

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

61

2023

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzimski (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duchesne University, USA), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Université de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Żeglén (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.usz.edu.pl/aie

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Komitet redakcyjny – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński),
Adriana Schetz (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarz redakcji – Katarzyna Ciarcińska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii i Kognitywistyki Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: wnus.usz.edu.pl/aie

Czasopismo jest indeksowane w bazach: SCOPUS, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library) oraz BazHum

Dofinansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0352/2021/1 z dnia 20.10.2022; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 40 890,00 zł

Redaktor językowy – Karen Sayce (j. angielski), Kamil Cekiera | e-dytor.pl (j. polski)

Korekta – Joanna Sygit

Skład komputerowy – Iga Bańkowska

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2023

ISSN 1734-9923 | eISSN 2300-7621

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 8,0. Ark. druk. 8,6. Format A5. Nakład 36 egz.

Spis treści

Łukasz Dominiak, Igor Wysocki, <i>Libertarianism, Defense of Property, and Absolute Rights</i>	5
Rafał Wonicki, <i>The Relationship between the Globalization of Human Rights and the Territorial Protection of Civil Rights</i>	27
Patrycja Neumann, <i>The Problem of Culture and Nature in Carl Gustav Jung's Psychoanalytical Concept</i>	51
Mieczysław Jagłowski, <i>Amerykańska metafizyka rasy</i>	67
Andrzej Krawiec, <i>Doświadczenie sztuki w fenomenologii kontr-intencjonalnej i nie-intencjonalnej</i>	89
Mirosław Pawliszyn, <i>Fantazmaty „Polaka”, czyli przemyślenia z obszarów egzystencjalnej filozofii religii</i>	113

Contents

Łukasz Dominiak, Igor Wysocki, <i>Libertarianism, Defense of Property, and Absolute Rights</i>	5
Rafał Wonicki, <i>The Relationship between the Globalization of Human Rights and the Territorial Protection of Civil Rights</i>	27
Patrycja Neumann, <i>The Problem of Culture and Nature in Carl Gustav Jung's Psychoanalytical Concept</i>	51
Mieczysław Jagłowski, <i>American Metaphysics of Race</i>	67
Andrzej Krawiec, <i>Experience of Art in Counter-Intentional and Non-Intentional Phenomenology</i>	89
Mirosław Pawliszyn, <i>Phantasms of a „Pole” or Reflections from the Area of Existential Philosophy of Religion</i>	113



„Analiza i Egzystencja” 61 (2023), 5–26
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2023.61-01

ARTYKUŁY

ŁUKASZ DOMINIAK¹

ORCID: 0000-0001-6192-8468

Nicolaus Copernicus University in Toruń

email: cogito1@umk.pl

IGOR WYSOCKI²

ORCID: 0000-0002-4926-4010

Nicolaus Copernicus University in Toruń

email: wysocki@doktorant.umk.pl

Libertarianism, Defense of Property, and Absolute Rights³

Keywords: libertarianism, defense of property, necessary defense, proportionality, gentleness principle, absolute rights

Słowa kluczowe: libertarianizm, obrona własności, obrona konieczna, proporcjonalność, delikatność, uprawnienia absolutne

Abstract

The present paper argues that libertarians (e.g. Murray Rothbard, Stephan Kinsella) who subscribe to the proportionality principle while embracing the view that to have a right to property is to have a right to defend it run into what we call

¹ Łukasz Dominiak's contribution to the paper amounts to 50% and consists mainly in conceptual work and writing section 1, part of section 2, part of section 3 and section 6.

² Igor Wysocki's contribution to the paper amounts to 50% and consists mainly in conceptual work and writing part of section 2, part of section 3, section 4 and section 5.

³ This research was funded in whole or in part by the National Science Center, Poland, grant number 2020/39/B/HS5/00610. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright license to any Author Accepted Manuscript (AAM) version arising from this submission.

the Property Defense Dilemma. For if the only way to defend property is to defend it disproportionately, then a private property right – contrary to what these thinkers claim – is not accompanied by a right to defend it. The most plausible way out of the dilemma – the present paper argues – is to conceive of private property rights as only *weakly* absolute, to use Matthew H. Kramer’s illuminating distinction. On the other hand, libertarians who, like Walter Block, would like to escape the dilemma by replacing the proportionality standard with the gentleness principle run into other sorts of problems (moral implausibility, incoherence), which also shows that it is the libertarian view on rights as infinitely stringent side constraints that calls for revision and attenuation.

Introduction

Some libertarian scholars (Rothbard, 1998; Kinsella, 1996; Block, 2010, 2011a, 2011b, 2019a) embrace the view that to have a right to private property is to have a right to defend it against invasion. On the other hand, the same scholars support some version of the principle of proportionality, according to which the offender is exposed to defensive or punitive measures to the extent to which he violated the rights of another. In the present paper we argue that these two views do not square well, for if the only way to defend a right to private property against invasion is to use disproportionate force, then the principle of proportionality forbids such a defense, and having a private property right does not come with a right to defend it. Hence, either the principle of proportionality or the view that to have a right to private property is to have a right to defend it should be rejected. Since jettisoning the proportionality principle would be too big a cost to incur for the libertarian theory of justice, we conclude that it is the view that to have a right to private property is to have a right to defend it that should be rejected.

More specifically, we argue that holding both the principle of proportionality and the view that to have a property right is to have a right to defend it entails what we call the Property Defense Dilemma (henceforth PDD), that is, a logical predicament consisting in the fact that if the only available property defense happens to be excessive, then the ownership right in question – contrary to what the libertarian view on property rights declares – is not accompanied by a right to defend it. To the contrary, it is accompanied by a duty not to defend it. We submit that the most plausible

way in which the aforementioned libertarians can avoid PDD is to attenuate their account of property rights, that is, to conceive of these rights – to employ Matthew H. Kramer’s illuminating distinction – not as *strongly* absolute but instead as absolute only in a *weak* sense. As we contend, the same applies, *mutatis mutandis*, to those libertarians who would rather follow Walter Block’s footsteps and instead of attenuating stringency of property rights replace the proportionality standard with the gentleness principle, for although doing so would indeed allow them to escape PDD, it would nonetheless compromise the overall coherence of their theory and commit them to morally grotesque predictions.

The present paper is organized in the following order. Section 2 provides evidence for the belief of some libertarian thinkers that to have a right in property implies having a right to defend it, whether the former is to be construed as an *absolute* right (Rothbard) or simply as a right as such (Kinsella). In order to set the stage for the forthcoming dilemma, this section also shows that the same libertarian thinkers (i.e. both Rothbard and Kinsella) subscribe to the proportionality requirement in self-defense. Having established that, the burden of section 3 is to demonstrate how the Property Defense Dilemma (PDD) ensues on both Rothbardian and Kinsellian grounds. In turn, section 4 presents Block’s gentleness principle in self-defense and shows that this standard indeed prevents PDD from obtaining. However, as we contend, Block’s gentleness principle is problematic for other reasons. Section 5 argues that a solution to PDD lies in rejecting the proposition according to which having an absolute right (or even a right as such) in property is to have a right to defend it. Section 6 concludes.

Libertarian Rights and the Proportionality Principle

Murray Rothbard claims (2011, p. 352) that the libertarian theory of justice has “two fundamental premises: (a) the absolute property right of each individual in his own person...; and (b) the absolute right in material property of the person who first finds an unused material resource and then in some way occupies or transforms that resource.” The first premise is famously known as the principle of self-ownership whereas the second one comes under the name of the homestead principle, or at least it is called so by Rothbard and his followers. Thus, the homestead principle has it that if one

transforms or mixes one's labor with an unowned resource, one thereby acquires the absolute private property right to this resource.

In turn by the concept of an absolute property right Rothbard understands a right that is accompanied by a right to defend it. As Rothbard writes:

If every man has the absolute right to his justly-held property, it then follows that he has the right to *keep* that property – to defend it by violence against violent invasion.... To say that someone has the absolute right to a certain property but lacks the right to defend it against attack or invasion is also to say that he does not have total right to that property.

(Rothbard, 1998, p. 88)

It therefore follows from these two views taken together that by homesteading an unowned resource one acquires the absolute property right to this resource, that is, a right that is accompanied by a right to defend that resource against invasion. Although for Rothbard the lack of a right to defend one's property would not entail the lack of the right to that property – for it would only entail the lack of the *absolute* or *total* right to that property – it seems that it would be impossible to acquire such a less-than-absolute right via the homestead principle. After all, “every man has an absolute right to the control and ownership of his own body, and to unused land resources that he finds and transforms” (Rothbard, 1998, p. 60).

Now it is important to note that at the same time Rothbard subscribes to the proportionality principle in the use of defensive force.⁴ As he points out, “We have advanced the view that the criminal loses his rights to *the extent* that he deprives another of his rights: the theory of proportionality” (Rothbard, 1998, p. 85). The principle of proportionality in the use of defensive force applies both to attacks against self-ownership rights and invasions of private property rights. As explained by Rothbard (1998, p. 80), “If a man deprives another man of some of his self-ownership or its extension in physical property, to that extent does he lose his own rights.”

⁴ It is worth noting that the Rothbardian proportionality requirement applies across the board, that is, both in self-defense and punishment. Specifically, for Rothbard the proportionality that applies to just punishment is derivable from the proportionality of self-defense as evidenced by his contention that “*all* rights of punishment derive from the victim's right of self-defense” (Rothbard, 1998, p. 90). And the proportionality of self-defense seems to be a corollary of the Rothbardian claim that the criminal loses his rights “*to the same extent* as he has taken away” from his victim.

The thus understood proportionality principle also determines that if the use of the defensive force exceeds the extent to which the offender forfeited his rights, then it becomes a violation of the offender's unforfeited rights. As Rothbard writes:

How extensive is a man's right of self-defense of person and property? The basic answer must be: up to the point at which he begins to infringe on the property rights of someone else. For, in that case, his "defense" would in itself constitute a criminal invasion of the just property of some other man, which the latter could properly defend himself against.

(Rothbard, 1998, p. 77)

At the same time, it should be clear that regardless of where exactly lies the point at which the defender begins to infringe on the offender's rights or, what comes to the same thing, where exactly is the limit up to which the offender forfeits his rights, if defensive measures exceed this extent, they *ex hypothesi* become disproportionate and "itself constitute a criminal invasion."

Similar views are held by Stephan Kinsella, one of Rothbard's renowned followers. First, Kinsella believes that having a right ultimately comes to being able to legitimately defend it. Kinsella's position seems even more radical than Rothbard's, for in contradistinction to the latter, it does not deem having a right to the use of the defensive force as necessary for having an absolute right to private property, but rather as necessary for a having a right as such. As pointed out by Kinsella:

What would it mean to have a right? Whatever else rights might be, certainly it is the case that rights are legitimately enforceable; that is, one who is physically able to enforce his right may not be prevented from doing so. In short, having a right allows one to legitimately punish the violator of the right, or to legitimately use force to prevent another from violating the right.

(Kinsella, 1996, p. 317)

Second, Kinsella also subscribes to the proportionality principle. This is evidenced by the following citations. Thus, Kinsella (1999, p. 84) has it that a "right to use force can be utilized for a variety of purposes"; that is, among other things, "for self-defense during or before the act of aggression."

Moreover, he submits that “the aggressor is ‘estopped,’ or precluded, from denying the victim’s right to use (proportional) responsive force.” And, as we remember, what Kinsella’s doctrine of dialogical estoppel⁵ infers from the invalidity of a denial of a given right is indeed its existence. This in turn conclusively establishes that Kinsella does believe in the “right to use (proportional) responsive force”. And, as in the case of Rothbard, establishing the fact that Kinsella does subscribe to some proportionality standard is sufficient for our purposes, for our forthcoming argument makes no use of any substantive reading of the proportionality requirement. It is enough to point out that if the defensive force exceeds the proportionality standard – whatever it is for Kinsella or otherwise – then it becomes *ex hypothesi* disproportionate.

Additionally, the connection between a right in a scarce resource and a right to defend it surfaces in Walter Block’s writings (2010, 2011a, 2011b, 2019a). For example, in this exposition of evictionism, Block (2011a) submits that “[i]n libertarian law, the property owner is entitled to remove the trespasser in the gentlest manner possible; if this necessitates the death of the trespasser, the owner of the land is still justified in upholding the entailed property rights.” Although Block indeed invokes a different principle constraining legitimate self-defense (i.e. *gentleness* rather than the Rothbardian *proportionality* requirement), it is incontrovertible that Block also subscribes to the proportionality principle as far as the libertarian theory of punishment is concerned. Even more, Block seems to recognize *proportionality* – with minor adjustments to the standard aside – as a more or less universal feature of the libertarian punishment theory, which is evidenced in the following quote:

Libertarian punishment theory is predicated on the notion that the punishment should be proportionate to the crime. Specifically, this translates into the formula that whatever the miscreant does to his victim is done to him, only twice over. Sometimes called “two teeth for a tooth” theory.

(Block, 2003, pp. 79–77)

⁵ For Kinsella’s elaboration on and application of the doctrine of estoppel, see e.g. Kinsella, 1992, 1996, 1997.

However, as we will see in the fourth section below, the fact that Block subscribes to the gentleness principle in self-defense and to the proportionality standard in punishment will have a bearing on the coherence of Block's account of rights.

The Property Defense Dilemma

In order to see why the above views do not square well when held together by particular authors, let us first consider the Rothbardian variation of the dilemma that ensues when the proportionality principle is juxtaposed with the view that to have a right to private property is to have a right to defend it. As we remember, Rothbard claims that the homesteading of an unowned resource vests its appropriator with an absolute right to the resource. In turn, by the concept of absolute right to private property Rothbard understands a right that is accompanied by a right to defend this private property against attack or invasion. At the same time, Rothbard subscribes to the proportionality principle, according to which the defender has a right to use defensive force only to the extent to which the offender forfeited his rights by invading the rights of another.

Having reminded ourselves of these facts, suppose that *A* homesteaded an unowned resource *x*, acquiring thereby an absolute property right to *x*. Assume further that *B* is now on a course of attacking *x* and that *A* can successfully defend *x* against *B*'s attack. However, the only means by which *A* can defend *x* against *B*'s attack is disproportionate *vis-à-vis* the severity of the attack. In other words, the extent to which *B* forfeited his rights by attacking *x* (let's call this extent e_1) is much smaller than the extent to which *A*'s use of force would violate *B*'s rights, had *B* abstained from attacking *x* (let's call it e_2). Now since the difference between e_2 and e_1 signifies the extent to which *A* violates *B*'s rights by defending *x*, then by virtue of the proportionality principle *A* does not have a right to defend *x*. But by virtue of the homestead principle *A* has an absolute right to *x*, that is, a right that comes with a right to defend *x*. This, however, seems contradictory.

To spell out Rothbard's dilemma even more clearly, consider the following reasoning:

- (1) *A* has an absolute right to *x*. [by virtue of the homestead principle]
- (2) *A* has a right to defend *x*. [by virtue of the concept of absolute rights]

- (3) But, if A 's defending x is disproportionate, then A has no right to defend x . [by virtue of the proportionality principle]
- (4) Defending x is disproportionate.
- (5) Therefore, A has no right to defend x .

However, this results in a dilemma – the Property Defense Dilemma or PDD, as we call it – for (5) clearly contradicts (2).

Now one way of solving PDD is to jettison (3), that is, the proportionality principle as applied to the use of defensive force. As we will see in the next section, Walter Block tries this tack by subscribing to the gentleness principle. Yet, as we argue below, this move has its own problems and appears disfavored by Rothbard himself, as demonstrated by his analysis of the bubble gum theft (see next paragraph). Another strategy is to reject (1), that is, the idea that homesteading vests the original appropriator with the absolute right to the homesteaded resource. Promising as it undoubtedly is, this move would not work across the board, for apparently it would not preclude similar dilemmas from besetting rights other than those acquired via homesteading, for example, self-ownership rights. Moreover, as we will shortly see, it would not work smoothly in the case of accounts, such as Kinsella's, which suggest that a right to a defensive force accompanies any right whatsoever, not only absolute rights. It therefore seems that the best strategy is to reject (2), that is, the idea that to have an absolute right is to have a right to defend it, a view that is independently problematic.

Interestingly enough, it is Rothbard himself who suggests exactly this sort of solution. In *The Ethics of Liberty*, specifically in the chapter devoted to the question of self-defense, Rothbard considers a case of bubble gum theft. An urchin enters a shop and steals a piece of bubble gum. Rothbard investigates the question of whether the storekeeper has a right to kill the urchin. About the affirmative answer to this question Rothbard concludes the following:

I propose that this position suffers from a grotesque lack of proportion. By concentrating on the storekeeper's right to his bubble gum, it totally ignores another highly precious property-right: every man's – including the urchin's – right of self-ownership. On what basis must we hold that a minuscule invasion of another's property lays one forfeit to the total loss of one's own?...

We conclude that the shopkeeper's shooting of the erring lad went beyond this proportionate loss of rights, to wounding or killing the criminal; this going beyond is in itself an invasion of the property right in his own person of the bubble gum thief. In fact, the storekeeper has become a far greater criminal than the thief, for he has killed or wounded his victim – a far graver invasion of another's rights than the original shoplifting.

(Rothbard, 1998, pp. 80–81)

Certainly, it is most natural to presume that Rothbard envisages the storekeeper as equipped with an absolute right to the bubble gum. After all, the storekeeper's right reduces back to the original appropriation of the factors of production that contribute to the manufacture of the bubble gum. But then, what if the *only* way to prevent the urchin from stealing the bubble gum is by killing him? Would this sort of defense of one's property also not suffer from "a grotesque lack of proportion?" Obviously, killing the lad would constitute a grossly disproportionate means of defending the bubble gum. After all, Rothbard's theory predicts that the thief could not forfeit as much as his right not to be killed by violating the owner's petty property right to the bubble gum. Hence, killing him would most clearly fail to meet Rothbard's proportionality requirement. However, if, *ex exemplo*, the only way in which the storekeeper can prevent the theft is the *disproportionate* – and hence right-violative – use of force, then the owner may not permissibly defend his bubble gum under the specified circumstances. And yet, by assumption, the storekeeper holds an absolute right in his bubble gum. Therefore, at first glance, something has to give. And as suggested by Rothbard himself, it is the idea that having an absolute right to property amounts to having a right to defend it that has to give, unless one wants to suffer from "a grotesque lack of proportion."

It is worth noting that on Kinsellian grounds PDD arises even more easily, for it takes fewer assumptions. The reason for this is that, according to Kinsella, a right to defend property *x* is conceptually tied to having a property right in *x* in the first place. Hence, for PDD to get off the ground within the conceptual framework adopted by Kinsella, we do not need to stipulate an act of homesteading vesting an original appropriator with an absolute rather than less-than-absolute right in a resource in question. Instead, what we need to postulate is that person *A* simply holds *a right* to property *x*.

Now, suppose person B is on course to attack x . Imagine further that there is a set of successful ways for A to defend x , namely $S_1: \{h_1, h_2, h_3\}$. However, by assumption, all of the successful ways are disproportionate. This very fact would *not* render B estopped from claiming that the employment of such means is wrong. However, this, in turn, would imply that A does not have a right to respond to initial violence with such disproportionate means. Yet, as we remember, for Kinsella, to have a right in property x implies the right to defend x . Given this entailment, we must conclude, by contraposition, that *not* to have a right to defend a resource x is not to have a right in x *at all*. However, besides being independently problematic, this is clearly contradictory with our original assumption to the effect that A holds a right to property x .

Now, to appreciate even better why PDD ensues for Kinsella, consider the following reasoning:

- (1) A has a right to x [by assumption].
- (2) A has a right to defend x [follows analytically from (1)].
- (3) But, if A 's defending x is disproportionate, then A has no right to defend x . [by virtue of the proportionality principle].
- (4) Defending x is disproportionate.
- (5) Therefore, A has no right to defend x .

This again gives rise to PDD, for (5) clearly contradicts (2).

Now again, to avoid the ensuing contradiction, we would be forced to jettison one of the argument's premises. Surely, (4) cannot be denied since it is just an assumption allowing PDD to get off the ground. Therefore, at first, one might be tempted to deny (3). However, the proportionality standard adopted by Kinsella is a pretty plausible proposition in its own right. Kinsella derives his proportionality requirement from his doctrine of dialogical estoppel. Whatever the merits of estoppel, when applied to legitimate defensive measures, the doctrine in question seems to yield a conclusion with quite an intuitive appeal. For, it predicts that the offender would *not* be estopped from complaining about the use of excessive force by the defender. Positively speaking, the offender would have a valid complaint if the defender inflicted disproportionate harm. And since *estoppel* serves to infer the existence or non-existence of rights from the validity or invalidity of a complaint, respectively, we end up with the conclusion that the offender holds a right not to be harmed disproportionately.

Another solution is to jettison premise (1). This move would indeed block the ensuing contradiction. However, this strategy would be undesirable on two counts. First, the adoption of such a solution would imply that a person's right in x is extinguished once the person cannot defend x proportionately, which would effectively render the existence of rights or their exercise contingent on the occurrence of special circumstances, the ones under which a resource x cannot be defended proportionately. Given this, it is much more plausible to reject premise (2), that is, to revise the concept of a *right* so that a right in x would no longer necessitate the existence of a concomitant right to defend x . Such a solution would enable us to get rid of the contradiction in a less costly manner, for, instead of denying the existence of a right, we would only have to attenuate its force. Moreover, as we are about to see, it is jettisoning (2) that would work elegantly both in the Rothbardian and the Kinsellian version of PDD.

Property Defense and the Gentleness Principle

As mentioned before, Block envisages constraints on legitimate self-defense as stemming from a principle which is different from Rothbard's proportionality requirement. Actually, Block embraces the so-called gentleness principle. Block illustrates the principle in question as follows:

[I]f A sees B stepping on his lawn, as a first step A may not blow B away with a bazooka. Rather, A must notify B of his trespass, and if B immediately ceases and desists, perhaps even with an apology thrown in, that is the end of the matter. It is only if B turns surly, hostile and aggressive, and refuses to budge, that A may properly escalate. Not, immediately, to the bazooka stage, but a threat to call the police would not be considered at all inappropriate; even a physical push would not be untoward. If B at this point initiates physical aggression against A, say by pushing him back, throwing a punch at him, or pulling a gun or knife on him, then all bets are off, and A may appropriately escalate the violence sufficiently to protect himself and his property from invasion. That is the sum and sole element of "gentleness" in libertarianism.

(Block, 2011b, p. 5)

In other words, the defender of a property right in question is obligated to resort to the possibly mildest means of defense out of all the means available.

If, conversely, the defender defends his rights by excessive means, it is he that starts behaving impermissibly. Note that Block's gentleness principle makes a different prediction as to legitimate defense from Rothbard's proportionality requirement. The critical difference is that Block's gentleness principle implies that there are always, that is, regardless of circumstances, means of permissible defense, provided there are some means of defense in the first place. To wit, specify all available means of defense and pick up the mildest and the latter is guaranteed to constitute a permissible way of defending one's rights. By contrast, as we saw, Rothbard's proportionality requirement predicts that there are situations wherein one does not have a right to defend one's property simply because there are no *proportionate* means to defend it available. To summarize, Block would allow for even grossly disproportionate self-defensive force providing the force still constitutes the mildest defensive means available, whereas Rothbard would ban the employment of disproportionate force even if the force in question counted as the mildest defensive means.

Having thus marked the differences in the predictive power between the Rothbardian and the Blockian account of defense, it is time to probe the question of whether the latter's theory fares any better than the former's. First of all, we should test whether Block's gentleness principle coupled with his commitment to the view that to have a right to property is to have a right to defend it is vulnerable to the same objection as Rothbard's account, that is, whether it entails PDD. At first glance, it appears as though Block – unlike Rothbard – does not run into the contradiction. That is, it seems that Block can consistently hold his view about rights and maintain his gentleness standard in property defense. For, on the face of it, it looks plausible that once a right in property x is granted, it must inevitably be accompanied by a right to defend x . After all, however scant and inadequate means of defense might happen to be at the defender's disposal, there is always the gentlest one among them and that is the one the defender seems to have a right to employ. Generally speaking, as long as there are *any* defensive means available to a defender, the defender equipped with a property right in x unproblematically enjoys a concomitant right to defend x . Therefore, it seems that Block's account avoids the above contradiction.

However, it should be obvious that Block's gentleness principle, if unsupported by the principle of proportionality, leads to morally

counterintuitive predictions. To prove that, let us consider what Block's gentleness standard predicts in the above-adduced scenario of the bubble gum thief. And again, for the sake of argument, assume that killing the thief is the *only* means of defending the bubble gum. Now, what follows trivially from the fact that killing the urchin constitutes the only defensive recourse is that killing him is also *the gentlest* defensive means. But remember, in Block's account of self-defense, the defender is permitted to employ the gentlest defensive measures. Consequently, in the scenario under consideration, the Blockian theory predicts that the storekeeper is permitted to kill the urchin. Still, the moral verdict reached on Block's grounds is most definitely implausible. After all, it is hard to deny that killing the bubble gum thief suffers from "a grotesque lack of proportion." And we contend that since this implication of the Blockian theory of legitimate self-defense is highly unpalatable, this in itself casts doubt on the gentleness principle.

Moreover, if we analyze Block's aforementioned thought experiment involving *B*'s stepping on *A*'s lawn, we can see that it might be the case that probably even Block himself is not ready to bite the bullet and conclude that ultimately *A* may blow *B* away with the bazooka. After all, Block considers successively more severe means aimed at defending *A*'s property right in the lawn. Specifically, Block suggests that *A* ought to start with relatively mild defensive measures employed against *B* such as notifying "B of his trespass" and only then to proceed with "a threat to call the police". But why the need to gradually escalate the severity of defensive means? If Block sincerely believes in his gentleness principle, then it is a matter of fact that in his imaginary scenario nothing less than a bazooka would do for the purpose of property defense. But if so, then blowing *B* away with the bazooka would be *justified* in the first place.

Granted, it might, of course, be the case that *A* does not know that blowing *B* away with the bazooka is objectively justified. Still, whatever mental state motivated *A* to shoot *B* with the bazooka, shooting *B* would amount to the gentlest means of defending *A*'s property and so to a justified action.⁶ Certainly, Block might reply that it is precisely because *A* does not know which is the gentlest defensive measure against *B* that *A* does not use the bazooka, lest blowing *B* away with the bazooka turns out unjustified

⁶ For an elaboration of the fascinating problem of unknowingly justified actors, see e.g. Robinson, 1997; Alexander, 2004.

on the grounds that there were less drastic means available that might have served *A* equally well. However, *A*'s ignorance aside, the gentleness principle eventually does predict that if the use of bazooka were the gentlest means of enforcing *A*'s property right in the lawn, *A* may indeed blow *B* away with the bazooka. We submit that this is the most morally implausible conclusion and as such it constitutes a decisive reason to reject either Block's standard of property defense or to attenuate his uncompromising commitment to the view that to have a private property right is to have a right to defend it.

It is important to note, however, that this implausibility of Block's position is still arrived at by way of a highly charitable interpretation of his gentleness principle and that it would have been even bigger had we read this author less generously. For, it seems that Block's illustration of the escalating severity of defensive measures fails to make good on the *ceteris paribus* clause. That is, if the trespasser were to simply stay on *B*'s lawn, then Block could indeed make his point of testing what are the truly mildest means of enforcing *A*'s property right in the lawn. And it may well turn out that in the face of *A*'s firmly standing on *B*'s lawn it is as much as the employment of the bazooka that is the mildest means of enforcing *B*'s property right. Then, we submit, it would be extremely difficult to swallow such a conclusion – even for Block himself, as is evidenced by the fact that his thought experiment introduces consecutive and increasingly violent reactions on the part of the trespasser in order to finally justify the use of the bazooka. To wit, there is a point at which *B* “initiates physical aggression against *A*”. *B* pushes *A* and finally even pulls a knife on him. But if so, then *A*'s employing the bazooka as a defensive resource is not only the mildest but perhaps even proportionate means – which it would most definitely not have been had *B* simply stayed on the lawn. Therefore, for Block's thought experiment to illustrate the plausibility of the gentleness standard, the disproportionality of defensive measures should be held equal. Otherwise, as his imaginary scenario actually unfolds, it might be the case that we would be ready to grant the permissibility of using the bazooka but not because this means is the mildest but rather because it is simply proportionate.

Our last objection against Block's theory of property defense is that it does not cohere with his account of punishment. As far as punishment is concerned, Block (2019b) holds on to proportionality standard in the form of “two teeth for a tooth”, with minor qualifications aside. To highlight how

grossly Block's account of self-defense and of punishment diverge, let us demonstrate what the former would counsel in a slightly modified bubble gum scenario. Suppose that, unbeknownst to the storekeeper, the urchin has succeeded in stealing the bubble gum. This stipulation is designed to rule out the self-defense-related considerations so that the only question arising now is what the storekeeper may exact from the victim in the form of punishment. Roughly speaking, Block's proportionality standard in punishment predicts that in the scenario in question, the storekeeper is entitled to two things: (1) to a restitution, that is to one piece of bubble gum, which would effectively render the storekeeper as well off as if no crime had been committed at all and (2) to *purely* punitive measures, that is, the offender may "be served in the manner he applied" to the victim. (Block, 2019b, p. 104) In other words, when applied to our present scenario, condition (2) predicts that the storekeeper may deprive the thief of about as much as another piece of bubble gum. After all, *purely* punitive measures reduce to depriving the offender of such a right that he himself took from his victim.

But now, note that the constraints Block imposes on legitimate self-defense are entirely different, for there are no upper limits to legitimate self-defense at all. Any gross disproportionality of defensive means as compared to the harm suffered will do as long as the said means are the mildest. Yet, how can such a disparity of the two standards be justified? After all, Block holds that for punishment to be legitimate it may not exceed the limit determined by the extent to which the urchin forfeited his rights. Hence, in our variation on the original Rothbardian thought experiment (i.e. in which the thief absconds with the bubble gum), the prediction is that the storekeeper may roughly exact two pieces of bubble gum from the urchin. On the other hand, Block's gentleness standard would allow for grossly disproportionate *defensive* measures. Remember, Block's theory of self-defense would unreservedly grant the storekeeper permission to shoot the urchin under the circumstances envisaged. However, such defensive means go way beyond what the urchin apparently forfeited. Given this, how can shooting the urchin in the defense of the bubble gum not violate his unforfeited rights? Unfortunately, Block does not offer any explanation. Hence, we are warranted in concluding that his adherence to these two divergent standards remains unprincipled and thus problematic.

Absolute Rights

Having elaborated on how PDD ensues on both Rothbardian and Kinsellian grounds and having cast doubts on the Blockian gentleness principle as incoherent with the otherwise plausible proportionality standard that this author endorses in punishment, it is time to put forward an escape route from PDD. To this end, we should more or less freely avail ourselves of the exquisite conceptual framework originally put forward by Matthew H. Kramer (2014, pp. 2–11).

Crucially, Kramer (2014, p. 9) distinguishes between *strongly* and *weakly* absolute rights.⁷ The former kind of right he characterizes as such that “it is not only binding at all times in all places in all possible worlds” as a weakly absolute right would also be, but also as one that is “always of greater normative importance than any possible countervailing” rights. In other words, a strongly absolute right is such that it not only overtops any countervailing rights or moral considerations in the actual world but also it overtops any reasons to infringe the right in question in any merely possible world. On the other hand, according to Kramer, a weakly absolute right is also “binding everywhere and always in all possible worlds.” That is, it exerts, *qua* right, its normative pressure even in the presence of some possible countervailing moral requirements. However, since a right in question is only weakly absolute, this means that there are possible worlds in which “competing moral requirements are more stringent” than the weakly absolute right. And if so, then respecting such a right “would not even be weakly justified” (Kramer, 2014, p. 9). Still in other words, according to Kramer, what it means for a right to be weakly absolute is not that it is extinguished, or that it ceases to be binding, in the face of overtoppingly competing moral considerations. Quite the contrary, a weakly absolute right is binding even under such circumstances. It is binding in the sense that infringing upon such a right still triggers corresponding duties for remedial actions.⁸ In conclusion then, even though, in the presence of overtopping duties, the compliance

⁷ In all fairness, Kramer talks here of a strongly absolute moral prohibition instead of a strongly absolute right. However, we took the liberty to apply his vernacular to the problem at hand, which is libertarian rights.

⁸ For an excellent illumination of the problem of the violation of overtopped moral prohibitions as still giving rise to remedial actions, see Kramer, 2005.

with a weakly absolute right might not amount to a morally optimal course of action, infringing upon such a right is still morally impermissible (although morally optimal) and thus calls for remedial actions, such as, say, restitution to the victim.

Now, how does the adduced framework bear on PDD as pertaining to the aforementioned libertarian authors? Let us start with the Rothbardian version of the dilemma. As we remember, premise (1) granted for the sake of argument that *A* has an absolute right to *x*. At this point, we should test what would be implied were the absolute right in question to be strongly rather than weakly absolute. Were it to be so, this would imply that such a right could be overtopped in its moral stringency. Then, if the moral right in question were to be construed as always and everywhere overtopping any competing moral requirements, it would necessarily count for more than any other moral consideration. Specifically and as far as the Rothbardian bubble gum scenario is concerned, were the storekeeper's right in the bubble gum to be genuinely strongly absolute, then the fact that the only defensive measures available to the storekeeper would be disproportionate cannot constitute a conclusive moral reason not to employ them. For, if the said lack of proportionality were to overtop the property right in the bubble gum itself, this would mean that we end up with *two* overtopping moral considerations, a sheer logical impossibility. Therefore, given the assumption of the strongly absolute property right in the bubble gum, even the fact that the only defensive means available to the victim are disproportionate cannot disallow the property defense. However, this is precisely why there is a dilemma in the first place. A strongly absolute right seems to render its defense unproblematically permissible and yet there is a plausible requirement of proportionality pulling in the opposite direction. And it is the adherence to the proportionality standard which makes Rothbard conclude that killing the bubble thief would suffer from a "grotesque lack of proportion."

Therefore, it is only an alternative construal of the right in the bubble gum that can at the same time satisfy the Rothbardian proportionality requirement. We submit that once we conceive of the right in the bubble gum as only weakly absolute, then PDD is solved. Remember, if the right is only weakly absolute, there are (even if merely possible) such moral reasons that overtop the right in question. And, we believe, we are dealing with precisely such overtopping moral requirements in the bubble gum scenario itself. That is, what clearly constitutes a morally optimal course of action is to let

the bubble gum thief go and subsequently claim restitution. Such a solution fits perfectly with the posited weakly absolute character of the property right in the bubble gum. Namely, the storekeeper's right in the bubble gum is not extinguished because there are no proportionate means of defending it available. Quite the contrary, the right in question still exerts its normative pressure in the sense that it triggers a second-order duty of compensation (and possibly even punishment) once it is violated. All in all, it seems that it is the denial of premise (2) that solves PDD. Positively speaking, we suggest that an absolute right in property x does not necessarily come accompanied with a concomitant right to defend x , something which the Kramerian notion of weakly absolute rights captures perfectly well. Concluding, the rejection of premise (2) would indeed block that dilemma as it would follow that the storekeeper may not shoot the thief. And yet, this fact would not threaten his absolute right at all, for he would still have recourse to the law in the form of claiming restitution.

One more merit of this way to solve the dilemma, i.e. denying premise (2) rather than premise (1), is that it simultaneously works well against the Kinsellian version of PDD. Remember, according to Kinsella, it is a conceptual truth that a right to property x implies a right to defend x . That is, a corollary of the Kinsellian view on rights is that once a person does not have a right to defend x , he cannot have a property right in x either. However, we already *independently* argued for such an *absolute* right in property x (i.e. weakly absolute one) that does not necessarily come with a right to defend x . And since there are even *absolute* property rights that are not accompanied with a right to defend property in question, then *a fortiori* there are rights in property x that do not imply rights to defend x . Hence, it appears that Kinsella himself has a reason to accordingly revise his concept of a right so that it should no longer entail a right to defend the property.

Now, how could the above solution remedy the problems inhering in Block's account of self-defense? As we remember, Block's gentleness principle yields morally implausible verdicts. That is, it predicts that even though defensive measures may turn out to be grossly disproportionate, they would still be permissible as long as they count as the mildest ones. And, as we saw in the bubble gum scenario, Block's theory of legitimate self-defense leads to the conclusion that shooting the urchin is permissible since this act constitutes the mildest defensive means available, something

which pretty much reduces Block's position to absurdity. And yet, we submit that the attenuation of the absoluteness of rights would work for Block equally well as it does for Rothbard and Kinsella. Namely, instead of presuming that there are rights to property that are necessarily accompanied by a right to defend it, it is better to assume that a right in property *x* has weaker remedies attached to it. That is, it is not the case that the right holder is permitted to defend his property come what may. Rather, as the bubble gum scenario demonstrates, there are circumstances in which not even remotely proportionate defense is available and the gentleness standard seems to yield morally unacceptable conclusions. But this does not mean that we should give up the right talk altogether. Rather, it is the right to defend the property that should give way then. However, giving up on this right would not force Block to invalidate the assumption of having a property right in the bubble gum in the first place. Quite the contrary, a storekeeper would keep his right to the bubble gum but with a different remedy necessarily attached to it. That is, although the storekeeper would not be permitted to shoot the urchin in defense of his property, the former may still let the urchin go and then claim restitution coupled with the application of appropriate punitive measures. To use the Kramerian vernacular, the reason for this attenuation of a property right in the bubble gum is that the duty not to use disproportionate force incumbent on the storekeeper *overtops* the property right in question. Still in other words, the said duty is deontically more stringent than the storekeeper's property right. However, and crucially, this fact does not mean that the storekeeper's right is overridden, extinguished and has all the way been nonexistent. After all, as illuminated by Kramer (2014, p. 10), there is the world of a difference between overtopped rights and overridden ones. The latter are such that they cease "to be operative" once they come in conflict with more stringent moral requirements. Therefore, "overriding involves cancellation or supersession or suspension" of a less pressing right. None of that applies to overtopped rights or duties. As Kramer has it, "[a]n overtopped moral obligation is not cancelled or superseded or suspended by the overtoppingly stringent moral obligation(s) with which it conflicts; rather, it retains its full force as such." To put it another way, when a given right is overtopped, this fact does not imply that the right in question ceases to exist. Even if our behavior is in compliance with the overtopping right, the failure to respect the overtopped right still renders our overall conduct

weakly impermissible, which clearly shows that overtopped rights – unlike overridden ones – retain their normative weight even in the presence of more pressing moral requirements.

