieli o człowieku bez tych dwóch źródeł informacji?”<sup>17</sup>.

### Artysta i doświadczenie estetyczne

Dzieło sztuki zawsze zawiera pewne elementy przeciwstawne, nosi znamiona dialektyki, Heralitejskiej syntezy przeciwieństw. Artysta musi dokonać wielkiego wysiłku przetworzenia wszelkich danych empirycznych; musi stać się autorem tego, co Cassirer nazywa *t r a n s s u b s t a n c j a c j ą* czy *t r a n s f i g u r a c j ą* empirycznego świata, po to, by wydobyć wymiar form, prawdziwe życie form (*life of forms*)<sup>18</sup>. Już stawialiśmy pytanie, czym są formy dostępne zmysłom, a zarazem ukryte pod powierzchnią widzialnego w codziennej potoczności świata, stanowiące główną domenę artystycznej aktywności. Odpowiedź nie jest prosta,

---

<sup>16</sup> Zob. E. Cassirer, *Language and Art II*, wyd. cyt., s. 187–188.

<sup>17</sup> Tenże, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 328.

<sup>18</sup> Zob. tenże, *Language and Art II*, wyd. cyt., s. 193.

a i sam Cassirer nie daje jasnej odpowiedzi<sup>19</sup>. Formy uchwytywane w sztuce wymykają się prostemu językowemu skonceptualizowaniu, właśnie dlatego, że nie podpadają pod pojęcia (którymi operuje język i nauka); są domeną intuicji i kontemplacji, a nie składnikiem zmysłowego doświadczenia. To akty kontemplacji, dokonywane dzięki intuicji, stanowią decydujący krok w procesie obiektywizacji artystycznego typu. Problem ten tak oto wyjaśnia Cassirer: „Sfera sztuki jest sferą czystych form. Nie jest światem zwykłych kolorów, dźwięków, własności dotykowych, lecz kształtów i wzorów, melodii i rytmów. W pewnym sensie o wszelkiej sztuce można powiedzieć, że jest językiem, lecz jest to język w bardzo specyficznym sensie. Jest to język nie słownych symboli, lecz intuicyjnych. Ktoś, kto nie rozumie tych intuicyjnych symboli, kto nie potrafi odczuć życia kolorów, kształtów, przestrzennych form i wzorów, harmonii i melodii, jest pozbawiony rozumienia dzieła sztuki – i w ten sposób jest pozbawiony nie tylko przyjemności estetycznej, lecz traci także możliwość wniknięcia do jednego z najgłębszych aspektów rzeczywistości”<sup>20</sup>. Jest to zadanie, które przekracza możliwości większości ludzi, toteż należy tu mówić o potrzebie genialności. Tak, geniusz może pojawić się w sztuce (choć nie każdy artysta jest geniuszem), ale nie

---

<sup>19</sup> Sedno tego strukturalnego niejako niedopowiedzenia znaleźć możemy w *Filozofii Oświecenia*, gdzie Cassirer prezentuje doktrynę klasycystyczną francuskiego eseisty Dominique’a Bouhours’a i formułuje ogólne przekonanie dotyczące granic artykulacji problemów związanych ze sztuką. Ten pouczający fragment brzmi: „W dziedzinie estetyki natomiast obowiązuje inna norma. Da się bez trudu wykazać cały szereg pojedynczych fenomenów, które są doskonale widoczne i dostępne wszelkiej bezstronnej obserwacji, a którym przecież wszelka ścisłość tak bardzo jest obca, że mogłaby je ona raczej jedynie znieść i unicestwić. Myśl estetyczna swą wartość i swój urok czerpie nie z precyzji i wyrazistości, lecz z mnogości odniesień, które w sobie zawiera, a przy tym wcale nie traci tego uroku, jeśli nie udaje się tej mnogości w pełni ogarnąć, a różnorodności analitycznie rozłożyć na poszczególne elementy. Wielorakie czy wręcz przeciwstawne sobie impulsy, które myśl taka w sobie niesie, migotliwość jej rozmaitych barw, zwiewność i ulotność nie umniejszają jej znaczenia estetycznego, a w wielu wypadkach dopiero ją właściwie konstytuują”; E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, przeł. Tadeusz Zatorski, Warszawa 2010, s. 273.

<sup>20</sup> E. Cassirer, *Language and Art II*, wyd. cyt., s. 186.

w nauce. Nauka to dziedzina procedur: wybitny uczonek musi się podporządkować obowiązującym regułom i paradygmatom, musi respektować metodologiczny schematyzm; w sztuce geniusz jest w stanie (czyli wolno mu) wyrzucić dotychczasowy ład, może narzucić swoje reguły całemu artystycznemu światu i w ten sposób go zrewolucjonizować<sup>21</sup>.

Jednak nawet geniusz nie stanowi dostatecznej gwarancji, że przedsięwzięcie twórcze zakończy się sukcesem. Nad sztuką, a chyba także nad całą twórczością, wisi jakiś rodzaj klątwy uniemożliwiającej spełnienie i poczucie osiągnięcia twórczych zamierzeń. „Artysta, badacz, twórca religii – wszyscy oni mogą dokonać czegoś prawdziwie wielkiego tylko wtedy, kiedy całkowicie poświęcą się swemu zadaniu i kiedy na jego rzecz zapomną o swym własnym byciu. Jednak gotowe dzieło, gdy tylko stanie przed nimi, nigdy nie jest jedynie spełnieniem, lecz zawsze zarazem rozczarowaniem. Nie nadąża za źródłową intuicją, z której wyszło. Ograniczona rzeczywistość, w której się znajduje, sprzeciwia się bogactwu możliwości, które owa intuicja w sobie skrywała. Brak ten za każdym razem odczuwa nie tylko artysta, lecz także myśliciel”<sup>22</sup>.

Ta „niełatwość” uchwycenia świata w jego niedostępnym dla codziennego widzenia kształcie wynika z migotliwości rzeczywistości, zarówno tej zewnętrznej, przedmiotowo-przyrodniczej, jak i wewnętrznej, podmiotowo-duchowej. Rzeczy jawią się nam, a jeszcze bardziej artystom, w różnych kształtach i konfiguracjach, zależnie od pory roku czy dnia, zależnie od naszych przeżyć i nastrojów. W tym sensie widzenie artystyczne różni się od oglądu naukowego, który zazwyczaj usiłuje dotrzeć do trwałych i niezmiennych struktur rzeczy, próbuje określić je w ich bycie niezmiennym<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Zob. E. Cassirer, *Goethe a filozofia kantowska*, w: tenże, *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008, s. 87.

<sup>22</sup> E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, przeł. Przemysław Parszutowicz, Kęty 2011, s. 128.

<sup>23</sup> Ale nawet wśród ludzi sztuki odmienności oglądania świata wydają się nieuniknione: „Nie możemy mówić o jednej i tej samej rzeczy jako o temacie obu malarzy. Arty-

Podążając drogą interpretacji Kantowskiej Cassirer twierdzi, że w dziele sztuki zawsze tkwi pewna struktura teleologiczna, choć jest ona innego rodzaju niż celowość przyrody ożywionej. I właśnie formy, wydobywane przez intuicję artystyczną, mają związek z tymi strukturami teleologicznymi; co więcej, same formy są natury celowościowej. We wszystkich aktach estetycznej ekspresji znajdujemy struktury celowościowe: każdy element dzieła sztuki pełni określoną funkcję w obrębie całości (nawet w poezji ten schemat można odnaleźć); stąd wynika niepodzielna i fundamentalna integralność prawdziwego dzieła sztuki. Jednak w całościowym dziele sztuki odczuć możemy, jeśli jesteśmy wrażliwi, aspekt subiektywny (intuicja artysty) i obiektywny (teleologiczny); w dziełach wielkich twórców doskonale daje się odczuć to napięcie między tymi dwoma aspektami<sup>24</sup>, przy założeniu, że wykazujemy aktywność „odbiorczą” i ufamy właściwej kontemplacji. Cassirer stawia bowiem odbiorcom sztuki pewne wymagania natury elitarystycznej: w procesie uczestnictwa w sztuce musimy nauczyć się przekraczać naszą codzienną pasywność ku stanom estetycznej aktywności; musimy jak gdyby rekonstruować proces tworzenia dzieła, jednakże przy pomocy naszych miar i ujęć, doświadczenie estetyczne jest bowiem zawsze dynamiczne, zarówno po stronie twórcy, jak i odbiorcy. W tym doświadczeniu estetycznym uchwytyje się wszak formy dostępne zmysłom, jednak przed zmysłami w ich potocznej drzemce formy te są zakryte; wymaga to wysiłku i świadomości, że odczytywanie form jest równoczesnym uczestnictwem w ich tworzeniu; doświadczenie estetyczne zaczyna się, gdy mój umysł doznaje przemiany, a ja zaczynam patrzeć na obiekty mojej świadomości oczami artysty<sup>25</sup>. Na dodatek w dziele sztuki występują, nazwane tak przez Johna

---

sta bowiem nie portretuje ani nie kopiuje żadnego empirycznego przedmiotu – krajobrazu z jego pagórkami i górami, strumieniami i rzekami. Przekazuje nam indywidualną i chwilową fizjonomię krajobrazu. Pragnie wyrazić atmosferę rzeczy, grę światła i cienia. Krajobraz nie jest «ten sam» o wczesnym brzasku, w żarze południa albo w dzień deszczowy czy słoneczny”; E. Cassirer, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 242.

<sup>24</sup> Zob. także, *The Educational Value of Art*, wyd. cyt., s. 209.

<sup>25</sup> Zob. także, s. 214.

Dewey'a, własności trzeciorzędne (*tertiary qualities*), czyli własności emocjonalne, i zarówno po stronie twórcy, jak odbiorcy<sup>26</sup>; wyobraźnia artystyczna przereorganizowuje empiryczne dane (dokonuje transsubstancjacji i transfiguracji właśnie), tka nową syntezę i w efekcie daje nam świat ruchomych i żywych form<sup>27</sup>. Mamy więc do czynienia z bezinteresownością dzieła sztuki. Zatem wyjaśnianie zjawisk i dzieł artystycznych poprzez odwoływanie się do etiologii ludycznej (potrzeba zabawy jako źródło sztuki), czy do interpretacji hedonistycznej (przyjemność jako cel sztuki) jest zdaniem Cassirera całkowicie chybione<sup>28</sup>.

### Perceptualizacja i formy artystyczne

Spójrzmy raz jeszcze na zagadnienie form odsłanianych w aktach twórczych sztuki. Eseistyczny styl Cassirera, niewątpliwie pociągający literacko, pozostawia jednak za każdym razem pewne niedomknięcie; być może dlatego, że sam problem nie daje się z istoty swojej wyrazić adekwatnie, wszak, zgodnie z założeniami filozofa, język jako struktura symboliczna różni się pod wieloma względami od symbolicznego medium sztuki. Stąd niejako strukturalne niedomówienie, które uzupełnić

---

<sup>26</sup> Cassirer cytuje następujący fragment Dewey'a: „Z empirycznego punktu widzenia rzeczy są przejmujące, tragiczne, piękne, zabawne, ułożone, poruszone, wygodne, dręczące, jałowe, przykre, kojące, wspaniałe, przerażające; są takie bezpośrednio i same z siebie. Cechy te same w sobie stoją na równi z kolorami, dźwiękami, właściwościami dotyku, smaku i zapachu. Jeśli stosując jakiegokolwiek kryterium uznamy te drugie właściwości za podstawowe i «nagie» dane, za takie same musimy bezsprzecznie uznać i pierwsze. Każda właściwość jako taka jest ostateczna; jest zarazem początkowa i końcowa; jest właśnie tym, czym jest, gdy istnieje”; John Dewey, *Experience and Nature*, Chicago 1925, s. 96; cyt. za: E. Cassirer, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 146.

<sup>27</sup> Tenże, *The Educational Value of Art*, wyd. cyt., s. 212–214.

<sup>28</sup> Cassirer kwestionuje także poglądy Platona czy Lwa Tołstoja, którzy w sztuce akceptowali wyłącznie funkcję moralną i dydaktyczną; zob. tamże, s. 201.

może jedynie *sui generis* intuicja i kontemplacja<sup>29</sup>. Mimo to artyście prawie zawsze towarzyszyć musi napięcie i gorzka świadomość, że jego praca i dzieła balansują na granicy tego, co niewyraźne. „Artysta posiada najsilniejszą wolę – pisze Cassirer – i najsilniejszą zdolność przekazu. Nie spocznie, póki nie znajdzie drogi, by to wszystko, co w nim żyje, obudzić do życia w innych. A jednak właśnie w tym wciąż odnawiającym się strumieniu przekazu czuje się on osamotniony i wycofany w granice swego własnego Ja. Bowiem żadne z dzieł, które stworzył, nie może zatrzymać wszystkich twarzy, które on w sobie nosi. Zawsze pozostaje tu boleśnie odczuwana sprzeczność; to, co «zewnątrzne» i to, co «wewnętrzne», nigdy w pełni się nie pokryje. Jednak dla artysty te granice, które musi uznać, nie stanowią ograniczenia. Nadal tworzy, wie bowiem, że tylko w twórczości może odnaleźć sam siebie i sam siebie posiadać»<sup>30</sup>

Pisze Cassirer, że „sztuka daje nam nowy rodzaj prawdy – prawdy czystych form, a nie rzeczy empirycznych”, że „artysta bawi się formami, liniami i rysunkami, rytmami i melodiami”; „Artysta bowiem rozpuszcza twardą materię rzeczy w tyglu swej wyobraźni, rezultatem zaś tego pro-

---

<sup>29</sup> Trudności w artykulacji rozumienia dzieł artystycznych mają, jak się wydaje, wszyscy interpretatorzy. Sięgnijmy do fragmentu wybitnego znawcy sztuki Ernsta Gombricha, by problem ten ujrzyć w innym nieco kontekście: „Historię sztuki można opisać jako podrabianie kluczy służących do otwierania tajemnych zamków naszych zmysłów, do których oryginalny klucz ma jedynie natura. Zamki te są skomplikowane, poddają się tylko wtedy, gdy różne zestawy kluczy próbuje się po raz pierwszy i kiedy wiele zasuwek odsuniętych zostaje w tym samym czasie. Tak jak złodziej, który próbuje włamać się do sejfów, artysta również nie ma bezpośredniego dostępu do wewnętrznego mechanizmu. Może on jedynie swoimi wrażliwymi palcami wyczuwać, iż pod wpływem poruszenia i manipulacji haczykiem i drutem zamek powoli ustępuje. Oczywiście, kiedy już drzwi odskoczą, a klucz uda się dopasować, o wiele łatwiej jest powtórzyć całe zdarzenie. Następna osoba nie musi już być obdarzona specjalną intuicją, wystarczy, iż skopiuje klucz swojego poprzednika”; Ernst H. Gombrich, *Iluzja i sztuka*, przeł. Dorota Folga-Januszewska; w: tenże, *Pisma o sztuce i kulturze*, wybór i opracowanie Richard Woodfield, Kraków 2011, s. 140.

<sup>30</sup> E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, wyd. cyt., s. 78.



cesu jest odkrycie nowego świata form poetyckich, muzycznych, plastycznych<sup>31</sup>. Co to znaczy?