The very same point might be expressed using the more familiar language of *prima facie* duties (remember that duties are correlates of rights⁹). An overridden duty would be a merely *prima facie* duty, that is such that *only* appears to be one. However, when all things are considered, a duty in question transpires to be no duty at all. In other words, when all the relevant information is taken into account, an alleged duty would turn out not to be binding. Rather, it would reduce to mere appearance. By contrast, overtopped duties are genuine duties. Although acting in compliance with them would not amount to a morally optimal course of action, breaching them would still be (weakly) impermissible. Given this, it is no surprise that when overtopped duties are breached, corresponding right holders are still entitled to, for example, restitution.

Now, coming back to the bubble gum scenario, we submit that the storekeeper's property right – even though overtopped by a duty not to shoot the urchin – still exerts its normative pressure. After all, it is due to this pressure that the storekeeper is now at the very least entitled to restitution. Concluding, it seems that the attenuation of the absoluteness of rights in property *x* would be the happiest result for Block's theory of self-defense. Most importantly, he would avoid running into a morally implausible verdict in cases under which only grossly disproportionate defensive measures are available. Second, he would not have to deny that the defender held a right in property *x* in the first place. Rather, he would have to *only* concede that the right in question may be now less strongly enforced.

Conclusions

In the present paper we argued that the view – held by prominent libertarians including Murray Rothbard, Walter Block or Stephan Kinsella – according to which to have a right to private property is to have a right to defend it entails, when coupled with the principle of proportionality, a dilemma consisting in the fact that if the only way to defend such a property is to defend it disproportionately, then, contrary to what this view requires, the private property

⁹ On the correlativity of rights and duties see e.g. Hohfeld, 1913; Kramer, 2002.

right in question is not accompanied by a right to defend it. We suggested that the most plausible way to avoid this dilemma is to attenuate the stringency of private property rights so as to conceive of these rights as only *weakly* absolute. This maneuver by no means implies that the property rights in question have been merely *prima facie* all the way down, a conclusion that no libertarian thinker would ever accept. Quite the contrary, such weakly absolute rights exert their moral force at all times and in all places. However, if it happens to be the case that they become overtopped by duties stemming from the principle of proportionality, their moral force simply does not reach up to the level of having a right to defend them. Remedies that accompany these rights are of a different sort.

Bibliography

- Alexander, L. (2004). Unknowingly Justified Actors and the Attempt/Success Distinction. *Tulsa Law Review*, 39 (4), 851–859.
- Block, W. (2010). Response to Jakobsson on Human Body Shields. *Libertarian Papers*, 2 (25), 1–9.
- Block, W. (2013). Berman on Blackmail: Taking Motives Fervently. *Florida State University Business Review*, 3 (1), 57–114.
- Block, W. (2019a). Human Shields, Missiles, Negative Homesteading and Libertarianism. *Ekonomia Wroclaw Economic Review*, 25 (1), 9–22.
- Block, W. (2019b). Libertarian Punishment Theory and Unjust Enrichment. *Journal of Business Ethics*, 1 (154), 103–108.
- Block, W. (2011a). Response to Wisniewski on Abortion, Round Two. *Libertarian Papers*, 3 (4).
- Block, W. (2011b). Evictionism is Libertarian; Departurism Is Not: Critical Comment on Parr. *Libertarian Papers*, 3 (36), 1–15.
- Hohfeld, W. (1913). Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. *Yale Law Review*, 23, 16–59.
- Kinsella, S. (1992). A New Justification for Individual Rights. *Reason Papers*, 17, 61–74.
- Kinsella, S. (1996). Punishment and Proportionality: The Estoppel Approach. *Journal of Libertarian Studies*, 12 (1), 51–73.

- Kinsella, S. (1997). Libertarian Theory of Punishment and Rights. *Loyola Law Review*, 30 (2), 607–646.
- Kinsella, S. (1999). Inalienability and Punishment: A Reply to George Smith. *Journal of Libertarian Studies*, 14 (1), 79–93.
- Kramer, M. (2002). Rights without Trimmings. In: M. Kramer, N. Simmonds, H. Steiner (eds.), *A Debate Over Rights* (pp. 7–111). New York: Oxford University Press.
- Kramer, M. (2005). Moral Rights and the Limits of the Ought-Implies-Can Principle: Why Impeccable Precautions Are No Excuse. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 48, 307–355.
- Kramer, M. (2014). *Torture and Moral Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, P. (1997). The Bomb Thief and the Theory of Justification. *Faculty Scholarship at Penn Law*, 603.
- Rothbard, M.N. (1998). *The Ethics of Liberty*. New York: New York University Press.

Notes on the authors

Łukasz Dominiak, Ph.D. – an Associate Professor at the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland and a Fellow of the Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama, United States.

Address for correspondence: Faculty of Philosophy and Social Sciences UMK, Collegium Minus, Fosa Staromiejska 1A, 87-100 Toruń, Poland.

Igor Wysocki, M.A. – a doctoral student at The Interdisciplinary Doctoral School of Social Sciences, Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland. He is a fan of jazz and a chess aficionado.

Citation

Dominiak, Ł., Wysocki, I. (2023). Libertarianism, Defense of Property, and Absolute Rights. *Analiza i Egzystencja*, 61 (1), 5–26. DOI: 10.18276/aie.2023.61-01.



RAFAŁ WONICKI

ORCID 0000-0002-0134-4601

University of Warsaw

email: rafalwonicki@uw.edu.pl

The Relationship between the Globalization of Human Rights and the Territorial Protection of Civil Rights

Keywords: globalization, human rights, citizens' rights, border, space, Arendt

Słowa kluczowe: globalizacja, prawa człowieka, prawa obywatela, granica, przestrzeń, Arendt

Abstract

The main aim of the article is to show that in the globalized world, the axiological and anthropological dimensions of human rights do not fit together. Such tension – between universally understood human rights and territorially perceived citizens' rights – is unavoidable. By making the term “human” strictly biological, people are not perceived as members of a particular community but as members of the human species. In the political paradigm, these collectivities are distinguished by political rules; in the biological paradigm, they are perceived as natural. In this situation, from a biopolitical perspective, the life of others (non-citizens) in effect ceases to be treated as a human life or as a life associated with any ethical requirements, because the normative dimension that metaphysics, religion or politics give to the notion of being human has been excluded. Hence, from the biopolitical viewpoint, human rights cannot be enforced with the same effectiveness as laws enforced under state jurisdiction. They constitute an ethical norm by which the international community judges a given procedure, rather than an enforceable legal norm. In order to justify my reasoning, I will refer to the two philosophically important categories – space and borders – that play a vital role in understanding the processes of globalization that affect the legitimation and enforcement of human rights.

Introduction

Due to the processes of global interdependence, there is an increasingly visible difference within states between the postulated universalization of human rights and the protection provided by locally anchored civil rights. At the international level, this tension becomes even more visible. Human rights are deprived of the state's protection, while civil rights are secured within the state's borders by legal and political mechanisms. Human rights are incorporated into the order of international law as fundamental rights. Due to their status, human rights are not enforced with the same effectiveness as the public laws within state jurisdiction and instead constitute an ethical norm by which the international community judges a given act (Donnelly, 2013). Consequently, in the processes of globalization it is worth analyzing how space and borders affect the understanding, legitimation and enforcement of human rights. I will investigate this problem here in three steps. First, I will analyze the relationship between borders and globalization. Then, I will discuss the limits of political power in the legitimacy of human rights. Finally, I will point out the resulting problem of the legitimacy of human rights in a globalized world and the tensions between human and civil rights.

Globalization and the blurring of borders

The postulate for the protection of human rights regardless of an individual belonging to any particular political community is being strengthened, along with the expanding process of global interdependency (Osiatyński, 2009). This process of globalization, unlimited only in its economic dimension, can be distinguished primarily by its spatial dimension. I do not intend to discuss the components of globalization comprehensively; instead, I will demonstrate the new understanding of the relations between space and borders which has emerged due to the process of globalization that subsequently blurs political borders. The blurring of borders that we are experiencing – through tourism, economic migrations, flow of capital, etc. – allows us to discuss a new experience of the connection between politics and space (*topos*). Cooperation among political and non-governmental organizations transcends territorial borders of states,

creating globalized public opinion (Habermas, 2001; Scholte, 2005). At the same time, states' respective political power has been weakening and has been dominated by the power of capital¹, which also faces consequences from losing the protection of human rights.

When considering the interactional aspect of globalization, thinkers and scientists typically describe the experience of compressing the world, of shortening distances, of densification, or of the post-political implications (Giddens, 2003; Castells, 1996). However, globalization as a phenomenon originates, in my opinion, from the need for faster cooperation in the trade and finance sectors. This in turn has resulted in a more uniform system of political economics, in which state markets are subject to integration and unification, creating one global market governed by depersonalized regulations.

A globalized world also requires the reorganization of time and space, creating a new local and global configuration (Wnuk-Lipiński, 2004). A new "hyperreality" is formed: a reality related to us through electronic media and social media, which together create self-referential systems that are determined by their own constitutive impact (Baudrillard, 1996). Such a reorganization of time (the possibility of constant communication) and space (shrinking a distance not only in the physical sense but also in a sense of quickly hearing what is happening in a different part of the globe) has resulted in a shift away from the local, territorial dimension of politics.

This is how all kinds of borders are starting to disappear: the border between the private and the public, the borders between states, and the border between the authority and the individual. Through these processes, communities lose their political character as entities, and their territoriality. Due to the achievements of modern technology, this also allows for the association of people from distant ends of the political space to be linked. In this case, the classical paradigm in political philosophy is connected by two main features of the modern state: both the territory itself and power over the territory become redefined by globalized multidimensional processes (Pogge, 1992; Held, 2000).

¹ Lastly, due to US-China economic confrontation, we observe some tendencies of more political control over capital (Yongding, 2018); however, at this moment, it is hard to say how far this confrontation will go.

This is also followed by a clash between globalization – a new notion in political dictionaries – and universalization – an old one. Globalization is something we experience, suggesting a transformation in the world that is occurring without our participation or effort; it is an unintentional, unpredictable and unexpected result of human activities. On the other hand, universalization is a mission, a horizon marked by humanity. Sometimes, researchers equate these two processes (Robertson, 1992). However, globalization, instead of generating universalizing forces, leads to actual displacement and a counterforce movement, creating more tension and radicalization (Khosrokhavar, 2014). We can observe the disintegration of one metaphysical world into many small separate systems (Lyotard, 1997). Furthermore, this happens without control, as the authority bound to the spatially located state does not grasp the processes of globalization.

In the past, a network of institutions protected and defended the ethical standards of individual rights and duties. However, along with modernity and capitalism, entrepreneurs slipped out of this network of institutions and settled in no man's land – they were free from norms and obligations. They established these themselves, passed principles and decided upon their obligations. Specifically, they could devote themselves entirely to the pursuit of profit, having no regard for the fate of others. Thus, the processes of globalization are currently causing the situation to be repeated, where the institutions of the “old regime” cannot prevent the disintegration of social bonds and the breakdown of the social order. This, however, does not occur in no man's land, but concerns the existing political entities. The earlier type of undivided Westphalian sovereignty is transforming into a post-Westphalian order, and the protection of absolute sovereignty in a globalized world is becoming a difficult if not impossible task. The balancing of revenues and expenditures, the efficient protection of borders and the creation of stable and recognizable cultural identities are the three fundamental elements of sovereignty – economic, military and cultural – on which sovereign power is based, and at present these are impossible to maintain (Polanyi, 2001, pp. 54–63).

The new method of gaining power over space, instead of colonialization in the style of the nineteenth century, occurs through economic dependence. The principle of the free turnover of goods and the abolition of customs, barriers and import taxes is much more rational and less expensive than territorial conquests. Today's independent states increasingly resemble

entities that fundamentally govern by maintaining order, public peace, and compliance with traffic regulations over extended territories (Amsterdamski, 2004, p. 62).²

From the analysis of the process of globalization, it is possible to conclude that the strategic objective, as a reaction to globalization, should be the repossession of economic powers that, after all, decide on the human capabilities of meaningful actions. Democracy, in its present shape – namely, one that is tailored to nation-states – cannot cope with this problem, just as today’s democracy cannot be an enlarged version of past local governments in order to aggregate the critical mass of legitimization. Thus, in order to better protect global human rights, some authors postulate the need for a new social force, as well as a new paradigm of thinking (Fabre, 2016; Valentini, 2011).

Meanwhile, looking at new ways of taking control of space in a globalized world and at the attempts to control these processes through a democratic mechanism of authority on a supranational level, it is necessary to distinguish the various spatial aspects of justice, which will allow us to demonstrate how globalization processes influence these aspects. First, it must be said that thinking about justice as the observance of fundamental rights, including human rights, has always been somehow localized (Osiatyński, 2009, p. 54). Two such fundamental spatial localizations can be identified in which justice can be implemented: (a) the territorial space under the authority’s jurisdiction and (b) the limited political space of the state.

Globalization combines these two spaces, blurring the borders between them. The limited space in which national law applies is pressurized, both from below and from above. In the former, the space of state authority is strained by privatization and the domination of the private over the public. In the latter, the state is weakened from above by both economic entities and rival communities. In this way, the state loses its sovereign control over the economic, military and cultural spheres. In order to prevent the loss of sovereignty, states have opened the boundaries between power and citizens, controlling the private sphere. This results in the formation of

² According to *World Migration Report 2020*, in 2019 the number of international migrants globally was 272 million people, meaning that only 3.5% of the world’s population had left their country of birth (McAuliffe, Khadri, 2020, p. 21). Hence, the abolition of capital constraints is accompanied by the restriction of the flow of people.

networks of private and non-transparent relationships; the outcome of these processes is a loss of security, which is related to the private sphere and is protected by law. Moreover, the sense of security is not so much the result of the fact that there is a law protecting the private sphere, but above all from the belief in the effectiveness of its enforcement. The laws themselves do not guarantee this stability and security. It is their protection that allows people to feel at home in the country. Meanwhile, territory, power and the public sphere have lost their mutual connections, and as a result, people have lost their security. Consequently, modern calls to respect human rights and to report their violations – once the areas of law, space and power have been separated – are by necessity impossible to fulfil. In the following section, I will demonstrate the weaknesses of human rights that result from this process.

Human rights and the borders of political power

Since modern states have existed, power itself has been described territorially. Power can be exercised in a given area, outside of which it has no jurisdiction; the power stops at the state's borders. Another type of border, which is also tied to modernity, is the border between the authority and the citizens. Montesquieu in *The Spirit of Laws* wrote:

Political liberty is to be found only in moderate governments; and even in these it is not always found. It is there only when there is no abuse of power. But constant experience shows us that every man invested with power is apt to abuse it, and to carry his authority as far as it will go.

(Montesquieu, 1899, p. 150)

This demonstrates that authority, in principle, is restricted and controlled by a sovereign people. Thus, in my opinion, it is precisely thanks to this type of border – the border between the authority and the individuals – to which we owe the formulation of human rights.

It can also be said that the first French declaration of human rights (*The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*, 1789), made at the end of the 18th century, marked a turning point in history; since then, the source of law was to be the individual and not the cosmic order or

historical tradition. As Arendt correctly points out, the declaration “indicated man’s emancipation from all tutelage and announced that he had now come of age” (Arendt, 1962, p. 290). Indeed, she claims this declaration was thought of as the desired protection of these individuals, who were no longer protected by their belonging to a state, by their right of birth or by their equality before God as Christians. The new society, made up of people who had been deprived of all rights, was not protected either by tradition or by religion, and searched within human rights for borders that would outline an inviolable area both for the authorities and for other individuals. Human rights, recognized as inalienable, did not need the authority for their protection, nor did they need the law, as the law itself had to be based on them.

In practice, the issue of human rights was quickly and inextricably linked to the problem of nations becoming independent. Today, it is difficult to say if the idea of the sovereignty (thus self-determination) of the people was the source of the postulate for the self-determination of the individual or *vice versa*. At the same time, along with both of these postulates – collective self-determination and individual self-determination – a problem emerged concerning the border between the two. In the political sphere, collective self-determination has been recognized as a condition for the efficient protection of the rights of the individuals who make up the people. The sovereignty of the nation began to be perceived as the source of protection of human rights. Humankind has been described in the likeness of a family of nations, and since the French Revolution it has become clear that human rights have been identified as national rights – perhaps not so much theoretically as, above all, practically. In consequence, human rights have only been protected by civil rights, and the individual has become fully human only by being a citizen; this triggers a series of national liberation movements and somewhat distances the theoretical issue of the protection of human rights other than through citizenship in a given political community.

Unfortunately, this has brought about two negative consequences. Firstly, it reveals those who are deprived of citizen status (the problem of stateless people), and thus those who are also deprived of the human right to own a home. Secondly, it reveals those who have lost not only the right to property but also to protection from the political community, which existentially means that they have lost the place to live, their homes. However, it must also be added that what is unprecedented is not so much the loss of one’s home as the impossibility of finding a new one.

As Arendt claims: “Suddenly, there was no place on earth where migrants could go without the severest restrictions, no country where they would be assimilated, no territory where they could found a new community of their own” (Arendt, 1962, p. 293). It was, therefore, not a problem of overpopulation, but of political organization. The other loss concerns legal protection. It is not the fact that people are unequal before the law that harms them, but that there are no laws for them; it is not that they are being persecuted, but that nobody wants even to persecute them; no one treats them as legal persons or as persons who have any rights.

Back when the world was still an “open space” that could be developed, the lack of a home did not constitute such a problem. However, as a result of colonization, conquests and rivalry between states, the “free” space disappeared, and people who were deprived of civil rights in practice lost the possibility of owning a home anywhere. In the process of globalization, people began to live in one world. In this situation, the proclamation of human rights has been acknowledged as being independent from history and privileges. Every human has been recognized as being worthy of protection. This independence has created a newly discovered modern idea of human dignity, and humanity, understood as all the people who inhabit the earth, has become fact. In this new situation, the newly defined humanity signified that the right to have rights or the right of each individual to belong to humanity should be guaranteed by humanity itself. Thus, the postulate appeared concerning the protection of human rights being independent from political belonging (Freeman, 2004).

What is striking, after having introduced the idea of human rights, is that both the newcomer and the enemy have the same rights, of which they cannot be deprived. Therefore, a problem arises: how does one treat enemies, and when is it possible to stop respecting human rights? However, before WWII and the Holocaust led to these questions, another reorganization of borders had previously occurred in the 19th century, introducing many regulations concerning the treatment of newcomers and warfare into international and national law. As a result of the implementation of the postulate concerning collective self-determination, state borders also became national borders. The stranger was no longer only a stranger in the legal sense, being a citizen of another state, but also became a stranger in the ethnical sense, being a member of another national community. Each time, however, what we observe is the marking of a border, a division between us (ours)

and them (strangers), and it is only this division that then introduces the political order into the world: a measure, law and justice (Schmitt, 1996, pp. 54–61; Mouffe 2005, p. 126). Such situations happen because, thanks to the ability to create impassable borders between various forms of activities, spheres of reality and types of existence, it is possible to identify the space within which politics emerges. Politics – or in other words, political reality – is separated by the demarcation of borders. It is only then that a common world emerges that is commonly experienced and perceived, with a common language, cultural codes, meanings and features that make the legitimization of a given political order possible. Public space appears as a sphere where, as Aristotle claimed, citizens recognize each other as equal and free (Aristotle, 2013). This equality, however, concerns civil rights and is not an anthropological equality that results from the fact of being born a human being, thus being endowed with human rights. In the next section, I will examine such tension in more detail.

Between the *zoe* and *bios* of human rights – a problematic tension³

In a non-transparent world of overlapping orders and values, and the blurring or disappearance of borders, many authors argue that only laws that are universally recognized have strong legitimacy (Habermas, 2001). If we look at human rights from this perspective, we can question problems related to their international enforcement.

Following Arendt's considerations in *The Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1962), we can say that there is no supranational institution that could enforce the same effective respect for such rights against every human being as in their respective states. We see this today in many cases, especially those involving the protection of refugees. It can be said, following Arendt, that international law has its source in agreements between states, and it is the states that agree on what kind of obligations will be implemented. As she herself writes:

³ Excerpts in the next part of the article are partly based on a few modified paragraphs from the book: *Human and Citizens Rights in a Globalized World* (Gawin, Markiewicz, Nogal, Wonicki) from pages 190–195, 198–202, 225.

This new situation, in which “humanity” has in effect assumed the role formerly ascribed to nature or history, would mean in this context that the right to have rights, or the right of every individual to belong to humanity, should be guaranteed by humanity itself. It is by no means certain whether this is possible. For, contrary to the best-intentioned humanitarian attempts to obtain new declarations of human rights from international organizations, it should be understood that this idea transcends the present sphere of international law which still operates in terms of reciprocal agreements and treaties between sovereign states; and, for the time being, a sphere that is above the nation does not exist.

(Arendt, 1962, p. 298)

Thus, the objection of human rights defenders wishing to identify and overcome weaknesses within human rights is that they are not effective in protecting people who have lost everything except their affiliation with their species. The ineffectiveness of human rights is primarily due to the fact that they do not eliminate the problems generated by the existing political and legal order. Within this order a person may be granted rights, not because they are a member of the species *homo sapiens*, but because they have been recognized as a member of a certain political community. Thus, despite the fact that human rights derive their normative force from aspects that are pre-political or metaphysical, among others, their inclusion in the current state-centered system makes it difficult to defend those who have been, for various reasons, excluded or ousted from their own political community and reduced to the level of the *zoe*.

In addition, while the concept of law has its positive character, the concept of “man” refers to the Enlightenment ethical concept in which people, due to their essential characteristics, should be treated with dignity. Humanity, however, has such a character only within the framework of a specific metaphysical and ethical doctrine. Seen from the perspective of the natural sciences, human beings belong to one of the many species that inhabit the earth. Already by referring to “every human” (understood as a species), these laws seem to be rooted in nature itself and try to relate to natural laws as well. Thus, human rights are considered to be fundamental and universal⁴, while the rights of the citizen, from such a point of view, seem

⁴ The concept of human rights is open to interpretation. This can be seen in various attempts to justify human rights in such a way that they have a universal character, i.e., to show that they are valid on the basis of any religions, ethical systems or political

to only be a certain temporally and locally defined variation on them. In this perspective, spatial conditioning is generally treated as important only for the rights of a citizen, related to the geographical location of a given state, its system and laws. Consequently, it is also worth realizing that human rights do not function outside space, and hence a problem occurs with their enforcement in situations in which failure to comply with them causes a threat to life or real death for many people.

Therefore, in reference to Agamben – who is currently the best-known researcher using Arendt's ideas to develop a reasoning that reveals the internal tension between *bios* and *zoe* in human rights – I would like to subsequently demonstrate the difference in the theoretical status of human and civil rights. The former are ethical and not related to a specific place,

cultures in the contemporary world. Of course, finding a justification for human rights that meets the universality condition is not easy. Nowadays, human rights are often thought of as a component of international law, which in fact corresponds to the intention to adopt and establish the Universal Declaration of Human Rights in 1948. In this interpretation, their purpose is to set standards that are expected to be adhered to by all countries. The role of human rights is to identify the conditions that a state must fulfil if it wants to enjoy the right of self-determination. On the other hand, human rights can be understood as setting a goal to which all nations and states should strive. Here, human rights should then constitute an ideal of a just political system. In this sense, a country that is unable to achieve this goal will not necessarily be viewed as invalid, especially if the failure is due to the poor economy of that country. Another popular strategy for justifying human rights is the practice-based strategy. This does not require a search for the deep philosophical foundations of human rights; instead, we should analyse our practice related to these rights, i.e., the various declarations and conventions and how they function in international law, in the foreign policy of governments, etc., and based on this, derive the theory of human rights. Another quite popular strategy used, for example, by Rawls, is the overlapping consensus strategy. It assumes that different worldviews overlap in terms of their core values, which legitimize one universal list of human rights. In this case, unlike the previous strategy, human rights would have a philosophical basis, but for different people it would have a different form, depending on the values they profess. The final common strategy is to look for a foundation of rights in the properties of human beings as such by referring to, for example, basic human rights (Shue, 1980) or the idea of capabilities (Nussbaum, 1992). These properties, according to the supporters of this approach, must be considered morally important by all people regardless of their particular, religious or secular beliefs. In this approach, human rights are justified by showing that they provide the conditions necessary to meet these needs (or, according to other versions of this view, to realize certain human abilities). For more, see: Miller, 2007, Beitz, 2011.

and the latter are political and related to a specific territory – this tension can therefore also be interpreted as an internal contradiction of these laws, which arises through the collision of a limited and therefore defined space and a global space – that is unlimited and undefined.⁵ Secondly, with the current growing processes of globalization, which blur the political boundaries, and the clear scope of the authority's powers, the protection of human rights has been more difficult.

Due to the aforementioned description, two different types of problems concerning human rights arise and need a more comprehensive analysis:

- (A) The problem of reducing human life to *zoe*: treating life itself as the subject of laws constitutes a potential danger of reducing human rights to naturalized life; that is, a life that is external to politics.
- (B) The problem of the deterritorializations of human rights: they cannot be implemented within the framework of the state's political order because being a subject of the law results from belonging to a specific political community and not to the human species.

Below, I will more systematically investigate these two interrelated problems.

⁵ At this point, it is worth supplementing the description of the relationship between human and civil rights. First of all, it is necessary to stress the difference between human and civil rights and positive law. Although the relevant declarations and international pacts are written in legal style, their translation into legislative practice is not obligatory. In this sense, these documents do not constitute a United Nations, as there is no mechanism for verifying the compliance of domestic law with human rights. The signing of the Universal Declaration of Human Rights and the ratification of international pacts only constitutes a declaration of will to carry out interpretative work at the legislative level to bring national legislation into line with human rights. These rights become the target of political actions to guarantee a dignified life for every human being. Therefore, on the other hand, there are comparisons of human rights to the constitution, which are made based on the claim of human rights to define the general axiological framework of the legal and political order. In other words, human rights could perform a function similar to that of national constitutions, but there is at least one feature that distinguishes them from such constitutions. Human rights claim universal validity, while state constitutions, even if they refer to essential values, regard them as essential for a given society, but not necessarily for humanity in general. Apart from the aforementioned difference between human rights and constitutional rights, there is another critical problem concerning the relationship between human rights and civil rights: civil rights are anchored in the state order, which is based on the territorial, population and legislative boundaries, and the state is the source of their inclusion. By contrast, human rights demand universal inclusion.

Ad (A). From the perspective of making biological life a subject of rights, it should be noted that the concepts of life and law remain in conflict with each other. Life gives rise to certain regularities that researchers of the natural world have tried to describe (Wilson, 1975). Conversely, the concept of law has a completely different character. Here, it is the political community that creates a space within a person to recognize their legal status. A legal personality abstracting from biological reality can become a source of equality. While sources of power other than political authority can be imagined within metaphysical or religious systems, today these sources are questioned if these doctrines are not universally recognized, and numerous authors have outlined that the strong and widely recognized justification for human rights refers to pragmatic or utilitarian argumentation. Consequently, conflict arises between the concept of a human being as an integral element of nature (human rights) and a human being as a politically constructed subject who begins to take on attributes such as individuality, freedom, equality and reason in a process of mutual recognition in the public space (civil rights).

It is for these reasons that the category of humanity, understood as belonging to a given species, encounters difficulties. It also raises doubts about the validity of distinguishing the “human” species and its protection. Moreover, humans, as purely biological beings, lose through reduction the qualities given to them by metaphysical or religious systems. This is one of the reasons why it is more difficult to destroy the legal personality of a criminal – a person who takes responsibility for their actions, with consequences that determine their fate, but who remains a member of a given political community – than that of a person who has been denied political belonging and thus has been refused the right to responsibility for their actions. In other words, while not being part of a political order, one becomes only an element of nature that is normalized only from a metaphysical or religious perspective (Finnis, 1983).⁶

⁶ I think that this problem is best illustrated by the situation of stateless persons described by Arendt – people who, for various reasons, have been stripped of full legal protection and have been excluded from the political community. In the first half of the 20th century, many were members of national minorities who had resided in a given country for a long time, even for hundreds of years. Thus, on the one hand, members of nations, and only they, had been granted certain political rights; on the other hand, minority treaties were to contribute to a certain political and legal inclusion of groups who had been refused civil rights. In practice, it has turned out that legal protection without civil rights is simply

However, there is no essential quality in nature that can distinguish humans as humans. An example of this process is treating community life as real or authentic, as opposed to bare life, which is merely a biological phenomenon. At the same time, the only mechanism of “equalizing” one’s status may be an external threat and the feeling that other communities can also categorize life in this way. Regardless, it has a similar effect – only that life can be protected, behind which the violence of the community stands to protect it. Thus, we can recognize others to a certain extent, but only as long as they have the appropriate tools to guarantee respect for strangers in their own community. This may, for example, lead to the recognition of certain minority rights, but only if they are in fact protected by the strong position of their country of origin. Life without such support loses all value and, as Agamben argues, becomes unprotected (Agamben, 1998, p. 78).

To show this, Agamben divides the concept of existence into the political dimension – *bios* – and the natural – *zoe*. *Zoe* is the life of a human being understood as a biological organism. All activities related to this sphere of life result directly from natural physiological needs. On the other hand, *bios* refers to functioning in a political community, a life to which one can ascribe features other than those resulting from the physiology of the organism.

At the same time, it is the *zoe* in Agamben’s theory that is at the center of political decisions. He argues that the decision to include bare life, excluded from social structures, in the legal system is the basis of politics. Agamben, after Schmitt, analyses the mechanism of the influence of power on the *zoe*, but in opposition to Schmitt he refers to the Roman figure of *homo sacer*.⁷ As a result of their exclusion from human and divine rights, the life of the *homo sacer* was reduced to biological functions, and they could be killed with impunity by anyone. Agamben also sees the essence of law today, including human rights, in this “exclusive inclusion” (Agamben, 1998, p. 21).

inefficient, as the contemporary crisis with migrants in the EU reminds us. For a state based on nationality, this constitutes a serious problem. In principle, a state of this type has only two solutions at its disposal for dealing with migrants: it can either assimilate them or deport them. However, a large number of migrants make assimilation and repatriation much more difficult, for reasons of a practical nature (Arendt, 1962, p. 292).

⁷ In Rome, the status of *homo sacer* was imposed on citizens only for the most serious crimes. The punishment consisted in excluding the convict from the system of law – everyone had the right to kill them without legal consequences (Agamben, 1998, pp. 71–74).

In his opinion, the essence of the law in modern countries is based on the institution of the state of emergency indicated by the sovereign's authority. The state of emergency is defined by Agamben as a situation of suspension of the relation of the norm to reality, incorporated into the legal system as an exception to the rule (Agamben, 1998, pp. 26–29). Agamben does not refer to specific regulations concerning the state of emergency. The concept he uses refers to a situation where the legal system of a group of entities is legally suspended, in effect reducing certain individuals to a bare life. These units are subsequently excluded from the binding system of rules.

The state of emergency is also a necessary institution in the sense that it determines the scope of the law and the exceptional situation of its suspension. The sovereign will decide if the suspension takes place and, if so, which area of the law is suspended or what group of people is exempted from the binding law. It is the sovereign who has the power to give and take away the meaning of legal regulations. According to Carl Schmitt, to whom Agamben refers, the essence of sovereign power is based on states of emergency. The essence of power lies in the decision to cross the boundary between the normal state and the state of emergency.

Thus, the network of dependencies presented by Agamben consists of several elements. First, the legal system contains the inherent establishment of an exceptional situation, during which the normal rules cease to apply to the facts. Under a state of emergency, citizens are reduced to bare life. Another important point is that the decision to apply the exception is purely political. It is the will of the sovereign that determines whether or not a norm is granted a binding status. The sovereign has the power to shape the position of humanity as included in the legal space, and therefore in its political counterpart, or decide if it is excluded from the legal order and community. Finally, it is worth emphasizing that under the state of emergency there is a relationship between individuals' bare life and the law. According to Agamben, this relationship is primary and inevitable within the legal systems of Western countries. Thus, the exclusion mechanism is key to understanding the contemporary dimension of the figure of an alien, one who is excluded and deprived of rights, such as a refugee.

On the basis of the analysis carried out, it can be concluded that one of the weaknesses of the idea of human rights revealed by the biopolitical perspective is primarily based on the tension between the biological and metaphysical order to which the concept of being human relates. In practice,

such tension results in the emergence of more and more groups of people who are denied their citizenship. This brings them down to the level of mere members of the human species, and consequently exposes them to serious danger of repatriation, forced assimilation or extermination, which happened during WWII. Such a danger is most visible when these people become recognized by society as a threat, regardless of whether these beliefs are justified.

Ad (B). Additionally, when discussing the impossibility of implementing human rights, this difficulty is particularly noticeable when considering people who do not possess citizenship. In this case, the conviction that the state creates a legal space that obligates all people who remain within its territory becomes inaccurate. Certain people can be identified as people not included in the system of the law. Those who do not manage to obtain a legal status because of existing members of the state may create a problem for the political community and can be placed for example in refugee camps (Agamben, 1998, p. 181).⁸

How, then, should human rights be understood in the context of political communities? First, the helplessness of the *Declaration of Human Rights* should be noted, which seems ironic given the fact that it is these most vulnerable people who are to be protected by these rights. As stated previously, biology is not a “natural” nor an easy basis for establishing equality among people (nationalism and racism are two obvious examples). On the contrary, from classical political philosophy, only a person designated by law can become the subject of rights. Hence, the only way all people can acquire legal personality is through the emergence of humanity as a global political community under the leadership of a world government (Held, 1995). However, we have no guarantee that such a possibility will become true, nor is it certain whether such a world government would protect everyone. This is because humanity does not create a community based on shared bonds and it is hard to imagine that this will change. It is therefore possible that abstract humanity under the leadership of a world government would make decisions that discriminate against minorities, for example, in the name of security.

⁸ Humanitarian organizations often make use of the image of refugee camps, treating this as a tool of emotional persuasion and pressure, but not as an ethical summons or obligation. However, humanitarianism, despite its intentions, supports the process of the segregation of bare life, as it introduces the problem of bare life into the public space, which leads to its segregation from political rights.

An even greater danger seems to result from the opposite situation – that is, the transfer of regularities typical of nature to politics. After all, biology is a field that is necessarily related to the laws that govern nature. Transferring these laws to politics, where the field of action is based on opinions and the ability to act to identify people as citizens, can result in phenomena that people have already witnessed in the past: when biological regularities are presented as a necessity that eliminates free debate and consensual decisions.

Thus, we come to the paradox resulting from the recognition of human rights by modern states that it is stateless persons, constantly threatened with exclusion, who most fully represent the problem of human rights. This is because, to some extent, they experience the fate of “natural” human beings in a political reality that does not grant them rights. Human rights declarations were made in response to atrocities carried out by the authorities, and in this sense, the intentions of human rights defenders after WWII were directed against the violence of the authorities. Since these declarations are inherently reactive, they emphasize precisely the object of sovereign power, namely “bare life”. Thus, as long as the form of sovereign biopower remains in force, there is no place for the full realization of the goal of protecting humanity from the violence resulting from the mechanics of power. This goal will certainly not be achieved in a situation in which human rights declarations are ratified by sovereign states as part of international law. The problem is based on the fact that the concept of “legal personality” does not refer to the biological order, but to the legal framework. Out of necessity, the entire international legal mechanism has also been based on establishing a relationship between having a legal personality and being a member of a given political community.

This understanding of legal personality conflicts with the understanding of human rights that were granted to people as human beings after the experiences of WWII, irrespective of their nationality, gender, race and other characteristics. In this way, human rights law has been primarily established as a protective system in order to eliminate genocide in the future. Another reason for the creation of the UNHR was the huge number of stateless persons, as these persons were not entitled to legal protection from any state. Hence, the Declaration of Human Rights, adopted in 1948, did not distinguish between the status of human and citizen, but incorporated life as such into the legal space so as to prevent exclusion.

The emergence of sets of rights addressed to humanity as such was a completely new way of describing bare life in the legal system. Human rights were created to protect individuals who, by law, cannot invoke anything but the very fact of life. Therefore, Agamben after Arendt sees in human rights law another attempt to include what is excluded from the political and legal space. Such a structured system of regulations concerning exclusively bare life can be used only in the space of exception – thus in extreme situations, when it is no longer possible to invoke one's position within the legal system of a given community from which persons have been excluded. It is only in such circumstances that human rights gain their importance, but they can also be disregarded, as has been seen in the case of refugees wishing to cross the Mediterranean to Europe in the last ten years. These immigrants are the best example of individuals who are entitled only to rights resulting from the very fact of being human.

These examples also show us that the scope of human rights' workability is limited to people who have the opportunity to assert their rights within the legal system of a specific community, and non-governmental organizations are the first to defend themselves the rights of individuals who can only invoke the very fact of being a "bare" human being. These organizations decide on their own whether to intervene. Therefore, no one is responsible for their inaction, as a result of which the rights of people excluded from the legal system of the state are violated. States do not bear the political consequences and liability for not reacting to the deaths of people who are not protected by the political communities they belong to. The situation is in principle different if the rights of an individual who is entitled to state protection are violated. In this situation, according to standard circumstances, the possible consequences of violating the rights of a citizen may cause real harm to the perpetrator.