Cała trudność, która jest zarazem fascynującą odmiennością i niepowtarzalnością sztuki, wynika z tego, że doświadczenie artystyczne różni się od codziennego czy naukowego, że w nim kolor, kształt, masa nabierają innego znaczenia niż w percepcjach i doznaniach codziennych; to już nie są zwykłe dane zmysłowe, proste impresje układane w pojęcia przy pomocy reguł logicznych, które stanowią budulec zewnętrznego świata fizycznego. W sztuce zmienia się perspektywa doświadczenia zmysłowego; zaczynamy tu postrzegać rzeczywistość w nowym świetle – właśnie poprzez medium form<sup>32</sup>. Doświadczeniu estetycznemu każdorazowo towarzyszy emocja artystyczna, która się pojawia, gdy delektujemy się życiem form, a ponieważ każda forma posiada nie tylko byt statyczny, ale i dynamiczną siłę, tak trudno poza granicami intuicji i kontemplacji wyrazić adekwatnie doznawanie owych form. Pisze Cassirer: „Gdyby sztuka była tylko zwykłym obrazem natury czy zwyczajną reprodukcją ludzkiego życia, jej istotna wartość i funkcja w kulturze byłaby raczej wątpliwa i kwestionowalna. Ona jest jednak czymś więcej; dodaje, by tak rzec, nowy wymiar do ludzkiego życia, głębię, której nie osiągniemy w naszym codziennym ujęciu rzeczy<sup>33</sup>. Sztuka jest wszak transsubstancją i transformacją. Ale czego, jakiego przedmiotu? Jest transformacją rzeczywistości empirycznej; jest wydobywaniem z niej i manifestowaniem form estetycznych. Autor *Filozofii form symbolicznych* twierdzi, że forma estetyczna nie jest dana, nie jest po prostu elementem empirycznego świata; musimy ją bowiem ukształtować w autonomicznym akcie twórczej aktywności, nie oznacza to jednak, że formy estetyczne są rezultatami arbitralnych ludzkich ustanowień. Są one, jak powiedziano, transformacjami (transfiguracjami) empirycznego świata, zarówno zewnętrznego, przyrodniczego, jak i wewnętrznego, psychicznego, zatem „częstki

---

<sup>31</sup> Tenże, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 269 i 270.

<sup>32</sup> Zob. tenże, *Language and Art I*, wyd. cyt., s. 160.

<sup>33</sup> Tenże, *The Educational Value of Art*, wyd. cyt., s. 211.

elementarne” ich migotliwych struktur nie są wytworem czystej fantazji; posiadają swoją empiryczną legitymację.

Według Cassirera poeta nie opisuje świata, on dzięki sile własnej wyobraźni konstruuje nowy jego obraz; wydobywa smutek i radość, rozpacz i nadzieję, jednym słowem zaczarowuje najgłębsze emocje ludzkie, ale tylko po to, aby ich formy rozładowały napięcia naszych uczuć i ukończyły naszą złość. To jest rodzaj najgłębszej *katharsis*: sztuka oczyszcza, zdejmując ciężary z naszych wewnętrznych lęków – i wprowadza porządek; nie ma zatem niebezpieczeństwa, że Szekspir zarazi nas ambicją Makbeta czy okrucieństwem Ryszarda III. „To, co daje nam poeta, to najgłębsze uczucie; mówiąc słowami Wordswortha, jest to «uczucie przypomniane w ciszy». Nawet w najbardziej emocjonalnej formie poezji, w dramacie i tragedii, czujemy tę nagłą zmianę; czujemy, jak mówi Hamlet, powściągnięcie w środku potoku, w nawałnicy i w powietrznej trąbie naszych uczuć”<sup>34</sup>. Tylko dzięki formom manifestowanym w dziełach sztuki to powściągnięcie może być osiągnięte.

Formy plastyczne, muzyczne, poetyckie to konstrukcje zawierające prawdziwą uniwersalność, mimo że są odsłaniane przez indywidualnych twórców w jednostkowych aktach kontemplacji. To tak jak w pracach konkretnych uczonych; Newton w ramach swojej jednostkowej biografii intelektualnej odkrywa powszechne mechanizmy obejmujące niezliczone rzeczy; w analogiczny sposób pojedynczy artysta odsłania (a nie arbitralnie tworzy<sup>35</sup>) uniwersalne mechanizmy perceptualne – czyli formy naoczne rzeczy. Mówiąc inaczej, artysta jest odkrywcą powszechnych form przyrody i przeżyć wewnętrznych, uczony zaś odkrywcą praw przyrody<sup>36</sup>. Uniwersalność sztuki wyjaśnia Cassirer tym, że jej podstawą są sądy estetyczne, te zaś, zgodnie z poglądem Kanta, nie odnoszą się do przedmiotów jako takich, są tylko czystą kontemplacją tych przedmio-

---

<sup>34</sup> E. Cassirer, *Language and Art I*, wyd. cyt., s. 163.

<sup>35</sup> Por. Bolesław Andrzejewski, *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, w: R. Kozłowski (red.), *W kręgu inspiracji kantowskich*, Warszawa–Poznań 1983, s. 114.

<sup>36</sup> Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 240–241.

tów; ujawniana jest zatem struktura i porządek naszego odnoszenia się, oglądania przedmiotów, i ten sposób oglądania ma charakter uniwersalny. „Wyobraźnia artysty nie wymyśla form rzeczy w sposób arbitralny. Ukazuje nam te formy w ich prawdziwym kształcie, czyniąc je widocznymi i rozpoznawalnymi. Artysta wybiera pewien aspekt rzeczywistości, ale ów proces selekcji jest jednocześnie procesem obiektywizacji”<sup>37</sup>. Słowem, interpretacja artystyczna jest interpretacją przy pomocy form, a nie za pośrednictwem myśli i pojęć. I to jest właśnie ta *differentia specifica* sztuki jako formy symbolicznej pośród innych form symbolicznych, takich jak nauka, język, mit i religia; otóż sztuka operuje symbolami, jak wyżej wymienione rodzaje interpretowania i rozumienia świata, jednakże jej symbolami są perceptualne formy zmysłowe. To implikuje jeszcze jedną odmienność: sztuka zrywa z tradycyjną racjonalnością logiczno-pojęciową. Cassirer wyraża to w taki oto sposób: „Sztuka nie jest przykuta do racjonalności rzeczy lub wydarzeń. Może ona pogwałcić wszystkie prawa prawdopodobieństwa, które estetycy klasyczni uznali za organiczne prawa sztuki. Może nam ofiarować najbardziej dziwną i groteskową wizję rzeczywistości, a jednak zachować swą własną racjonalność – racjonalność formy”<sup>38</sup>.

W tym sensie należy rozumieć to z pozoru osobliwe pojęcie perceptualizacji. Otóż sztuka ma moc porządkowania i syntetyzowania naszego postrzegania zjawisk widzialnych, słyszalnych, dotykalnych i kłębiących się w ramach tego, co nazywamy wewnętrznym życiem ludzkim. To jest najistotniejsza funkcja sztuki. Nieprzecenialną zasługą Ernsta Cassirera było jej wydobycie z gęstwiny niezliczonych dyskusji i polemik najróżniejszych szkół i nurtów estetycznych.

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 243–244.

<sup>38</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku*, wyd. cyt., s. 275.

**POWRACAJĄCY MIT:  
IDEA REGRESU W FILOZOFII KULTURY  
ERNSTA CASSIRERA**

Ernst Cassirer był przez znaczną część swojego okresu twórczego admiratorem mitu. Jednak w trakcie ostatniej dekady własnego życia odkrywał stopniowo także ciemne i destrukcyjne strony mitu. Jako niemiecki Żyd widział bowiem, jak mit rozsadza od wewnątrz spoiny europejskiego racjonalizmu. Widział demontowanie konstrukcji wznoszonej przez pokolenia różnych nowożytnych myślicieli, pragnących stworzyć świat bez groźnych fanatycznych zmyśleń, chcących oświetlić ciemności jaskini ludzkiej. A było to celem całej plejady zachodnich intelektualistów od Francisa Bacona i Locke'a, przez francuskich encyklopedystów, po Marksa, Comte'a i Husserla. Cassirer widział najpierw piękną potęgę twórczą mitu, ale w finale swoich obserwacji dostrzegł destrukcję, jaką mit może wywołać. I doświadczył jej osobiście, zmuszony opuścić swoją ojczyznę z powodu zmitologizowanego ideału rasy.

**Stan kryzysu**

Cassirer pisze, że pierwsze dekady dwudziestego stulecia były czasem kryzysu cywilizacji, z którego zrodził się ostatecznie nazistowski reżim. Europejskie narody pogrążyły się w letargu, zatraciły krytycyzm i zdolność stawiania nowatorskich pytań, zapatrzone w „totalitarnego

boga”<sup>1</sup>; cywilizowane europejskie narody zapomniały o problemie wolności, która – jak powiada Kant – jest zawsze zadana, a nie dana. Po I wojnie światowej nastąpiło zaledwie zawieszenie broni; wojna się w istocie nie skończyła. Zmieniła się tylko forma walki: środki militarne ustąpiły miejsca ideom i ideologiom, które stawały się ważniejsze niż narzędzia militarne. Jednak demokracje zachodnie nie zauważyły przesunięcia akcentów i dalej trwały przy starych ideach rewolucji francuskiej, które straciły swój niegdysiejszy impet, zmieniając przy tym kontekst na bardziej konserwatywny. Uznano je za nieusuwalny horyzont, obecny niezmiennie w kulturze europejskiej, a to był błąd, bo nic wiecznie nie trwa, jeśli nie jest pielęgnowane. Dawne idee rewolucyjne odwoływały się do rozumu, a ten nagle został zakwestionowany przez nowe totalitarne systemy polityczne jako niepodważalny autorytet<sup>2</sup>. Cassirer przywołuje diagnozę Alberta Schweitzera, który sądził, że filozofia zasnęła, a wraz z nią cała cywilizacja zachodnia. Według Schweitzera w XVIII i w pierwszej połowie XIX wieku filozofia zajmowała się z entuzjazmem problemem rozwoju cywilizacyjnego; regres nastąpił w drugiej połowie dziewiętnastego stulecia, kiedy filozofia zajęta abstrakcyjnymi rozważaniami stała się obca światu; pogrążona w problemach dalekich od rzeczywistych dylematów kształtującej się kultury, przeoczyła dwa procesy, które zepchnęły Zachód na skraj przepaści: potężniejący nacjonalizm (haniebny patriotyzm – według Schweitzera) i duch kolektywizmu, przytłaczający poczucie jednostkowej niezależności. I Cassirer tę diagnozę akceptuje<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *The Technique of Our Modern Political Myths*, w: tenże, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer* (dalej jako SMC), ed. Donald Phillip Verene, Yale University Press, New Haven and New York 1979, s. 257. *Symbol, Myth and Culture* to zbiór różnych tekstów, obejmujący artykuły publikowane w filozoficznych periodykach, wystąpienia okolicznościowe, a także wykłady i notatki do wykładów, które powstały po wymuszonym wyjeździe Cassirera z Niemiec w roku 1933.

<sup>2</sup> Zob. E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths*, w: SMC, s. 234. Jest zastanawiające, że Cassirer w swoich publikacjach nie czyni nawet drobnych aluzji do totalitaryzmu bolszewickiego.

<sup>3</sup> Zob. E. Cassirer, *Philosophy and Politics*, w: SMC, s. 231.

Jak to się stało, że filozofia zeszała ze szczytów „królowej nauk”, na których znajdowała się przez stulecia? Dlaczego dała się zepchnąć do rangi szlachtetnej, ale niepraktycznej refleksji? Cassirer przytacza rozpowszechnioną opinię, że „filozofia jest z pewnością wielką siłą porządkowania, jednak ta jej wielka siła ogranicza się i słabnie, gdy przechodzimy od dziedziny myśli do dziedziny działania”<sup>4</sup>, co sugeruje, że filozofia nie ma żadnej mocy oddziaływania na rzeczywistość, że nie potrafi jej zmienić. Cassirer tę opinię nazywa krótkowzroczną i podkreśla, że kryzysom politycznym i społecznym prawie zawsze towarzyszą perturbacje w dziedzinie myśli i moralności. Filozofia jest zatem falochronem zabezpieczającym przed destrukcją. I z pewnością jest siłą napędową zmian, które prowadzą do poszerzenia zakresu wolności. Jej rola w oświeceniowej walce o prawa człowieka jest nie do przeoczenia: bez filozofii Monteskiusza czy Rousseau nie byłoby ani American Bill of Rights, ani Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych, ani francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Fakty te (oprócz wielu innych) dowodzą, że twierdzenia o niepraktyczności filozofii są bezpodstawne.

A jednak filozoficzna refleksja pod koniec wieku XIX i w pierwszych dekadach XX wycofała się z pierwszej linii sporów o świat i cywilizację, oddając pole szowinistycznym ideom i ideologiom odwołującym się do mitów, albowiem jest dla Cassirera faktem niepodważalnym, że polityka pierwszej połowy dwudziestego stulecia to czas ponownego intronizowania mitu<sup>5</sup>. Nikt się tego nie spodziewał, ponieważ dominowało wygodne przekonanie, że myślenie mityczne charakteryzuje niższe stadia rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego, którymi interesować się może etnologia czy etnografia, a nie współczesna myśl filozoficzna i naukowa; większość uczonych sądziła, że mit należy do zamkniętej, minionej przeszłości, a jego wskrzeszenie jest niemożliwe ze względu na paradygmat racjonalności, głęboko wrośnięty w zachodnią kulturę. Mit sprawił jednak niespodziankę: „nadszedł jako rewers wszelkich naszych zasad myślo-

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 220.

<sup>5</sup> Zob. E. Cassirer, *Judaism and Modern Political Myths*, wyd. cyt., s. 234.

wych”<sup>6</sup>. Duży udział miała w tym, paradoksalnie, filozofia, która po pierwszej wojnie światowej zmieniła w Niemczech swój kierunek; głównie za sprawą Martina Heideggera i Oswalda Spenglera: ci dwaj myśliciele wprowadzili do obiegu mitologizujące pojęcia i koncepcje, które podmywały dotychczasowe kanony racjonalności. Książka Spenglera *Zmierzch Zachodu*, osiągając nieprawdopodobny sukces wydawniczy, zrywała więź z tradycją skrupulatnej, metodycznej i powściągliwej w ogłaszaniu wyroków historiografii niemieckiej. Spengler szedł w kierunku swego rodzaju alchemii historii, kreśląc wizje losów cywilizacji zachodniej. Cassirer pisze, że ten niemiecki autor wprowadził do rozważań nad dziejami element irracjonalny, arbitralny i jawnie niezgodny z zasadami rzetelnej historiografii. „Co było przyczyną tego bezprecedensowego sukcesu? – pyta Cassirer – na czym polegał magiczny urok, który ta książka wywołała u czytelników? W moim przekonaniu przyczyna sukcesu tej książki powinna być upatrywana bardziej w *tytule* niż w treści dzieła. Tytuł *Der Untergang des Abendlandes* był elektryczną iskrą, która rozpałała wyobraźnię czytelników Spenglera. Książka ukazała się w lipcu 1918 roku, czyli w końcu pierwszej wojny światowej. W tym czasie wielu z nas (jeśli nie większość) zdawało sobie sprawę, że w naszej wychwalanej w najwyższym stopniu cywilizacji zachodniej coś spróchniało. Spengler dał ostry i kategoryczny wyraz dla tego ogólnego niepokoju; jego teza zdawała się go wyjaśniać i uzasadniać”<sup>7</sup>.

Heidegger natomiast w inny sposób podmywał konstrukcję racjonalizmu zachodniego i krytycznego dystansu do świata. Wprowadzał pojęcia, które rozsadzały od wewnątrz ustalone tradycją schematy pojęciowe. W tym nie ma nic złego, wszak filozof jest w jakiejś mierze destrukctorem *status quo*, jednak w przypadku autora *Sein und Zeit* wpływ jego myśli wzmagął irracjonalne siły w kulturze. Cassirer wielokrotnie przywołuje Heideggerowskie pojęcie *geworfenheit*, wrzucenie człowieka w strumień czasu, oznaczające utratę panowania nad własnym życiem, wystawienie

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 235.