Moreover, Agamben convincingly shows that the activities of humanitarian organizations contribute to the separation of individuals reduced to bare life from their political rights by limiting aid to meet the physiological needs of these individuals (Agamben, 1998, p. 78). Thus, it is impossible for excluded individuals to be effectively incorporated into the political community through human rights.

Summary

If this analysis is correct, it seems to me that with today's institutional world shape, it is not easy to strengthen the international protection of human rights. However, regardless of whether we agree or disagree with this diagnosis, my task was primarily to show the irremovable and frequently seen tension between human rights and citizens' rights resulting from the mixing of the political space with the ethical space, as well as limitlessness, universal and a-territorial human rights with the territoriality and contingency of civil rights. The latter's spatiality comes into conflict with the postulated universalism and globality of the former. Moreover, the universalism of human rights based on biology cannot be described without reference to certain metaphysical, axiological and normative concepts. These, in practice, are not universally recognized. In international relations, this often means that one can meet with resistance from other ideologies or world views. Such an effect appears in part because, as previously outlined, the spatially localized human rights have caused difficulties since they were articulated and promulgated. Although they are treated as basic and universal, they "exist" as long as they are, on the one hand, recognized by people and, on the other hand, included in the legal order. However, they can be challenged or even invalidated on the basis of legal rules applicable in a given politically defined space. At the same time, globalized interdependence blurs the political boundaries within which human and civil rights can be effectively enforced. Human rights are becoming centered in the state, but citizens' rights are beginning to transcend national borders. This creates competence and executive problems, triggering criticisms of human rights (Freeman, 2014)⁹.

While the concept of law is positive, the concept of humanity refers to the enlightenment ethical concept in which people, due to their essential features (such as rationality), are and should be treated with dignity (Kant, 2006).

⁹ Unfortunately, at present, the protection of human rights and, more generally, the process of implementing human rights leaves much to be desired. An attempt by the UN to take an unequivocal position in a situation of human rights violations often encounters resistance resulting from the political strategies of individual member states. The UN peace keeping force does not have specific competences and in practice the presence of "blue helmets" is not enough to resist real human rights violations.

Humanity, however, has such a character only within the framework of a specific metaphysical and ethical doctrine. Seen from the perspective of natural sciences, humanity is subject to reductionism and involves belonging to one of the many species that inhabit the earth. Such a biological reference does not allow a universal grounding of any normative concept related to human rights. The biological perspective, when exposed, reveals the inequalities that result from the very nature of human existence. Importantly, the natural existence of man, which boils down only to the fact of biological life, is natural for all people in its inequality. Thus, one cannot rely on natural existence to claim that all people are equal by nature. At best, one can try to defend the universal equality of “constructed” subjects of human rights by referring to the initial inequality, where people are understood not only as biological beings, but also metaphysically or legally as equal beings with equal status. This reasoning uncovers an important *aporia* of human rights: their helplessness is not dictated by random factors, i.e., a given division of powers; rather, a structural helplessness exists in the very category of human rights.

Finally, if the tension between the biological (*zoe*) and normative (*bios*) dimensions of human rights has been rightfully and convincingly described and does indeed play a role in limiting the global protection of human rights, then the legitimacy of human rights cannot happen without a philosophical analysis of these rights and their relationship to civil rights and international relations. This perspective allows us to notice that, in order for human rights to fulfil their role, it is necessary to solve (at least) the two problems indicated in the third point of the article. The first problem concerns the lack of a clear and satisfactory solution to two particularisms: pre-political (biological and economic) and political. The second problem is related to the divergence of human and civil rights, which occurs along with globalization, blurring borders and the tensions it causes. These two issues are especially visible in international relations when refugees appear, in ethnic purges or in other activities that threaten the existence of people. It seems that the current situation requires clarification. The two most obvious alternatives are: (1) by departing from human rights an attempt will be made to return to the order based on a balance of power or (2) the international community will make a genuine attempt to implement human rights, which, however, would imply questioning state sovereignty in its current form. However, neither

solution is as simple as they appear. From this perspective, the search for the possibility of harmonizing the internal structure of human and civil rights is the first step in finding solutions that could lead the international community to a new, hopefully more peaceful, world order.

Bibliography

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. D. Heller-Roazer. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland, New York: The World Publishing Company.
- Aristotle (2013). *Politics*. Trans. C. Lord. Chicago, London: Chicago University Press.
- Baudrillard, J. (1996). *The System of Objects*. London: Verso.
- Beitz, Ch. (2011). *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. I. Oxford: Blackwell.
- Donnelly, J. (2003). *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2nd ed. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Fabre, C. (2016). *Cosmopolitan Peace*. Oxford: Oxford University Press.
- Finnis, J. (1983). *The Fundamentals of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, M. (2004). *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*. Cambridge: Polity Press, Blackwell.
- Gawin, M., Markiewicz, B., Nogal, A. (2016). *Human and Citizens Rights in a Globalized World*. Warsaw: Center for Philosophical Research.
- Giddens, A. (2003). *Runaway World. How Globalization is Reshaping Our Lives*. New York: Routledge.
- Habermas, J. (2001). *The Post-National Constellation*. Ed. Max Pensky. Cambridge, MA: MIT Press.
- Held, D. (2000). Regulating Globalization? Reinvention of Politics. *International Sociology*, 15 (2), 394–408.
- Kant, I. (2006). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 11th ed. Trans. M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalization*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Liotard, J.F. (1997). *Kondycja ponowoczesna*. Warszawa: Aletheia.
- McAuliffe, M., Khadri, B. (eds.) (2020). *World Migration Report 2020*. Retrieved from: https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020.pdf (12.05.2021).
- Miller, D. (2007). *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Montesquieu, Ch. (1899). *The Spirit of Laws*. New York: The Colonial Press.
- Nussbaum, M. (1992). Human Functioning and social Justice. In Defence of Aristotelian Essentialism. *Political Theory*, 20 (2), 202–246.
- Osiatyński, W. (2009). *Human Rights and Their Limits*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pogge, Th. (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics*, 103 (1), 48–73.
- Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Times*. Boston: Beacon Press.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Scholte, J.A. (2005). *Globalization: A Critical Introduction*. 2nd ed. New York: Palgrave Macmillan.
- Shue, H. (1980). *Basic Rights. Subsistence, Affluence and US Foreign Policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- The Declaration of Human and Civic Rights*. Retrieved from: http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank_mm/anglais/cst2.pdf (7.04.2021).
- Valentini, L. (2011). *Justice in a Globalized World. A Normative Framework*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, M. (1977). *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books.
- Wilson, E. (1975). *Sociobiology. The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wnuk-Lipiński, E. (2004). *Świat międzyepoki. Globalizacja. Demokracja. Państwo narodowe*. Kraków: Znak.
- Yongding, Y. (2018). A Trade War That Is Unwarranted. *China and World Economy*, 26 (5), 38–61.

Note on the author

Rafał Wonicki deals mainly with issues of the contemporary philosophy of politics and theories of the state and justice. He has published in journals including “Przegląd Filozoficzny”, “Synthesis Philosophica” and the “Journal of Global Ethics”. He is the author of the book *Spór o demokratyczne państwo prawa* (WAIp 2007) and *Bezdroża sprawiedliwości* (2017). As a member of the Philosophy Olympiad Central Committee he works for the popularization of philosophy.

Address for correspondence: Department of Political Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Warsaw, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warsaw, Poland.

Citation

Wonicki, R. (2023). The Relationship between the Globalization of Human Rights and the Territorial Protection of Civil Rights. *Analiza i Egzystencja*, 61 (1), 27–49. DOI: 10.18276/aie.2023.61-02.



„Analiza i Egzystencja” 61 (2023), 51–66
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2023.61-03

ARTYKUŁY

PATRYCJA NEUMANN

ORCID 0000-0003-4603-9210

University of Wrocław

email: 257912@uwr.edu.pl

The Problem of Culture and Nature in Carl Gustav Jung’s Psychoanalytical Concept

Keywords: Jung’s psychology, culture, nature, archetype, instinct, symbol, libido drive

Słowa kluczowe: psychologia Junga, kultura, natura, archetyp, instynkt, symbol, popęd libido

Abstract

According to the classical approach, culture is the opposite of nature, and mankind, as a world-transforming being, is the engine of civilization development. C.G. Jung’s writings contain a non-classical concept of culture, according to which the collective unconscious determines the way of interpreting and understanding reality, and thus the development of culture. The psychiatrist considers mankind as a symbol-forming creature. He wrote about the “symbol drive” which causes the creation of symbols to happen spontaneously. There is a connection between the action of instincts, which have a biological basis, and the archetypal source of symbols. There are forces of nature in the unconscious – in particular, the libido and instincts. Culture arises between the unconscious and consciousness, and at the same time, the process of its development has a species-specific aspect.

Despite having studied the human psyche along with culture from 1911 onward, Carl Gustav Jung never devoted any work to culture itself¹. He is not considered a philosopher of culture despite having referred to anthropology and religious studies, and his research in psychology has a philosophical and psychological dimension. My goal is to present Jung's concept of culture and its relationship with nature. The most important assumption, forming the basis for Jung's concept of culture, speaks of the unquestionable connection between culture and the human psyche. Culture is a recurring theme in Jung's works, but trying to reconstruct its concept proves challenging. It is layered, and has evolved along with the development of his thought. My task will be to present these layers, which in fact create a coherent image of culture that emerges from Jung's writings; I will do so through its undoubted relationship to nature – i.e., instincts, drives, and the broadly understood biological basis for mental life. Moreover, I will demonstrate the way in which nature and culture – classically portrayed in opposition – intertwine in the idea of mankind's psychophysical unity.

In antiquity, Plato created an image of mankind as torn between the sphere of drive and spirit, symbolized by one white, and one black horse (Plato, 1999, p. 140 B). In social consciousness, the message speaking of two opposites – nature, dangerous for spiritual growth, and culture, reinforcing it in its striving for holiness – was consolidated by Christianity. At a moral and philosophy of morality level, the problem was related to virtue, the mastery of instincts as humanity's achievement, in contrast to extra-moral nature, represented within mankind as instincts and drives. German Romantics and Idealists also constructed their thinking on the premise of a dialectical opposition of "nature-culture". Drawing on Schelling's philosophy, this view represents an opposition of the "unconscious principle of nature" and a higher form of being – mankind in the process of the pursuit of self-consciousness. A different, Freudian, view of culture as oppressive and impeding mankind's impulsive nature is also based on this opposition (Rosińska, 1986, p. 81). Considering culture as an opposition to nature is not accurate to Jung's

¹ This research was funded in whole by National Science Centre, Poland, Preludium 20 nr 2021/41/N/HS1/01471 „The Archetype as a Symbolic Form in the Concept of Carl Gustav Jung and in the Art-and-Research Work of Jerzy Grotowski”. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright licence to any Author Accepted Manuscript (AAM) version arising from this submission and to the publisher's pdf version.

concept. Although in the interpretation of symbols of alchemy he emphasized the element of “opus contra naturam” as a kind of principle guiding the process of striving for the self, in his other statements nature and culture are mutually pervasive.

Jung made analogies between symbolic motifs represented in his psychiatric patients' dreams, and those appearing in myths – a myth being understood as humanity's collective dream (Jung, 2012, p. 21). His interest concentrated on collective creativity constituting a space for expressing the collective unconscious. To seize the connection between the human psyche and culture, without considering the concept of the symbol – inspired by Schelling's philosophy and at the basis of Jung's thought – is impossible. It is in that philosophy where one should look for a direct influence on this vital compound of Jung's concept – the symbol as an intermediary between consciousness and unconsciousness (Barentsen, 2015, pp. 67–79).

According to Jung, the symbol constitutes a sort of visualization, or imagination, of that which surpasses it. It points to something more than that which can be contained in its external form alone. As a carrier of meaning, it emanates an undisclosed sense, which completes it. The symbol carries out the function of bringing to reality that which derives from the unconscious, and it is through the symbol that one can receive content of what is unknowable by and of itself (Jung, 1953b, p. 276). The Holy Mass, a ritual activity, is a sort of symbol, of which Jung said:

Now a symbol is not an arbitrary or intentional sign standing for a known and conceivable fact, but an admittedly anthropomorphic – hence limited and only partly valid – expression for something suprahuman and only partly conceivable. It may be the best expression possible, yet it ranks below the level of the mystery it seeks to describe.

(Jung, 1975, p. 207)

In Schelling's identity system, the symbol carries out a similar, unifying function. It is something primal, underlying art (Krzemieniowa, 1983, p. 26); in this system, it is related to a theory of art, and not of the psyche, as it is in Jung's concept. One can, however, find significant similarities between the two. Schelling's works constituted the intellectual foundation for Jung, although we do not find any reference to the former in the bibliography of Jung's works. Schelling states that the symbol derives from an eternal principle of coexistence of finiteness (or boundedness)

and infinity (Schelling, 1983, p. 66). It constitutes a synthesis of the general and of the specific; and within it, the general becomes the specific. The philosopher called the symbol the most sophisticated kind of synthesis (i.e., a unification of opposites). Its purpose is to externalize and render objective that which is internal and subjective (Krzemieniowa, 1983, p. 27). Thus, the symbol not only becomes a carrier of some content, but also carries out the task of unifying opposites – such is one of the elementary ideas of Jung’s analytical psychology.

In addition, in *The Philosophy of Art*, we read that in the symbol, the general becomes the specific and vice-versa. The symbol, *Sinnbild* in German, is a conjunction of the words “meaning” and “picture”. Schelling points to the way this word perfectly reflects the nature of the thing it designates, since the symbol is precisely a pictorial (figurative) expression of the meaning (sense) of what it points to (Schelling, 1983, p. 78). In order to express meaning, a certain kind of global grasp of the matter is necessary. Such an understanding of the symbol is also present in Jung’s thinking, and closely connected to the notion of wholeness, which, at the same time, refers to the question of mental unity. As is the case with Schelling’s idealist philosophy, Jung does not tie the symbol to the absolute. In the psychoanalytical concept, the symbol expresses the archetypal; but even in this case, it is a carrier of that which surpasses it, referring to the collective unconscious. Both authors demonstrate a similar thinking about the symbol, and both attributed extraordinary importance to it. The function of the symbol in Jung’s concept is best explained by the metaphor of the bridge, as found on the border of the conscious and the unconscious, enabling a conscious reception of what mankind is not aware of. The symbol makes these contents gain a form that may be seized through consciousness, and that emanates a certain meaning seized by the intellect. Since the symbol refers to understanding and interpreting lived experiences, it enables mankind’s discovery of the impression of meaningful life. Arguably, the symbol serves also as a bridge between nature and culture. The mental function that engenders the creation of symbols is related to the biological basis of human life. However, the symbol, as a form that is figurative, global, that carries meaning, that creates a world of values, and that opens the path to the emergence of culture, could not exist without a creative imagination’s actions. The object of Jung’s research defined as “culture” means, above all, various mythical and symbolic forms, stemming from

the collective unconscious and from archetypes. The latter derive from the domain of the collective unconscious. They constitute universal and innate forms of meaning – as defined by R. Brook (2015, p. 138), consolidated within culture, and especially within myths, religious symbolism, works of art and literature, as well as philosophical treatises, that is, in all creations of the domain of the “human spirit” (Jung, 1953b, p. 70). What is more, Jung would sometimes speak of culture in a broad sense, including civilizational transformations; in fact, he named one of his volumes *Civilization in Transition* (Jung, 1970a). This involves understanding the myth as a symbolic expression of the processes of the collective unconscious. The collective unconscious is also the source of processes on a social level, similar to the process of individuation in the individual psyche. The modifications happening on collective and unconscious ground, and conditioned by archetypes, are reflected in the territory of the self-expressing of the society as a whole. This means that modifications are perceptible on the level of the worldview, emotions, in the world of values as well as anti-values; archetypes are expressed in symbols within religion, art, and politics. One can look for the influence of Hegel's philosophy in this dialectic of Jung's thought. The question of the relationship between psychoanalytical theory and Hegel's philosophy will be discussed further on.

The Biological Basis for Spiritual Life

“Nature”, in relation to Jung's psychological theory, should be understood as the biological and specific basis for mental life and human life in general. The concept of the collective unconscious itself derives from the assumption that there are mental conditions connecting all of humanity by way of belonging to the same species *Homo sapiens*. In the sphere of the collective unconscious, one finds, besides archetypes, instincts and the *libido* drive which interact with human mental – thus, also cultural and social – life. At the biological level, instincts, as well as archetypes, find a common source in the collective unconscious, which makes them not opposites, but instead two aspects of the same, i.e., “the rule governing reality”, as Jung states in his later works, when his concept gained a Neoplatonic and metaphysical dimension (Jung, 1967, p. 184). Even if the collective unconscious was believed to be a spiritual principle preceding the material

level of existence, it is within mankind that it gains its universal dimension – on the mental level, set upon biology and common to all humanity; it is the foundation of mental life. The unconscious is where the instincts, the *libido* and the archetypes dwell – the level of biological life (evolutional) as well as of culture (deriving from the symbolic and spiritual level) are set upon it. According to Jung, even though all manifestations of human creativity (i.e., religion, art, politics) are founded upon the impact of the collective unconscious on the psyche, they are not merely reducible to the level of the latter. It is a primal source from which impulses aiding survival, reproduction, and the creation of symbolic images flow. A given work of art can be created through conscious decision-making, which does not equal the creative process being free from the influence of the contents of the collective unconscious. If one considers the compilations of conscious and unconscious contents within creative processes, one can find that culture is created on their frontier. One of Jung's early works, *Wandlungen und Symbole der Libido* (Jung, 1925), contains a concept of the transformation of mental *libido* energy into manifestations of spirituality. It is a concept deriving the spiritual, and at the same time symbolic, level of life directly from the *libido* drive. Being the entirety of mental energy, it effectively constitutes a sort of physical energy; therefore, there exists a very tight relationship between nature and culture. It can be argued that culture derives from nature, being not its negation, but instead its transformation. Jung would even consider the process of the transformation of the *libido*, driving individual inner life, as analogical to the process of cultural development. He wrote: "There is no doubt that this transformation of libido moves in the same direction as, broadly speaking, the cultural modification, conversion, or displacement of natural drives" (Jung, 2014, p. 1558) and "The secret of cultural development is the mobility and disposability of psychic energy" (Jung, 2014, p. 1516).

This is the result of the fact that the *libido*, which is form-creating and possesses the capacity to personify, influences culture via mythological images whose spontaneous emergence it influences. Jung would even maintain that cultural modifications tend in the same direction as *libido* transformations: they are coupled (Jung, 2014, p. 1558). The *libido* does not have form, but it is capable of creating form. It transforms not only into mental images consolidated in culture – entering the domain of "human spirit" – but also into the form of instincts, affects. Jung pointed to two

possible ways of transforming mental energy: a lower and a higher one, i.e., a sexual drive and a “spiritual fertility”, e.g., mysticism (Jung, 2014, p. 1550). He considered myth the most common carrier of mental images, defined as archetypes.

The unconscious consists, among other things, of remnants of the undifferentiated archaic psyche, including its animal stages. The reactions and products of the animal psyche have a uniformity and constancy of which we seem able to discover only sporadic traces in man.

(Jung, 2014, p. 1676)

This excerpt points to the relationship of the modern human's psyche not only with that of his or her proto-ancestors, but also representatives of the species preceding *Homo sapiens* in evolution – animals. Jung speaks here of the unconscious, not the *libido*, yet the sphere of the unconscious constitutes a primal source of unconscious images – even if Jung appropriates the form-creating property to drive, it comes into effect in an unconscious way. This does not mean that the *libido* and the unconscious are one and the same; the unconscious also contains archetypes and instincts. Moreover, the *libido* constitutes a sort of energy in itself, and though described by Jung as mental energy, it is, in fact, an energy with physical potential, which cannot be said of the unconscious. These views indicate clearly that Jung treated mankind as a psychophysical unity from the very start, one in which what pertains to drives, or even that which is animal in humans, pervades – mutually – the mental, and even the spiritual. Especially in the early stages of his scientific work, Jung sought the source of mental images in the *libido*. It is then that he developed his concept of the collective unconscious. In the 1920s, he started to describe it as containing archetypal forms at the source of symbolically expressed mental contents. Yet Jung noted from the very beginning that the human psyche is endowed with a tendency to create images, which he first called *imago*, *Urbild* (proto-image), and *Bild* (image). Jung considered the images he examined as originating from a stream of unformed drive, constituting a sort of vital force. Thus, they were based in a dimension of life that is biological: set in nature and the process of evolution. Not until 1919 did he postulate the existence of so-called unknowable archetypal forms, whose (spiritual or biological) basis is impossible to determine (Jung, 2011b, p. 150).

This is an opportunity to discuss the relationship between the *libido* drive and the symbol, and therefore the process in which drive-related content is transformed into spiritual, figurative and semantic content. Many important statements pertaining to this relationship are found in *Wandlungen und Symbole der Libido*. Above all, the *libido* has the capacity to create symbols, or is susceptible to transformations into a symbolic form. Jung describes them as unformed, but form-creating. Symbols, on the other hand, transform them from a “lower energy”, drive-related form, into a “higher”, spiritual one (Jung, 2014, p. 1731). Jung maintained that his theory was of psychological, and not metaphysical, relevance. Though it was pointed out to him that he had created a theory exceeding the paradigm of psychological sciences, the early period saw him describe the “spiritual world” as a domain of human cultural – mythological, religious, artistic, and at that, political and social – activity.

How does physical energy get transformed into a symbolic form? Already at that time, Jung did not exclude that a certain spiritual principle is behind the process; he did, however, find it impossible to accept such a hypothesis from a psychological sciences’ standpoint. It occurs spontaneously, unconsciously, and involves fantasies. The nature of unconscious processes is unexaminable. Only its manifestations in the form of symbols carrying an energetic charge and acting upon the psyche are epistemologically available. That is the reason why Jung linked imaginations (mostly religious ones, initially) to the mental *libido* energy – the former are its carrier, as it were, though the *libido* assumes a symbolic form. The impulse releasing the *libido*’s form-creating process is consciousness and its confrontation with it. Jung described the *libido* drive as “the symbol’s flywheel” (Jung, 2014, p. 1728) that grants the symbol energy thanks to which it can interact and permeate into the conscious psyche.

It is not possible to discuss the problem of symbol-formation without reference to the instinctual processes, because it is from them that the symbol derives its motive power. It has no meaning whatever unless it strives against the resistance of instinct, just as undisciplined instincts would bring nothing but ruin to man if the symbol did not give them form. Hence a discussion of one of the strongest instincts, sexuality, is unavoidable, since perhaps the majority of symbols are more or less close analogies of this instinct. To interpret symbol-formation in terms of instinctual processes is a legitimate scientific attitude, which does not, however, claim to be the only possible one. I readily admit that

the creation of symbols could also be explained from the spiritual side, but in order to do so, one would need the hypothesis that the “spirit” is an autonomous reality which commands a specific energy powerful enough to bend the instincts round and constrain them into spiritual forms. This hypothesis has its disadvantages for the scientific mind, even though, in the end, we still know so little about the nature of the psyche that we can think of no decisive reason against such an assumption. In accordance with my empirical attitude I nevertheless prefer to describe and explain symbol-formation as a natural process, though I am fully conscious of the probable one-sidedness of this point of view.

(Jung, 2014, p. 1728)

The symbol and drive coexist, creating an opposition, and the drive's symbolic outlet stops it from being potentially dangerous to humans and their mental health. Jung considered the transformation of drives into symbols to lead them to unscramble, deprive them of the capacity to “spoil man[kind]”, to protect them from getting lost in a multiplicity of drives heading towards various needs with uninhibited force. The psyche constitutes a dynamic, self-regulating system, and the “symbol's drive” leading to the emergence of figurative and culture-forming contents fulfils an important role in maintaining it in equilibrium (Jung, 2014, p. 1760). The fantasy partakes in creating imaginations analogous to *libido* pursuits; therefore, what Jung called mental images gets realized through the creation of the possibility to indulge drive and accord it the form of a symbol. Fantasy has archaic qualities, that is, it constitutes a repertory of images created through experiences lived in distant times. Thus, it is not removed from the influence of human experiences or specific – biological, psychological and cultural – evolution. Although it has stored certain important images since primal times and gives them a contemporary character by activating them in the modern human's mind, this treasury of imaginations undergoes gradual change (Jung, 2014, p. 1641). Fantasy itself influences the creation of images, being at the same time formed by them; it influences the human psyche, being influenced by the psyche, which leads to the fantasy's evolution. This shows the strict link between the psyche and the imagination. According to Jung, despite the fact that the *libido* is form- and symbol-creating by nature, it shows a tendency for wildness, unbridledness, quite like the primal condition – nature (Jung, 2014, p. 1828). This conception shows resolutions of a double nature: on the one hand, the *libido* partakes in the emergence of culture, and on the other hand,

resists it, and can hardly be restrained. In Jung's later works (1950–1960) we see a similar problem – archetypal forms are the source of culture, and the human psyche is under their direct influence; but it is the “overcoming of the archetype”, escaping its influence that constitutes the main impulse for the process of individuation and is – not without influence on the process of cultural development – best for mankind's development.

What we have described above are the main tenets of Jung's concept, concerning the relationship between the biological basis for the psyche and the process of cultural emergence. Without defining the symbol–libido relationship, we could not begin to describe the connection between the worlds of nature and culture, which interpenetrate on a psychological, individual level. Jung found symbolic proto-images to become autonomous in regard to the *libido* drive. Since those images carry meaning and sense, they contribute to creating an order, naturally opposed to the unorderly drive. However, the *libido* is primal relative to them. It is what conditions spiritual processes; one can then say that even if the act of creating symbolic *imago* contests and serves the inhibition of the *libido*, it cannot exist independently of it. The *libido* releases primal impulses, acting as a medium between the psychological and the biological level. Culture cannot exist without the mental energy-derived level, that energy being created on a biological basis (Jung, 1961, p. 134).

The Jungian perception of culture also comprises the category of instinct. Instincts, innate reactions of the human body and forces that move humans on a biological level do in fact have an indirect influence on cultural processes, but one cannot overlook their relevance to the question. According to the original definition, archetypes are psychological equivalents of instincts (Jung, 2011, p. 150). Archetypes themselves are the source of a typically human grasp of the world, aprioric forms of meaning; they serve to experience and understand reality. Thus, as instincts' analogons, they constitute a certain psychological and hence spiritual order, corresponding to that which acts on the biological level. As innate proto-images and potential forms of meaning, they are a source for symbolic forms filling in the space of human life, that is, the space of the world of culture.

Jung stated that instincts have both a physiological and a psychological aspect. This apprehension of instinct comes from P. Janet's concept expressed in *Les Nervoses* 1909 (Piróg, 1999, p. 40). In reference

to the process of cultural emergence, the most interesting one is found among those singled out by Jung – creative instinct. The psychological aspect of the performance of instinct is connected to the will to act, and the physiological one makes it akin to the forces of nature. This reasoning points once more to the fact that the capacity to create is not by itself detached from the physiological and biological basis. Although it transfers to the spiritual level, the psychologically-conditioned need of the typically human understanding of reality connected to the act of conferring and experiencing meaning does not exist independently of its roots in the world of nature. In *Instinct and the Unconscious* (Jung, 1919), archetypes were described as typical forms of perception, in contrast to instincts, described as typical forms of action. The instinctual basis for creativity – a kind of human activity conditioned by physiology – constitutes the most primal impulse to create culture. Indeed, it would not be possible without archetypes that give direction to the understanding and interpretation of reality. Jung considered instincts as forces more primal compared to archetypes – the latter that correspond to instincts; the opposite is not true. There is no mental and spiritual without a physical basis in the form of a body. Jung's psychological concept has been accused of having a metaphysical undertone that we find especially in his later works. The outline of his views concerning the function of instincts and the whole biological basis that we have presented here introduces us into aspects of his ideas that have always remained important and which he would not renounce even when the ideas contained in his later works took on a Neoplatonic inclination. The concept of the unconscious started gaining an ontological dimension in the 1930s, and archetypes as a priori forms became a kind of rules conditioning all of reality (Jung, 1975). This Neoplatonic undertone of the theory of archetypes and the concept of *Unus Mundus*, stating that spiritual reality precedes the material one, is related to the concept of the *psychoid* – a proto-particle of spirituality, a near-mental quality; something between a material and a spiritual entity. In later works, Jung describes archetypes as part of the *psychoid*; however, they do not lose their basis in mankind's biological life and its evolutionary character (Cambray, 2014, p. 90).

Jung's Dialectic Concept of Culture

The dialectic character of the process of cultural development in Jung's concept has been remarked on by Ewa Kwiatkowska in her article *Poszukiwanie kultury. O jungizmie od strony kulturologicznej* (Kwiatkowska, 2003). This perspective clarifies the question of the relationship between the biological and the spiritual level at the basis of cultural processes and mankind's culture-forming activity, especially in reference to Jung's later writings. According to Kwiatkowska, culture happens on the border between the conscious and the unconscious. Culture forms on mythical and symbolic imaginations; it rests on the repertory of unconscious contents derived from archetypes, whereas the force of creative impulses is caused by instincts and *libido*.

For Jung, the goal of a human's mental life is the process of individuation – the integration of opposites represented by archetypal schemas. A collective equivalent of this process is human striving for the archetype of the self – the most important of archetypes, representing mental completeness, i.e., the integration of all opposites. These postulates, distinctive of the late stage in development of Jung's psychological concept, are relevant to the question of culture.

Kwiatkowska suggests that, at first glance, Jung's writings draw an apparent image of culture as the self of humanity (self-perfecting); however, in reality, the self is only a direction in which it has developed alongside humanity since the dawn of time, and embedded at the specific level. One should note that from the very start, Jung considered cultural development as non-accidental, flowing in the same direction as the actions of the *libido*, while culture itself is organized; not only by the archetype of the self, acting as its guide, but through compensation, similar to the human psyche (Kwiatkowska, 2003, p. 210). That being so, the tensions emerging between archetypal opposites are balanced by different cultural, ideological, and aesthetic trends appearing through the ages. Some examples of these are alchemy or Gnosticism, as movements antagonistic to Christianity (Kwiatkowska, 2003, p. 210). The processes of cultural formation are complex and layered. Apart from the layer of compensation, there exists a dialectic one. The process of cultural development advances thanks to collective movement towards the archetype of the self and the evolution of consciousness, gradually autonomizing itself from

the unconscious. The autonomation of consciousness is visible within cultural and civilizational development, against the backdrop of evolution running from our archaic ancestors, primitive people, to modern humans. Similarly to Lévy-Bruhl, Jung thought the primal human psyche was to act in accordance with *participation mystique* – a feeling of oneness with the world – whereas a gradually increasing subject-object opposition (the result of an increase in consciousness, i.e., of the ego archetype) led to modern individualism. Significantly, Jung did not have an idealistic approach to the process of the development of consciousness. His idea is far from the idealism represented by Hegel, for instance, whom Kwiatkowska evokes in this context, seeking an analogy between his and Jungian thought. Certainly one ought to agree with Kwiatkowska that the vision of culture derives from nature (*libido*, instincts) and, at the same time, negates it in a way (the archetype, the symbol, the world of values), which brings to mind Hegelian dialectics synthesizing thesis and antithesis. The archetype acting upon a particular psyche striving for its growth is also overcome, and in this process of rendering conscious, by escaping from under its influence, one can perceive an image of the synthesis of opposites.

Yet one should instead look for the philosophical sources of Jung's outlook in J. Böhme's mysticism which speaks of the coexistence of exclusive principles. When their conflict is annihilated, a third principle – a new quality that unites the two preceding ones – emerges (Böhme, 2013, p. 30). Note that this idea inspired and helped create Hegel's philosophical system. Moreover, Jung himself referred to Böhme's writings, and in particular to their Gnostic dimension; but he was critical of Hegel. If Böhme's ideas clearly influenced Jung's outlook, Jung himself never described his cultural vision as a dialectic one. Culture was not even the direct object of his research.

His texts contain a number of takes on culture: as a result of archetypes being the overcoming of instincts – which is the motor for cultural development. In this case, culture is also a negation of nature. A different way it emerges is through mankind overcoming the archetype, understood as the act of acquiring self-awareness. This act, being part of the individuation process, takes place on the consciousness-unconsciousness axis. Under way of integrating further mental contents, there is release from under the unconscious influence of archetypes. One of the later ways Jung understood culture is by seeking the expression of a collective

dimension of individuation in the process of cultural development (Jung, 1959, pp. 184–187). On a collective level, culture becomes an expression of the self, or rather striving for it. Another level from which to apprehend culture according to Jung is where its compensational character is seen. This compensational purpose emerges through mutual interaction from archetypal opposites (the polarity of archetypes and coexistence of opposites as the main rule underlying the functioning of the psyche, but also of all nature). On the level of culture, this equilibrating rule is manifested when opposite trends in art, religion, politics etc. emerge. We touch upon the question of the multilayeredness of the concept of culture as found in Jung's writings: the impulse for its emergence can be a negation of instinct, or the archetype, a transformation of the *libido*, compared to Schopenhauer's uninhibited will into a symbolic, orderly form that gains meaning, despite still carrying an emotional charge. Each one is a potential impulse for the creation of culture – first symbols, and with them meanings, interpretations. Those which are universal and concern the collective level, common for all humanity, are consolidated within in, subsequently creating cultural motifs. The multiple ways that Jung apprehends culture imply various research problems, i.e., the relationship between consciousness and unconsciousness, the archetype and instinct, the question of determinism. From our point of view, it was interesting to insist on the symbol's biological basis, and then to show how culture complements nature, in the process of individuation, striving for the archetype of the self on a collective level.

When examining Jung's concept of culture we notice that it is difficult to discern a limit between the biological, and the psychological and spiritual levels. Even if the *libido* constitutes the entirety of mental energy, it derives from the physiological level – it is also vital energy, and at the same time a creative one in and of itself. One could say that the biological and the cultural level are mutually pervasive; the limits between them get blurred. This can be observed in the case of the symbol – a carrier of meaning endowed with an energetic charge that lets it act upon the human psyche. Above all, from the perspective of Jung's psychoanalytic concept, the biological basis for human existence and mankind's spiritual life are unified. Jung assumes the perspective of the psychophysical unity of humanity. Archetypes, instincts and the *libido* drive have a common source in the collective unconscious.

Bibliography

- Barentsen, G. (2015). Silent Partnerships: Schelling, Jung, And The Romantic Metasubject. *Symposium*, 19 (1), 67–79. DOI: 10.5840/symposium20151916.
- Böhme, J. (2013). *Sześć punktów teozoficznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brook, R. (2015). *Jung and Phenomenology*. New York: Routledge, Tylor & Francis Group.
- Cambray, J. (2014). *Synchroniczność. Natura i psyche we wszechświecie wzajemnych połączeń*. Katowice: Instytut Terapii Integralnej Sławomira Kwiatkowska.
- Fordham, M. (2018). *Analytical Psychology: A Modern Science*. London, New York: Routledge, Tylor & Francis Group.
- Jung, C.G. (1902). *Zur Psychologie und Psychopathologie sogenannter okkultur Phänomene*. Leipzig: Oswald Mutze.
- Jung, C.G. (1919). Instinct and the Unconscious. *British Journal of Psychology* 1904–1920, 10 (1), 35–42.
- Jung, C.G. (1925). *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Leipzig, Vienna: Franz Deuticke.
- Jung, C.G. (1953a). *Psychological Types*. New York: Pantheon Books.
- Jung, C.G. (1953b). *Symbolic life. Miscellaneous Writings*. New York: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1959). *Aion. Researches into the Phenomenology Of The Self*. New York: Pantheon Books.
- Jung, C.G. (1961). *Freud and Psychoanalysis*. New York: Pantheon Books.
- Jung, C.G. (1967). *Alchemical Studies*. New York: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1970a). *Civilization in Transition*. New York: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1970b). *Psychiatric Studies*. New York: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1975). *Psychology and Religion: West and East*. New York: Princeton University Press.
- Jung, C.G. (1989). *Rebis, czyli kamień filozofów*. Warszawa: PWN.
- Jung, C.G. (1995). *Psychologia a religia*. Warszawa: Wrota.
- Jung, C.G. (2011a). *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*. Warszawa: KR.

- Jung, C.G. (2011b). *Dynamika nieświadomości*. Warszawa: KR.
- Jung, C.G. (2012). *Symbole przemiany. Analiza preludeum do schizofrenii*. Warszawa: KR.
- Jung, C.G. (2014). *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*. New York: Routledge.
- Krzemieniowa, K. (1983). Wstęp. In: Schelling, *Filozofia sztuki*. Warszawa: PWN.
- Kwiatkowska, E. (2003). Poszukiwanie kultury. O jungizmie od strony kulturologicznej. In: I. Błocian, R. Saciuk (eds.), *Nieświadomość to odrębne królestwo...* (pp. 207–215). Toruń: Adam Marszałek.
- McLynn, F. (2000). *Carl Gustav Jung*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Pajor, K. (2004). *Psychologia archetypów Junga*. Warszawa: Eneteia.
- Platon (1999). Fajdros. In: *Dialogi*. T. 2. Kęty: Antyk.
- Piróg, M. (1999). *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*. Kraków: Nomos.
- Rosińska, Z. (1985). *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*. Warszawa: PWN.
- Schelling, F.W. (1983). *Filozofia sztuki*. Warszawa: PWN.
- Voss, A (2009). A Methodology of the Imagination. *Eye of the Heart. A Journal of Traditional Wisdom*, 3, 37–53.