<sup>7</sup> E. Cassirer, *The Technique of Our Modern Political Myths*, wyd. cyt., s. 260.

się na nieogarnialny potok egzystencji, który zagarnia byt ludzki i niesie w kierunku trudnym do przewidzenia; zdaniem Cassirera konsekwencją takiego ujęcia jest odebranie istocie ludzkiej poczucia suwerenności. Wszelako nie oznacza to, że Cassirer obwiniał Heideggera i Spenglera za bezpośrednie przygotowywanie gruntu pod pojawienie się nazizmu, jednak uznawał refleksję tych myślicieli za pośrednią katalizację ponownego „umitycznienia” europejskiej kultury i jej irracjonalną infekcję w dziedzinie polityki.

Pod tym względem dużo większy udział w procesie przygotowywania totalitaryzmu faszystowskiego miał Thomas Carlyle (1795–1881), szkocki myśliciel zafascynowany niemieckim romantyzmem i autor wpływowego w dziewiętnastym stuleciu dzieła *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*<sup>8</sup>. Carlyle nie był ani rewolucjonistą, ani wizjonerem; był konserwatystą, który chce, by w życiu publicznym ponownie zapanował ład; a ład może wspierać się jedynie na strukturze hierarchicznej, na szczycie której znajdują się jednostki wybitne, owi bohaterowie obdarzeni przez Historię mocą wyjątkową. Dlatego łatwo oskarżać Carlyle’a o rozpropagowanie i intelektualną legitymizację idei wodzostwa, która znalazła swoją konkretną egzemplifikację w ruchu nazistowskim; szczególnie że autor kultu bohaterów z wyjątkową estymą odnosił się do niemieckiego romantyzmu i pruskiego militaryzmu. „W rezultacie ta prusyfikacja romantyzmu Carlyle’a – pisze Cassirer – była ostatnim i rozstrzygającym posunięciem, które doprowadziło go do deifikacji przywódców politycznych i utożsamienia mocy i prawa”<sup>9</sup>. Jednak pokusa, by powiązać koncepcje szkockiego myśliciela z faszystowską machiną kultu wodza bezpośrednią nicią wynikania, nie wydaje się Cassirerowi zgodna z zasadami bezstronnej interpretacji procesów historycznych. Jakkolwiek ideolodzy nazizmu potrafili zrobić użytek z jego teorii, niemniej nie może on bezpośrednio odpowiadać za ich poczynania i propagandę. Pisze Cas-

---

<sup>8</sup> Najnowsze polskie wydanie: *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*, przeł. Mariusz Nieroda, Kraków 2006.

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Mit państwa*, przeł. Anna Staniewska, Warszawa 2006, s. 213.



sirer: „To, co Carlyle miał na myśli, mówiąc o «bohaterstwie» lub «przywództwie», nie było bynajmniej tożsame z tym, co odkrywamy w naszych współczesnych teoriach faszyzmu. Według Carlyle’a istnieją dwa kryteria, pozwalające nam odróżnić bez trudu bohatera prawdziwego od fałszywego: jego «zdolność rozeznania» oraz jego «szczerłość». Carlyle nigdy nie mógłby myśleć ani mówić o kłamstwach jako o niezbędnej lub uprawnionej broni w wielkich starciach politycznych. Jeśli taki człowiek jak Napoleon w późniejszym okresie życia zaczyna kłamać, natychmiast przestaje być bohaterem”<sup>10</sup>.

Jednak wina filozofii nie podlega dyskusji. Zasnęła, zapomniała o swoim nieusuwalnym obowiązku diagnozowania rzeczywistości społecznej i alarmowania, jeśli bieg rzeczy zmierza w kierunku katastrofy. Ale zarazem Cassirer był głęboko przekonany, że filozofia nie straciła swojej odwiecznej funkcji wyjaśniania świata, pomimo dotkliwej porażki przeoczenia, jaką było pojawienie się nazizmu i mitów totalitarnych. Co może uczynić filozofia w takiej sytuacji? Może i musi sięgnąć po swoją najgłębszą broń, po argumentację i edukację: trzeba od nowa przekonywać, że wolność jest chybotliwym stanem, który nie jest dany raz na zawsze, że jest nieustannie narażony na działanie sił autorytarnych, bo zawsze znajdują się ludzie, którzy zechcą podporządkowywać i panować, niczym ci Hobbesowscy agresorzy ze stanu natury. Filozof nie powinien działać w pojedynkę; wysiłek musi być zbiorowy, a przedmiotem refleksji winien być kontekst polityczny, który tak często filozofów po prostu brzydzi lub nudzi. Nadto filozofia musi działać pośrednio, ze świadomością, że walka z mitem nie jest łatwa; mitu nie da się pokonać wprost, środkami racjonalnymi, ponieważ nie podlega on logicznej penetracji, nie poddaje się racjonalnej weryfikacji. Ale wymogiem najistotniejszym jest to, aby mit zrozumieć, wówczas bowiem zyskujemy instrumenty do obrony przed zamaskowanymi mitologizacjami, którymi także rozwinięta współczesna kultura jest naszpikowana<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 242.

<sup>11</sup> E. Cassirer, *The Technique of Our Modern Political Myths*, wyd. cyt., s. 266.

### Mitotwórczy człowiek i polityka mityczna

Cassirer sądził, że bez poddania refleksji mitotwórczej funkcji bytu ludzkiego nie da się zrozumieć wydarzeń politycznych, które wyniosły Hitlera do władzy. Mylilibyśmy się sądząc, że mit jest reliktem, że należy do zamkniętej już przeszłości. Mit i funkcja mitotwórcza są wrośnięte w naturę ludzką. Mit jako taki spełnia w kulturze rolę pozytywną (per saldo); mit intensyfikuje wyobraźnię, jest inspiracją dla wielu dziedzin sztuki i literatury; słowem, jest życzliwym towarzyszem naszych kulturowych dziejów, które wypełnione są stałym napięciem między *logos* a *mythos*, co widać wyraźnie w koncepcjach państwa już od czasów Platona i Arystotelesa. Człowiek jest – jak pisze Cassirer – istotą mitotwórczą, jednakże musi mieć świadomość równowagi między fantazją mitu a trzeźwością rozumu, w przeciwnym bowiem razie, gdy mit zdominowuje całą sferę poznawczą, pojawić się muszą problemy, szczególnie dotkliwe w sferze politycznej<sup>12</sup>.

Miejscem, w którym pojawia się mit, nie są sytuacje dnia codziennego, regulowane sprawnościami empirycznymi i wiedzą. Gdy życie toczy się według ustalonych rytmów, nie ma potrzeby odwoływania się do mitu. Ten pojawia się tylko wówczas, gdy mechanizmy ugruntowane empiryczną praktyką zaczynają zawodzić, gdy pojawiają się trudności i kryzysy. W czasach niepokoju mit odzyskuje swoją potęgę, wtedy bowiem ujawnia się niewiara w siebie i rośnie pragnienie odnalezienia siły we wspólnocie. Wtedy z pragnień zbiorowych wyłania się figura (i bardzo często konkretna postać) przywódcy wspólnoty pogrążonej w tarapatach. W figurze wodza ogniskują się wszelkie nadzieje wspólnoty, jego autorytet staje się największą siłą, co stanowi istotę także współczesnych mitów w wydaniu politycznym<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Zob. tamże, s. 245.

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 252.

Zdaniem Cassirera mit silnie wiąże się z emocjami i językiem. Jego generatorem jest sfera emocjonalna, ale nie jest to proces czystej emocjonalności, ponieważ jego skutkiem jest obiektywizacja uczuć, w której składnikiem istotnym jest symbolizm, czyli intelektualne porządkowanie przeżyć. Pisze filozof: „Tu możemy uchwycić jeden z najistotniejszych elementów mitu. Mit nie wywodzi się wyłącznie z procesów intelektualnych; głębią, z której wypuszcza pędy, są głębokie pokłady ludzkiej emocjonalności. Z drugiej strony wszystkie te teorie, które kładą nacisk na element emocjonalny, nie dostrzegają tego, co istotne. Mit nie może zostać opisany jako sama czysta e m o c j a. Wyrażenie jakiegoś uczucia nie jest samym uczuciem – jest emocją obróconą w obraz. Sam ten fakt implikuje radykalną zmianę. To, co do tej pory odczuwano jako coś niejasnego i niewyraźnego, przyjmuje określony kształt; to, co było stanem biernym, staje się aktywnym procesem”<sup>14</sup>. Chodzi tu o obiektywizację uczuć nie jednostkowych, a zbiorowych, dla których język jest medium nieprzezroczystym, albowiem sam język jest uwikłany w mit poprzez swoje metafory i wieloznaczności<sup>15</sup>. Zatem kwestia języka, w jakim mit jest artykułowany, staje się problemem zasadniczym. Język z jego metaforyką staje się pierwszoplanowym instrumentem kolportowania mitu. Jego uroki stają się siłą przyciągania dla mitycznych wizji. Jeśli proces mityzacji świata jest spontaniczny i bezinteresowny, to znaczy jeśli wyraża naturalne obawy wspólnoty, jest rodzajem wzmocnienia – antropologicznego i egzystencjalnego. Tak było w stadiach pierwotnych naszej kultury.

Jednak mit dwudziestowieczny zmienił charakter: przestał pełnić funkcję artykulacji spontanicznej aktywności duchowej, jak chcieli go widzieć romantycy, i został skanalizowany, obudowany celami politycznymi, i zaczął być przystosowywany do politycznych potrzeb i zamierzeń konkretnych środowisk politycznych. Mit stał się przedmiotem skrupu-

---

<sup>14</sup> E. Cassirer, *Mit państwa*, wyd. cyt., s. s. 57.

<sup>15</sup> „Między językiem a mitem istnieje nie tylko pokrewieństwo, ale rzeczywista wspólnota”; tamże, s. 28.

latnej obróbki na rozkaz politycznych liderów w ramach ich scenariuszy politycznych. Mówiąc współczesnym językiem argumentacji public relations, stał się środkiem prowadzącym do osiągnięcia założonych celów. Jednym słowem, totalitarny mit dwudziestowieczny nie był spontaniczną artykulacją poszukującego ducha ludzkiego, przeciwnie, był planowany, skrupulatnie obmyślony i wytwarzany w laboratoriach politycznych<sup>16</sup>.

Tradycyjny mit istniejący w czasach przednowoczesnych charakteryzował się tym, iż większą rolę odgrywały w nim czyny niż obrazy i przedstawienia<sup>17</sup>, co oznacza, że strona rytualna była w nim ważniejsza niż dogmatyczna. Dwudziestowieczny mit polityczny dokonał w tym zakresie istotnych transformacji: stronę dogmatyczną (treści przekonań nazistowskich) wzmocnił i usztywnił, zaś stronę rytualną rozbudował do monstrualnych rozmiarów, zagarniając także sferę prywatną. Cassirer twierdzi, że irracjonalny ze swej istoty mit („ateoretyczny” – jak pisał w *Eseju o człowieku*<sup>18</sup>) w faszystowskich Niemczech został poddany racjonalizującej obróbce w ramach tego, co nazwać można techniką mitu politycznego. Na tym polegała przewaga Hitlera i jego stronników: zrozumieli, że zręcznie zestawione idee, opakowane w atrakcyjne formy, mogą działać nie mniej niż fizyczna siła przymusu, a może więcej. Dzięki tej umiejętności naziści doszli do władzy. Politycy Republiki Weimarskiej nie potrafili rozpoznać głównego przeciwnika; a umiejętność myślenia kategoriami przeciwnika jest przecież warunkiem politycznego powodzenia. Zdroworozsądkowe myślenie zawiodło. Nie dostrzeżono potężnego ładunku perswazji tkwiącego w mitach politycznych. Bardzo wielu polityków weimarskich rozumowało przy pomocy kategorii marksistowskich; że dominująca jest ekonomika, źródło i narzędzie rozwią-

---

<sup>16</sup> Zob. E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths*, wyd. cyt., s. 236.

<sup>17</sup> Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Stanińska, Warszawa 1971, s. 147.

<sup>18</sup> Tamże, s. 139. Z kolei Hanna Buczyńska Cassirerowską kategorię mitu wyjaśnia następująco: „Pojęcie mit oznacza pewien typ myślenia, formę świadomości. Mit to tyle, co myślenie mityczne. Filozofia mitu to określenie struktury i cech tej formy myślenia”; Hanna Buczyńska, *Cassirer*, Warszawa 1963, s. 86.

zywania problemów społecznych. Cassirer nie kwestionuje wagi problemów gospodarczych, ale zauważa, że najgłębsze przyczyny ówczesnego kryzysu nie tkwiły w gospodarce, ale w sferze idei. Lewicowi przywódcy nie dostrzegli w porę tego zagadnienia, a gdy już się zorientowali, było za późno<sup>19</sup>.

W faszystowskiej technice preparowania ideologicznego mitu stosowano środki analogiczne do tych, które służą produkcji. Jednym ze sposobów mitotwórczej technologii była przebudowa języka, tak, by nie był wyłącznie wyrazem naszych doznań i poznania świata, ale by stał się środkiem wyrażania uczuć przywiązania do nowej wspólnoty kierowanej przez nowych przywódców. W ten sposób opisowa funkcja języka straciła swoją dotychczasową rangę<sup>20</sup>. Trzeba było starym słowom przypisać nowe znaczenia. Ale to skutkowało, że „prawda” jako kategoria epistemologiczna traciła swoje znaczenie; w jej miejsce pojawiała się kategoria skuteczności, nie można bowiem pytać o „prawdę karabinu maszynowego”, można zaś o jego skuteczność<sup>21</sup>, zgodnie z duchem Hegłowskiego przekonania, że prawda wiąże się z siłą<sup>22</sup>. Jednym z takich przykładów są niemieckie słowa *Siegfriede* i *Sigerfriede* i semantyczna różnica między nimi. Oddajmy głos Cassirerowi: „Różnica ta nie będzie łatwa nawet dla niemieckiego ucha. Oba słowa brzmią bardzo podobnie i zdają się oznaczać to samo. *Sieg* znaczy zwycięstwo, *Friede* oznacza pokój; jakim sposobem zestawienie tych dwóch słów może dać w rezultacie całkowicie odmienne znaczenia? A jednak dowiadujemy się, że we współczesnej

---

<sup>19</sup> E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths*, wyd. cyt., s. 236.

<sup>20</sup> Doskonałą analizę zmian w języku, dokonanych przez nazim, daje Victor Klemperer, *LTI. Notatnik filologa*, przeł. Juliusz Zychowicz, Kraków–Wrocław 1983.

<sup>21</sup> E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths*, wyd. cyt., s. 237.