Note on the author

Patrycja Neumann – MPhil (University of Wrocław) currently a PhD student at the Doctoral School at the Institute of Philosophy, University of Wrocław. Her interests include philosophical and cultural anthropology, and psychoanalysis. She is carrying out a research grant, funded by the National Science Center, Poland, Preludium 20 nr 021/41/N/HS1/01471: *The Archetype as a Symbolic Form in the Concept of Carl Gustav Jung and in the Art-and-Research Work of Jerzy Grotowski*. Address for correspondence: Institute of Philosophy, University of Wrocław, Plac Uniwersytecki 1, 50-137 Wrocław, Poland.

Citation

Neumann, P. (2023). The Problem of Culture and Nature in Carl Gustav Jung's Psychoanalytical Concept. *Analiza i Egzystencja*, 61 (1), 51–66. DOI: 10.18276/aie.2023.61-03.



MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 00000001-6548-8324

email: mjag@uwm.edu.pl

Amerykańska metafizyka rasy¹

Słowa kluczowe: rasa, rasizm, współczesna filozofia amerykańska, realizm, antyrealizm, eliminatywizm, konserwatyizm, krytyka metafizyki rasy

Keywords: race, racism, contemporary American philosophy, realism, anti-realism, eliminativism, conservatism, critique of the metaphysics of race

American Metaphysics of Race

Abstract

In the 1990s, a debate about the race began in the United States, in which many philosophers are involved. In philosophy, this debate has become known as the metaphysics of race. The aim of this article is to outline positions that have formed in the area of the metaphysics of race as a separate, mainly American, current of philosophical thought – realism (naturalistic and constructivist) and anti-realism – and to indicate the most important arguments invoked by their most outstanding proponents to justify their metaphysical positions, as well as the counter-arguments of their opponents. The article also discusses the normative aspect of this dispute, very important from the moral and social point of view, listing two main positions on this level: eliminativism and conservatism regarding the presence of racial terms

¹ Artykuł przygotowany przy wsparciu finansowym Narodowego Centrum Nauki – grant nr 2017/27/B/HS1/00234.

and concepts in public discourses. In the final parts of the article, the relations between metaphysical positions and normative directives formulated by the participants of the debate are considered, and critical arguments concerning the philosophical value and social importance of this trend of thinking are presented.

Wstęp

Około połowy ubiegłego stulecia biolodzy zakwestionowali pogląd, że istnieją ludzkie rasy (Lewontin, 1972; Livingstone, Dobzhansky, 1962, s. 279–280). Oczywiście oznaczało to także zakwestionowanie esencjalistycznego założenia, że osoby należące do tej samej rasy mają jednakowy, dziedziczony zestaw specyficznych cech biologicznych, moralnych, intelektualnych i kulturowych. Mimo tego doniosłego odkrycia, pojęcie rasy nie zostało wyparte z potocznych, oficjalnych (np. administracyjnych i politycznych) i naukowych dyskursów. Był to jeden z motywów podjęcia w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia filozoficznej „debaty na temat rasy”, która zmierza do udzielenia odpowiedzi na pytania: Co to jest rasa? Czy ludzkie rasy rzeczywiście istnieją? Pytania te dotyczą istoty i istnienia ras, mają więc charakter metafizyczny, dlatego spór ten bywa nazywany „metafizyką rasy”². Został on zainicjowany przez filozofów amerykańskich, którzy są jego głównymi uczestnikami (niemniej biorą w nim udział także filozofowie pochodzący z innych krajów), co sprawia, że jest dość wyraźnie związany z amerykańskimi realiami historycznymi i społecznymi. Ma on ponadto ważny aspekt określany mianem normatywnego. Zagadnienia należące do tego zakresu debaty wyrażają się w pytaniach o to,

² „Filozofia rasy” (*philosophy of race*), do której należą referowane tutaj zagadnienia związane z „metafizyką rasy”, stanowiącej jej główną domenę, będącą niemal synonimem *philosophy of race*, jest jednym z kilku obszarów teoretycznej refleksji podejmowanej w Stanach Zjednoczonych nad kwestią ras i rasizmu. Rozważania podejmowane w ramach *philosophy of race* prowadzone są w duchu filozofii analitycznej. Inne obszary tej refleksji to *critical legal studies*, *critical philosophy of race* (z licznymi odniesieniami do krytycznego nurtu filozofii europejskiej), *critical race theory*, *black philosophy* (zwanej także *African-American philosophy*, *African-American critical thought*, *Africana philosophy*) czy profetyczny pragmatyzm Cornela Westa. Problematyka ta jest także obecna w programach afroamerykańskich ruchów społecznych i politycznych oraz w myśli ich liderów. Nie będą one tutaj jednak omawiane. Nawet pobieżna charakterystyka tych obszarów myśli nieuchronnie spowodowałaby znaczne przekroczenie objętościowych ram artykułu.

„czy jest epistemicznie i moralnie uzasadnione stosowanie rozróżnień rasowych w polityce publicznej i badaniach naukowych” (Lemeire, 2016, s. 47), „czy z myśli, polityki i praktyki powinniśmy wyeliminować badania i teorie, które wykorzystują dyskurs rasowy” (Shulman, Glasgow, 2010, s. 244), a jeżeli nie, to „jak powinien przebiegać dyskurs rasowy, by sprzyjał sprawiedliwości społecznej” (Spencer, 2012, s. 182). Perspektywa normatywna tej metafizyki ma wyraźny priorytet wobec jej aspektu ściśle teoretycznego, często decyduje o drogach rozumowania, argumentowania oraz wyborze stanowisk filozoficznych w sporze. Od godnej szacunku i zainteresowania metafizyki oczekuje się więc przede wszystkim społecznego zaangażowania. Jak pisze Quayshawn Spencer, „metafizycy rasy nie zajmują się sporami, które nie mają istotnych konsekwencji społecznych i naukowych” (Spencer, 2016, s. 14).

Powodów, by przyjrzeć się amerykańskiej metafizyce rasy, jest kilka. Po pierwsze, jest ona interesująca jako stosunkowo młody i w niewielkim zakresie przebadany obszar aktualnej myśli filozoficznej. Po drugie, przyciąga uwagę jako refleksja metafizyczna w czasach uznawanych za postmetafizyczne. Po trzecie, można spodziewać się, że podejmowana w jej obszarze problematyka i zwłaszcza antyrasistowska argumentacja mogą mieć doniosłe znaczenie społeczne w obecnej fazie walki z rasizmem. Artykuł jest przeglądem stanowisk zajmowanych w metafizycznym sporze o istotę i istnienie ras oraz ma na celu zarysowanie przestrzeni teoretycznej, w obrębie której się on toczy. W końcowych jego partiach zostaje podjęta próba oceny filozoficznej wartości tej refleksji oraz jej znaczenia dla istotnych kwestii społecznych. Taki syntetyczny sposób prezentacji metafizyki rasy jest uzasadniony potrzebą ujęcia tego intelektualnego ruchu w szerszej perspektywie, która w naszej literaturze humanistycznej dotąd się nie pojawiła.

Realizm naturalistyczny

Filozofowie reprezentujący stanowisko realistyczne w kwestii istnienia ras twierdzą, że z tego, iż nie ma esencji rasowych, nie wynika, że rasa nie jest rodzajem naturalnym. Utrzymują oni, że istnieje naukowo uzasadniona klasyfikacja, która odzwierciedla obiektywne podziały rasowe istniejące wewnątrz gatunku ludzkiego. Najbardziej znani przedstawiciele realizmu naturalistycznego to Robin O. Andreasen i Philip Kitcher.

Andreasen zakłada, że istnieje biologicznie obiektywny sposób definiowania ras, taki mianowicie, w jaki kladystyka określa taksony, czyli grupy organizmów filogenetycznie spokrewnionych, wyróżniających się konkretną cechą różniącą je od innych jednostek taksonomicznych. Podstawowym pojęciem tej systematyki (zwanej filogenetyczną) jest kład, będący grupą organizmów mających wspólnego przodka, obejmującą wszystkie wywodzące się od niego grupy potomne. Andreasen proponuje, by za rasy uznać właśnie klady (grupy monofiletyczne) (Andreasen, 2000, s. 655; 2004, s. 425–430; 2007, s. 471–472). Mocną stroną kladyzmu, jak podkreśla Andreasen, jest jego obiektywność, jako że ogranicza się on jedynie do stwierdzenia empirycznych faktów i nie wspiera rasizmu (np. nie ustanawia hierarchii ras). Uzasadnienie, jakie przedstawia Andreasen dla swego realizmu, ma charakter czysto teoretyczny: pisze ona, że definiowanie ras w kategoriach genealogicznych jest teoretycznie interesujące i sensowne (Andreasen, 2004, s. 430). Można więc sądzić, że jej realizm wynika jedynie z potrzeby przetestowania wiarygodności pewnej hipotezy badawczej. Kitcher przyznaje również, że przy wykorzystaniu metodologii podobnej do stosowanej przez biologów ewolucyjnych możliwe jest podzielenie gatunku ludzkiego na stabilne i izolowane populacje o charakterystycznych skupiskach cech genotypowych i fenotypowych, które można uznać za rasy (Kitcher, 1999, s. 90–95).

Koncepcja Andreasen jest krytykowana. Joshua M. Glasgow argumentuje, że wyodrębnione przez nią rasy nie są tak naprawdę rasami, ponieważ ich kladystyczna koncepcja zbyt daleko odbiega od zdroworozsądkowego rozumienia rasy, a naukowcy nie powinni być arbitrami znaczenia terminów. Chodzi mu o to, że kladystyka definiuje rasy wyłącznie w kategoriach genealogii, natomiast ważne z punktu widzenia zdrowego rozsądku cechy fenotypowe uznaje za nieistotne (Glasgow, 2003, s. 459–460). Zarzut idący w podobnym kierunku podnosi konstruktywistka społeczna Lisa Gannett, twierdząc, że „założenie dychotomii między nauką a społeczeństwem, faktami i wartościami, naturą i kulturą oraz tym, co biologiczne i społeczne, jest niedopuszczalne” (Gannett, 2004, s. 324). Według niej koncepcja Andreasen jest nieuzasadnioną biologiczną reifikacją rasy, przedstawiającą to, co kulturowe i społeczne, jako naturalne. Gannett próbuje więc podważyć koncepcję Andreasen, odnosząc się krytycznie do jej przekonania o obiektywności nauki. Wskazuje ona, że wiedza o ewolucji człowieka jest tworzona w pragmatycznym kontekście, w którym pewne preferencje teoretyczne są bardziej uprzywilejowane względem innych, a zatem nie istnieje „obiektywny opis

ludzkiego drzewa filogenetycznego, który nie byłby produktem wyborów umiejscowionych społecznie i uwarunkowanych historycznie” (Gannett, 2004, s. 332). Za kontrowersyjne uznaje ona nazywanie kładów rasami oraz twierdzi, że należy unikać wypowiedziania kontrowersyjnych poglądów na temat rasy, ponieważ terminologiczna dwuznaczność może przyczyniać się do utrzymywania się wcześniejszych idei rasy, związanych z imperializmem, kolonializmem, apartheidem i rasizmem (Gannett, 2004, s. 337).

Odnosząc się do tych zarzutów, Andreasen utrzymuje, że jej koncepcja jest w wielu punktach zbieżna ze zdroworozsądkowym pojęciem rasy (Andreasen, 2004, s. 436), argumentuje, że „nie należy odrzucać koncepcji kładystycznej tylko z tego powodu, że odbiega ona nieco od zdrowego rozsądku” (Andreasen, 2007, s. 476–477) oraz że naukowy obiektywizm nie może zostać podważony przez fakt, że zwykli ludzie mają błędne przekonania (Andreasen, 2000, s. 661–662). Ten argument Andreasen wspiera Spencer, stwierdzając, że „sposób, w jaki zwykli ludzie używają słowa »rasa«, nie ma znaczenia dla tego, czy obrona rasowego realizmu przez Andreasen odniesie sukces” (Spencer, 2018, s. 5). Realizm Andreasen podważa natomiast według niego to, że nie dostarczyła ona przekonującego argumentu na obecne istnienie jakiegokolwiek kładystycznie wyodrębnionej rasy.

Michael O. Hardimon staje poniekąd pośrodku sporu między Andreasen i jej krytykami. Jest realistą w kwestii istnienia ras, zauważając zarazem, że w takich praktykach społecznych, jak segregacja rasowa czy akcje afirmatywne, głównej roli nie odgrywają pojęcia wywodzące się z nauki, lecz „zwyczajne pojęcie rasy” (*the ordinary concept of race*) (Hardimon, 2003, s. 437–438; 2017, s. 27). Zawiera ono następujące treści. Po pierwsze, rasa jest „grupą istot ludzkich, które różnią się od innych istot ludzkich widocznymi cechami fizycznymi odpowiedniego rodzaju” (Hardimon, 2003, s. 442). Zdaniem Hardimona pojęcie wizualnie nierozróżnialnej grupy rasowej jest sprzeczne z ideą rasy. Po drugie, „pojęcie rasy to pojęcie grupy istot ludzkich, której członków łączy wspólny przodek” (s. 445). Jeżeli członkowie grupy mają te same widoczne cechy fizyczne, ale nie wywodzą się od wspólnych przodków, bądź jeśli mają wspólnych przodków, ale nie są do siebie fizycznie podobni, grupa ta nie jest postrzegana jako rasa. Po trzecie, „pojęcie rasy to pojęcie grupy istot ludzkich, które wywodzą się z określonego obszaru geograficznego” (s. 447). Te trzy tezy Hardimon nazywa „logicznym trzonem zwykłego pojęcia rasy” i zaznacza, że ów „trzon” nie wskazuje na to, by rasy miały niezmiennie esencje w formie zestawu specyficznych,

tylko im właściwych cech, ani nie implikuje istnienia hierarchii między nimi. Konstatuje więc, że pojęcie to jest „względnie nieistotne”, zauważając jednak, że jeśli „rasa (w sensie koloru i pochodzenia) jest używana do przypisywania jednostek do określonych pozycji społecznych lub jest skorelowana z ich indywidualnymi perspektywami życiowymi, to to, jaki jest kolor i kim są ich przodkowie, będzie miało ogromne znaczenie społeczne” (s. 451). Dlatego posługiwanie się słowem „rasa” Hardimon łączy z ryzykiem nieumyślnego udzielania poparcia rasizmowi. Szczególne zagrożenia wiąże on z możliwością posługiwania się (także w działaniach antyrasistowskich) esencjalistycznym pojęciem rasy, które wiąże cechy fizyczne człowieka z jego inteligencją, charakterem czy seksualnością. Hardimon nazywa to pojęcie rasistowskim i „złym” – w sensie moralnym i epistemicznym. Jest ono złe moralnie, bo dostarcza uzasadnienia dla kolonializmu, niewolnictwa, ludobójstwa, dyskryminacji rasowej, nierówności i ucisku. Jest „złe” epistemicznie, bo niezgodne z tym, co nauki biologiczne mówią o naturze ludzkich populacji.

Realizm konstruktywistyczny

Konstruktywiści są realistami, ale nie naturalistami w kwestii rasy. W perspektywie konstruktywizmu społecznego rasy nie mają rzeczywistości fizycznej czy biologicznej: są one, jak pisze Andrew J. Pierce, „konwencjonalnym sposobem porządkowania społeczeństw, a nie faktem naturalnym” (Pierce, 2012, s. 29). Mimo że konstruktywiści uznają rasy za wytwory interakcji społecznych, to dostrzegając ich przyczynową efektywność w różnych praktykach społecznych, stwierdzają oni, że nie można zaprzeczać ich społeczno-historycznej rzeczywistości.

Wysokim prestiżem wśród tych, którzy przyjmują perspektywę konstruktywistyczną w filozoficznej debacie w kwestii istnienia ras, cieszy się Sally Haslanger. Podjęła ona zadanie zidentyfikowania rzeczywistości rasy w perspektywie dominującego znaczenia zwykłego lub ludowego (*ordinary or folk*) pojęcia rasy w języku angielskim (Haslanger, 2012, s. 305). Po jego przeanalizowaniu Haslanger stwierdza, że nie odnosi się ono do żadnej rzeczywistości biologicznej, lecz do pewnego „typu społecznego” (*a social type*), który nazywa grupą urasowioną (*the racialized group*). Jest to grupa podporządkowana bądź uprzywilejowana w pewnym społecznym aspekcie (np. ekonomicznym, politycznym, prawnym) ze względu na obserwowane

lub wyobrażane cechy cielesne osób, świadczące o przypuszczalnych powiązaniach ich przodków z określonym regionem geograficznym. Rasy należy więc definiować jako kategorie określające pozycje społeczne. W aspekcie normatywnym Haslanger podjęła rozważania nad tym, jaki status ontologiczny powinno przypisać się kategoriom rasowym, by skutecznie przyczyniały się one do stanowienia sprawiedliwości społecznej. Według niej najlepsza jest perspektywa realizmu konstruktywistycznego, ponieważ pozwala ona określić, co spośród złożonych sił i struktur życia społecznego stanowi trwałe źródło niesprawiedliwości (Haslanger, 2005, s. 10–11).

Godny uwagi dowód społecznej rzeczywistości ras podaje Ron Mallon. Podstawę jego metafizycznych ustaleń wyznacza znana teza Willarda Van Ormana Quine'a, że za kryterium istnienia czegokolwiek należy przyjąć występowanie tego „czegoś” na gruncie nauki, gdyż „rzeczywistość jest identyfikowana i opisywana w nauce, a nie w jakiejś uprzedniej wobec niej filozofii” (Quine, 1995, s. 49). Mallon wskazuje, że w szerokim zakresie do ras odwołują się nauki społeczne i swój dowód przedstawia w formie takiego oto sylogizmu: „1. Rodzaje, które pojawiają się w uogólnieniach naszej najlepszej nauki, są rzeczywiste. 2. W uogólnieniach naszej najlepszej nauki figurują dane dotyczące ras. 3. Rasa jest więc rzeczywista” (Mallon, 2018, s. 1043).

Antyrealizm

Kwame Anthony Appiah, pionier amerykańskiej debaty filozoficznej na temat ras, wyznaczył model antyrealistycznego rozumowania, wskazując, że wiarygodne tezy dotyczące rasy powinny z jednej strony opierać się na jednoznacznie określonym znaczeniu tego terminu, z drugiej natomiast wymagają istnienia w świecie czegoś, co zapewni skuteczne wyjaśnienie przyczynowe jego użycia. Pierwszy warunek zostaje spełniony przez przyjęcie klasycznej (esencjalistycznej) definicji rasy, która zakłada także, że rasy muszą mieć ostre granice między sobą. Odnosząc się do drugiego warunku, Appiah odwołuje się do znanej tezy, że genetyka nie pozwala odróżnić jednej (domniemanej) rasy od innej, ponieważ odmienność genetyczna między osobami należącymi do tej samej rasy może być większa niż między osobami należącymi do różnych ras. Wniosek stąd taki, że rasy biologiczne nie istnieją (Appiah, 1992, s. 45; 1996, s. 72–74), natomiast działanie i wypowiedanie się w taki sposób, jakby istniały, sprzyja utrwalaniu rasizmu (Appiah, 1990, s. 285).

Podobną drogą przebiega argumentacja Glasgowa oraz Spencera, mimo że punktem wyjścia ich rozumowań nie jest esencjalistyczne pojęcie rasy. Glasgow zapytuje najpierw, co ludzie mają na myśli, kiedy używają słowa „rasa”, pyta o „ludowe” czy „zdroworozsądkowe” pojęcie rasy (*folk concept of race, common-sense race*), następnie podejmuje badania dotyczące zgodnego z tym znaczeniem rzeczywistego istnienia ras (Glasgow, 2003, s. 459–460). Chociaż zauważa on, że zdroworozsądkowy sposób uznawania osób za należące do danej rasy kieruje uwagę na pewne charakterystyczne właściwości natury biologicznej (np. na charakterystyczną zapadalność na określone choroby), to jednak pomija ich znaczenie. Według niego mogą one wynikać ze środowiskowej presji, która powstaje w związku z kategoryzacją rasową, jaka funkcjonuje w danym społeczeństwie (Glasgow, 2009, s. 109). Uznanie istnienia ras nieodwołujące się do cech biologicznych jest według Glasgowa nieuzasadnione, stąd jego wniosek, że rasy w sensie biologicznym nie istnieją. Spencer zakłada natomiast, że odpowiedź na pytanie, czy rasa jest arbitralnie (to znaczy społecznie) wyodrębnioną grupą ludzi, czy raczej bytem biologicznie rzeczywistym, może być udzielona po rozpoznaniu znaczenia tego terminu we właściwym kontekście językowym, którym w rozpatrywanym przez niego wypadku jest dyskurs rasowy prowadzony w amerykańskiej odmianie języka angielskiego. Konstatuje, że większość Amerykanów posługuje się kategoriami rasowymi opracowanymi przez Office of Management and Budget, używanymi w Stanach Zjednoczonych w wielu kontekstach formalnych, takich jak np. akty urodzenia, podania na studia czy wnioski o kredyty hipoteczne (Spencer, 2014, s. 1027–1028). Rozważa on także znaczenie pojęcia rasy w dyskursie teoretycznym „nowego naturalizmu rasowego” (Spencer, 2012, s. 182–183). Wyraża jednak wątpliwość co do rzeczywistego istnienia biologicznych jednostek wskazywanych jako rasy, takich jak kliny, klastry, rasy geograficzne czy ekotypy, przypuszcza bowiem, że są to tylko teoretyczne konstrukty systematyków (Spencer, 2018, s. 8–9). Dostrzegając, że terminy rasowe mają różne znaczenia w odmiennych kontekstach językowych, Spencer głosi tezę radykalnego pluralizmu rasowego, zgodnie z którą poprawne metafizyczne ujęcie rasy musi przybrać formę koniunkcji, w której każdy z jej czynników określa naturę i rzeczywistość rasy we wszystkich kontekstach dyskursu rasowego (Spencer, 2019, s. 27). Jego stanowisko w metafizycznym sporze dotyczącym ras jest więc dość niejednoznaczne.

Hochman jest krytykiem realizmu rasowego zarówno w wersji głoszonej przez „naturalistów nowej rasy”, jak i konstruktywistów (Hochman, 2020, s. 88; 2021b, s. 10). Twierdzi, że konstruktywistyczna ontologia rasy jest zgodna z ontologią naturalizmu rasowego i nie pociąga za sobą wniosku, że rasa jest biologiczną iluzją (Hochman, 2019, s. 1253). Niepokoi go to, że tylko niektórzy konstruktywiści rozróżniają „rasę społeczną” i „rasę biologiczną”, natomiast większość z nich mówi i pisze po prostu o „rasie”. Według Hochmana stwarza to niejasność co do znaczenia tego terminu, szczególnie problematyczną w kontekście jego publicznego rozumienia, ponieważ „zwykli ludzie” mają skłonność do rozumienia rasy jako kategorii biologicznej. Jego zdaniem posługiwanie się pojęciem rasy przez społecznych konstruktywistów może wzmocnić rasowy naturalizm (Hochman, 2017a, s. 67). Antyrealista – twierdzi Hochman – jest moralnie zobowiązany do zastąpienia „rasy” jakimś innym pojęciem, unikając w ten sposób popełnienia błędu jego metafizycznej reifikacji. Kategoria podobna do kategorii rasy (*a race-like category*) wydaje się mu niezbędna zwłaszcza w akcjach afirmatywnych i programach naprawczych, dlatego uznaje, że antyrealizm w kwestii rasy należy uzupełnić teorią urasowienia (*racialization*). Definiuje on urasowienie jako „proces, w wyniku którego grupy stają się rozumiane jako większe struktury biologiczne i ludzkie rodowody, powstałe w wyniku izolacji rozrodowej, do których przynależność jest uzyskiwana poprzez pochodzenie biologiczne” (Hochman, 2019, s. 1246). Jest ono formą biologizacji: grupa jest urasowiona, gdy jest rozumiana jako rasa biologiczna. W tej perspektywie nie ma ras, są tylko grupy urasowione, błędnie rozumiane jako rasy (Hochman, 2021a, s. 88).

Integralną częścią koncepcji urasowienia Hochmana jest idea interaktywnego konstruktywizmu, którą autor charakteryzuje następująco:

Interaktywny konstruktywizm zakłada, że grupy, które nazywamy „rasami” – ale które moim zdaniem są w rzeczywistości grupami urasowionymi – wyłaniają się z ciągłej interakcji między wieloma czynnikami: administracyjnymi, biologicznymi, kulturowymi, ekonomicznymi, geograficznymi, płciowymi, historycznymi, językowymi, fenomenologicznymi, politycznymi, psychologicznymi, religijnymi, społecznymi itd.

(Hochman, 2017a, s. 62)

Koncepcja ta odrzuca metafizyczne uprzywilejowanie któregokolwiek z wymienionych interaktantów, znaczenie każdego z nich zależy bowiem od kontekstu i jest zmienne w czasie. Interaktywny konstruktywizm nie pomija całkowicie biologii, bo chociaż rasy nie istnieją, to jednak ludzka różnorodność biologiczna odgrywa rolę jednego z czynników urasowienia.

Chociaż zgodnie z oceną Hochmana antyrealizm, któremu towarzyszy realizm dotyczący urasowionych grup, „to najbardziej atrakcyjne stanowisko w debacie na temat rasy, zarówno z metafizycznego, jak i politycznego punktu widzenia” (Hochman, 2021b, s. 2), to jednak jego koncepcja jest krytykowana. Deniz Uyan upatruje jej słabość w tym, że nie precyzuje ona kiedy, przez kogo i dlaczego są inicjowane procesy urasowienia – Hochman jedynie konstatuje, że urasowienie przebiega inaczej w odmiennych kontekstach. „Definiowanie urasowienia w ten sposób jest równie wyjaśniające jak zdanie: inaczej wiatr wieje w dolinach niż w górach” – pisze Uyan (2021, s. 6). Według niej określenie mechanizmów przyczynowych, które kierują procesami formowania się grup rasowych, ma kluczowe znaczenie dla analitycznej przydatności tej koncepcji w naukach społecznych, tak samo jak precyzyjne ujęcie procesu formowania się grup. Z teorii Hochmana można jednakowo wnioskować, że urasowienie prowadzi do rasizmu, jak i że rasizm jest przyczyną urasowienia (Uyan, 2021, s. 6–7). W opinii Uyan w obecnej postaci koncepcja ta nie jest w stanie wskazać badaczom, jak mają odnieść ją do świata empirycznego, a definicje i implikacje pojęcia urasowienia nie przyczyniają się znacząco do konceptualnego wyposażenia badań społecznych.

Aspekt normatywny sporu: eliminatywizm i konserwatyzm

Eliminatywizm to pogląd, że pojęcie rasy powinno zostać usunięte z wszelkich dyskursów, ponieważ jest z natury rasistowskie – było i jest źródłem ludzkiej niedoli i niesprawiedliwości oraz dostarcza uzasadnienia dla praktyk dominacji rasowej (Hardimon, 2003, s. 454; Kim, 2004, s. 343; Zack, 2018, s. 140). Appiah, inicjując metafizyczny spór dotyczący istnienia ras, wyraził przekonanie, że wyeliminowanie kategorii rasy ze słowników byłoby ważnym krokiem ku racjonalnemu i sprawiedliwemu światopoglądowi (Appiah, 1992, s. 45). Sądzi, że pojęcie tożsamości rasowej powinno być zastąpione pojęciem tożsamości etnicznej lub kulturowej (Appiah, 2005, s. 21–22). Według niego eliminacja kategorii rasowych jest najlepszym sposobem zakończenia

problemów społecznych opartych na wykluczeniu rasowym. Zachęca również grupy podporządkowane do zaprzestania używania pojęcia rasy, nawet w celach związanych z mobilizacją tożsamości grupowych, ponieważ wzmacnia ono fałszywe i opresyjne przekonanie, że istnieje rasowa esencja grup społecznych.

Reakcja na argumenty Appiaha była niejednoznaczna. Jedni przyjęli z aprobatą jego argumenty za koniecznością demontażu znaturalizowanych koncepcji rasy. Należała do nich m.in. Naomi Zack, według której eliminacja pojęcia ras ludzkich sprzyjałaby powszechnemu zrozumieniu, że podział gatunku ludzkiego na rasy nie ma naukowych podstaw, przez co poznawczy wymiar rasizmu straciłby wszelką wiarygodność oraz uwydatniona zostałaby potrzeba szczególnego uwzględnienia niekorzystnej sytuacji Afroamerykanów (Zack, 2003, s. 143). Inni krytykowali Appiaha za próbę dekonstrukcji tożsamości czarnoskórych i odrzucenia historii rasistowskiego podporządkowania. Zastąpienie pojęcia tożsamości rasowej pojęciem tożsamości etnicznej lub kulturowej wydało się krytykom problematyczne, ponieważ usuwa ono z pola widzenia centralną rolę rasy w historii uciskanych grup, nie pozwala docenić zakresu, w jakim tradycyjne pojęcia rasy kształtują współczesne społeczeństwa, a może także pomniejszyć zdolność posłużenia się pojęciem rasy jako narzędziem do walki z rasizmem.

Z pewnością nie myli się Zack, jedna z wybitnych uczestniczek omawianej debaty, twierdząc, że większość jej uczestników to eliminatywiści w kwestii usunięcia z języka esencjalistycznego pojęcia rasy (Zack, 2018, s. 142). Jednak konserwatystów w stosunku do jego dalszego uprawnionego funkcjonowania – w sensie szerszym, nieesencjalistycznym – jest wielu. Przyjmują oni tę pozycję niemal wyłącznie ze względów społecznych i politycznych. Konserwatyzm przejawia się nawet w tak skrajnej postaci, którą Claire Jean Kim nazywa „strategicznym esencjalizmem” (Kim, 2004). Na przykład Michael Omi i Howard Winant nie zgodzili się z tezą Appiaha, że esencjalizm rasowy jest z definicji rasistowski. Według nich liczy się to, czy sprzyja on utrwalonym wzorcom dominacji grupowej, czy też nie. Ponieważ z ich punktu widzenia tożsamości rasowe ułatwiają politykę kontrhegemoniczną, są one przez nich postrzegane jako antyrasistowskie (Omi, Winant, 1994, s. 54–55). W ich opinii zniszczenie tożsamości rasowej byłoby politycznie katastrofalne. Także Jayne Chong-Soon Lee oraz Angelo J. Corlett zauważają, że pojęcie rasy może być wykorzystane nie tylko do celów rasistowskich, ale także antyrasistowskich, tak iż w walce z rasizmem

swoje miejsce mogą znaleźć nawet biologiczne koncepcje rasy (Lee 1994, s. 779; Corlett, 2003, s. 46). Mimo że Glasgow jest antyrealistą w kwestii istnienia ras, to jest zarazem zwolennikiem zachowania terminu „rasa” w społecznych dyskursach ze względu na korzyści wynikające np. z akcji afirmatywnej (Glasgow, 2009, s. 139). Również Albert Mosley nie zgadza się z zaleceniem, by porzucić klasyfikacje rasowe, ponieważ zauważa, że wielu Afroamerykanów posługuje się nimi jako medium samoidentyfikacji. To, że pewne grupy są identyfikowane przez kategorie rasowe, nie jest według niego bardziej problematyczne niż to, że inne grupy są identyfikowane przy zastosowaniu kategorii religijnych, politycznych czy estetycznych. Sądzi on, że zaprzestanie stosowania kategorii rasowych nie zlikwiduje rasizmu, a raczej utrwali nierówności oraz podważy „głęboką osobistą satysfakcję, jaką tak wielu czerpie z udziału w grupie, która nadal walczy z historią rasowo uzasadnianego wykluczenia” (Mosley, 1997, s. 107–109). Wobec nadziei eliminatystów, że wraz z zaprzestaniem stosowania klasyfikacji rasowych – ponieważ są one tylko społecznymi konstruktami – znikną problemy rasowe, Mosley zauważa, że kierując się tą logiką, moglibyśmy wyeliminować nasze problemy zdrowotne, zdając sobie sprawę z tego, że kategoria zdrowia jest konstruktem społecznym.

Niekiedy spór eliminatyzmu z konserwatyzmem w kwestii rasy przenosi się na płaszczyznę metodologiczną i epistemologiczną, nie tracąc przy tym swego normatywnego ukierunkowania. Przykładowo Bob Carter postuluje, by porzucić socjologiczne pojęcie rasy, ponieważ jest ono nieprecyzyjne (Carter, 2000, s. 10), na co Polycarp Ikuenobe odpowiada, że zrealizowanie tej propozycji sprawiłoby, iż wyjaśnienie i zrozumienie rasistowskich praktyk społecznych (niewolnictwo, apartheid) nie byłoby już możliwe. Zauważa ponadto, że teoretyczny status pojęcia rasy w naukach społecznych jest taki sam jak kategorii klasy, rodziny, władzy, kultury, pochodzenia etnicznego, płci czy społeczeństwa. One także nie są precyzyjne zdefiniowane (Ikuenobe, 2018, s. 384–385), a ich konsekwentna eliminacja z tego powodu oznaczałaby likwidację tych nauk. Podobne obawy wyraża Pierce, argumentując, że zachowanie pojęcia rasy jest ważne dla zrozumienia rzeczywistości społecznej, w której kategorie rasowe nadal kształtują doświadczenia jednostek i funkcjonowanie instytucji (Pierce, 2012, s. 29). Również Kitcher twierdzi, że z teoretycznego i praktycznego punktu widzenia zachowanie kategorii rasowych jest konieczne. Są one niezbędne w badaniach społecznych, które zmierzają do zidentyfikowania szkód wyrządzonych przez różne formy

dyskryminacji rasowej oraz ich naprawienia w ramach polityki odszkodowawczej (Kitcher, 2007, s. 311–312).

Negatywnych konsekwencji usunięcia pojęcia rasy z publicznych dyskursów obawia się także David Ludwig. Odwołując się do doświadczeń europejskich, wskazuje, że chociaż eliminatywizm jest w Europie ważną przesłanką polityki antyrasistowskiej, wraz z jego realizacją (np. we Francji) „wzrosły obawy dotyczące ślepoty na barwy i braku środków dyskursywnych, by można było mówić o nierówności rasowej” (Ludwig, 2020, s. 501). Eliminacja zasobów koncepcyjnych związanych z pojęciem rasy przyczynia się do fałszywego poczucia przewyciężenia rasizmu. Usunięcie pojęcia rasy ma negatywne skutki, ponieważ nie zapewnia środków do myślenia o przyczynach nierówności rasowych, jest nieskuteczne w zwalczaniu dyskryminacji rasowej, a może także służyć jej ukrywaniu. Natomiast Richard Lappin i Miri Song obawiają się o konsekwencje związane z usunięciem pojęcia rasy z kodeksów prawnych i ewentualnym zastąpieniem go pojęciem etniczności czy grupy etnicznej. Taka zmiana terminologii może według nich prowadzić do zmniejszenia prawnej ochrony społecznie wrażliwych grup, osłabić ich zdolność przeciwdziałania dyskryminacji oraz rozpoznawania specyfiki doświadczeń dyskryminacyjnych (Lappin, 2016, s. 397; Song, 2018, s. 1141–1142).

Krytyka

Stanowiska zajmowane na gruncie metafizyki ras oraz sposoby ich uzasadniania i wyprowadzania z nich konsekwencji normatywnych są z nasilającym się radykalizmem krytykowane. Przykładowo Olivier Lemeire twierdzi, że debata metafizyczna nie ma znaczenia dla nauki ani nie pomaga w podejmowaniu decyzji w kwestii stosowania klasyfikacji rasowych. Według niego nie jest ona nawet debatą metafizyczną, lecz sporem głównie semantycznym, mającym na celu ustalenie znaczenia i odniesienia terminu „rasa”. Zauważa, że realisci i antyrealisci zgadzają się co do faktów, natomiast ich odmienne stanowiska metafizyczne wynikają z różnicy poglądów na temat tego, jak je interpretować w świetle zagadnienia sposobu określania referencji terminów ogólnych. Debatę tę interpretuje on jako spór między internalistami/deskryptyvistami a eksternalistami/referencjalistami (Lemeire, 2016, s. 49). Również Hochman oraz Mallon wskazują, że metafizycy biorący udział

w sporze używają różnych definicji rasy, które są produktami odmiennych teorii referencji, sam spór zaś uznają za bardziej semantyczny niż metafizyczny (Hochman, 2017b, s. 2714; Mallon, 2006, s. 544). Mallon ponadto zauważa, że stanowiska normatywne zajmowane przez jego uczestników nie wynikają logicznie z ich ustaleń o charakterze metafizycznym ani nawet nie są uzasadniane tego rodzaju argumentami (Mallon, 2006, s. 527). Można na gruncie tej metafizyki np. twierdzić, że terminy rasowe nie odnoszą się do niczego w realnym świecie, ale zarazem zalecać (aspekt normatywny sporu) posługiwanie się nimi ze względu na społeczne korzyści. Można też przyjmować, że pojęcia rasowe mają odniesienie do rzeczywistości, ale zarazem twierdzić, że nie powinniśmy ich używać ze względu na ryzyko usprawiedliwiania rasizmu (Mallon, 2006, s. 549).