<sup>22</sup> Stosunek Cassirera do Hegla nie jest jednoznaczny. Czasami pisze, że Hegłowska apoteoza państwa, usytuowanego ponad tradycyjnymi kategoriami prawdy i moralności, była torowaniem drogi faszizmowi narodowych socjalistów (zob. *Mit państwa*, wyd. cyt., s. 297). Ale twierdzi także, że sugestia, iż immanentny duch mógłby być wyrazem woli jednej partii politycznej bądź jej przywódcy, byłaby dla Hegla absurdalna: „Jeśli o to chodzi, odrzuciłby z pewnością ze wstrętem nowoczesne koncepcje «totalitarnego» państwa”; *Mit państwa*, wyd. cyt., s. 306.

niemczyźnie między tymi dwoma słowami istnieje olbrzymia różnica. *Siegfriede* oznacza bowiem pokój dzięki zwycięstwu Niemiec, podczas gdy *Siegerfriede* oznacza coś wręcz przeciwnego; używa się go dla oznaczenia pokoju, który został podyktowany przez zwycięskich aliantów. Tak samo rzecz się ma z innymi terminami. Ludzie, którzy ukuli te terminy, byli mistrzami w sztuce propagandy politycznej. Za pomocą najprostszych środków osiągnęli swój cel – rozbudzili gwałtowne polityczne namiętności. Dla tego celu, wystarczyło jedno słowo albo nawet zmiana jednej sylaby w słowie. Kiedy słyszymy te nowe słowa, wyczuwamy w nich całą gamę ludzkich emocji – nienawiści, gniewu, wściekłości, pychy, pogardy, arogancji i lekceważenia<sup>23</sup>.

Pod wpływem mitu politycznego transformacji uległa cała kultura niemiecka. Język jest składnikiem każdej kultury, zatem tym głębiej musiał on ulec mityzacji w kulturze poddanej presji ideologicznej. Język stał się narzędziem techniki ideologicznej, ponieważ on właśnie był kolporterskim nośnikiem idei nowego przesłania. A przesłanie mówiło, że naród jest wspólnotą ufundowaną na odnalezionej więzi, która tworzy z niego swego rodzaju „ciało mistyczne”, *corpus mysticum*, którym jest naród niemiecki: jest głęboką i tajemniczą całością<sup>24</sup>. Lecz język to nie wszystko, język bowiem musi mieć „wyjątkowych” nadawców i system rytualizacji jako nieodłączny kontekst. W totalitarnych państwach została skopiowana struktura społeczności pierwotnych, w których miejsce wodza-kapłana było niekwestionowalne: kapłan posiadał „daną z wysokości niebios” władzę leczenia chorób, odczytywania woli bogów, przepowiadania przyszłości, kontrolowania ludzkich nadziei i egzorcyzmowania lęków. Funkcje te przejęli w Niemczech hitlerowscy przywódcy nazistów. Nazistowscy ideolodzy zauważyli, że w masach tkwią nieusuwalne atawizmy, że przeto łatwiej poruszyć je wpływając na wyobraźnię niż stosować środki przymusu fizycznego. „Współczesny polityk – pisze Cassirer o hitlerowskich Niemczech – stał się *vates publicus*. Przepowiednia była istotnym skład-

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 315.

<sup>24</sup> Zob. E. Cassirer, *The Technique of Our Modern Political Myths*, wyd. cyt., s. 255.

nikiem nowej techniki politycznej”<sup>25</sup>. Faszystowski lider wiedział, że może skorzystać z nowych zdobyczy technologicznych w zakresie ideologicznym. Dzięki temu odkryciu połączył funkcje *homo magus* (a w znacznym stopniu także *homo divinans*) z *homo faber*. W ten sposób powstała nowa irracjonalna religia, jednak jej twórcy wcale nie byli irracjonalni; stosowali zimną racjonalną kalkulację, znając schematy argumentacyjne i wiedząc, do jakich celów należy zdążyć. I udało im się wzbudzić w kulturalnym narodzie przekonanie, że niespełnione nadzieje można ogniskować w tych, którzy przewodzą; w nich winny być ogniskowane nadzieje, niespełnione pragnienia, bo oni są gwarancją ich realizacji. Tak oto przywódca staje się zwieńczeniem niespełnionych pragnień<sup>26</sup>. I wznosi się na sam szczyt społecznej i narodowej hierarchii, będąc odtąd niekwestionowaną wyrocznią przepowiadającą przyszłość. Jedną z wypowiedni, które głosili hitlerowscy liderzy, była idea milenium. Normalnie milenium oznacza okres, w którym wszelkie zbiorowe pragnienia się spełniają, a wszelkie zło znika; w Niemczech milenium miało oznaczać jednak coś innego: faszystowskie milenium miało dotyczyć nie całej ludzkości, a jedynie wybranej rasy – aryjskiej; zwycięstwo owej rasy miało się dokonać w wyniku wojny, która została podniesiona do rangi ideału; wojna zatem była przedstawiana w narodowo-socjalistycznej propagandzie mitotwórczej jako oczyszczający mechanizm zaprowadzania rasowej sprawiedliwości, nie jako milenium pokoju lecz wojny<sup>27</sup>.

W tradycyjnej mitologii istotną rolę odgrywał system rytualizacji. Jak pisze Cassirer, „Mit jest w pierwotnym życiu religijnym elementem epicznym, rytuał stanowi element dramatyczny”<sup>28</sup>. Rytualizacja w hitlerowskich Niemczech była elementem najwidoczniejszym, ale jej rola nie sprowadzała się tylko do funkcji dekoracji, rytuał bowiem i w mitcie tradycyjnym, i w mitcie faszystowskim miał wzmacniać samą

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 259.

<sup>26</sup> Zob. E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths*, wyd. cyt., s. 238.

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 238.

<sup>28</sup> E. Cassirer, *Mit państwa*, wyd. cyt., s. 40.

opowieść fabularną poprzez usztywnienie i ograniczenie możliwości zachowań jednostek tworzących wspólnotę. Ten „dramatyczny” element został skrupulatnie wbudowany w nazistowską machinę mitu. Konsekwencją rytualizacji miało być ograniczenie sfery prywatnej, zagarniętej przez państwowy monopol gestów i zachowań; sztywnością hitlerowski rytuał przypominał rytuał pierwotny. Każda klasa społeczna, każda grupa wiekowa, każda płęć posiadała system gestów i dyrektyw zachowań: witanie się, pozdrawianie, sposób pożegnania; za każdym razem w sferze publicznej (prywatna w zasadzie zniknęła) trzeba było manifestować więź z narodem i władzą. Naruszenie rytuału było niebezpieczne i zgubne, ponieważ oznaczało naruszenie majestatu wodza, który był absolutną legitymizacją porządku (*crimen laesae maiestatis*). Zdaniem Cassirera, celem tych zmitologizowanych treści, słów obrośniętych nowymi znaczeniami, rytuałów skrupulatnie regulujących najdrobniejsze zachowania była redukcja poczucia odrębności jednostkowej: poprzez zagarnięcie do zbiorowej celebry jednostki stapiają się ze wspólnotą, przestają odczuwać swoją indywidualność, a coraz bardziej myślą i odczuwają jako elementy całości, ujednoliconego rasowo i ideologicznie bytu zbiorowego<sup>29</sup>. Tak rodzi się państwo totalitarne.

Ale państwo totalitarne mocno strzeże swoich idei. Przywódcy hitlerowscy byli głęboko przekonani, że sukces zależy w głównej mierze nie od przewagi fizycznej, a od prymatu idei, które skuteczniej niż środki przymusu zmieniają atmosferę życia publicznego. Dlatego za największą zbrodnię uważali krytykę własnej ideologii. Ale kto ośmielał się podważać ich coraz popularniejszą wśród Niemców ideologię? Żydzi. Cassirer przyznaje, że nie potrafi wyjaśnić racji nienawiści Hitlera do Żydów. W oczach nazistów Żydzi całą swoją historią dowodzą odszczepieństwa. Jedną z hipotez formułuje w *Eseju o człowieku*, pisząc, że być może Żydzi jawili się nazistom jako najwięksi wrogowie, ponieważ to judaizm (a także zoroastrizm) wykonał w dziejach ludzkości ważny krok: przejście od religii „mitycznej” do „etycznej”, wynosząc na plan pierwszy wartości

---

<sup>29</sup> Zob. E. Cassirer, *The Technique of Our Modern Political Myths*, wyd. cyt., s. 256.



moralne w przymierzu człowieka z Bogiem; nazizm zaś był religijną ideologią odwołującą się do systemu totemu i tabu. Trudno bowiem inaczej wytłumaczyć fakt, że Hitler w jedenastą rocznicę objęcia władzy, czyli wówczas, gdy jego potęga chyliła się ku upadkowi, mówił nie o cierpieniach narodu niemieckiego, a wyłącznie o Żydach: że jeśli Trzecia Rzesza zostanie pokonana, światowe żydostwo zorganizuje festiwal Purim; nie martwił go los Niemiec, a wyłącznie zwycięstwo Żydów<sup>30</sup>.