Biorąc pod uwagę dominującą w tym sporze obecność czynników normatywnych, można sądzić, że wybór takiej czy innej teorii semantycznej może mieć u podstaw intencje tak samo strategiczne, jak w wypadku wspomnianego „strategicznego esencjalizmu”. Może być więc on dokonywany ze względu na przewidywane korzyści społeczne i polityczne wynikające z metafizyki zbudowanej na odpowiednio dobranym fundamencie teorii semantycznej. Jeżeli tak rzeczywiście jest (a jest to wielce prawdopodobne przy wyraźnie eksplikowanych prospołecznych intencjach metafizyków rasy), mielibyśmy do czynienia ze strategiczną semantyką i – w konsekwencji – ze strategiczną metafizyką, z której jednak nie wynikają strategicznie znaczące skutki społeczne. Dlatego wydaje się zasadne nazwanie jej za Lemeirem „bezzębna” (*toothless*) (Lemeire, 2016, s. 50). Lemeire używa tego mało filozoficznego określenia w innym znaczeniu niż zaproponowane wyżej – tym słowem wyraża on ocenę intelektualnej wartości metafizycznego realizmu w kwestii istnienia ras. Mówiąc o „bezzębności” realizmu, Lemeire ma na uwadze to, że jeśli nawet jest on prawdziwy, to jest filozoficznie błahy, nie wyraża żadnych metafizycznie doniosłych treści. Jako przykład intelektualnej słabości i powierzchowności realistycznego myślenia w kwestii ras wskazuje on na sposób rozumowania Hardimona. Hardimon – przypomnijmy – definiuje rasę jako grupę ludzi różniącą się od innych fenotypem, której członkowie mają wspólnych przodków. „Stwierdzenie, że ktoś jest »białym« lub »Azjatą« nie oznacza nic ponad to, że ma on widoczne cechy, które wskazują na jego europejskich lub azjatyckich przodków” – pisze (Lemeire, 2016, s. 50). Do uznania istnienia tak zdefiniowanej rasy nie potrzeba niczego więcej niż stwierdzenia istnienia grupy osób mających podobny fenotyp. Lemeire trafnie

zauważa, że na możliwość takiego wyodrębnienia ludzkich grup mógłby zgodzić się nawet bezkompromisowy antyrealista. Jest to więc, jak twierdzi, bardzo powierzchowny rodzaj realizmu, sprowadzający się do stwierdzenia, że można powiedzieć o kimś, że jest „biały” lub „czarny” w taki sam sposób, jak można o kimś powiedzieć, że jest „rudy” lub „chudy” (Lemeire, 2016, s. 50). Według niego taki styl myślenia unieważnia praktyczne znaczenie realizmu dla udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy uzasadnione jest stosowanie klasyfikacji rasowych w polityce publicznej i badaniach naukowych.

Taki sam zarzut stanowiskom realistycznym („ostatnim reinkarnacjom ras ludzkich”) stawia Ludwig: zarzuca im powierzchowność (czy nawet jałową tautologiczność). Wskazuje, że jeżeli np. utożsamimy rasy ludzkie z klastrami genetycznymi, nie ma powodu, by wątpić, że rasy ludzkie istnieją (Ludwig, 2014, s. 76). Także Hochman zauważa trywialność ustaleń „populacyjnych” realistów: „Jeśli populacja to jakkolwiek genetycznie identyfikowalna grupa, a rasa to każda populacja, którą zdecydujemy nazwać rasą, to banalne jest stwierdzenie, że istnieją ludzkie rasy” (Hochman, 2016, s. 66). Można jednak dostrzec, że antyrealizm w kwestii ras nie znajduje się w lepszej sytuacji niż realizm. Będąc zaprzeczeniem realizmu, poza niebanalnym, chociaż wywodzącym się z zewnętrznego wobec metafizyki rasy źródła wiedzy (tj. z nauki) stwierdzeniem, że rasy nie istnieją, antyrealizm nie ma i nie może mieć do zaferowania żadnej koncepcji pozytywnej dotyczącej ras – jest on równie „bezzębny” jak realizm. Odniesienie tego określenia do wszystkich stanowisk, jakie ukształtowały się w obrębie tej metafizyki, znajduje także uzasadnienie w dostrzeganym przez niektórych autorów szerokim konsensusie ontologicznym wśród uczestników debaty (Mallon, 2006, s. 545–546; Lemeire, 2016, s. 49). Jak zauważa Mallon, niezgoda między nimi jest iluzją, ponieważ sceptycy, konstruktywiści i naturaliści są w szerokim zakresie zgodni co do „faktów metafizycznych” (Mallon, 2006, s. 527, 545–546). To, co jest nazywane sporem i debatą, w gruncie rzeczy debatą ani sporem nie jest. Rację więc może mieć Ludwig, według którego uczestnicy debaty metafizycznej prowadzą nieistotny spór słowny (Ludwig, 2015, s. 244–245). Być może z tego powodu lektura nowszych publikacji uczestników sporu przynosi wrażenie pewnego ich zniecierpliwienia. Może być ono powodowane także powtarzalnością argumentów przytaczanych przez tych samych filozofów na poparcie nieustępliwie utrzymywanych (*unyielding*, nieprzejednanych, jak określa je Kim) od lat tych samych pozycji teoretycznych (Kim, 2004). Wydaje się, że żaden z uczestników debaty nie został przekonany

do radykalnej zmiany poglądów, co najwyżej niektórzy z nich wprowadzili poprawki łagodzące pierwotny radykalizm swych stanowisk.

Niektórzy amerykańscy intelektualiści zaangażowani w walkę z rasizmem, jednakże spoza omawianego tu kręgu filozofów, wyrażają sceptycyzm w stosunku do mocy sprawczej tego rodzaju refleksji. Na przykład Cornel West, jeden z najbardziej wpływowych i powszechnie znanych w Stanach Zjednoczonych czarnoskórych intelektualistów (m.in. także z powodu stałej obecności w mediach masowych), bez deliberacji i jednoznacznie rozstrzyga ontologiczną kwestię sposobu istnienia ras, stwierdzając, że „czern” (*blackness*) jest politycznym i etycznym konstruktem. Jego diagnoza zła, jakie dotyka czarnoskóre społeczności w Stanach Zjednoczonych, wykracza poza normatywne ustalenia metafizyków rasy. W opublikowanej na początku lat dziewięćdziesiątych pracy *Race Matters* konstatował, że owym złem, przenikającym jednostki i grupy, jest nihilizm, określane przezeń jako „przerażający brak sensu, brak nadziei i (co najważniejsze) brak miłości” (West, 2001, s. 14). Remedium na ten stan rzeczy dostrzegał w zwróceniu się ku trosce i miłości. Pisał:

Ta szansa nie opiera się ani na porozumieniu co do tego, na czym polega sprawiedliwość, ani na analizie tego, jak funkcjonują rasizm, seksizm czy podporządkowanie klasowe. Takie argumenty i analizy są niezbędne. Ale polityka konwersji wymaga więcej. Nihilizmu nie można pokonać argumentami czy analizami; ujarzmią go miłość i troska.

(West, 2001, s. 18–19; zob. też Osborne, West, 1995, s. 32)

Wnioski

Przedstawiony zarys filozoficznego sporu dotyczącego kategorii rasy pozwala stwierdzić, że realizm naturalistyczny nie może być uznany za rzetelnie uargumentowane stanowisko metafizyczne. Wobec odrzucenia tej kategorii przez naukę jako przedmiotowo pustej, realisci usiłują znaleźć dla niej odniesienie w innych realnościach niż tradycyjnie pojmowana rasa, takich jak np. klady, które jednak są czymś innym niż rasy. Tego rodzaju dążenia ukazują, że realizm naturalistyczny jest pewną odmianą realizmu konstruktywistycznego – jedyne stanowiska, jakie na gruncie metafizyki rasy wydaje się dobrze uzasadnione. Natomiast trafność normatywnych postulatów metafizyków rasy, które uznają oni za integralną część „godnej szacunku”,

to znaczy społecznie użytecznej metafizyki, dotyczących wyeliminowania z języka publicznego bądź pozostawienia w nim kategorii rasowych, może być oceniona jedynie przez ich odniesienie do konkretnych sytuacji społecznych, w których odgrywały one bądź odgrywają jakąś praktyczną rolę. O ile filozofia ta nadaje tym postulatowi uniwersalny status, odniesienie to powinno dotyczyć także innych obszarów (wyróżnionych geograficznie, historycznie, kulturowo) niż społeczna rzeczywistość Stanów Zjednoczonych.

Za tego rodzaju przestrzeń można uznać np. społeczną rzeczywistość Brazylii, gdzie według oficjalnych danych w 2020 roku 56,2% ludności stanowili Czarni³. Przypomnijmy, że z około 6 mln Afrykanów, których w epoce kolonialnej przetransportowano jako niewolników do obu Ameryk, do Brazylii trafiło w przybliżeniu 4 mln. W 1888 roku zostało w tym kraju zniesione niewolnictwo, jednak abolicji nie towarzyszyło prawne unormowanie społecznej sytuacji tych nowych, pełnoprawnych z formalnego punktu widzenia obywateli, ani nie zostali oni włączeni w formalny rynek pracy. Był to również okres, w którym główną troską białych elit była modernizacja (cywilizacja) kraju. Niepokoiły się one rzekomo głęboko degenerującą brazylijskie społeczeństwo (i czyniącą projekt modernizacji niemożliwym) obecnością licznie reprezentowanych w nim ras uznawanych za niższe. W związku z tym, na przełomie XIX i XX wieku zaczęto realizować program „wybielania” (*branqueamento*) brazylijskiego społeczeństwa, pozytywnego krzyżowania ras, który zakładał wchłonięcie przez rasę białą ras uznawanych za niższe. W ramach tego projektu do Brazylii sprowadzono około 4 mln Europejczyków, którzy zajęli najlepsze miejsca pracy, pozbawiając lepiej płatnych zajęć Afrobrazylijczyków i metysów. W latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku idea *branqueamento* została wyparta przez kulturowo-socjologiczną koncepcję Gilberto Freyre’a (1900–1987), który przekonywał, że wzajemne oddziaływanie kultur portugalskiej, autochtonicznej i afrykańskiej wytworzyło cywilizację cechującą się demokratycznymi relacjami społeczno-etnicznymi. Idea ta wywarła ogromny wpływ na mentalność białych

³ W latach 80. i 90. ubiegłego stulecia ruch społeczny Afrobrazylijczyków jako określeniem autoidentyfikacyjnym zaczął posługiwać się terminem „czarni”, obejmującym także metysów. Tym samym przestał być on uważany za obraźliwy. Działacze społecznego ruchu Czarnych uważają siebie za politycznie, ekonomicznie i społecznie dyskryminowanych. Nazwanie siebie „czarnymi” pojmują jako początek drogi do emancypacji, rozwoju ich politycznej świadomości i przeciwstawiania się dyskryminacji i rasizmowi – zob. np. Domingues, 2007; Piza Duarte, Lima Bertúlio, Queiroz, 2020.

Brazylijczyków, stając się źródłem powszechnego w tej grupie populacji „rasowego daltonizmu”. W latach sześćdziesiątych socjolog i antropolog Florestan Fernandes (1920–1995) wykazał jednak, że idea demokracji rasowej należy do technik dominacji białych elit, stanowiąc podstawę systemowej dyskryminacji rasowej, będącej przeszkodą na drodze rozwoju osób i grup innych niż białe. Mimo to brazylijskie elity polityczne nie podjęły żadnych znaczących działań zmierzających do zmiany tego stanu rzeczy. Dopiero na początku bieżącego stulecia brazylijskie państwo wdrożyło działania (akcje afirmatywne) mające na celu walkę ze strukturalną dyskryminacją rasową. W oficjalnych dyskursach państwa pojawił się wówczas także termin „rasa”, skutkując nader pozytywnymi efektami społecznymi. Jednym z tego rodzaju przedsięwzięć jest demokratyzacja dostępu do wykształcenia wyższego. Uchwalona w 2012 roku ustawa, popularnie zwana „ustawą o kwotach”, przewiduje zarezerwowanie 50% miejsc oferowanych przez federalne uczelnie wyższe Czarnym kandydatom na studia. Efekty tych działań są imponujące. Wśród studiujących na brazylijskich uczelniach w latach 1929–1999 biali stanowili 97%, Czarni 2%, a 1% osoby pochodzenia azjatyckiego. W wyniku wdrożenia ustawy o kwotach już w 2018 roku Czarni stanowili 51,2% ogólnej liczby studentów wyższych uczelni publicznych. Niektórzy uznają, że wprowadzenie „systemu kwot” sprawiło, że w Brazylii dokonuje się „cicha rewolucja”, albowiem uzyskanie wyższego wykształcenia uznaje się za jeden z najistotniejszych czynników mobilności społecznej w tym kraju, zwiększenia szans na rynku pracy i generowania wyższych dochodów, promocji równości, integracji i sprawiedliwości społecznej.

Z dotychczasowych ustaleń można wnioskować, że obecność kategorii rasowych w dyskursach publicznych przynosi niejednoznaczne skutki. Na przykładzie brazylijskiej rzeczywistości społecznej można dostrzec, że może być ona społecznie szkodliwa, jak i stanowić fundamentalny warunek sprawiedliwych relacji społecznych. Usunięcie z publicznego języka kategorii rasowych wydaje się więc ryzykowne, ponieważ może być źródłem długotrwałych krzywd dotyczących ogromne grupy ludzkie, sprawiając, że przestają być one społecznie widoczne. Ich pozostawienie w języku publicznym jest także ryzykowne, bo może być podstawą rasistowskich praktyk publicznych. Trzeba jednak zauważyć, że tego rodzaju praktykami nie są te, które posługują się terminem „rasa”, lecz takie, które ograniczają prawa grup ludzkich ze względu na ich jakkolwiek rozumianą rasę. Społeczna sprawiedliwość, wbrew eliminatywistom, nie jest zatem tylko kwestią semantyki.

Bibliografia

- Andreasen, R.O. (2000). Race: Biological Reality or Social Construct? *Philosophy of Science*, 67, Supplement, 653–666.
- Andreasen, R.O. (2004). The Cladistic Race Concept: A Defense. *Biology and Philosophy*, 19 (3), 425–442. DOI: 10.1023/B:BIPH.0000036110.07449.8d.
- Andreasen, R.O. (2007). Biological Conceptions of Race. W: M. Matthen, Ch. Stephens (red.), *Philosophy of Biology* (s. 455–481). Amsterdam: Elsevier.
- Appiah, K.A. (1990). Race. W: T. McLaughlin, F. Lentricchia (red.), *Critical Terms for Literary Studies* (s. 274–287). Chicago, London: University of Chicago Press.
- Appiah, K.A. (1992). *My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Appiah, K.A. (1996). Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections. W: K.A. Appiah, A. Gutmann (red.), *Color Conscious: The Political Morality of Race* (s. 51–136). Princeton: Princeton University Press.
- Appiah, K.A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Carter, B. (2000). *Realism and Racism: Concepts of Race in Sociological Research*. New York: Routledge.
- Corlett, A.J. (2003). *Race, Racism, and Reparations*. Ithaca: Cornell University Press.
- Domingues, P. (2007). Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, 12 (23), 100–122.
- Gannett, L. (2004). The Biological Reification of Race. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 55 (2), 323–345. DOI: 10.1093/bjps/55.2.323.
- Glasgow, J. (2003). On the New Biology of Race. *The Journal of Philosophy*, 100 (9), 456–474. DOI: 10.5840/jphil2003100930.
- Glasgow, J. (2009). *A Theory of Race*. New York: Routledge.
- Hardimon, M.O. (2017). *Rethinking Race: The Case for Deflationary Realism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hardimon, M.O. (2003). The Ordinary Concept of Race. *The Journal of Philosophy*, 100 (9), 437–455. DOI: 10.5840/jphil2003100932.
- Haslanger, S. (2005). What Are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds. *Hypatia*, 20 (4), 10–26. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2005.tb00533.x.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. New York: Oxford University Press.

- Hochman, A. (2016). Race: Deflate or Pop? *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 57, 60–68. DOI: 10.1016/j.shpsc.2016.03.003.
- Hochman, A. (2017a). Replacing Race: Interactive Constructionism about Racialized Groups. *Ergo*, 4 (3), 61–92. DOI: 10.3998/ergo.12405314.0004.003.
- Hochman, A. (2017b). In Defense of the Metaphysics of Race. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 174 (11), 2709–2729. DOI: 10.1007/s11098-016-0806-0.
- Hochman, A. (2019). Racialization: A Defense of the Concept. *Ethnic and Racial Studies*, 42 (8), 1245–1262. DOI: 10.1080/01419870.2018.1527937.
- Hochman, A. (2021a). Against the Reification of Race in Bioethics: Anti-Racism without Racial Realism. *The American Journal of Bioethics*, 21 (2), 88–90. DOI: 10.1080/15265161.2020.1861371.
- Hochman, A. (2021b). Janus-Faced Race: Is Race Biological, Social, or Mythical? *American Journal of Physical Anthropology*, 175 (2), 453–464. DOI: 10.1002/ajpa.24169.
- Ikuenobe, P. (2018). The Practical and Experiential Reality of Racism: Carter’s and Corlett’s Realism About Race and Racism. *Journal of African American Studies*, 22 (4), 373–392. DOI: 10.1007/s12111-018-9417-5.
- Lee, C.S.J. (1994). Navigating the Topology of Race. *Stanford Law Review*, 46 (3), 747–780. DOI: 10.2307/1229107.
- Kim, C.J. (2004). Unyielding Positions: A Critique of the „Race” Debate. *Ethnicities*, 4 (3), 337–355. DOI: 10.1177/1468796804045238.
- Kitcher, P. (1999). Race, Ethnicity, Biology, Culture. W: L. Harris (red.), *Racism* (s. 87–117). Amherst: Prometheus Books.
- Kitcher, P. (2007). Does „Race” Have a Future? *Philosophy and Public Affairs*, 35 (4), 293–317.
- Lappin, R. (2016). Should CERD Repudiate the Notion of Race? *Peace Review*, 28 (4), 393–398. DOI: 10.1080/10402659.2016.1237077.
- Lemeire, O. (2016). Beyond the Realism Debate: The Metaphysics of „Racial” Distinctions. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 59, 47–56. DOI: 10.1016/j.shpsc.2016.08.001.
- Lewontin, R.Ch. (1972). The Apportionment of Human Diversity. W: T. Dobzhansky, M.K. Hecht, W.C. Steere (red.), *Evolutionary Biology*, t. 6 (s. 381–398). New York: Appleton-Century-Crofts.

- Livingstone, F.B., Dobzhansky, T. (1962). On the Non-Existence of Human Races. *Current Anthropology*, 3 (3), 279–281.
- Ludwig, D. (2014). Hysteria, Race, and Phlogiston. A Model of Ontological Elimination in the Human Sciences. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 45, 68–77. DOI: 10.1016/j.shpsc.2013.10.007.
- Ludwig, D. (2015). Against the New Metaphysics of Race. *Philosophy of Science*, 82 (2), 244–265. DOI: 10.1086/680487.
- Ludwig, D. (2020). Understanding Race: The Case for Political Constructionism in Public Discourse. *Canadian Journal of Philosophy*, 50 (4), 492–504. DOI: 10.1017/can.2019.52.
- Mallon, R. (2006). „Race”: Normative, Not Metaphysical or Semantic. *Ethics*, 116 (3), 525–551. DOI: 10.1086/500495.
- Mallon, R. (2018). Constructing Race: Racialization, Causal Effects, or Both? *Philosophical Studies*, 175 (5), 1039–1056. DOI: 10.1007/s11098-018-1069-8.
- Mosley, A. (1997). Are Racial Categories Racist? *Research in African Literatures*, 28 (4), 101–111.
- Omi, M., Winant, H. (1994). *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. London, New York: Routledge.
- Osborne, P., West, C. (1995). American Radicalism. *Radical Philosophy*, 71, 27–38.
- Pierce, A.J. (2012). Reconstructing Race: A Discourse-Theoretical Approach to a Normative Politics of Identity. *Philosophical Forum*, 43 (1), 1–22. DOI: 10.1111/phil.2012.43.issue-1.
- Piza Duarte, E., Lima Bertúlio, D.L., Queiroz, M. (2020). Direito à liberdade e à igualdade nas políticas de reconhecimento: fundamentos jurídicos da identificação dos beneficiários nas cotas raciais. *A&C: Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, 20 (80), 173–210, DOI: 10.21056/aec.v20i80.1230.
- Quine, W.V. (1995). Rzeczy i ich miejsce w teoriach. W: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej* (s. 31–52). Lublin: Wydawnictwo TN KUL.
- Shulman, J.L., Glasgow, J. (2010). Is Race-Thinking Biological or Social, and Does it Matter for Racism? An Exploratory Study. *Journal of Social Philosophy*, 41 (3), 244–259. DOI: 10.1111/j.1467-9833.2010.01497.x.
- Song, M. (2018). Why We Still Need to Talk about Race. *Ethnic and Racial Studies*, 41 (6), 1131–1145. DOI: 10.1080/01419870.2018.1410200.

- Spencer, Q. (2012). What „Biological Racial Realism” Should Mean. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 159 (2), 181–204. DOI: 10.1007/s11098-011-9697-2.
- Spencer, Q. (2014). A Radical Solution to the Race Problem. *Philosophy of Science*, 81 (5), 1025–1038. DOI: 10.1086/677694.
- Spencer, Q. (2016). *In Defense of the Actual Metaphysics of Race*. Pobrano z: <http://philsci-archive.pitt.edu/12527/1/PHOS%20submission%20.pdf> (4.03.2023).
- Spencer, Q. (2018). Racial Realism I: Are Biological Races Real? *Philosophy Compass*, 13 (1), 1–13. DOI: 10.1111/phc3.12468.
- Spencer, Q. (2019). A More Radical Solution to the Race Problem. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, 93 (1), 25–48. DOI: 10.1093/arisup/akz011.
- Uyan, D. (2021). Re-Thinking Racialization: The Analytical Limits of Racialization. *Du Bois Review*, 1–15. DOI: 10.1017/S1742058X21000023.
- West, C. (2001). *Race Matters*. Boston: Beacon.
- Zack, N. (2003). Reparations and the Rectification of Race. *The Journal of Ethics*, 7 (1), 139–151. DOI: 10.1023/A:1022883014371.
- Zack, N. (2018). *Philosophy of Race. An Introduction*. Cham: Palgrave Macmillan.

Nota o autorze

Mieczysław Jagłowski – prof. dr hab., pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zainteresowania badawcze: iberyjska i latyno-amerykańska myśl filozoficzna i społeczna oraz filozofia współczesna. Opublikował m.in. monografie *Maria Zambrano: anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia* (Toruń 2009) oraz *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły* (Olsztyn 2013). Address for correspondence: University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Faculty of Humanities, Institute of Philosophy, K. Obitza 1, 10-725 Olsztyn. E-mail: mjag@uwm.edu.pl.

Cytowanie

Jagłowski, M. (2023). Amerykańska metafizyka rasy. *Analiza i Egzystencja*, 61 (1), 67–88. DOI: 10.18276/aie.2023.61-04.



„Analiza i Egzystencja” 61 (2023), 89–111
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2023.61-05

ARTYKUŁY

ANDRZEJ KRAWIEC

ORCID: 0000-0002-3230-2201

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

email: krawiecandrzej@gmail.com

Doświadczenie sztuki w fenomenologii kontr-intencjonalnej i nie-intencjonalnej

Słowa kluczowe: estetyka, fenomenologia, intencjonalność, kontr-intencjonalność, nie-intencjonalność, sztuka

Keywords: aesthetics, phenomenology, intentionality, counter-intentionality, non-intentionality, art

Experience of Art in Counter-Intentional and Non-Intentional Phenomenology

Abstract

The article raises the subject of intentionality of art in the light of transformations that counter-intentional phenomenology and non-intentional phenomenology have undergone. The changes to the way intentionality was understood substantially influenced aesthetic reflection and for that reason the starting point for the article is the analysis of Edmund Husserl's intentional phenomenology followed by counter-intentional phenomenology of Jean-Luc Marion and non-intentional phenomenology of Michel Henry. Next, we will analyse how the ideas were absorbed by the developing phenomenological reflection on art, which paradoxically resulted in counter-reduction of the world and existential opening to experiencing its contents thanks to art. At the same time, the changes in understanding intentionality opened new directions for research into the intentionality of art itself. Therefore, the article aims at pointing towards contemporary research areas for phenomenological aesthetics and also indicates major methodological problems related to counter-intentional and non-intentional research perspective.

Wstęp

Sfera intencjonalności jest tym obszarem, w którym realizuje się rozumienie oraz przeżywanie sztuki. Intencjonalność sztuki jest zagadnieniem złożonym, wymagającym uwzględnienia perspektywy twórcy, odtwórcy (w wypadku sztuk performatywnych, takich jak wykonawstwo muzyczne czy aktorstwo) oraz odbiorcy, lecz nadto i przede wszystkim – jakkolwiek może to brzmieć niezbyt jasno – również perspektywę samego dzieła. W obrębie fenomenologii rozumienie intencjonalności ulegało modyfikacjom, co skłania do zastanowienia się nad jej statusem, funkcją i pierwotnym znaczeniem w świetle przemian, jakie dokonały się w fenomenologii kontr-intencjonalnej i nie-intencjonalnej. Czy kontr-intencjonalność w ujęciu Jeana-Luca Mariona oraz nie-intencjonalność zaproponowana przez Michela Henry’ego przeczą samej intencjonalności, czy może jedynie modyfikują jej wewnętrzną strukturę? Jeśli w fenomenologii kontr-intencjonalnej i nie-intencjonalnej dochodziłoby jedynie do reorganizacji struktury intencjonalności, to jakie znaczenie mają te zmiany w sposobie doświadczania i rozumienia sztuki? Czy z powodu różnych sposobów rozumienia intencjonalności zachodzą istotne zmiany w określeniu statusu podmiotu? Czy za sprawą tych przemian dochodzi do istotnych różnic w odbieraniu treści konkretnych dzieł sztuki? W ten sposób ukierunkowane zapytywanie o intencjonalność sztuki przekracza wymiar estetyczności dzieł artystycznych i dociera do fundamentalnego pytania o znaczenie sztuki w życiu człowieka.

Plan badań w niniejszym artykule jest trzyetapowy. W pierwszej części artykułu przeanalizujemy znaczenie i rolę intencjonalności w fenomenologii Edmunda Husserla. W kolejnej części wskażemy na istotne modyfikacje, jakie dokonały się w rozumieniu intencjonalności w fenomenologii kontr-intencjonalnej i nie-intencjonalnej. W trzeciej części artykułu przeanalizujemy przyswojenie przez estetykę fenomenologiczną przemian w pojmowaniu intencjonalności. W podsumowaniu wskażemy na istotne – dla rozważań o sztuce – konsekwencje, których przyczyną były zmiany w sposobie rozumienia intencjonalności w obrębie fenomenologii. Wskażemy także na nowe perspektywy badawcze fenomenologicznej refleksji nad sztuką oraz zasygnalizujemy główne problemy metodologiczne związane z prowadzeniem szczegółowych badań estetycznych.

Intencjonalna fenomenologia Edmunda Husserla

Kategoria intencjonalności odgrywa w fenomenologii rolę kluczową i dziedniczy długą tradycję filozoficzną łacińskich terminów *intentio* i *intantum* oraz *cogitatio* i *cogitatum* (por. Dąbrowski, 2012 s. 20–21). Intendowanie (*intendere*) to akt poznawczy, nakierowany przez myślący podmiot ku myślanemu przedmiotowi. W obrębie tej obustronnej relacji aktu i przedmiotu myślenia ujawniają się określone treści poznawcze, które wstępnie i bardzo ogólnie nazwiemy tutaj „myślami”. Struktura intencjonalności, a więc relacja intendowania oraz tego, co intendowane, wyjawia podstawową dychotomię na wewnątrz (immanencję) oraz zewnątrz (transcendencję), a także wyznacza obszar dialogiczności pomiędzy subiektywnością (podmiotowością) a obiektywnością (przedmiotowością). Uzgodnienie fundamentalnego rozdzielenia na myślenie oraz to, co myślane, stanowi idealną granicę możliwości adekwatnego poznania i określa zarazem główny cel „filozofii pierwszej” (*Erste Philosophie*) jako nauki o transcendentalnej subiektywności, z której wszystkie inne nauki wywodzą swoje podstawowe pojęcia i zasady (Husserl, 1956, s. 5, 13; Husserl, 1959, s. 4).

Cogitatio jest według Husserla aktem psychologicznym, a więc *cogitatum* jako fenomen psychologiczny należy do nauki przyrodniczej, zwanej psychologią, a nie do fenomenologii transcendentalnej. Stąd zarówno *cogitatum*, jak i samo *cogitatio* podlegają redukcji fenomenologicznej (*ἐποχή*, *epoché*), którą metodycznie należy stosować w odniesieniu do wszelkich transcendensów. W ten sposób, tj. na drodze redukcji fenomenologicznej, zostaje przekroczony solipsyzm i otwiera się możliwość oglądu czystego fenomenu wraz z jego immanentną istotą (wziętą jednostkowo) jako daną absolutną. W tym czysto immanentnym ejdetycznym oglądaniu fenomenowi nie przesadzamy niczego o jego transcendentnym odniesieniu do bytu, lecz jedynie rozpatrujemy jego istotę, a więc to, czym ów fenomen jest sam w sobie – jako „co” jest dany i „jak” jest dany (Husserl, 1990, s. 54–56). Immanentne fenomenologiczne spostrzeganie (oglądanie) Husserl nazywa noezą, a jej intencjonalnym korelatem jest noemat, którego bytową transcendencję możemy domniemywać, to znaczy uznawać w bycie (*Setzung*). W fenomenologicznym oglądzie zmysłowy materiał (*hyle*) podlega noetycznemu opracowaniu i jako taki należy wraz z noezą do sfery absolutnej oczywistości (*Evidenz*). Noeza w wąskim sensie oznacza konstytuującą funkcję nadawania sensu (*Sinngebung*) noematowi albo w szerszym sensie

stanowi „konkretnie zupełne przeżycie intencjonalne” (Husserl, 1975, s. 313; por. Łaciak, 2012, s. 60–69). Kluczowe natomiast jest to, aby noematyczną zawartość noemy brać dokładnie tak, jak się ona jawi naszemu wsłuchiowaniu się w samo to przeżycie intencjonalne (Husserl, 1975, 285–286).

W *Badaniach logicznych* z lat 1900–1901 Husserl postulował „cofnięcie się do rzeczy samych” (Husserl, 2000a, s. 9; por. Husserl, 1974, s. 49–51), a wewnętrznemu spostrzeżeniu intencjonalnemu przypisywał wówczas możliwość doskonałej adekwatności poznania (Husserl, 2000a, s. 444). Lecz zaledwie kilka lat później – w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* z roku 1907 – analizy Husserla ujawniły o wiele bardziej dynamiczną strukturę intencjonalności, w której praimpresjonalne spostrzeżenie nie tylko zawiera (w podwójnej intencjonalności, tj. podłużnej i poprzecznej; por. Husserl, 1989, s. 117–123) dołączające się retencje i protencje, ale te ze swej strony nieustannie modyfikują praimpresjonalny punkt „teraz” (Husserl, 1989, s. 58–61). W *Ideji fenomenologii* – czyli w wykładach pochodzących z tego samego okresu, co fenomenologiczne rozważania o wewnętrznej świadomości czasu – Husserl zaznacza również, że fenomenologia nie teoretyzuje i nie matematyzuje, to znaczy nie przeprowadza żadnych wyjaśnień w sensie dedukcyjnym, ponieważ jej metodologiczną procedurą jest rozjaśnianie w oglądzie oraz określanie i rozróżnianie sensu: „Fenomenologia porównuje, rozróżnia, łączy, wyznacza odniesienia, dzieli na części albo wyodrębnia momenty” (Husserl, 1990, s. 70). W pierwszej księdze *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* Husserl ugruntowuje pojęcie absolutnej prezentacji jako samoprezentacji w słynnej „zasadzie wszelkich zasad”, która ustala:

[...] że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawdomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje.

(Husserl, 1975, s. 73)

Zasada ta ujawnia przemianę, jaka dokonała się w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* – w znacznej mierze dzięki wykładom o świadomości czasu – względem *Badania logicznych*, a polega ona na przewyciężeniu jednostronnego noetycznego punktu widzenia na rzecz „istotnościowych powiązań” (*Wesensbeziehungen*) noemy i noematu w strukturze

intencjonalności (Husserl, 1975, s. 302–303, 422–425; por. Husserl, 2000b, s. 79–81, 104–106; por. Łaciak, s. 63). Podkreślmy również, że Husserl odróżnia noemat jako intencjonalny przedmiot od jego noematycznej treści lub – mówiąc inaczej – jego fenomenologiczną materię od jakości. To ważne rozróżnienie nadawła kwestię adekwatności poznania i otwiera możliwość pojmowania oczywistości (*Evidenz*) jako poznania jednocześnie apodyktycznego i nieadekwatnego lub – mówiąc ostrożniej – jako adekwatności realizującej się w nieskończoności, o czym wspomina Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* z roku 1929 (Husserl, 2009, s. 26, 250). Niebagatelne dla estetyki fenomenologicznej jest również stwierdzenie Husserla, że pra-przedmiotem dla noematów są przedmioty zmysłowe, które ujmujemy noetycznie w drodze syntezy aistetycznej (Husserl, 1975, s. 25–31), a w *Logice formalnej i logice transcendentalnej* czytamy, że „pramodusem samodawania jest postrzeganie (*Wahrnehmung*)” (Husserl, 2011, s. 156). To cofnięcie się do świata doświadczenia czy świata życia (*Lebenswelt*) i jego afektywnego przeddania pierwotnie pobudza noetyczną konstytucję noematów, a powrót do tego przeddanego świata jest obszarem pra-doksa, w którym poznanie rozpoczyna się od *doksa* i zmierza – w niekończącej się drodze – ku *episteme* (Husserl, 2013, s. 49–69). Również sama noeza ma własną, źródłową i ostateczną genezę, którą według Husserla jest anonimowa struktura przed-Ja (*Vor-Ich*) jako ostateczne źródło obowiązywania (*letzter Ursprung der Geltung*) oraz pra-Ja (*Ur-Ich*) jako ostateczne źródło pobudzenia i działania każdego *ego*. Pra-źródło obu tych warstw jest przedrefleksyjne, nienaocnościowe i nietematyzowalne i stanowi ono pierwotne „podglebie” (*Untergrund*) dla *ego cogito*, niemniej, twierdzi Husserl, można je przeżywać jako absolutnie pra-przeplływające życie w absolutnie transcendentalnym Ja (Husserl, 1973, s. 584).

Fenomenologia kontr-intencjonalna i nie-intencjonalna

Reprezentatywnymi przykładami fenomenologii kontr-intencjonalnej i nie-intencjonalnej są – odpowiednio – fenomenologia donacji Jeana-Luca Mariona oraz fenomenologia życia Michela Henry’ego. Oba te nowatorskie ujęcia problematyki intencjonalności sytuują się w wyraźnej polemice z Edmundem Husserlem, lecz jest kwestią dyskusyjną, czy są to stanowiska opozycyjne wobec „klasycznej” fenomenologii, czy może rozszerzają one rozumienie intencjonalności, nie przecząc istotnej roli, jaką nadal odgrywa ona w badaniach fenomenologicznych (por. Migasiński, 2006, s. 7–26).

Kontr-intencjonalny charakter donacji Marion nazywa „paradoksem”, który wzorcowo ujawnia się w przekraczających naoczność fenomenach przesyconych (*phénomène saturé*). Fenomeny przesycone, zdaniem Marion, są nieujmowalne według wielkości (ilości), niemożliwe do zniesienia, ścierpienia bądź wytrzymania według jakości (wielkości intensywnej), absolutne według relacji i nieuwarunkowane do horyzontu „ja”, a także niemające analogii z jakimkolwiek wcześniejszym doświadczeniem już widzianym, zobiektywizowanym i zrozumianym (Marion, 2007, s. 244–259). Paradoksalny charakter fenomenów przesyconych polega również na odwróceniu relacji w strukturze intencjonalności między podmiotem a jawiącym się fenomenem, ponieważ „ja” kontr-intencjonalnie doświadcza siebie jako ukonstytuowany świadek (*témoin*). Świadek – ukonstytuowany przez automanifestację fenomenu – zostaje pozbawiony transcendentalnych funkcji nadawania sensów i nie dokonuje syntez, a jego rolą jest czuwanie i strzeżenie autodonacji fenomenu. Figura świadka stoi w jaskrawej opozycji do transcendentalnego „ja”, ponieważ fenomen jest względem niego uprzedni i jako taki – tj. źródłowy, pierwotny – pozostaje niemożliwy do ukonstytuowania. Fenomenowi przesyconego nie można również zinterpretować w całości z powodu nadmiaru donacji, która przesyca naoczność i intencję, ani też nie można go adekwatnie ująć i zdefiniować z racji niedoboru pojęć. Ponadto świadek nie kontroluje przebiegu donacji fenomenu przesyconego, dlatego też nie można go nazwać twórcą (*producteur*) prawdy fenomenu, a co najwyżej „pracownikiem” bądź „operatorem” prawdy (*l'ouvrier de la vérité*) (Marion, 2007, s. 264). Kontr-intencjonalność oznacza więc redukcję transcendentalnego *ego* wraz z funkcją konstytuowania sensów fenomenu na rzecz figury świadka, a dzięki tej redukcji oraz trzeciej i czwartej cesze fenomenu przesyconego – absolutności według relacji i braku analogii – donacja przestaje być zależna od „ja” i jego horyzontu, dzięki czemu uwalnia się w sposób absolutny, co ograniczała dotąd „zasada wszelkich zasad” Husserla. Kontr-intencjonalna fenomenologia przekracza więc nie tylko samą rzeczywistość – tak jak czyniła to fenomenologia intencjonalna – ale przekracza również swe własne transcendentalne warunki możliwości, a zatem jest możliwością możliwości nieuwarunkowanej lub – inaczej mówiąc – ostateczną możliwością niemożliwego (Marion, 2007, s. 264–266, 274–277).

Tą ostateczną możliwością fenomenologii kontr-intencjonalnej jest fenomen objawienia jako najwyższy paradoks (*παράδοξοτάτων, paradoksotaton*). Fenomen objawienia skupia w sobie i zarazem przewyższa cztery wyróżnione

przez Mariona znaczenia fenomenów przesyconych – wydarzenia, idola, cielesności (*chair*) i ikony – oraz wyznacza maksymalny stopień fenomenalności. I chociaż fenomenologia nie przesądza o treści tego objawienia jako Objawienia religijnego, to postępując fenomenologicznie, a więc opisując fenomenologiczną daną, Marion uznaje figurę Chrystusa jako paradygmatyczny i spotęgowany przykład paradoksu paradoksów zgodnie z modusami fenomenów przesyconych pierwszego stopnia (Marion, 2007, s. 284–293).