Aby Żydzi jako wrogowie zostali skutecznie naznaczeni jako śmiertelne zagrożenie, trzeba ich było oczernić w stopniu absolutnym. Tego wymaga mit polityczny: wymaga Złego, demonicznej siły zła. I Żydzi zostali zdemonizowani: „Proces deifikacji [mitu politycznego] musiał zostać uzupełniony przez proces, który możemy nazwać demonizacją (*devilization*)”<sup>31</sup>. Potomków Izraela przedstawiono więc jako odpowiedzialnych za wszelkie cierpienia rasy aryjskiej. Żydom przydzielono rolę reprezentantów Szatana – zgodnie z motywem pojawiającym się w dziejach kultury zachodniej jako Synagoga Szatana<sup>32</sup>. Cassirer zauważa jednak, że nie był to typowy antysemityzm, z jego wykluczeniem i dyskryminacją. Początkowo hitlerowska propaganda mówiła o ograniczeniu nadmiernego wpływu Żydów na państwo niemieckie. Ale dlaczego ten ton, pyta Cassirer, przybrał na sile, gdy w Niemczech nie było już prawie Żydów? I mówi, że osobiste uprzedzenia liderów nazistowskich nie mogą wyjaśnić tych złowrogich uprzedzeń. Tak więc zostajemy tu z pewnym niedopowiedzeniem.

W nie lepszej sytuacji pozostajemy także wówczas, gdy zadajemy ogólniejsze pytanie, pytanie o powrót mitu w świecie opanowanym przez naukę i przenikniętym zaawansowaną techniką. Cassirer mówi, że powinniśmy być stale gotowi na erupcje mitu, które wywołują wstrząsy

---

<sup>30</sup> Zob. E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths*, wyd. cyt., s. 241.

<sup>31</sup> Tamże, s. 238.

<sup>32</sup> Zob. Jean Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, przeł. Adam Szymanowski, Warszawa 1986, s. 257–259, 262; zob. także René Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. Mirosława Goszczyńska, Łódź 1991, s. 7, 28.

w uniwersum naszej kultury, albowiem nauka, sztuka, filozofia czy religia to zaledwie górna warstwa pokładów sięgających głęboko, pośród których znajduje się także mit. Obowiązkiem filozofii jest stała obserwacja kulturowych ruchów tektonicznych i ostrzeżenie przed naruszeniem delikatnej równowagi między tym, co racjonalne, a mrocznymi siłami mitycznymi. „Dopóki (...) siły intelektualne, etyczne, artystyczne – pisze Cassirer – zachowują swą pełną moc, mit zostaje poskromiony i podbity. Z chwilą jednak kiedy tracą one swą siłę, chaos znów powraca”<sup>33</sup>. A wówczas nawet najbardziej cywilizowane narody mogą pozbyć się niczym niepotrzebnej skorupy kultury naukowej, artystycznej, tradycji moralnej i dopuścić się czynów najstraszniejszych, które wstrząsać będą przez dziesięciolecia sumieniem następnych pokoleń. I to stało się udziałem narodu, którego częścią przez prawie całe swoje życie był Ernst Cassirer, urodzony w Breslau.

---

<sup>33</sup> E. Cassirer, *Mit państwa*, wyd. cyt., s. 330.

## POSŁOWIE

Co łączy Heraklita z Schopenhauerem, Orygenes z Rousseau? A Kunderę z Herbertem i Camusem? Wysiłek formułowania odpowiedzi na takie pytania przenika wszystkie teksty publikowane w tej książce. Czytelnik samodzielnie dostrzeże tę nić łączącą tak różnych twórców wciąż przychodzących do nas z odmiennych epok historycznych i różnych rejonów kultury. Autor niczego nie narzuca, i nie chce narzucać. Czeka jedynie na akt odczytania swoich niepewnych myśli. Świat zapewne pozostanie taki, jaki jest od swojego świtu do dzisiaj: nietrwały, przemieniający się w sposób budzący zdumienie lub trwogę po naszej stronie – aktorów lub obserwatorów tej nieobliczalnej przemiany. Pewnemu ukojeniu podlegać mogą jedynie nasze niespokojne myśli. Tu wydarzenie lektury może być wstępem do akceptacji smutku, choć oczywiście nie musi. A konkluzją lektury i przeżywania świata jest bez cienia wątpliwości smutek.

Teksty publikowane w tej książce powstawały w dość odległych czasach, jeśli mierzyć będziemy odległości czasowe miarą rozległości pojedynczego życia ludzkiego. Dlatego winien jestem Czytelnikom pewne dopełniające wyjaśnienie.

Klamrą spinającą teksty jest oczywiście ich autor. To on podejmuje problemy jako wyzwania twórcze, a czyni to w upływającym czasie; tak, to bez wątplenia prawda. W jego przeto wrażliwości intelektualnej można wskazać rację takiego doboru tekstów. Istnieje jednak także racja zewnętrzna – podobieństwo tematów i ujęć wspólnych dla różnych geniuszy myśli (bohaterów powyższych tekstów), i idei, które ostatecznie wydają się najważniejsze; to one wynajmują ludzkie umysły do swojej auto-prezentacji.

Dojmujące odczucie nietrwałości świata znajdziemy u starożytnego Heraklita, chrześcijańskiego Orygenesusa, jak i u nowożytnego Schopenhauera i Nietzschego; a także u współczesnego nam Camusa. Podobnie, a wcale nie paradoksalnie, u Cassirera, który jest tu prezentowany w sposób szczególny: albowiem ten artysta myśli, Niemiec żydowskiego pochodzenia, zmuszony do porzucenia swojej ojczyzny, na skórze własnej biografii otrzymał od Historii stygmat (diagnozę egzystencjalną?): „Nietrwałość. Niepewność. Smutek”. Zniósł go jednak nadzwyczajnie, dając nam wnikliwe wyjaśnienie owego stygmatu.

Sławomir Raube

## Wykaz pierwodruków

- Transgresja Nietzschego. Smutek Camusa*, „Arkadia. Pismo katastroficzne”, nr 2/3 (1997).
- Metafizyczny erotyzm Milana Kundery*, „Kartki. Pismo literacko-artystyczne”, nr 16 (1997).
- Gorzki smak sceptycyzmu: Herbert i duch filozofii*, w: Elżbieta Feliksiak, Mariusz Leś, Elżbieta Sidoruk (red.), *Herbert i znaki czasu. Colloquia Herbertiana (I)*, Białystok 2001.
- Apokalipsa nadchodzi i odchodzi. Heraklit, Orygenes, Nietzsche i filozoficzny ciąg powrotów*, w: Krzysztof Korotkich, Jarosław Ławski (red.), *Apokalipsa. Symbolika-Tradycja-Egzegeza*, t. 1, Białystok 2006.
- Oświeceniowa koncepcja człowieka: filozoficzna reforma antropologii politycznej*, „Elpis”, VII(XVIII). Zeszyt 11-12(20), 2005.
- Człowieczeństwo zbuntowane i granice nihilizmu. Jednostka i wspólnota w refleksji Alberta Camusa*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej”, 13/2012.
- Kultura jako ekwilibrium. Krytyczna filozofia Ernsta Cassirera*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XXVI, 2014.
- Sztuka jako symboliczna interpretacja świata w filozofii Cassirera*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XXVII, 2015.
- Powracający mit: idea regresu w filozofii kultury Ernsta Cassirera*, „Kultura i Wartości”, 2(10)/2014.