Jawienie się fenomenów przesyconych podporządkowane jest donacji, dla której pracuje redukcja, co oznacza, że nie ma donacji, która nie przechodziłaby przez filtr redukcji. Ostateczna zasada fenomenologiczna Mariona – tj. tyle redukcji, ile donacji – przekracza granice naoczności wyznaczone przez Husserla, ponieważ czysta donacja redukuje się wyłącznie do samej siebie, a nie do naoczności. Donacja jest absolutna wówczas, gdy uprzednio zostanie zrealizowane podstawowe zadanie redukcji, polegające na oczyszczeniu przeszkód, które przesłaniają automanifestację fenomenu. Ostatecznie jednak ta kontrmetoda dokonuje zwrotu i odwołania, po to, aby donacja dokonywała się sama i bez redukcji, umożliwiając autodonację fenomenu z jego własną intencjonalnością. Marion pracę kontrmetody ujmuje metaforycznie jako spalanie się rusztowania zjawiska i pozwalanie na wyłonienie się jawienia, które daje się z siebie i jako rzecz sama, co oznacza, że redukcja redukuje widzialność (naoczność) i tym samym ukierunkowuje ją ku samej donacji, która ze swej strony określa fenomenalność fenomenu. Kontrmetoda w fenomenologii polega więc na podejmowaniu inicjatywy redukcji, lecz w taki sposób, aby tę inicjatywę jak najszybciej i możliwie w pełni utracić oraz po to, aby móc dotrzeć do najbardziej źródłowego i nieuwarunkowanego jawienia się fenomenu (Marion, 2007, s. 7–21).

Fenomen przesycony jawi się w doświadczeniu *par excellence* nieprzedmiotowym i jest to w istocie kontrdoświadczenie fenomenu nieogłądalnego, bowiem przekraczającego granice naoczności. Automanifestację fenomenu przesyconego Marion charakteryzuje jako anamorfozę, będącą wyłanianiem się jawienia fenomenu na podstawie własnej sobości, która wznosi się dzięki samej sobie od widzialności pierwszego stopnia ku wyższej formie widzialności. Inaczej jeszcze mówiąc, anamorfoza przemierza fenomenologiczny dystans od jawnej widzialności uchwytywanej w naoczności ku objawieniu niewidzialnego wymiaru fenomenu przesyconego. Z jednej strony fenomen daje się z samego siebie, ale i – jednocześnie – przybywa „skądinąd” na podstawie siebie samego, stąd przemierzanie tego fenomenologicznego

dystansu od widzialności pierwszego stopnia do widzialności stopnia drugiego jest, według Mariona, stopniowym ujawnianiem się (objawianiem) niewidzialności (Marion, 2007, s. 148–162).

Projekt nie-intencjonalnej fenomenologii Michela Henry'ego odnosi się krytycznie do intencjonalnej fenomenologii Husserla przede wszystkim z tego powodu, że ta, zdaniem Henry'ego, nie dostrzega źródłowego modusu, wedle którego zjawiskowość się fenomenalizuje (a mówiąc dokładniej: objawia). Zastanawiając się nad źródłowym charakterem fenomenologii, Henry stawia pytanie o to, co jest bardziej pierwotne – zjawisko czy jawienie się. Według niego metoda fenomenologii jako rozjaśnianie w intencjonalnym oglądzie (naoczności), urzeczywistniająca się na sposób analogiczny do doświadczania świata, a więc poprzez grę intencjonalnych odniesień, jest możliwa dopiero na gruncie samego jawienia się. Krytyka ekstatycznego charakteru intencjonalnej fenomenologii wyłania się jednak nie tylko w pytaniu o jej metodę, ale również o przedmiot. Przypomnijmy, że przedmiotem fenomenologii intencjonalnej nie są rzeczy, ale sposób ich prezentacji w ich „jak”, a więc nie to, co się jawi, lecz sposób, w jaki to coś (tj. fenomen) się jawi. Tu Henry argumentuje, że rzecz może się zaprezentować dopiero wtedy, kiedy samo jawienie źródłowo pojawi się jako takie. Odnosząc się krytycznie do metody i przedmiotu intencjonalnej fenomenologii, Henry dochodzi zatem do wniosku, że sednem fenomenologii jest problem „jawienia się samego jawienia” (Henry, 2006, s. 421)¹. Intencjonalność natomiast, zwracając się ku sposobom jawienia się fenomenów oraz – ostatecznie – ku zewnętrznym względem świadomości bytom, odwraca się od źródłowego problemu samego jawienia się. Henry nie zgadza się z takim programem fenomenologii – prezentowanym również przez Eugena Finka (por. Fink, 1966, s. 179–223) – widząc w nim dwa błędy. Po pierwsze, intencjonalnie uchwytywany fenomen w jego zjawiskowym „jak” nie jest prawdziwym sposobem bycia bytu. Po drugie, *eo ipso*, na podstawie zjawiskowej samo-prezentacji bytu nie uzyskujemy ugruntowania naszej wiedzy, czyli, mówiąc krótko, intencjonalność nie jest prawdziwym i poznawczo prawomocnym dostępem do jawienia się fenomenów oraz, *a fortiori*, do bycia bytów (Henry, 2006, s. 422–426). Co zatem poprzedza i jednocześnie warunkuje

¹ Przywoływany tekst Michela Henry'ego, *Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir*, dostępny jest w dwóch polskich przekładach – Jacka Migasińskiego oraz Marka Drwięgi (por. Henry, 2006, s. 418–437; Henry, 2007, s. 145–163).

samą intencjonalność, skoro intencjonalne widzenie samo nigdy nie może być widziane, a intencjonalność nie może być własnym przedmiotem namysłu? Henry wysuwa radykalną propozycję, aby dokonać redukcji intencjonalności wraz z jej funkcją unaoczniania, po to, aby znaleźć się bliżej źródłowego samojawienia się, które samo z siebie wytwarza swe własne jawienie (Henry, 2006, s. 428–430). Po dokonaniu tej redukcji odsłania się czysta materia fenomenologiczna, umożliwiająca jawienie się fenomenów, którym następnie unaoczniająca intencjonalność nadaje określone treści na podstawie odniesienia prezentującego się zjawiska do zewnętrznej rzeczy. To nie-intencjonalne samojawienie się materii fenomenologicznej jawi się samo z siebie w czystej zjawiskowości, dlatego niczego nie domaga się ani od intencjonalności, ani od widzialności świata. Nie-intencjonalne samojawienie dokonuje się „przed” (*avant*) ekstatyczną intencjonalnością oraz horyzontem widzialności świata i Henry nazywa je „Praobjawieniem” (*l’Archi-revelation*). Wywód ten Henry kończy następującym wnioskiem: „To Praobjawienie jako samojawienie się jest – to prawda – czymś najbardziej tajemniczym, ale zarazem najbardziej zwykłym i powszechnym, czymś, co wszyscy znają – to życie” (Henry, 2006, s. 431)².

Życie fenomenologiczne, które Henry ma na myśli, jest źródłowe i podstawowe, nie jest zaś fenomenem wśród innych fenomenów. Samojawiące się życie nie wyłącza czegoś innego od siebie samego (tj. jakiegoś bytu), lecz jest samodoznawaniem, a fenomenologiczną substancją tego czystego samodoznawania jest afektywność (*affectivité*) transcendentna, z której wywodzą się dwa fundamentalne nastroje fenomenologiczne cierpienia i rozkoszowania się, a także wszelkie inne, pochodne modalności życia. Niezwykle ważnym terminem w fenomenologii życia Henry’ego jest „doznaniowość” (*pathos*), a termin ten, przypomnijmy, wywodzi się od greckiego słowa *πάσχο* (*pascho, passio*). Afektywne doznawanie (*pathos*) modalności życia w immanencji poszczególnej i absolutnej Sobości (*Soi*) jest właśnie istotą życia, które objawia się samemu sobie w samodoznawaniu (autoafekcji) (*auto-affectio*) (Henry, 2012, s. 122–123). W tym samoobjawieniu się życia intencjonalność nie ma żadnego udziału, dlatego afektywność transcendentną Henry nazywa czystą nieintencjonalnością (Henry, 2006, s. 431–432).

² Por. przekład Marka Drwięgi: „To Arcyobjawienie jako samoukazywanie się jest, to prawda, najbardziej tajemnicze, ale jest także czymś najprostszym i najpowszechniejszym z tego, co wszyscy znają – jest życiem” (Henry, 2007, s. 158).

Nieekstatyczne i nieintencjonalne samojawienie się życia – jako tajemne źródło wszelkiej zjawiskowości – zostało, zdaniem Henry’ego, przesłonięte przez intencjonalne widzenie, co nie pozostaje bez wpływu na postępujący kryzys wartości w kulturze. Dlatego też, jak się okazuje, Henry’ego redukcja intencjonalności jest w istocie przeciw-redukcją świata, ponieważ to dopiero dzięki niej odsłania się nieintencjonalne życie i możliwe staje się otwarcie na świat i jego treść. Tą treścią świata, jej fenomenologiczną rzeczywistością, jest doznaniowość (*pathos*) życia, podczas gdy same fenomeny pozostają jedynie zewnętrznymi reprezentacjami tej doznaniowości (Henry, 2006, s. 432–434). Henry określa zatem swój cel następująco:

Zadaniem fenomenologii nie-intencjonalnej jest rozpoznanie zjawiskowości właściwej temu życiu, uczuciowego samodoznawania (*l’auto-affection pathétique*), które wszak czyni je możliwym jako życie, w jego radykalnej odmienności od widzenia przysługującego intencjonalności.

(Henry, 2006, s. 436)³

Według Henry’ego fenomenologia nie-intencjonalna nie tylko odsyła do swego najgłębszego źródła, tj. niewidzialnego życia, ale również czyni świat bardziej zrozumiałym i – na swój sposób – bogatszym. Nie-intencjonalna fenomenologia wyznacza więc specyficzny obszar, w którym objawia się niewidzialne życie – w opozycji do fenomenologii intencjonalnej, której obszarem jest fenomenalizacja widzialnego świata (Henry, 2012, s. 168, 175–178).

Przyswojenie przez estetykę przemian w rozumieniu intencjonalności sztuki

Na początku poczyńmy dwie wstępne uwagi do analiz, które stoją przed nami. Po pierwsze, estetyka fenomenologiczna na przestrzeni dekad nie była homogenicznym projektem, lecz przeobrażała się, przesuując akcenty we własnych perspektywach badawczych. Niemniej mimo licznych – niekiedy bardzo istotnych – przemian w obrębie fenomenologicznie uprawianej estetyki można wyznaczyć jej charakterystyczne cechy, które czynią tę filozoficzną

³ Por. przekład Marka Drwięgi: „Zadanie fenomenologii nieintencjonalnej polega na rozpoznaniu fenomenalności właściwej temu życiu, doznaniowego samopobudzenia, które właśnie czyni je możliwym jako życie, w jego radykalnej odmienności wobec widzenia intencjonalności” (Henry, 2007, s. 163).

narrację spójną. Po drugie, w poniższych analizach musimy ograniczyć się przede wszystkim do rozważań na poziomie ogólnym, ponieważ szczegółowe omówienie wszystkich zagadnień związanych ze sztuką i jej przejawów w poszczególnych dyscyplinach artystycznych byłoby w ramach pojedynczego artykułu ambicją karkołomną.

W rozwoju estetyki fenomenologicznej możemy wyznaczyć trzy okresy, przy czym ustalanie granic między tymi okresami pozostaje jedynie umowne i orientacyjne z racji współwystępowania i zachodzenia na siebie perspektyw badawczych charakterystycznych dla tych wyróżnionych etapów⁴. Tym, co przede wszystkim spaja te różne perspektywy fenomenologicznej refleksji nad sztuką, jest podstawowe rozumienie intencjonalności – wyrażone przez Mikela Dufrenne'a w artykule *Intentionalité et Esthétique* z 1954 roku – jako ujmowanie przedmiotu estetycznego bez odwoływania się do rzeczywistości, to znaczy do jego materiałowej (bytowej) przyczyny pojawienia się. Ujmując jeszcze inaczej, w obszarze intencjonalności nie odwołujemy się do obrazu jako płótna, do muzyki jako dźwięku instrumentów czy też do ciała tancerza jako organizmu (Dufrenne, 1954, s. 77–78).

Najwybitniejszym przedstawicielem pierwszego okresu estetyki fenomenologicznej był Roman Ingarden, który metodę fenomenologiczną wyjaśniał następująco:

Jest to metoda czysto opisowa, której zadaniem jest wykryć w odpowiednim doświadczeniu (bezpośrednim poznawaniu) naocznie występujące charakterystyczne rysy czy właściwości przedmiotu badania i „opisać” go, to znaczy podać, *resp.* nazwać te właśnie rysy i przypisać je temu przedmiotowi w zdaniach, które nie przesądzają żadnych właściwości nie danych w doświadczeniu lub tylko wynikających z takiej czy innej czysto myślowej teorii. Metoda ta więc unika wszelkich hipotez lub założeń czysto pojęciowych, unika również – przynajmniej do chwili, gdy uzyskane są poznawcze wyniki opisowe – wszelkich czysto pojęciowych rozumowań czy wnioskowań, ogranicza się przeto do stwierdzania i opisu tego, co jest dane „bezpośrednio” w odpowiedniej naoczności.

(Ingarden, 1971, s. 232–233)

⁴ W literaturze przedmiotu zazwyczaj wyróżnia się dwa okresy fenomenologicznej refleksji nad sztuką, tj. „klasyczną” estetykę fenomenologiczną oraz okres „zwrotu estetycznego”. W mojej opinii periodyzacja na trzy okresy precyzyjniej ukazuje przemiany, które stopniowo dokonywały się na gruncie fenomenologicznych ujęć sztuki.

Zauważmy, że ta charakterystyka metody fenomenologii ściśle koresponduje z przywoływaną wcześniej procedurą fenomenologiczną z *Ideii fenomenologii*, a także z „zasadą wszelkich zasad” Husserla. Typowe dla tego okresu estetyki fenomenologicznej było wykorzystywanie Husserlowskiej wykładni fenomenologii wraz z jej specyficzną terminologią (zwłaszcza z okresu *Badań logicznych*): przedmiot intencjonalny (*intentionaler Gegenstand*), akt intencjonalny (*intentionaler Akt*), istota (*Wesen*), intencja (*Intention*), intuicja (*Intuition*), daność (*Gegebenheit*), konstytucja (*Konstitution*), fundowanie (*Fundierung*), ujęcie (*Auffassung*), akt (*Akt*), naoczność (*Anschauung*), spostrzeżenie (*Wahrnehmung*), treść (*Inhalt*) czy przeżycie (*Erlebnis*). Niektóre z tych terminów uległy przystosowaniu do specyfiki obszaru badawczego estetyki, dlatego u Ingardena pojawiają się również takie ważne terminy, jak przedmiot estetyczny (*ästhetischer Gegenstand*) czy konkretyzacja estetyczna (*ästhetischer Konkretisation*) (por. Bator, 1999, s. 80–133). Głównym tematem ówczesnych badań była ontologiczna systematyzacja budowy i sposobu istnienia dzieł sztuki, analiza epistemicznego dostępu do dzieła sztuki jako przedmiotu intencjonalnego oraz aksjologiczny wymiar dzieła sztuki. Te trzy wyróżnione obszary badawcze (tj. ontologia, epistemologia i aksjologia) skupiały się wokół fundamentalnego pytania o istotę doświadczenia estetycznego w ogólności, a także na gruncie poszczególnych dyscyplin artystycznych. Podejmowane próby uchwycenia istoty (*Wesen*, εἶδος, *eidōs*) jawiących się fenomenów estetycznych wyraźnie wyjawiały dynamiczną strukturę przeżycia estetycznego i nie pozwalały zawrzeć się w statycznej relacji immanencji podmiotu (transcendentalnego *ego*) do transcendentnego przedmiotu intencjonalnego (fenomenu), w którym dałoby się ustalić idealne i trwałe jakości estetyczne dzieła. I właśnie ta istotowo dynamiczna struktura doświadczenia estetycznego doprowadziła do hermeneutycznego otwarcia sztuki na doświadczenie świata oraz do egzystencjalnego uczestniczenia w nim dzięki sztuce. Fenomeny sztuki wykraczały bowiem poza wymiar doświadczenia *stricto* estetycznego i nie mogły wyznaczyć sobą autonomicznej dziedziny przedmiotowej, tj. takiej, która nie miałaby istotnych korelacji z podmiotowo doświadczanym życiem i byciem-w-świecie (*in-der-Welt-sein*).

Najpełniejszy program estetyki fenomenologicznej, dopuszczający także inne metody badawcze, tj. pochodzące spoza obszaru fenomenologii, przedstawił Ingarden w odczycie *O estetyce filozoficznej*, wygłoszonym w 1968 roku na XIV Międzynarodowym Kongresie Filozofii w Wiedniu.

Program ten obejmuje – w punkcie ósmym – ważną dla dalszego rozwoju refleksji fenomenologicznej dziedzinę: „Filozoficzną teorię sensu i funkcji sztuki (*resp.* przedmiotów estetycznych) w życiu człowieka (Metafizykę sztuki?)” (Ingarden, 1970, s. 11). Pytające wskazanie na „metafizykę sztuki” sięga zarówno wstecz do analiz zawartych w rozprawie *O dziele literackim*, dotyczących jakości metafizycznych w sztuce (Ingarden, 1981, s. 368–377), jak i wprzód, antycypując przemiany w sposobie rozumienia sztuki i jej znaczenia w życiu człowieka.

Usankcjonowanie tego dynamicznego i hermeneutycznego otwarcia na świat poprzez doświadczenie sztuki przyjęło nazwę „zwrotu estetycznego” (Saison, 1999), a za jego prekursora należy uznać już Martina Heideggera i jego rozprawę *Der Ursprung des Kunstwerkes* z lat 1935–1936 (por. Heidegger, 1997). Źródło dzieła sztuki przekracza pierwszy okres fenomenologicznej ejdetyki i zwraca się ku pytaniu nie tyle o bycie dzieła sztuki, co o samo bycie. Warto również zauważyć, że rozprawa ta została napisana bezpośrednio przed *Przyczynkami do filozofii* (lata 1936–1938), co sprawia, że namysł Heideggera nad sztuką podąża również w kierunku pytania o istotę Bycia (*Sein*) jako wydarzenia (*Ereignis*). Maryvonne Saison wymienia Mikela Dufrenne’a jako głównego przedstawiciela „zwrotu estetycznego” w fenomenologii (por. Murawska, 2017, s. 133), lecz wypada, jak się zdaje, wspomnieć równorzędnie z Dufrennem także Maurice’a Merleau-Ponty’ego i jego późny okres twórczości filozoficznej. W pracach *Oko i umysł* (Merleau-Ponty, 1996a) oraz *Widzialne i niewidzialne* (Merleau-Ponty, 1996b) Merleau-Ponty argumentuje, że sztuka nie tylko otwiera nas na świat, na uczestnictwo w żywej tkance cielesności (*chair*) Bytu, ale że jest ona ponadto splotem widzialnego i niewidzialnego wymiaru naszego doświadczenia bycia w świecie. Doświadczenie dzieła sztuki stopniowo przestaje stanowić obszar zainteresowań jedynie estetyków i zyskuje miano „doświadczenia pierwszego”, które jest emblematycznym przykładem naszego otwarcia na świat poprzez poszerzenie istoty człowieczeństwa o to, co wnosimy z kontaktu ze sztuką (Lorenc, 2006, s. 63–66). Ten środkowy okres fenomenologicznej refleksji nad sztuką z jednej strony przewycięża intelektualizm Husserla, dowartościowując zmysłowość i afektywność, lecz z drugiej tworzy filozoficzny przedśionek do okresu trzeciego, który rozwija problematykę paradoksalnego doświadczenia tego, co jawi się jako niewidzialne. Dodajmy również, że już Dufrenne antycypował istotne przemiany w rozumieniu intencjonalności w doświadczeniu estetycznym,

pisząc: „Nie mogę powiedzieć, że konstytuuję przedmiot estetyczny. Raczej to on konstytuuje się we mnie w każdym akcie, kiedy kieruję się ku niemu [tj. ku przedmiotowi estetycznemu – A.K.], ponieważ nie umiejscawiam go na zewnątrz mnie, lecz pozostaję w jego służbie” (Dufrenne, 1973, s. 232)⁵.

Trzeci okres fenomenologicznej refleksji nad sztuką reprezentują przede wszystkim myśliciele francuscy: Jean-Luc Marion, Michel Henry oraz Jean-Louis Chrétien. Przypomnijmy, że charakterystyczne dla wymienionych fenomenologów jest polemiczne – by nie powiedzieć: krytyczne – ustosunkowanie się do fenomenologii Husserla, a także do filozofii Heideggera. Ta krytyczna polemika z tradycją fenomenologiczną doprowadziła jednak nie tyle do odrzucenia postulatów Husserla, ile do ich radykalizacji, a przez to do ich rozwinięcia. Marion, wprowadzając kategorię fenomenu przesyconego, który przekracza naoczność, oraz wypełniającą ją intencję, wykroczył poza „zasadę wszelkich zasad” ustaloną przez Husserla. Husserlowskie transcendentale *ego*, które konstytuowało sensy danego w naoczności fenomenu zostało przez Mariona zastąpione figurą świadka, który przyjmuje donację fenomenu przesyconego, a odpowiadając na jego wezwanie staje się mu „oddanym” (*adonné*) poprzez porzucenie samego siebie (Marion, 2007, s. 319–324). Ten odwrócony wektor intencjonalności sprawia, że sobość fenomenu przybywa do świadka (*casus* ikony jako fenomenu przesyconego) i nie podlega podmiotowym aktom konstytucyjnym nadawania sensów (*casus* idolatrii) (Marion, 1996, s. 29–46).

Przyjrzymy się nieco bliżej dwóm przykładom dzieł sztuki, w których zdaniem Mariona realizuje się kontr-intencjonalny charakter fenomenalizacji fenomenu przesyconego. Pierwszy to dzieło sztuki malarskiej – obraz *Powołanie św. Mateusza* Michelangela Merisiego da Caravaggio, znajdujący się w kaplicy Contarelli w kościele San Luigi dei Francesi w Rzymie. Obraz ukazuje scenę powołania Mateusza do świętości w geście Chrystusa: „Pójdź za mną” (Mt 9, 9). Dlaczego – pyta Marion – obraz ten ujawnia fenomen religijnego powołania Mateusza, a nie jedynie wskazania na niego lub jego przywołania? Dlaczego „słyszymy” w tym obrazie niewidzialne wezwanie jako powołanie do świętości? W jaki sposób Caravaggio środkami malarskimi, tj. widzialnymi, ukazał niewidzialną możliwość usłyszenia

⁵ Odnotujmy, że w tym środkowym okresie mieści się również m.in. fenomenologia sztuki Henriego Maldineya (por. Maldiney, 2006) oraz estetyka Martina Seela (por. Seel, 2008, s. 27–72).

świętego wezwania? Nie przywołując tutaj szczegółowo analizy Marion, odnoszącej się do wymiaru widzialności tego obrazu – co zresztą było tematem badań wielu historyków sztuki (por. Haake, 2007) – wskaźmy przede wszystkim na niewidzialny i kontr-intencjonalny wydzźwięk tego dzieła jako fenomenu przesyconego. Według pierwszej zasady fenomenu przesyconego – tj. nieujmowalności według ilości – obraz ten nie redukuje się do sumy swoich części, ponieważ niemożliwe okazuje się określenie znaczenia tego dzieła metodą dedukcji. Zgodnie z drugą cechą fenomenu przesyconego – niemożliwością zniesienia, ścierpienia bądź wytrzymania go według jakości (intensywności) – nadmiar donacji względem naoczności wywołuje nie tylko zwykłe zaskoczenie, ale i objawienie o charakterze oślepiającego olśnienia (*éblouissement*) (Marion, 2007, s. 249–250). Przybycie ubogo ubranych Chrystusa i św. Piotra do izby celnej, w której możni celnicy kalkulują materialne zyski i straty podatkowe, wywołuje zaskoczenie i konsternację (*interloqué*), lecz zaraz potem zauważamy światło bijące nad gestem wezwania Mateusza przez Chrystusa, które olśniewa półmrok komnaty. Na Chrystusowe powołanie, które potwierdza wskazującym gestem ręki także św. Piotr, Mateusz odpowiada zmieszaniem i niedowierzaniem, jakby mówiąc: „Kto, ja?”. I właśnie ta prozaiczność sceny kalkulujących celników, zajętych sprawami tego świata oraz wtargnięcie Chrystusa i powołanie jednego z celników do świętości manifestuje się jako paradoks niemożliwy do zniesienia według jakości, ponieważ przekracza on racjonalne oczekiwanie i domniemywanie sensu (intencję) tego, co ukazane w wymiarze widzialności obrazu oraz tego, co widzialne w naoczności (Marion, 2007, s. 341–343).

Innym przykładem podanym przez Marion jest dzieło muzyczne – *Symfonia* nr 41 „Jowiszowa” KV 551 Wolfganga Amadeusza Mozarta, a dokładniej mówiąc, jej początkowe takty z pierwszej części oznaczonej tempem *Allegro vivace*. Przykład ten służy Marionowi do scharakteryzowania kontrdoświadczenia nieprzedmiotowego fenomenu przesyconego lub – inaczej mówiąc – do pokazania redukcji dzieła do własnej donacji. Muzyczne słuchanie wyłania się ponad dźwiękami dzieła, które wzbudzają ruch nadejścia i efekt wydarzenia muzycznego. To czyste wydarzenie muzyczne przekracza dane naoczne i – co istotne – nie jest ono wytwarzane przez odbiorcę (świadka), dlatego donacja dzieła muzycznego jako czyste obdarowanie ofiarowuje się ponad mediatyzującymi dźwiękami oraz afektywnie i bezpośrednio porusza

własnym ruchem i własną rzeczywistością, przekraczając przedmiotowość dzieła oraz konstytuujące funkcje i horyzont „ja”:

Muzyczny dar [*offrande*] obdarowuje [*offre*] przede wszystkim samym ruchem swego nadejścia – ofiarowuje [*offre*] efekt samego swego podarowania [*offrande*] bez lub ponad dźwiękami, które wzbudza. Nazwijmy tę fenomenologiczną skrajność, w której nadejście przekracza to, co nadeszło, *paradoksem*.

(Marion, 2007, s. 264)

Należy odnotować, że choć Marion w budowaniu własnej fenomenologii donacji posługiwał się przykładami z dziedziny sztuki dosyć często, to jednak zawsze sztuka pełniła w jego refleksji rolę sekundarną. Michel Henry z kolei poświęcił sztuce osobną pracę, w której łączy elementy własnej koncepcji fenomenologii życia z filozofią sztuki Wasyla Kandyńskiego. Według Henry’ego tematem początkowym i prawdziwym obiektem zainteresowania sztuki jest życie, dlatego każda sztuka u swego źródła jest święta. Główną troską sztuki jest to, co nadprzyrodzone, a wymiarem, którego ona dotyka, jest niewidzialne życie (Henry, 2005, s. 217). Życie natomiast nigdy nie ukazuje się w świecie, lecz można je doświadczyć afektywnie w immanentnym doznaniu (*pathos*). Samo życie jest w sztuce nieobecne, ale objawia się jako tajemnica, a dzieło artystyczne, pochodząc z życia i przynależąc do niego, jest modusem jego samo-doznawania (*auto-affection*) (Henry, 2005, s. 207–210). Istotą sztuki jest zatem objawianie niewidzialnego życia, które fenomenalizuje się w immanencji poszczególnej i jednocześnie absolutnej Sobości (*Soi*) dzięki transcendentnej afektywności (Henry, 2004, 65–69). Fenomenologia życia Henry’ego podąża ostatecznie – nie w mniejszym stopniu niż fenomenologia donacji Mariona – w kierunku rozważań teologicznych bądź chrystologicznych. W chrystologicznych rozważaniach Henry’ego sztuka schodzi na dalszy plan, lecz to, co nadal wiąże sztukę z refleksją teologiczną, to jej istotowe powiązanie z fenomenologią życia.

Bliskie myśli Mariona i Henry’ego są także rozważania Jeana-Louisa Chrétiena, którego refleksja porusza się w obszarze fenomenologii wsłuchiwania się w widzialny głos. Chrétien próbuje rozjaśnić paradoks widzialności głosu, odwołując się do metafizycznej wykładni piękna jako transcendentale, lecz jego analizy przywołują również na myśl termin „brzmienie” (*Klang*)

Kandyńskiego, którego znaczenie można także oddać jako wybrzmiewanie wewnętrznej istoty dzieł malarskich (a mówiąc szerzej i dokładniej: wewnętrznej istoty każdego dzieła artystycznego) (Chrétien, 2017, s. 103–105; por. Chrétien, 2003, s. 18–61). Piękno osiąga pełnię blasku wtedy, kiedy rozbrzmiewa, a ten rezonans piękna wzywa nas do odpowiedzi na nie. Ta relacja wzywającego piękna, które w nadmiarze ofiarowuje się spojrzeniu, a także świadka, który zostaje wezwany do odpowiedzi, nie jest bierną kontemplacją, lecz dialogiem. Słuchać piękna pełnym wzrokiem to słyszeć więcej, ponad i dalej, a widzialne słowo (*parole*) przenosi w stronę niewidzialnego, które ze swej strony nieustannie daje temu słowu głos (Chrétien, 2017, s. 106). Myśl Chrétiena pokrewna jest również Marionowskiej wykładni fenomenowi Objawienia, tj. paradoksu drugiego stopnia (Marion, 2007, s. 186, Chrétien, 2017, s. 108), a także pojmowaniu ikony jako fenomenowi przesyconego: „Widzialne, które do nas przemawia, przekracza samo nasze spojrzenie, ponieważ zwracając się do nas, równocześnie na nas patrzy, i w ten sposób staje się czymś innym niż temat czy przedmiot” (Chrétien, 2017, s. 109). Gdy olśnienie pięknem zaczyna rozbrzmiewać, to spala się samo zjawisko, czyniąc dla nas niewidzialny głos widzialnym (por. Marion, 2007, s. 7). Dodajmy również, że jednym z najbardziej interesujących obszarów badawczych Chrétiena jest fenomen modlitwy (Chrétien, 2000), a także i to, że Chrétiena analizy piękna wykazują istotne pokrewieństwo myśli z estetyką teologiczną Hansa Ursa von Balthasara (Balthasar, 2008) oraz – już na gruncie polskiej refleksji fenomenologicznej – z rozważaniami o sztuce Władysława Stróżewskiego (Stróżewski, 2002; 2013a; 2013b) i Karola Tarnowskiego (Tarnowski, 2007; 2017). Dla porządku odnotujmy także – co zostało już wcześniej zasygnalizowane – że rozważania nad sztuką w tym trzecim okresie rozwoju refleksji fenomenologicznej splatają się niekiedy ze „zwrotem teologicznym” obecnym przede wszystkim w fenomenologii francuskiej (por. Janicaud, 2009).

Podsumowanie

Przeprowadzone analizy z konieczności musiały skrótowo ujmować niektóre ważne zagadnienia dla intencjonalności sztuki, ponieważ na łamach pojedynczego artykułu szczegółowe uwzględnienie wszystkich aspektów złożonej perspektywy fenomenologicznej byłoby niestety niemożliwe.

Wiązało się to także z koniecznością odwoływania się jedynie do podstawowej literatury fenomenologicznej oraz z przywoływaniem jedynie najbardziej reprezentatywnej literatury przedmiotu, w przeciwnym bowiem razie sama bibliografia w łatwy sposób przerosłaby objętość całego artykułu. Ten wybiórczy charakter analiz podyktowany był dostosowaniem się do rozległości problematyki intencjonalności, lecz pochodną korzyścią takiego ujęcia jest to, że dzięki tej szerokiej perspektywie mogliśmy wskazać na najistotniejsze cechy przemian w fenomenologicznej refleksji nad sztuką.

W rozwoju estetyki fenomenologicznej wyróżniliśmy trzy okresy, w których stopniowo następuje przesunięcie akcentów w sposobie pojmowania sztuki. W pierwszym okresie intencjonalnej fenomenologii tematem badań był wymiar widzialności sztuki oraz sposoby jej jawienia się w naoczności. W następnym etapie, tj. w okresie „zwrotu estetycznego”, zainteresowanie fenomenologów zwróciło się w kierunku splotu dwóch wymiarów – widzialności i niewidzialności. W trzecim okresie fenomenologia kontr-intencjonalna i nie-intencjonalna eksploruje wymiar niewidzialności w sztuce oraz możliwość niewidzialnego objawienia. W drugim swoiste otwarcie na świat oraz żywe i ucieleśnione uczestnictwo w nim dzięki sztuce wiązało się z odwróceniem się od redukcji transcendentalnej oraz utopijnego statusu transcendentalnego *ego*. Z kolei w trzecim na zmianę sposobu rozumienia intencjonalności wywarła wpływ przede wszystkim radykalizacja zasady redukcji fenomenologicznej (*epoché*), a stało się to w dwóch kluczowych aspektach. Po pierwsze, odwrócenie kierunku intendowania w fenomenologii kontr-intencjonalnej przeniosło uwagę na samą donację jawiących się fenomenów, które nie tyle są konstytuowane przez transcendentalne bądź podmiotowe „ja”, ile same konstytuują siebie w postrzeganiu doświadczającego ich świadka. Po drugie, fenomenologia nie-intencjonalna dowartościowała znaczenie afektywnego przeżywania (doznawania, *pathos*) fenomenów, detronizując tym samym petryfikującą funkcję racjonalności. Oba te aspekty przyczyniły się nie tyle do irracjonalizacji poznania, ile do rozszerzenia rozumienia racjonalności, które wydaje się szczególnie odpowiadać obszarowi sztuki. Kontr-intencjonalność i nie-intencjonalność nie przeczą samej intencjonalności i nie podważają jej kluczowej roli w naszym odnoszeniu się do świata i przeżywaniu jego treści. Paradoksalnie perspektywa kontr-intencjonalna i nie-intencjonalna jest przeciw-redukcją, uwalniającą donację i nasze egzystencjalne otwarcie na zindywidualizowane przeżywanie treści życia w intersubiektywnym byciu

w świecie⁶. Łącząc natomiast te dwa aspekty przemian w pojmowaniu sztuki, wydaje się, że jej znaczenie dla człowieka co najmniej umacnia się, o ile wręcz nie urasta do swego własnego maksimum. Dla refleksji estetycznej najważniejsze jest z kolei to, że dopiero ta perspektywa umożliwia zasadne postawienie pytania o intencjonalność samej sztuki.

Zapytajmy więc o perspektywę badawczą nad intencjonalnością samej sztuki w świetle kontr-intencjonalnej i nie-intencjonalnej fenomenologii. Analiza niewidzialnej intencjonalności samego dzieła wymaga szczególnych kompetencji hermeneutycznych, które jako jedyne zdolne są wydobyć na jaw ukryty i złożony język dzieł artystycznych. Jeżeli jednak egzegeza sztuki nie ma poprzestawać na ogólnych stwierdzeniach, którym brak niuansów w odniesieniu do poszczególnych dzieł, to tematem fenomenologiczno-hermeneutycznych analiz powinno być przede wszystkim żywe doświadczenie estetyczne konkretnych przykładów, pochodzących z różnych dyscyplin artystycznych (por. Gschwandtner, 2014, s. 77). W obszarze historii sztuki Gottfried Boehm oraz Georges Didi-Huberman z powodzeniem wykazali efektywność analiz fenomenologiczno-hermeneutycznych, których istotną cechą jest specjalistyczna wnikliwość badawcza oraz ekfrastyczny opis doświadczenia estetycznego, wynikający z bezpośredniego kontaktu z dziełem (por. Didi-Huberman, 2011, s. 9–39; Boehm, 2014). Shane Mackinley zwraca z kolei uwagę, że wnikliwa hermeneutyka – odnowiona w dwudziestym wieku przez Hansa-Georga Gadamera jako, notabene, polemika z transcendentną fenomenologią Husserla – dosięga także ostatecznej możliwości fenomenalizacji fenomenu, a więc, mówiąc wprost, możliwości Objawienia, które przecież wcale nierzadko jest obecne również w sztuce (Mackinlay, 2020, s. 59–62). Wskażmy jednak na dwa główne problemy metodologiczne tej fenomenologiczno-hermeneutycznej perspektywy badawczej. Pierwszym problemem jest niebywale szeroki zakres materiału, który miałby zostać poddany zindywidualizowanym i szczegółowym badaniom. Drugi natomiast to kwestia specjalistycznych kompetencji artystycznych oraz analitycznych zdolności fenomenologiczno-hermeneutycznych, dzięki którym łącznie badania osiągnęłyby możliwie najwyższy poziom wnikliwości.

⁶ Zaznaczmy, że korzenie tego sposobu rozumienia intencjonalności sztuki można odnaleźć już w *Źródle dzieła sztuki* Heideggera oraz późnych pracach Merleau-Ponty'ego. Odnotujmy również, że w takim pojmowaniu roli i znaczenia sztuki następuje wyraźna dezautonomizacja estetyki jako odrębnej dyscypliny filozoficznej.

Te dwa metodologiczne aspekty stawiają wymóg prowadzenia interdyscyplinarnych badań o wysokim stopniu zaawansowania, których zasadniczym celem jest nie tylko samo zrozumienie doświadczenia estetycznego, ale także jego pogłębienie i wzbogacenie. Trudności te stanowią wyzwanie dla współczesnej refleksji fenomenologicznej, lecz podjęcie tego wyzwania – a może nawet wezwania od strony sztuki – jest z pewnością godne próby ze względu na wartość jaką sztuka sama sobą niesie.

Warto przy tym postawić pytanie, czy rozwój refleksji fenomenologicznej uprawnia do rozumienia doświadczenia wszelkiej sztuki na sposób religijny. Czy sztuka daje się doświadczyć tylko z tej religijnej perspektywy? Czy kulminacja przeżycia estetycznego musi zrodzić doświadczenie o charakterze sakralnym? Czy tylko sztuka bliska doświadczeniu religijnemu jest prawdziwą sztuką? Podjęcie tego namysłu stanowiłoby krytyczną analizę etapu, na którym obecnie znajduje się współczesna refleksja fenomenologiczna w odniesieniu do sztuki.

Bibliografia

- Balthasar, H.U. von (2008). *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. 1: *Kontemplacja postaci*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bator, A.P. (1999). *Intencjonalność sztuki w filozofii Romana Ingardena i Mieczysława Alberta Krapca*. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu.
- Boehm, G. (2014). Opis obrazu. O granicach obrazu i języka. W: G. Boehm, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, D. Kołacka (red.) (s. 119–143). Kraków: Universitas.
- Chrétien, J.L. (2000). The Wounded Word: Phenomenology of Prayer. W: *Phenomenology and the 'Theological Turn'*. *French Debate* (s. 147–175). New York: Fordham University Press.
- Chrétien, J.L. (2003). *Hand to Hand. Listening to the Work of Art*. New York: Fordham University Press.
- Chrétien, J.L. (2017). Głos widzialny. *Sztuka i Filozofia*, 51, 103–111.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Dufrenne, M. (1954). Intentionnalité et Esthétique. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 144, 75–84.

- Dufrenne, M. (1973). *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Evanston: Northwestern University Press.
- Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Gschwandtner, Ch.M. (2014). *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Haake, M. (2007). „Powołanie św. Mateusza” Caravaggia. Studium z hermeneutyki obrazu. *Artium Quaestiones*, 18, 37–115.
- Heidegger, M. (1997). Źródło dzieła sztuki. W: M. Heidegger, *Drogi lasu* (s. 7–68). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Henry, M. (2004). *La barbarie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2005). *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2006). Fenomenologia nie-intencjonalna: zadanie fenomenologii przyszłości. W: I. Lorenc, J. Migasiński (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia* (s. 418–437). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Henry, M. (2007). Fenomenologia nieintencjonalna: zadanie dla przyszłej fenomenologii. W: M. Henry, *O fenomenologii* (s. 145–163). Warszawa: IFiS PAN.
- Henry, M. (2012). *Wcielenie. Filozofia ciała*. Kraków: TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Warszawa: PWN.
- Husserl, E. (1975). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Warszawa: PWN.
- Husserl, E. (1989). *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Warszawa: PWN.
- Husserl, E. (1990). *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Warszawa: PWN.
- Husserl, E. (2000a). *Badania logiczne*. T. 2/1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Husserl, E. (2000b). *Badania logiczne*. T. 2/2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl, E. (2009). *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Husserl, E. (2011). *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Husserl, E. (2013). *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ingarden, R. (1970). *Studia z estetyki*. T. 3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingarden, R. (1971). *U podstaw teorii poznania*. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1981). *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Warszawa: PWN.
- Janicaud, D. (2009). *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard.
- Lorenc, I. (2006). Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej. W: I. Lorenc, J. Migasiński (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia* (s. 30–66). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Łaciak, P. (2012). *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Mackinlay, S. (2020). Whose Word Is It Anyway? Interpreting Revelation. W: J.L. Marion, Ch. Jacobs-Vandegeer (red.), *The Enigma of Divine Revelation. Between Phenomenology and Comparative Theology* (s. 49–64). Dordrecht: Springer.
- Maldiney, H. (2006). Zarys fenomenologii sztuki. W: I. Lorenc, J. Migasiński (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia* (s. 535–555). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Marion, J.L. (1996). *Bóg bez bycia*. Kraków: Znak.
- Marion, J.L. (2007). *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Merleau-Ponty, M. (1996a). Oko i umysł. W: M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie* (s. 15–67). Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Merleau-Ponty, M. (1996b). *Widzialne i niewidzialne*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Migasiński, J. (2006). Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”. W: I. Lorenc, J. Migasiński (red.), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia* (s. 7–29). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- Murawska, M. (2017). Fenomenologia i sztuka. Wprowadzenie. W: J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii* (s. 133–149). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Saison, M. (1999). Le tournant esthétique de la phénoménologie. *Revue d'Esthétique*, 36, 125–140.
- Seel, M. (2008). *Estetyka obecności fenomenalnej*. Kraków: Universitas.
- Stróżewski, W. (2002). O pięknie. W: W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki* (s. 155–179). Kraków: Universitas.
- Stróżewski, W. (2013a). Piękno transcendentale. W: W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość* (s. 78–84). Kraków: Znak.
- Stróżewski, W. (2013b). Problematyka piękna. W: W. Stróżewski, *Logos, wartość, miłość* (s. 409–431). Kraków: Znak.
- Tarnowski, K. (2007). Muzyka, filozofia, Transcendencja. W: K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja* (s. 15–25). Kraków: Znak.
- Tarnowski, K. (2017). O pocieszeniu, jakie daje piękno. W: K. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne* (s. 221–234). Kraków: Znak.

Nota o autorze

Andrzej Krawiec – doktor sztuki, magister filozofii, doktorant w Instytucie Filozofii UJ; zajmuje się sztuką, estetyką, fenomenologią i hermeneutyką; publikował w czasopismach „Argument: Biannual Philosophical Journal”, „Ethos”, „Hybris”, „Kwartalnik Filozoficzny”, „Liturgia Sacra”, „Muzyka”, „Pro Musica Sacra”, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, „Ruch Filozoficzny”, „Sztuka i Filozofia” oraz „The Polish Journal of Aesthetics”.

Address for correspondence: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: krawiecandrzej@gmail.com.

Cytowanie

Krawiec, A. (2023). Doświadczenie sztuki w fenomenologii kontr-intencjonalnej i nie-intencjonalnej. *Analiza i Egzystencja*, 61 (1), 89–111. DOI: 10.18276/aie.2023.61-05.



„Analiza i Egzystencja” 61 (2023), 113–137
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2023.61-06

ARTYKUŁY

MIROŚLAW PAWLISZYN

ORCID: 0000-0001-5510-3136

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

email: miroslaw.pawliszyn@uwm.edu.pl

Fantazmaty „Polaka”, czyli przemyślenia z obszarów egzystencjalnej filozofii religii¹

Słowa kluczowe: fantazmat, system kościelny, miłość, kościół, kłamstwo, filozofia religii

Keywords: phantasm, church system, love, church, lie, philosophy of religion

Phantasms of a “Pole” or Reflections from the Area of Existential Philosophy of Religion

Abstract

The immediate inspiration for this text is Tomasz Polak’s book *System kościelny czyli przewagi pana K* (The Church System or the Advantages of Mr. K). The author analyses in detail how the “system” works, claiming that it has taken over the church from the very beginning of its existence, absorbing the original vitality of the community. The conclusion he reaches is that the “system” is unreformable. In this article

¹ Przedstawiany tekst ma dwóch bohaterów, są nimi Tomasz Węclawski i Tomasz Polak. Należy podkreślić, że dla tych, którzy zajmują się teologią fundamentalną, filozofią religii czy filozofią Martina Heideggera, jest sprawą znaną, że jest to ta sama osoba. Nie jest moją rzeczą analizować przyczyny zmiany nazwiska, jednak każdy, kto śledził debatę publiczną wokół skandalu w kościele poznańskim, wie doskonale, o co chodzi. Pragnę zaznaczyć, że choć, owszem, odnoszę się do twórczości tak jednego, jak i drugiego, to traktuję „ich” jako bardziej figury retoryczne, jako tych, którzy dają nam dzisiaj do myślenia, jeśli chodzi o kwestię religii, wiary i Kościoła.

I compare T. Polak's basic thought with what Tomasz Węclawski wrote years ago about the church. I emphasize that this is the same person who changed his name due to life circumstances. I try to analyze how far the thinking, the way of argumentation, and finally the formulated conclusions have changed.

The key word for these considerations is "phantasm." In this light, the question of God "with me, in me, and over me" dies in the face of the workings of the "church system." The phantasm prevails over man and his living relationship to God. "The Church System or the Advantages of Mr. K", is a very sad story about an individual, even though told in an expert and difficult language. Religion, faith, which someone makes the determinant and meaning of life, is something that from the beginning is doomed to drift towards an unshakeable phantasm, something that, in fact, will never come true, except in the most intimate and private dimension.

Wprowadzenie

Fantazmat to wytwór psychiki, to coś, co jest efektem napięcia myśli, emocji i wyobraźni; to twór, niekoniecznie nieoczywisty. Jest on pragnieniem i westchnieniem; oczekiwaniem i wypatrywaniem. W produkowanym fantazmacie chce się przebywać, chce się w nim odnaleźć siebie, własne niespełnienia i marzenia. Czy jest on urojeniem, czymś, co nigdy nie zaistnieje, a jeżeli zaistnieje, to tylko jako twór mojej i tylko mojej myśli? Mamy tu do czynienia ze zdumiewającą okolicznością. Fantazmat, skoro jawi się w umysłach ludzi, zdaje się być, istnieć, a jednocześnie we własnym, niedookreślonym istnieniu niweczy siebie. Jest czymś podobnym do marzenia sennego, które będąc śnione, istnieje, a będąc wspomnieniem na jawie, staje się ułudą, upragnioną bądź odpychającą. Człowiek jest istotą, która chce, a zarazem nie chce tkwienia w fantazmatach, będąc świadomą tego, że są one tak pociągające, jak też niechciane. Fantazmat ma to do siebie, że jest zawsze „produktem” myśli, problem polega na tym, że myśl produkująca fantazmat wie, iż prędzej czy później stanie się ofiarą tegoż. Fantazmat jest nie tylko marzeniem, myślą, która zmierza przed siebie. Fantazmat nie jest myśleniem jako takim, które ledwie rejestruje fakty zachodzące dokoła. Jest on raczej nadprodukcją myślenia i marzenia, jest ustanawianiem czasoprzestrzeni, która zaczyna funkcjonować w sobie, wedle własnych praw i ustanowień. Proces produkowania fantazmatów to nie tylko prawa psychologiczne; fantazmat jest zanurzony w zależnościach socjologicznych i pedagogicznych, również biologicznych i socjoterapeutycznych.

Człowiek jest istotą, która nie może żyć bez fantazmatów, bez projekcji, które go ustanawiają, dadzą bądź inspirację, bądź chwilę oddechu, obudzą marzenia lub uświadomią ich niespełnienie. Skoro tak, to czy mamy do czynienia z sytuacją, w której to ja produkuję fantazmaty, poszukując miejsca i czasu, które są gdzieś dalej, poza mną, w przyszłości, czy też odwrotnie, to fantazmat ustanawia mnie, dając mi możliwość nowego spojrzenia na świat, na miejsce, jakie w nim zajmuję?

Ostatnie słowa są tutaj ważne. Jestem ja i to, co mnie otacza. Otoczenia są różne i jakże złożone, a wszystkie składają się na kontekst mojego życia. W tym kontekście myślę, działam i czuję, chcę czegoś bądź nie, czekam na coś bądź na kogoś lub nie; myślę o sprawach wzniosłych bądź uważam je za nieistotne. W tym kontekście fantazmat uruchamia myślenie i czucie bądź je ogranicza, a wszystko rozgrywa się w konkretnym człowieku, we mnie.

Fantazmaty „Polaka”, autora niezwykle ważnej książki, opublikowanej w 2020 roku pod tytułem *System kościelny, czyli przewagi pana K.*, a jednocześnie fantazmaty Polaka, żyjącego pod określoną szerokością i długością geograficzną, uwikłanego właśnie w system kościelny, to wieloznaczność słów i skojarzeń, które chcę wydobyć. W tym drugim przypadku nie jest potrzebny pan K., zatem ukonkretnienie zachodzących procesów, skierowanie uwagi na tę, a nie inną okoliczność. Jest jakieś zaplątanie w fascynację i sprzeciw, w przywiązanie i dezaprobatę, które „dzieją się” (zdumiewająco na wskroś aktualnie) w polskim – i nie tylko – Kościele. Fantazmaty Polaka budzą niepokój, poruszają fundamenty, pobudzają do nieprawdopodobnej, acz możliwej (sprzeczność jest tu zamierzona) perspektywy, w której instytucja Kościoła wciąż pewnie będzie istnieć, choć niekoniecznie w tym miejscu, w naszej europejskiej cywilizacji. W przypadku pierwszym, fantazmaty „Polaka” to wewnętrzne zmagania, przez które przeszedł autor książki, pewnie jeszcze niedokończone, niedomknięte, niedookreślone², w drugim są autentycznym problemem, który dotyka człowieka uwikłanego w „system kościelny”. Dlaczego kwestia jawi się jako ważna? Wszak moje osobiste zbawienie, życie w wymiarach wieczności, jest uzależnione od aprobaty „systemu”.

W tekście, który ośmielam się zaproponować, jest jedna istotna perspektywa. Jest nią przełożenie akcentu z tytułu książki Tomasza Polaka i jego zmagania z instytucją Kościoła na dylematy, jakie dotyczą zwyczajnego Polaka,

² Wyrażone tu wątpliwości są niczym innym, jak nadzieją i oczekiwaniem na dalsze analizy tematu.

o ile taki istnieje³. Tytuł sugeruje przewagę pana K. nad systemem kościelnym. Moja sugestia jest dalece bardziej dramatyczna. Dramat nie polega na tym, że system jest wciąż nierozpoznany, mimo wysiłków poczynionych przez autora książki. Jeżeli znajdzie się ktoś, komu starczy cierpliwości, by czytać poniżej zapisane słowa, niechaj nie spodziewa się recenzji tekstu. Nie jest to moim zamiarem; takie recenzje zresztą się pojawiły. Zastrzeżenie to wydaje się istotne, gdyż nie wikłam się w analizy konkretnych tez, jakie stawia autor książki. Pytam więc, nawiązując do jednego z esejów Leszka Kołakowskiego, czy Węławski umarł i czy powinniśmy jego zgon oplakiwać (por. Kołakowski, 1991, s. 85–96). A może chodzi o coś innego, może „Polak” umiera wciąż, chodząc w procesji, sprząając plebanie, będąc owieczką strzeżoną przez pasterzy? Może „Polak” umiera „przerobiony” intelektualnie i emocjonalnie przez „system”?

Węławski

Przywołanie nazwiska, które niestety zniknęło, z racji pozanaukowych ma tutaj znaczenie tyleż symboliczne, co też nad wyraz konkretne. Nazwisko to funkcjonowało w kategorii wybitnych polskich teologów, takich, którzy posiadali też dogłębną wiedzę filozoficzną. Odnajduję książkę sprzed lat, zatytułowaną *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*. Tytuł jest tyleż poważny, co intrygujący. Słowo „gdzie” wyraża rodzaj niemocy, a jednocześnie uparte poszukiwanie. „Jest” to metafizyczne pytanie o byt: „czyj”, nie tyle „jaki”. Tomasz Węławski nie pyta o jakiś byt, który ma zostać odnaleziony w jakimś miejscu, pyta o Boga i szuka dlań miejsca w otaczającej rzeczywistości. „Gdzie” znaczy zatem w jakich miejscach, znaczeniach, sytuacjach, okolicznościach. Zasadnicze pytanie dotyczy jednak nie miejsca, w którym mógłby, miałyby znajdować się Bóg. Tak czytam tytuł sprzed lat, mając na uwadze ewolucję myśli autora. Chodzi raczej o znaczenia, interpretacje, pojawiające się niuanse. Czasem bardzo subtelne, a jednocześnie dojmująco znaczące.

Nie sposób pominąć znaczenia zdroworoządkowego. Dopowiedzmy: pytanie to stawia książd. Słowo „gdzie” jest dopytywaniem o umiejscowienie,

³ Rozważania Tomasza Polaka ukazują się w kraju, gdzie wiara w Boga pozostaje w ścisłej zależności do instytucji Kościoła hierarchicznego.

jest poszukiwaniem ukonkretnienia. Ukonkretnieniem jest „Kościół”. Warto prześledzić drogę myślenia, by zobaczyć, co wydarzyło się po latach w życiu i myśleniu Tomasza Polaka („Polaka”).

„Kościół we mnie” to pierwszy ślad myślenia o Kościele⁴. Teza zasadnicza brzmi następująco: „Zanim bowiem Kościół jest czymkolwiek dla mnie, zanim o nim cokolwiek wiem, jest on już we mnie: jest we mnie ze swojej istoty” (Węclawski, 2002, s. 117). Ukryte są tutaj takie oto założenia: po pierwsze, „Kościół” jest czymś, co tkwi, zakorzenia się w każdej istocie, która przychodzi na świat; po drugie, jest on czymś z góry uformowanym, dopowiedzianym, czymś, co wchłania w siebie każdą istotę przychodzącą na świat; po trzecie, jest on ze swojej natury czymś pozytywnym, nieograniczającym, dającym możliwość funkcjonowania i rozwoju. Skąd ta ostatnia uwaga? Odpowiedź zawarta jest w następnym zdaniu: „Ze swej istoty pragnie mnie objąć i rzeczywiście obejmuje” (Węclawski, 2002, s. 117).

Czytamy dalej: „Z pewnością nie muszę się bać takiej świadomości Kościoła. Nie wyraża ona przecież jego ukrytych zamiarów wobec mnie, nie jest tym bardziej skierowanym przeciwko mnie zamysłem nieznaney mi potęgi” (Węclawski, 2002, s. 117). I znów w podtekście zawarte są określone sugestie. Pierwsza z nich: Kościół ma jakiś rodzaj świadomości, czy raczej samoświadomości, wedle której czymś, co jedynie wartościowe i znaczące, są „jakieś zamiary” wobec mnie, tego oto człowieka, żyjącego w takim, a nie innym fragmencie historii. Świadomość Kościoła nie ma niczego, co byłoby ukryte, niedopowiedziane; nie ma zatem możliwości, by Kościół w jakimkolwiek momencie miał wobec mnie zamiary, których nie poznam i nie zbadam. Wreszcie ostatnia uwaga. Kościół w swej „otwartości” wobec mnie jest absolutnie suwerenny, decydujący, nie kryją się bowiem za nim żadne ukryte siły, które mogłyby wpływać na jego decyzje.

Notuję sformułowanie: „skrytość zamiarów” (w tekście: „ukryte zamiary”). Są one albo ukryciem jakiegoś faktu po to, by ktoś go nie poznał i nie doznał możliwego bólu, załamania, albo elementem gry, śladem zwożenia, wodzeniem na pokuszenie. Myślenie Węclawskiego o Kościele zdaje się przedstawiać niewinność i nieskazitelną Kościoła w odniesieniu

⁴ Kościół i „system kościelny” to dwa całkowicie różne pojęcia. W tekście z roku 2002 znajdujemy Kościół jako wspólnotę, w której „system” pełni rolę drugorzędną. Już w tym miejscu widać wyraźnie, że znaczenie jakiegokolwiek tekstu zależy od tego, jak rozłożone zostaną akcenty autora. To nieunikniona przypadłość, w jaką wpada każdy autor tekstu.

do konkretnego człowieka. Kościół jest tutaj miejscem zbawienia i to jest jego „jedyną rzeczywistą intencją” (Węclawski, 2002, s. 117).

Autor podejmuje wątek miłości, jako tej, która wyraża głębię więzi między mną a Kościołem. Odnaleźć tu można ślad inspiracji zaczerpniętych od Franza Rosenzweiga czy Dietricha von Hildebranda. Miłość jest pierwotnością bycia, czymś, co już jest, zanim postawione zostanie jakiekolwiek pytanie. To nie ono poszukuje odpowiedzi, raczej miłość umożliwia jakiekolwiek zapytanie o nią. Jest ona czymś, co chwyta my intuicyjnie, doznaniem, jakie definiuje nasze życie. Czytam zdanie: „Miłość, kiedy naprawdę przychodzi, przychodzi niespodziewanie i nieuchronnie” (Węclawski, 2002, s. 118) i wyciągam stąd wniosek, że to nie ja ją znajduję, raczej ona znajduje mnie. Dodajmy – co niezwykle ważne – to nie ja odnajduję Kościół, raczej on mnie; to nie ja wkraczam w jego wspólnotę, to ja jestem doń przyjmowany. Wolno zadać pytanie, mając na uwadze późniejsze analizy Tomasza Polaka: to fantazmat czy realny gest współuczestnictwa? Już w tym miejscu brzmi z mocą pytanie: czy czyjeś (moje) wejście w obszar oddziaływania Kościoła jest od samego początku pułapką zastawioną na mnie (wówczas nie ma mowy o miłości), czy też ja jestem tak bardzo niezdolny do tego, by być ukochanym (wówczas jestem istotą niedoskonałą, tak ontycznie, jak też moralnie)? Albo inaczej, to na mnie zostaje zastawiona pułapka, która przez wieki zastawiana była na rzesze wierzących? Miłość mierzy się tutaj z rodzajem perfidii. Przyjdzie nam jeszcze niejednokrotnie wracać do tego pytania.

Bóg, a może „fantazmat” Węclawskiego, jest na wskroś Bogiem aktywnym, działającym. „Bóg jest wierny sobie samemu w każdym człowieku. Tak właśnie nie chce być sobą samym bez tego, co kocha” (Węclawski, 2002, s. 119). To fakt, nie znajdujemy w tym miejscu wzmianki o kościele hierarchicznym, wolno nam jednak domniemywać, że brak ten jednak zakłada uwzględnienie tegoż. Bóg jest wszak tym, który „kocha wszystko od samego początku, od pierwszego stworzenia i pierwszego człowieka, od pierwszego dnia stworzenia i pierwszego człowieka, przez tych wszystkich, których kiedykolwiek i gdziekolwiek wezwał”. Teologiczna historiozofia, brzmiąca twórczością Pierre’a Teilharda de Chardina, ogarnia sobą wszelkie zamiary i działania Boga wobec człowieka, i odwrotnie. Rodzi się pytanie, czy człowiek ma bezpośredni dostęp do Boga i na jakiej zasadzie rodzą się „obiekty” stojące „pomiędzy” nimi.

Kościół, owszem, wciąż nie wiem, jak tutaj rozumiany, jest „znakiem i rzeczywistością Bożej miłości”. Gdzie jak gdzie, ale w tym właśnie fragmencie rodzi się pytanie o miejsce emocji w dyskursie naukowym. Czy jesteśmy się w stanie od nich uwolnić? A może dalej: czy jest możliwa sytuacja, w której naukowiec sytuuje się jako obserwator świata, będąc całkowicie zdystansowanym, pozbawionym działania wszelakich czynników? „Fantazmat Polaka”, autora *Systemu kościelnego*, stara się pokazać, że marzenie to pozostanie tylko tym właśnie. Czy cała konstrukcja tego „systemu” nie jest też grą emocji, jeszcze jednym fantazmatem? Jeżeli tak, to czy mamy prawo doszukiwać się drogi wyjścia z konstrukcji, jakie tworzą przed nami Węclawski i Polak?

Istotnym wątkiem myślenia o więzi łączącej człowieka z Bogiem (Kościółem, który jest we mnie) jest nadzieja. Bóg, odnajdując mnie, jako tę oto osobę, „nie przestaje mnie pragnąć i szukać” (Węclawski, 2002, s. 121). Tak właśnie jest obecny „Kościół we mnie”, jako ten, który ofiaruje z sobą Dobrą Nowinę. Istota „Dobrej Nowiny” zawarta jest w pragnieniu i obietnicy, szukaniu i spełnieniu. Węclawski, pisząc te słowa, jak mniemam, był przepełniony nadzieją, problem w tym, że nie dostrzegał jeszcze (albo nie mógł) dysonansu, jaki tkwi w „systemie kościelnym”.

„Fantazmat Węclawskiego” to niejedna nieporadność, z jaką zmagają się nie tyle autor, co czytelnik tych ważnych tekstów. Mając do czynienia z fantazmatem, nie wiemy, jak postępować, gubią się gesty i znaczenia. Przy tak rewolucyjnych zmianach myślenia, niczym „pierwszy” i „drugi” Wittgenstein, dotyczących życia i myślenia bohatera tego tekstu, formułowane kwestie mnożą pytania. Jak zdefiniować Kościół, „jak zdefiniować człowieka” i nade wszystko – „czym jest więź łącząca instytucję z człowiekiem”? Czytając książkę *Gdzie jest Bóg?*, można odnieść wrażenie, że jest kimś, kto inicjuje i utrzymuje tę więź – jest Bóg, obecny w „Kościółu”, będącym we mnie, ze mną i nade mną⁵. Kiedy wspomniałem wyżej o „nadziei”, jaka wciąż zdaje się tkwić w Węclawskim, znacząco brzmi odpowiedź na pytanie, skąd wzięła się dojmująca różnica między Kościołem jako wzorcem miłości, danej mu przez Założyciela, a tym, co widzimy dzisiaj, jak prezentuje się Kościół we współczesnym świecie. Między jednym a drugim rozciąga się nie tyle różnica, co przepaść, trudna do przekroczenia, „męczący rozziw” (Węclawski, 2002, s. 122). Odpowiedź, biorąc pod uwagę minioną perspektywę

⁵ Nawiązuję tutaj do tytułów rozdziałów książki *Gdzie jest Bóg?*

lat i zdarzeń związanych z Tomaszem Węclawskim i Tomaszem Polakiem, jest poznawczo „niewinna”, brzmi niczym manifest, jest raczej wezwaniem niż diagnozą: „Czy przyczyną tego rozziwu i związanego z nim napięcia nie jest za każdym razem coś innego – wciąż nowa niewierność każdego człowieka i nas wszystkich razem wobec Boga, który w każdym z nas dzisiaj na nowo odkrywa możliwość Kościoła?” (Węclawski, 2002, s. 122). Charakterystyczne jest, że coś, co można określić mianem odstępstwa od wzorca, jaki naznaczony został przez postać Syna Bożego, jest winą niesioną przez wszystkich, winą „wspólną”, za którą jednakowo ponosimy odpowiedzialność. Nie ma zatem kogoś, kto ponosi odpowiedzialność za taki stan rzeczy, wszak jeżeli wszyscy ponosimy odpowiedzialność za stan współczesnego Kościoła, to *de facto* nie ponosi jej nikt konkretny. Nie ma więc sensu sprzeciw wobec kogokolwiek, a tym samym znalezienie winnego. Nie dość na tym, poszukiwanie winnego i ukazanie jego winy są niebezpieczne. „Trzeba liczyć się z tym, że skutki tego sprzeciwu mogą się okazać niszczące dla wszystkich, których on dotyka – kimkolwiek są” (Węclawski, 2002, s. 123).

„Kościół we mnie”, myśl, która rzuca światło na rozumienie, a może lepiej – „życie z fantazmatem”, zestawiana z tekstem, którego autorem będzie Tomasz Polak, to inspiracja, obok której nie sposób przejść milcząco. Co znaczy, kiedy mówię, że coś jest „we mnie”? Tkwić we mnie może myśl, doznanie, wspomnienie, oczekiwanie. Są we mnie obecne obrazy zdarzeń czy postaci, brzmia milcząco słowa, zawarte są doznania. To, co jest we mnie, będąc, składa się na to, co określam mianem mnie samego. To, co jest „we mnie”, staje się „mną samym”, wnika i ustanawia moje „ja”. To, co jest „we mnie”, nie jest samym wspomnieniem ani oczekiwaniem. Te tkwią bowiem we własnym miejscu, zaznaczając dzielący nas dystans. To, co wspomniane i oczekiwane, jest zawsze poza mną, a sam akt jest opuszczeniem własnej teraźniejszości i wychyleniem ku temu, co było bądź będzie. To, co jest „we mnie”, jest nieodłącznym elementem mojej własnej tożsamości, bez tego czegoś wręcz nie ma mnie takiego, jakim jestem. Nawiązując do Mikołaja Bierdiajewa, który stwierdza, że „[n]ie rozum, lecz integralny człowiek tworzy metafizykę” (Bierdiajew, 2004, s. 40), to, co tkwi „we mnie”, przekracza rozum, staje się mną, ustanawia mnie jako takiego. Dodajmy: „Kościół we mnie” nie jest „mój”, jest – o ile dobrze czytam Węclawskiego – obecny „we mnie” z całą swoją wewnętrzną

prawdą i historią. Jak zdefiniować tę prawdę? „Kościół jest Jego ciałem, my jesteśmy Jego ciałem, On sam jest swoim ciałem: nie ma już nic, nawet Jego grób jest pusty, a przecież ma wciąż więcej i więcej” (Węclawski, 1995, s. 83).

Kościół jest nie tylko „we mnie”, ale też „ze mną”. To kolejny ślad myślenia o Kościele, jaki odnajdujemy w książce Węclawskiego. Wcześniej pytaliśmy o osobistą łączność człowieka z Bogiem, ale taką, która realizuje się właśnie w Kościele, zgromadzeniu wiernych, mającym swoją wewnętrzną strukturę. Teraz myśląc o tym, że jest On „ze mną”, pytam o miejsce, jakie w nim zajmuję, albo miejsce, które jest mi przezeń wskazywane. Autor rozumie tę kwestię w taki oto sposób: „Pytamy o to, czym Kościół dzisiaj mógłby być dla nas i czym my moglibyśmy być dla Kościoła?” (Węclawski, 2002, s. 127). Zauważmy otwarty charakter postawionego pytania; nie ma tu sformułowania „czym jestem” albo „czym mogę być”. „Mógłbym być” brzmi jako nadzieja i oczekiwanie. Jednak ta perspektywa ujawnia się tylko „z wnętrza” stawianego pytania, a co za tym idzie, nie sugeruje ona odpowiedzi; jest raczej domysłem, sugestią i podpowiedzią. Wolno zapytać, a pytanie to brzmi z perspektywy Tomasza Węclawskiego, a nie Tomasza Polaka: czy postawienie się poza „Kościołem ze mną”, utrata więzi, tak intelektualnej, jak emocjonalnej i wolitywnej, unieważnia tę perspektywę? Jeżeli tak, to rodzi to wątpliwość, czy T. Polakowi wolno stawiać pytanie o to, jak ma się Kościół wobec mnie? Nie jest on już rzeczywistością, która żyje we mnie, chce mnie w jakiś sposób ukształtować, jest jako mój partner, coś, z czym mogę nawiązać jakiś rodzaj więzi, współprzebywania. Pytanie zasadnicze dotyczy kwestii tego, jak traktuję tę rzeczywistość; czy jest ona tworem sztucznym, wymyślonym, czy też na wskroś realnym, zorganizowanym, ułożonym. Pytanie brzmi tutaj doniośle, bowiem rozstrzyga o dalszych analizach. Czymś, co jest wymyślone, nie tyle nie warto się zajmować. To czynność zasadna, domagająca się tego, by wskazać, na ile to, co wymyślone, może stać się czymś realnym. Owszem, jest wtedy fantazmatem, niczym więcej. Refleksja dotycząca Kościoła/kościola (rozdzielenie w wielkości pisania pierwszych liter ma tutaj istotne znaczenie) staje się refleksją nad czymś, co faktycznie jest, albo nad czymś, co tylko się pojawiło w czymś zamierzonym, również w czymś fantazmacie. Zasadnicze zagadnienie dotyczy kwestii rozumienia teologii, jej umiejscowienia, jako czegoś, co jest dziełem

człowieka bądź też Boga. Pierwsza możliwość podlega jakiemuś rodzajowi weryfikacji, druga, z czym z pewnością zgodzi się Tomasz Polak, już nie. Nie ulega też wątpliwości, że takie postawienie kwestii zakłada określoną perspektywę metodologiczną, przyjmującą, iż tylko to, co zweryfikowane, dla obserwatora rozumianego jako istota cielesna, zdolna do obserwacji i zbierania informacji w uogólnienia, zasługuje na uznanie i akceptację.

Taka perspektywa warta jest zestawienia z tekstem Marie-Dominique'a Chenu: „Teologia nie jest przede wszystkim rozważaniem o Bogu wypracowującym w jakimś pogodnym obiektywizmie powiązane między sobą wnioski; teologia jest Słowem Bożym w działaniu, we wszystkich tkankach i zasobach mojego ducha, we wszystkich dziełach wspólnoty, począwszy od elementarnych postrzeżeń aż do racjonalnej ciekawości” (Chenu, 1971, s. 38). Zakłada się tutaj obiektywny wymiar „Słowa Bożego”, nie dość na tym – wyposaża się je w nieograniczoną możliwość działania. To właśnie jest „Kościół ze mną” w swojej najbardziej zaangażowanej aktywności. Sądzę, że nie będzie nadużyciem stwierdzenie, iż działanie Boga „to jest komunია, czyli widzialna i otwarta społeczność ludzi z Bogiem i zarazem między sobą. Pierwszym miejscem Kościoła jest bowiem Eucharystia” (Węclawski, 2002, s. 128). Dopowiedzmy tutaj zdanie, które właśnie w tym momencie powinno wybrzmieć z mocą. „Kościół ze mną”, jego oddziaływanie, to efekt założenia o charakterze tak podstawowym, jak i nieweryfikowalnym – postać Jezusa jest Synem Boga, który umarł i zmartwychwstał, będąc wciąż obecnym w dziejach świata w Kościele sprawującym Eucharystię.

Jeżeli tak, to wolno stwierdzić, że dzieje świata, przy wszystkich zawirowaniach historycznych, są w ostateczności odniesione do „dziejów zbawienia”, dziejących się pod dyktando Boga. Historia „zawsze cała należy do każdego nowego wcielenia Kościoła, cała jest w nim obecna” (Węclawski, 2002, s. 133). Kościół jest tutaj na wskroś zawsze obecny, prezentujący siebie samego wobec zawirowań świata, będący świadectwem i obrazem swojego założyciela.

Odnoszę wrażenie, że właśnie w tym miejscu dotykamy newralgicznego punktu analiz. To punkt, w którym mierzą się z sobą „Jezus” i „Kościół”, konkretna osoba i coś, co rozwinęło się przez wieki jako pamięć, wezwanie, a jednocześnie zabezpieczenie siebie. Ten fantazmat nie ujawnia się jeszcze z całą konsekwencją u Węclawskiego. Mierzenie się z sobą „Jezusa” i „Kościoła” będzie zawsze obiektem sporu, który pewnie nie znajdzie rozstrzygnięcia. Nie jest to powodem zwątpienia, raczej inspiracją dla myślenia.

Skąd bowiem mniemanie, iż „Kościół” kieruje się w swych tekstach wyłącznie chęcią umocnienia wiernych i skąd myśl, że w jakimś momencie mamy do czynienia z „milczeniem Jezusa”?

Nie ukrywam, że odczytuję fantazmaty „Polaka” w określonym kluczu. Jest on „w rękę” niezwykle głębokiej myśli Hansa Kunga: „Jezus rozrywa wszystkie schematy: prowokacyjnie, na prawo i lewo, bliższy Bogu niż kapłani, w stosunku do świata bardziej wolny niż asceci, bardziej moralny niż moralisci i bardziej rewolucyjny niż rewolucjoniści” (Kung, 1971, s. 60). Jednocześnie Kościół jest zmaganiem się z sobą. Przytaczam sformułowanie: „Kościół jest zawsze cały, w każdym swoim codziennym i cząstkowym wcieleniu zachowuje rzeczywiste odniesienie do swojej całości” (Węćławski, 2002, s. 133). Rozumiem to tak, że każdorazowo Kościół, a w nim Jezus, wciela się w samego siebie, każdorazowo jest tym właśnie. Wymiar ten ma charakter realny, rzeczywisty. W tym fragmencie rozumienie koncepcji człowieka, świata i Boga, owszem, spoglądając nań z wieloletniej perspektywy, jest trudne do zrozumienia.

Stąd też konsekwencja – fantazmatyczna. Myślenie o Kościele pozostaje poza możliwością rozumienia. Fantazmat zdaje się sięgać zenitu.

To, co Kościół czyni Kościołem, pozostaje ostatecznie poza zasięgiem sporów i ocen. Kto o tym nie pamięta, musi się liczyć nie tylko z tym, że nie pozna Kościoła, ale również z tym, że nie pozna do końca samego siebie i swojego własnego życia, nie odkryje bowiem wszystkich swoich możliwości.

(Węćławski, 2002, s. 134)

Kościół, a wolno nam włączać w to pojęcie maksymalne rozumienie tej instytucji i wszystkie zależności, jakie są z nią związane, ogarnia sobą całość mojego życia, jako ten, który jest nieodzownym elementem mojego istnienia w świecie, jest tym, który daje mi możliwość rozumienia siebie, a jednocześnie zdaje się wmawiać mi, że nie będzie sobą beze mnie, daje mi do zrozumienia, że „nie powinniśmy też wyobrażać sobie Kościoła, który mógłby być sobą bez kogokolwiek z ludzi” (Węćławski, 2002, s. 134). To złożona figura retoryczna. Nie wiadomo, jakie zamocowanie ma „chęć ogarnięcia całości mojego życia”, bycia jego elementem, ogarniania go sobą, wreszcie dawania mi możliwości rozumienia siebie. Figura retoryczna bycia „Kościoła ze mną” jest wyjątkowo niezrozumiała.

Wreszcie ostatni element. Przywołując teksty Węclawskiego – dodajmy, o niezwykłej głębi – znajdujemy jeszcze jeden wątek. Kościół nie jest tu tylko „we mnie” i „ze mną”, jest też „nade mną”. Nieuchronnie przybliża się pytanie o system kościelny (Polak, 2020), jest zatem ktoś, kto sprawuje władzę i ktoś, komu jestem posłuszny; ktoś, kto wydaje polecenia i ktoś, kto tych poleceń słucha. Słowo-klucz dla zrozumienia tej kwestii to posłuszeństwo. Jak słusznie zauważa Andrew Greeley, „[n]ie ma takiej organizacji wśród ludzi, która by mogła długo istnieć bez kierownictwa” (Greeley, 1971, s. 65).

„Bycie nade mną” zakłada, że nade wszystko jest coś, co jest ponad mną. Podkreślmy: nie rozstrzyga się tutaj, czy fakt ten został ustanowiony poprzez jakieś nadanie o charakterze odgórnym, czy też zostało ono przeze mnie zaakceptowane. Bycie to jest czymś z góry przyjętym. Sytuacja ta domaga się z definicji określonego stanu świadomości – wiem, że tak jest, bez wcześniejszej analizy tego stanu rzeczy, akceptuję też określoną sytuację bez zgłaszania zastrzeżeń.

Fantazmatem, który – jak mniemam – tkwi jeszcze w nieuświadomiony sposób u Węclawskiego, jest zmiana znaczenia wagi stawianego problemu. Myślenie o „Kościele nade mną” staje się pytaniem, „czym Kościół naprawdę jest” (Węclawski, 2002, s. 139). Jak to się dzieje, że perspektywa wertykalnego odniesienia rodzi pytanie o istotę tego czegoś, o co pytamy? Jest to pytanie postawione nie tyle wobec kogoś, z kim staję „twarzą w twarz”, ale kogoś, kto ma nade mną jakiś rodzaj władzy i zwierzchnictwa. Znajdujemy tutaj istotny fragment, który łatwo może zostać pominięty. Chodzi o rozróżnienie czynu i działania od tego, kto jest ich podmiotem. Nie chodzi zatem o pytanie o to, co Kościół czyni ze mną, ale o to, czym jest on sam w sobie. Odnoszę wrażenie, że dotknięta tu zostaje sama istota problemu, który zostanie podjęty w tekście „o systemie kościelnym”. Pozwalam sobie zauważyć, że Węclawski prowadzi swojego czytelnika właśnie od tego, co czyni Kościół, jak działa, ku temu, czym jest on w rzeczywistości, w swej istocie. W myśleniu „Polaka” dokonuje się istotna zmiana – to kościół⁶ zdaje się zanikać, a obecne są czyny, które działają same z siebie, w sobie i przez siebie. Zmiana ta nie bierze się znikąd, ma swoje uzasadnienie w działającym „systemie”. Przyjdzie nam wrócić do tej kwestii.

⁶ Zmiana pisowni z „K”, na „k” ma tutaj znaczenie.

Czym zatem jest Kościół? Nade wszystko „autentyczną” kontynuacją życia i misji Jezusa, sprawującego potrójny urząd:

[jest] prorokiem (to jest: tym, który objawia prawdę – nauczycielem), Jezus jest kapłanem (to znaczy pośrednikiem i orędownikiem przed Bogiem), Jezus jest też królem (albo pasterzem i panem tych, którym gromadzi w swoim Kościele). W tej właśnie potrójnej roli zwraca się do wszystkich ludzi.

(Węclawski, 2002, s. 139–140)

Prosty wniosek, jaki płynie z powyżej przytoczonych słów, brzmi jednoznacznie – Kościół czyni to, co czynił Jezus i nie ma jakiegokolwiek powodu, by działanie to miało stać się przedmiotem zarzutu. Ludzie Kościoła, w tym ci, którzy go „reprezentują”, są nim właśnie, każdorazowo, tak teraz, jak i w każdej możliwie zaistniałej sytuacji. Jak odczytać tę prawdę? Jak nazwać ten fakt, dopowiedzieć, gdzie odnaleźć klucz, otwierający drogę od człowieka Kościoła do Jezusa – przy czym, co podkreślmy, jeden i drugi jest bytowo prawdziwy, ontologicznie jest taki, jaki jest, bez zafałszowania? Jest jedno słowo-klucz. Posłuszeństwo.

Węclawski otwiera tu oryginalną perspektywę. Termin przez niego zaproponowany zdaje się obciążony określonym z góry rozumieniem. Zakłada on zawsze jakiś rodzaj zależności, z jednoczesnym aktem zgody co do takiego stanu rzeczy. W jednym z opracowań odnajdujemy trafną definicję:

The word obedience in psychology can be defined as a given person being socially influenced by an authority figure who is giving clear-cut and direct orders. The main characteristics are that the obeyer follows direct orders from someone with a perceived higher social status, and the obeyer wishes to be accepted socially⁷.

(Hamilton, 2022)

Wyszczególniony jest ten, kto pełni rolę autorytetu, co umożliwia wydawanie „wyraźnych i bezpośrednich poleceń”, ten, który jest posłuszny

⁷ „Słowo posłuszeństwo w psychologii można zdefiniować jako uleganie danej osoby wpływowi społecznemu przez osobę będącą autorytetem, która wydaje jednoznaczne i bezpośrednie polecenia. Głównymi cechami charakterystycznymi jest to, że osoba stosująca się do zaleceń wykonuje bezpośrednie polecenia kogoś o postrzeganym wyższym statusie społecznym, a zarazem pragnie być ona akceptowana społecznie”.

w wykonywaniu zaleceń. Posłuszeństwo zakłada więc nakaz, wraz z domaganiem się jego realizacji; będący posłusznym, spełniając wymogi, w nieodłączny sposób ogranicza samego siebie, nie mogąc już czynić tego, co sam by chciał. Węclawski proponuje inną ścieżkę myślenia: „Posłuszeństwo naprawdę jest raczej tym, co ktoś daje, niż tym, co mu odbierają. Jego pytaniem nie jest więc: co muszę zrobić?, ale: co mogę dać?” (Węclawski, 2002, s. 142). Mamy zatem do czynienia nie tyle z ofiarą, co raczej darem; nie samoograniczeniem, ale wewnętrznym rozwojem; nie przyjmowaniem, ale otwarciem. Takie postawienie sprawy pozwala na sformułowanie innej definicji Kościoła, w którym każdy jest dla każdego wzajemnym otwarciem. Ja jestem dla wszystkich, a wszyscy są dla mnie. Posłuszeństwo jest wzajemnością, odpowiedzialnością za innych i samego siebie.

Podsumowując, wolno zapytać, czy fantazmat Tomasza Węclawskiego jest faktycznie fantazmatem, czy może realnością, która otwiera się wobec ludzkiego doświadczenia. Pytanie niewątpliwie ma charakter nierozstrzygalny, chyba że w myśli samego autora tekstów. Wiemy jedno: że zarysowany tutaj stosunek konkretnego człowieka do wspólnoty Kościoła, wreszcie Boga, zdaje się być nietrudny do ogarnięcia. Pytanie „gdzie jest Bóg?” jest raczej pytaniem „gdzie jest człowiek?”. Kościół, choć podległy ludzkim słabościom, przez co będący często odległy od Boga, jest *de facto* jedynym miejscem, w którym On się ujawnia. Jest cały w Kościele, choć tenże sam w sobie nie jest Bogiem. Autorytet Kościoła to „smak, barwa, zapach, kształt i dźwięk” (Węclawski, 2002, s. 148) Boga, choć my sami czynimy z Kościoła miejsce, w którym Boga w żaden sposób nie ma. Jest on zatem bardziej boski niż ludzki; to człowiek wydaje się gubić we własnych fantazmatach, Bóg i Jego Kościół są na nie oporni. Kościół jest we mnie, ze mną i nade mną, odnajduje mnie, sprawia, że przezeń mogę się dowiedzieć, „gdzie naprawdę jestem”.

Polak

Ta część rozważań domaga się wstępnego dopowiedzenia. Nawiązując do Kołakowskiego, o czym wspomniano wyżej, pytam: kto umarł w całej tej niezwykłej historii nietuzinkowego myśliciela, człowieka o wybitnym umyśle? Wszak żyje i Węclawski, i Polak, gorzej z „Polakiem”. Tak, tych dwóch pierwszych żyje i „ma się dobrze”, o czym świadczy niezwykle poruszający tekst:

Moje decyzje są i mam nadzieję będą także w przyszłości takie, że z każdą z nich mogę w każdej chwili umrzeć bez lęku. To jest moja wolność. Nie boję się śmierci. Swoją osobistą prawdę przemyślałem gruntownie. Wybrałem uczciwie, bo w prawdzie wobec własnego sumienia.

(Węclawski, 2007)

Problem w tym, czy za pytaniem o możliwą śmierć „Polaka” nie kryje się jeszcze jedno: czy nie umarł człowiek? Człowiek wciąż żyje, owszem, niszczy sam siebie, poprzez wojnę, zadawany głód i plastik wrzucany do lasu; żyje, ale traci nadzieje, odbierane mu przez panujące systemy. Fantazmat okazuje się może nie tylko produktem systemów, który oszukuje jednostkę, ale czymś, co niweczy ją jako taką. Czy więc nastąpił zgon i czy mamy ten fakt oplakiwać?

System kościelny, czyli przewagi pana K. to książka, która brzmi mocą tekstu, a nie reklamy. Nie wikłając się w niuanse i subtelnosci, stawiam tezę, która nie brzmi innowacyjnie. „System” w takim sformułowaniu to słowo kluczowe. Tam, gdzie się pojawia, tam też w nieunikniony sposób ujawnia się kwestia jednostki. Stanisław Bieńkowski w 1946 roku, a więc rok po zakończeniu wojny, publikuje książkę *Człowiek społeczny*. Słowo autora rozpoczyna się od osobistego wyznania:

Przeżyłem rzecz straszną, potworną, nasuwa się porównanie: gorszą niż śmierć. Śmierć jest jednak objawem normalnym, nieuniknionym, która każdego z nas czeka [...]. Mając przed oczyma ogrom nieszczęścia, jakie ta bezmyślna, brutalna siła zdołała sprowadzić na kulturalne, spokojnie sąsiadujące społeczeństwa, będąc wprost pod obuchem tych wydarzeń, oddałem się myślom: czy tej organizacji bezmyślnych mas nie można przeciwstawić organizacji wolnych ludzi?

(Bieńkowski, 1946, s. 4–5)

Zaznaczam, biorąc pod uwagę rozmaite okoliczności, że nie zestawiam z sobą systemu kościelnego z systemem hitlerowskich Niemiec. Taki zarzut byłby jawnym nadużyciem intelektualnym. To raczej uzewnętrznienie tego, że między systemem a jednostką jest zawsze spór, a myśli o jego zażegnaniu są płonne i naiwne.

Tomasz Polak twierdzi, że system kościelny od samego początku tkwi we własnym zdeformowaniu. Mam nadzieję, że nie przeinaczę intencji autora – to sytuacja, w jakiej osoba, którą trudno posądzić o bycie piękną, stawała przed lustrem, upiększając siebie, a potem tkwiła w przekonaniu o swoim niepodważalnym pięknie. Mamy do czynienia z „zanikającą opowieścią”

(Węclawski, 2008), okolicznością, w której narrator od samego początku nie opowiada zdarzenia, ale je w punkcie wyjścia interpretuje, z czasem zapominając o tym, że opowiada wyłącznie samego siebie. Tym samym fakt jako taki zostaje zatarty i to bezpowrotnie, a ujawnia się wyłącznie opowieść, która wraz z każdym odczytaniem zapomina o tym, co mówiła ostatnio. Dodajmy – w każdej nowo opowiadanej opowieści wierzy ona bardziej w samą siebie, zapominając o tym, co było opowiadane. Problem polega na tym, że funkcjonująca opowieść żyje, zaś jednostka skazana jest na tkwienie w rozdarciu, niestety o charakterze nieodwracalnym. Jednostka wszak wydaje się zawsze bezradna wobec systemu, a ta, która ów fakt ujawnia, prędzej czy później skazana jest na nieuchronną klęskę. Pisze o tym, jakże trafnie, nasz bohater:

Ktoś taki pozostanie jednak bezradny wobec wpisanych w strukturę tego świata aporii – w szczególności wobec powracającego stale w indywidualnym i społecznym doświadczeniu chrześcijan pytania o wolność i autonomię osoby z jednej strony, i o jej podporządkowanie strukturom władzy (mocy boskiej, wyrażającej się przez działania ludzi).

(Węclawski, 2008)

Jednostka staje się obserwatorem procesu, jaki rozgrywa się wewnątrz struktury, choć najczęściej nie dostrzega tejże kwestii, będąc przekonaną o tym, jaka jest rzeczywistość, odnajdując fakty bezspornie potwierdzające własne przekonanie, a wreszcie twierdząc, że ta właśnie wykładnia rzeczywistości jest jedyną i ostateczną. Problemem zasadniczym staje się pytanie o kondycję jednostki. Przywoływany artykuł uwydatnia to z całą mocą: jak ma się czuć, jak ma myśleć, jak ma żyć jednostka wobec opowieści, która niekoniecznie musi być tą właściwą? Nie znaczy to, że z premedytacją zakłamaną. Dosadniej: jak ma się moja osobista relacja do Boga, który został interpretowany, w punkcie wyjścia, przez działający własną mocą system? Śmiem twierdzić, że powraca tu jedno zasadnicze pytanie: gdzie jestem ja, a niekoniecznie Bóg? Czytam słowa: „Staje przed nami w ten sposób fundamentalne pytanie o to, czy w ogóle jest sens spotykać się z tym, co stanowi o sensowności naszej egzystencji” (Węclawski, 2008). To pytanie nie jest równoznaczne z zakwestionowaniem zagadnienia Boga. Przeciwnie, to raczej pytanie o mnie, o to, czy systemy nie odbierają mnie, mnie samemu. Dlatego też twierdzę, że pytania, jakie stawia bohater tego tekstu, od zawsze dotyczą nie miejsca Boga, ale człowieka; nawet nie tego, jaki obraz niesie tenże w sobie. Fakt, problemem jest „system”.

Warto przywołać figurę retoryczną o Kościele, który jest we mnie, ze mną i nade mną. Jak ma się ona do nowego sformułowania, jakim jest „system kościelny”? Polak podkreśla, że „systemu kościelnego nie należy utożsamiać po prostu z Kościołem – ani w znaczeniu religijnej wspólnoty osób, ani też w znaczeniu religijnej instytucji czy podmiotu działań publicznych” (Polak, 2020, s. 16). Czy „system kościelny”, który jest „wewnętrznym motorem społeczności i kultur czy też instytucji chrześcijańskich”, jest też jakoś we mnie, ze mną i nade mną? Śmiem twierdzić, że nie mamy to do czynienia z nadużyciem, iż pytanie przeinacza właściwą myśl autora. Problem polega na tym, że moc tkwiąca w tym sformułowaniu zostaje obnażona z całą mocą. Czy zatem nie ma już Kościoła we mnie, ze mną i nade mną? Tego trójpodziału nie da się sprowadzić do jednoznacznie brzmiącej odpowiedzi. „System kościelny” nie jest we mnie ani ze mną. Być może jest nade mną, jako ten, który włacza mnie w ustalony układ? To jednak zbyt prosta odpowiedź. Jeżeli jest tak, że „system kościelny jest niereformowalny” (Polak, 2020, s. 254), to trójpodział zostaje unicestwiony. Zmienia się brzmienie, sformułowanie i składnia. Pytam o to, co mam zrobić z sobą wobec „systemu kościelnego”. Pytania o Kościół we mnie, ze mną i nade mną mają tak samo egzystencjalny wymiar, jak to, „co mam zrobić ze sobą”. Polak wie dzie swojego czytelnika wobec wciąż na wskroś egzystencjalnych zagadnień.

By zrozumieć intencje Polaka, nie wolno pominąć warstwy metodologicznej jego rozważań. „System kościelny” to maszyna, która działa w określony sposób, wedle założeń, zgodnie z planem. To dość trudny fragment tekstu. Dlaczego rozumienie maszyny „wychodzi od definicji maszyn fizycznych” (Polak, 2008, s. 32), a nie chociażby od struktury ludzkiego myślenia, o ile taka istnieje? To prawda, maszyny fizyczne działają wedle prawideł, zaś ludzkie odczucia już nie. Rozumiejąc działanie maszyny w sposób fizyczny, jako działanie poszczególnych elementów, które wchłaniają w siebie zastany materiał, po czym produkują z siebie nowe i zaplanowane elementy, mamy do czynienia z taką oto sytuacją: „maszyna” jest w tym procesie elementem stałym, niezmiennym, to ona zarządza rzeczywistością, „obserwuje” ją i pozostawia na niej swój ślad. Autor podpowie, że maszyna „usprawiedliwia siebie samą” (Polak, 2020, s. 32), innymi słowy,

ma świadomość tego, co czyni, a jednocześnie zyskuje rodzaj przewagi, dominacji; to ona rozumie i ustanawia rzeczywistość taką, jaką ona, wedle maszyny, jest (w sensie ontologicznym). Maszyna, od rozumienia jej w sensie fizycznym, jako działającej dzięki mechanizmowi złożonemu

z części układów i złącz, zaczyna ustanawiać rzeczywistość, nadawać jej nowe znaczenia i funkcje. Staje się ona „maszyną społeczną”.

(Polak, 2020, s. 32)

W miejsce układu złożonego z części pojawiają się ludzie i „ich życiowa energia” (Polak, 2020, s. 32). To socjologicznie złożony proces; „maszyna”, a więc ludzie, którzy opowiadają się za jakimś „stanem rzeczywistości”, sprzyjają mu i są przekonani, że jest on jedynie słuszny; stają się na wskroś aktywni. Proces ten to akt zawładnięcia jakiejś części rzeczywistości, fragmentu świata, który zostaje uznany przez „maszynę” jako świat „jedynie słuszny”. Przejęcie nie jest tylko aktem intelektu, a zaangażowaniem emocjonalnym, życiowym, egzystencjalnym. Akt ten nie ma tylko charakteru „wsobnego”, nie jest samym przyjęciem; jest równoczesnym „towarem”, czymś, co zostaje zaproponowane społeczeństwu jako dar. Polak wskazuje na jedną kwestię: dar ten staje się „nie do odrzucenia”, jest zarazem darem i zobowiązaniem.

Co ważne i nie do pominięcia, to maszyna „działa”, człowiek jej nie uruchamia, lecz ona uruchamia człowieka. Nie jest ona we mnie, ze mną, nawet nie jest nade mną. Jest czymś, co czyni mnie nie tyle mną, ale maszyną jako taką. Jesteśmy w centrum działania o charakterze totalitarnym. Skoro pojawia się to słowo, nie można zaprzestać poszukiwań sensów ukrytych w tekście Polaka.

Czym jest system kościelny, który ma wikłać mnie w nieświadomiony do końca proces zależności? Czy jestem wobec niego całkowicie bezwolny, bezradny? Jest on sposobem „realnego społecznego i politycznego funkcjonowania chrześcijaństwa od jego początków do dziś” (Polak, 2020, s. 16). Jest czymś oczywistym, że da się i należy wskazać na jego źródła. Słowo-kłucz to „przymierze – zawarte z inicjatywy Boga” (Polak, 2020, s. 17). Cały proces, który rozgrywał się w przestrzeniach intelektu, a może nade wszystko emocji, przebiegał wedle schematu, który w kilku zdaniach zarysowany jest w tekście Polaka. Spróbujmy zarysować ten proces. Przymierze rodzi w zgromadzeniu Hebrajczyków poczucie wyjątkowości – to my, a nie ktoś inny, staliśmy się obiektem zauważonym przez Boga. Dodajmy: Boga jedynego i prawdziwego. Poczucie to ma charakter zarówno umacniający, jak i wyzwalający – odtąd nie jesteśmy już gromadą ludzi skupionych wokół wykonywanej pracy czy mieszkańcami określonego terytorium. Już nie jesteśmy zgromadzeniem ludzi, ale wspólnotą zogniskowaną wokół czegoś.

Wspólnota czuje się od tej pory wolna od spraw ziemskich, ma poczucie wybrania i misji. By ją zrealizować, potrzeba zaistnienia określonego sposobu funkcjonowania tejsze wspólnoty. Zorganizowana przez „wybranych”, dopuszczonych szczególnie blisko do więzi z Bogiem, wspólnota ogniskuje siły, utrzymując ją w określonym porządku, by też neofici, przyłączając się, dostosowali się do niego. Tak „rodzą się” pojęcia: wspólnoty, hierarchii, odpowiedzialności, nagrody i grzechu. Momentem szczytowym tej historii stanie się postać Jezusa z Nazaretu, który, jak sam głosił, był jedynym wysłannikiem Boga Ojca. Polak zauważa jedną istotną kwestię, choć nie podpira jej argumentami. Dotyczy ona, przypomnijmy, rozumienia systemu kościelnego, który rodzi się nie tyle na płaszczyźnie relacji do postaci Jezusa i uznania go za Mesjasza, co raczej na samorozumieniu samej siebie, która „śmierć (i wskrzeszenie) tegoż Jezusa uznaje za punkt zwrotny w historii powszechnej – czyli za miejsce zbawienia całej ludzkości – a samą siebie za wybraną przez Boga” (Polak, 2020, s. 18). Zdanie to, o dość arbitralnym wydźwięku, ma tutaj niezwykle ważne znaczenie. W systemie kościelnym nie chodzi już o Jezusa, ale o to, jak jest on rozumiany wewnątrz systemu, jak ów system uzasadnia i usprawiedliwia.

System kościelny, zdaniem Tomasza Polaka, działa praktycznie od pierwszego momentu zetknięcia z Bogiem, jednak trudno rozstrzygnąć, po czyjej stronie leży wina. Czy system to efekt zamierzenia Boskiego, czy naturalny wykwit ludzkiego funkcjonowania w świecie? Jeśli ma on charakter boski, trudno o ów stan rzeczy winić człowieka; jeśli bierze się ze słabości (grzechu), wówczas cała historia działania tegoż systemu ma charakter grzeszny. Trudno nie zauważyć, że autor książki pozbawia nas analiz o charakterze teologicznym, co rzecz jasna nie jest zarzutem. Fakt zawartego przymierza zostaje zawłaszczony przez działanie ludzkie, przerobiony na użytek działania systemu. Dodajmy, że owo „przerobienie” u źródeł nie jest naznaczone perfidią, bierze się z całego szeregu uwarunkowań: geograficznych, socjologicznych, psychicznych i wielu innych.

Gdyby jednak zmienić perspektywę i dla przykładu zinterpretować fakt wyboru w języku Abrahama Heschela?⁸ „Przymierze”, które z całą pewnością musi zostać jakoś zrozumiane, ujęte w pojęciach, może być wszak

⁸ Podkreślam, że moje opracowanie nie jest recenzją tekstów Węclawskiego/Polaka. Jeśli wprowadzam „inne” drogi myślenia filozoficznego, to nie na zasadzie zarzutu, że „autor tego nie zrobił”. Poszukuję raczej wciąż głębszych możliwości rozumienia tychże tekstów.

nie tylko „zetknięciem się kogoś z kimś”, a być podparte całą sekwencją przeżyć tych, którzy są zaangażowani. Heschel mówi o boskim *pathos*, o Bogu, który objawia się w „osobowej i intymnej więzi ze światem. Nie tyle rozkazuje i wymaga posłuszeństwa, ile przejawia troskę wobec tego, co dzieje się w świecie, i odpowiednio reaguje” (Heschel, 2014, s. 379). I dalej: „Tym, co spotkali Abraham i prorocy, nie był *numen*; była to pełnia Bożej troski” (Heschel, 2014, s. 385). I jeszcze jeden fragment:

Inaczej niż w naszej cywilizacji Hebrajczycy żyli w świecie przymierza, a nie w świecie kontraktów. Idea kontraktu była im nieznaną. Bóg Izraela nie troszczy się o kontrakty i transakcje [...]. Wiąż, którą tworzy, opiera się na dobroci i przywiązaniu.

(Heschel, 2014, s. 389)

Czy da się zinterpretować dzieje ludzi przywiązanych osobowo do faktu przymierza w kategoriach „przywiązania do dobroci”? Skąd zatem cały system, który – co pokazuje rzetelnie Polak – działa w sposób tak bezwzględny, mechaniczny, stanowiący własne rozumienie tego, czym jest dobroć? Czy jest on tylko efektem „ubocznym”, nieuniknioną odsłoną ludzkich niedociągnięć? Z pewnością nie. Polak pokazuje to w sposób dobitny. Natomiast Heschel staje się niestety przykładem tych myślicieli, którzy „samotnie”, poza systemem, mają swoją własną więź z Bogiem, *pathos*.

Gdyby przywołać Franza Rosenzweiga, czytamy słowa o „przymierzu”, które jest rozumiane jako „chaos sprzeczności”. Jest Bóg, będący „dla swojego narodu jednocześnie Bogiem odpłaty i Bogiem miłości. Wzywany jest jednym tchem jako nasz Bóg i jako Król świata [...]. Tam, gdzie Pismo mówi o Jego wzniosłym majestacie, tam wkrótce o Jego uniżeniu” (Rosenzweig, 1998, s. 483). Jest też człowiek, społeczność Izraela, która

wie, że została przez Boga wybrana, i chciałaby raczej zapomnieć, że nie jest z Nim sama, że Bóg zna także innych [...]. Naprzeciw wiecznie umiłowanego przez Boga, wiecznie wiernego, wiecznie doskonałego Izraela stoi wiecznie nadchodzący, wiecznie oczekujący, wiecznie wędrujący, wiecznie wzrastający Mesjasz.

(Heschel, 1998, s. 484)

I znów próbując przełożyć te słowa na kwestie poruszane przez Polaka, jak ma się kwestia „systemu” do rozumienia „przymierza”, tak jak myśli o nim Rosenzweig: „Życie żywe nie pyta o istotę. Ono żyje. A żyjąc, samemu sobie

odpowiada na wszystkie pytania, zanim jeszcze będzie mogło je postawić” (Rosenzweig, 1998, s. 484)? „System” tymczasem jawi się jako zamrożenie życia, wręcz jego wynaturzenie. Rosenzweig staje się jeszcze jednym myślicielem, który stawia samego siebie poza bezwzględnością działania schematów.

Powróćmy do kwestii rozumienia tego, czym jest „system kościelny”. Zasadnicze pytanie dotyczy tego, jak mógł on zaistnieć i zawładnąć sobą coś, co w punkcie wyjścia zdaje się wymykać zawładnięciu. Mamy do czynienia z upartym poszukiwaniem/pragnieniem odnalezienia „szansy/obietnicy sensu” (Polak, 2020, s. 36). To stopniowe, narastające i nieuniknione poszukiwanie tożsamości, umiejscowienia. Składa się na nie całość aktów rozumienia, odnalezienia siebie jako istoty, która znajduje sens własnej egzystencji, która wie, po co żyje. To proces, „który z perspektywy może wydawać się względnie ciągły, faktycznie jednak jest »spękany« (składa się z wielu drobnych skoków)” (Polak, 2020, s. 36). Polak wskazuje na kwestię o zasadniczym znaczeniu. Owo naturalne poszukiwanie sensu, chęć życia w świecie, który jest zabezpieczony i chroniony, świadomość tego, że zostało mi to nadane przez Istotę wieczną, uruchamia nieunikniony tok zdarzeń. Należy za wszelką cenę odnaleźć „sieć ochronną dla tego rodzaju szansy”. Szansa, jaką ktoś odnalazł, jest też obietnicą daną wszystkim ludziom i każdy może odnaleźć sens wedle tej miary, jaką wyznacza jego myślenie. „Ten moment odpowiada za tworzenie się wspólnej pamięci zbudowanej wokół fantazmatycznej interpretacji owego wyjściowego doświadczenia, a zarazem koncepcji nowej tożsamości” (Polak, 2020, s. 36).

Uruchomienie „systemu” to „przyswojenie” impulsu Jezusa, jego „rozpoznanie i uruchomienie” (Polak, 2020, s. 42), coś, co dokonało się poza nim. Próbuję przełożyć tezy Polaka na doświadczenie tekstu pism ewangelicznych. Nie pomijam, ale uwzględniam pytania dotyczące tego, na ile „ja”, człowiek żyjący w XXI wieku, mam dostęp do słów i czynów Jezusa. Podstawowe doświadczenie czytelnika Ewangelii to zetknięcie się z tekstem, wedle którego dowiaduje się, że Jezus miał kontakt z ludźmi, którzy łowili ryby, wykonywali prozaiczne czynności i zostali zaproszeni do współprzebywania z Mistrzem. Ich życie zostało naznaczone tą wzajemnością bycia. Wolno postawić pytanie, o ile mam dostęp do rzeczywistych wydarzeń z tamtego czasu, czy ci ludzie byli już jakoś podświadomie włączeni w działanie systemu, czy może zostali włączeni w proces dziejący się od wieków, od zawiązania „przymierza”. Śmiem twierdzić, że każdy, kto czyta te zdania, poświadczy, iż mają one charakter nierozstrzygalny.

Faktycznie moment śmierci Jezusa, której świadkami są nie tylko jego uczniowie, ale ci, dla których ta postać była ważna, jest zdarzeniem traumatycznym. To nie była z pewnością chwila modlitwy czy adoracji, wznoszenia słów do Boga, o którym mówił Jezus, bądź duchowego odniesienia. Wobec ewentualnego zarzutu, na jakiej podstawie stwierdzam to właśnie, odpowiadam – to doświadczenie oczywiste, bez uzasadnień o prawomocności. Polak pokazuje do bólu, że śmierć Jezusa to zdarzenie graniczne, zarówno poświadczenie dziejącego się fantazmatu, jak i jego ostateczne potwierdzenie. To „dysonans egzystencjalny i poznawczy” (Polak, 2020, s. 42), który miał spowodować interpretację zdarzenia. Mamy zatem do czynienia z założeniem Kościoła, który jednak nie wziął się znikąd, narodził się na przygotowanym podłożu.

Podsumowując, tkwimy w matni, w tym sensie, że „system kościelny jest niereformowalny” (Polak, 2020, s. 254). Wszelkie pytania o rozumienie tekstów, czytanie symboli, zostały przez wieki jednoznacznie ustalone. Znakiem potęgi Boga, nie Jego miłości, milczenia i majestatu, są katedry, a nie dialogi czy nawet kłótnie (Hiob). Oddolnie zgłaszane uwagi krytyczne są atakiem na niepodważalnie działający system. Zainteresowany czytelnik znajdzie wnikliwe analizy tych tematów na kartach książki. System kościelny sprawia, że, po pierwsze, nie chcę (nie wolno mi) myśleć o istocie działania „systemu”, a jeżeli to czynię, stawiam siebie poza „względami” Boga; po drugie, nie pytam już o Boga jako Istotę, której przysługuje obiektywność istnienia; pytam tylko o „boga”, który uzasadnia „system”. To zasadnicza różnica: „Nie ma już znaczenia, czy ów Bóg istnieje obiektywnie, czy nie, znaczenie ma tylko ta właśnie uniwersalna konstrukcja religijno-polityczna” (Polak, 2020, s. 116).

Podsumowanie

Jak zastrzeżałem wyżej, nie chodzi o recenzowanie tekstów Tomasza Węclawskiego/Polaka. Akcentuję w tym opracowaniu słowo, które budzi niepokój i prowokuje do rozważań. Fantazmat, nawiązując do analiz Sigmunda Freuda, to wyobrażenie, w którym realizowane mają być moje własne pragnienia. W jednym z opracowań czytamy: „Otóż pisarz czyni to samo, co bawiące się dziecko: tworzy świat fantazji, który traktuje bardzo poważnie, to jest obdarza wielkim uczuciem, jednocześnie odgraniczając go wyraźnie od rzeczywistości” (Freud, 1965, s. 117). Fantazmat buduje się oddolnie, ma swoje zakorzenienie w osobistych, głęboko skrytych doświadczeniach. Pomijam

kwestie działania czynników zewnętrznych i moich wewnętrznych uzależnień i odporności. W tym sensie odkrywam twórczość Polaka jako element rzucający światło na rozumienie kwestii człowieka. Autor, choć nie pisze o tym wprost, przedstawia interesującą koncepcję antropologiczną. Człowiek jest kimś, kto musi się zmagać z układem i systemem. Oczywiście nie każdy człowiek musi się mocować z „systemem kościelnym”. On działa, jest niereformowalny, ale nie ma czegoś takiego, jak konieczność bycia wchłoniętym w jego tryby. Odnoszę wrażenie, mimo wszystko, że Polak chce ukazać niebezpieczeństwo jego działania, które może dotknąć każdego. Jednak mnóstwo ludzi, co pokazują współczesne czasy, stawia się poza tym dylematem. Książka o „systemie kościelnym” będzie dla nich lekturą nieprzeczytaną.

Stwierdzenie, że w tym kontekście „brak jakiegokolwiek nowej propozycji, z którą system mógłby wystąpić w dzisiejszej sytuacji cywilizacyjnej” (Polak, 2020, s. 247) brzmi trywialnie, niewiele wnosi. System, jako niereformowalny, będzie zawsze wtłaczał w siebie człowieka-jednostkę, ustanawiając wciąż nowe i niemożliwe do obalenia kryteria przynależności. Mam wrażenie, że „system kościelny” zawęży własne działanie, staje się niewydolny, wręcz skończony. Nie dość na tym; meandry jego działania są coraz mniej zajmujące intelektualnie. Pytanie o miłość zanika w analizach teologiczno-filozoficznych związanych z działaniem systemu; pytanie o istotę tego, czym jest Kościół, które z takim „wdziękiem intelektualnym” rozwijał Węclawski, jest już niestety nieuprawnione; pytanie o grzech kościoła dla „ludzi systemu” jest zamachem wobec Boga, a nie dążeniem do prawdy.

Pytanie o Boga „ze mną, we mnie i nade mną” umiera wobec działania „systemu kościelnego”. Fantazmat góruje nad człowiekiem i jego żywą relacją do Boga. *System kościelny, czyli przewagi pana K.* to bardzo smutna opowieść o jednostce, mimo że opowiedziana fachowym i trudnym językiem. Religia, wiara, którą ktoś czyni wyznacznikiem i sensem życia, są czymś, co od początku skazane jest na dryf w kierunku niewzruszonego fantazmatu, czymś, co faktycznie nigdy się nie spełni, chyba że w wymiarze najbardziej intymnym i prywatnym. Mimo wszystko trudno sądzić, że Polak zostawia czytelnika swych tekstów w tym właśnie miejscu. „System jest niereformowalny”, być może, jednak ujawniony fantazmat uczyni „Polaka” dojrzałym, głębiej rozumiejącym i autentycznie spełnionym. Oczywiście nie chodzi tylko o „Polaka”, ale o człowieka.

Co tu więc pisząc... Możliwe jest to tylko poza „niereformowalnym z definicji systemem”. Tylko poza nim.

Bibliografia

- Bieńkowski, S. (1946). *Człowiek społeczny*. Kraków: Powściągliwość i Praca.
- Bierdajew, M. (2004). *Zarys metafizyki eschatologicznej*. Tłum. W. i R. Paradowscy. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Chenu, M.D. (1971). Homilia. Tłum. I.S. Szalay. W: *Concilium. Materiały Kongresu „Przyszłość Kościoła”* (s. 38–40). Bruksela: Pallottinum.
- Freud, S. (1965). Pisarz i fantazjowanie. Tłum. M. Leśniewska. W: S. Skwarczyńska (red.), *Teoria badań literackich za granicą: antologia*, t. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Greeley, A. (1971). Kierownictwo w kościele przyszłości. Tłum. J. Kuligowska. W: *Concilium. Materiały Kongresu „Przyszłość Kościoła”* (s. 65–72). Bruksela: Pallottinum.
- Hamilton, J. (2022). *Definition of Obedience in Psychology*. Pobrano z: <https://study.com/learn/lesson/obedience-authority-psychology-study-examples-stanley-milgrams-experiment.html> (23.06.2022).
- Heschel, A.J. (2014). *Prorocy*. Tłum. A. Gorzkowski. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Kołakowski, L. (1991). Czy człowiek historyczny odszedł z tego świata i czy powinniśmy jego zgon opłakiwać? *Puls*, 48, 85–96.
- Kung, H. (1971). Co to jest chrześcijańskie posłannictwo. Tłum. A. Mroczkiewicz. W: *Concilium, Materiały Kongresu „Przyszłość Kościoła”* (s. 59–64). Bruksela: Pallottinum.
- Polak, T. (2020). *System kościelny, czyli przewagi pana K.* Poznań: Wydawnictwo NSiH.
- Rosenzweig, F. (1998). *Gwiazda zbawienia*. Tłum. T. Gadacz. Kraków: Znak.
- Węclawski, T. (1995). *W teologii chodzi o Ciebie*. Kraków: Znak.
- Węclawski, T. (2002). *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Węclawski, T. (2007). *Deklaracja*. Pobrano z: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/deklaracja-139440> (23.06.2022).
- Węclawski, T. (2008). *Zanikająca opowieść*. Pobrano z: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/zanikajaca-opowiesc-133147> (23.06.2022).

Nota o autorze

Mirosław Pawliszyn – dr hab., prof. UWM. Pochodzi z Gliwic, a edukację filozoficzną odebrał w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Od 2003 roku pracuje w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Wykładał filozofię na Wydziale Teologii i Wydziale Humanistycznym. Od 2022 roku jest Dyrektorem Instytutu Filozofii. Zainteresowania filozoficzne: współczesna metafizyka, filozofia rosyjska, filozofia religii.

Address for correspondence: ul. Łazurowa 15/28, 10-867 Olsztyn-Jaroty.
E-mail: miroslaw.pawliszyn@uwm.edu.pl.

Cytowanie

Pawliszyn, M. (2023). Fantazmaty „Polaka”, czyli przemyślenia z obszarów egzystencjalnej filozofii religii. *Analiza i Egzystencja*, 61 (1), 113–137. DOI: 10.18276/aie.2023.61-06.

