

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

51

2020

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springsfield, USA), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne 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 Żegleń (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.edu.pl

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 Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@whus.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

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

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

Redaktor językowy – Joanna Sygit

Korektor – Ewelina Piotrowska

Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2020

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 6,0. Ark. druk. 6,9. Format A5. Nakład 66 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Maria Walczak, *Dwa sposoby interpretacji problemu intersubiektywności w późnej filozofii Husserla i propozycje jego rozwiązania na przykładzie filozofii Michela Henry'ego i Marca Richira*..... 5
- Wojciech Kozyra, *Kant i Leibniz o fatalizmie i ślepej konieczności* 23
- Karolina Wiśniowska, *Etyczne aspekty „obrzezania”* 45
- Marek Kazimierz Siwiec, *Wobec wyzwania Narcyza. Twórcza przemiana w koncepcji drogi twórcy*..... 65

RECENZJE

- Marek Błaszczyk, *Drogi i bezdroża samotności. Recenzja książki Georges'a Minois (2018), Historia samotności i samotników, tłum. W. Klenczon, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia*..... 103

CONTENTS

ARTICLES

- Maria Walczak, *Two Ways of Interpreting the Problem of Intersubjectivity in Husserl's Late Philosophy and Its Possible Solutions*
by Michel Henry and Marc Richir 5
- Wojciech Kozyra, *Kant and Leibniz on Fatalism and Blind Necessity* 23
- Karolina Wiśniowska, *Ethical Aspects of Medically Unnecessary Child Genital Cutting* 45
- Marek Kazimierz Siwiec, *Facing the Challenge of the Narcissus. The Creative Transformation on the Pathway of the Creator*..... 65

REVIEWS

- Marek Błaszczuk, *Crossroads of Loneliness*.
Review of Georges Minois' book (2018),
Historia samotności i samotników, transl. W. Klenczon,
Warszawa: Aletheia..... 103

MARIA WALCZAK*

DWA SPOSOBY INTERPRETACJI PROBLEMU
INTERSUBIEKTYWNOŚCI W PÓŹNEJ FILOZOFII HUSSERLA
I PROPOZYCJE JEGO ROZWIĄZANIA NA PRZYKŁADZIE
FILOZOFII MICHELA HENRY’EGO I MARCA RICHIRA

Słowa kluczowe: intersubiektywność, interfaktyczność transcendentna, wyobraźnia, fantazja, Marc Richir, Michel Henry, fenomenologia

Keywords: intersubjectivity, transcendental interfacticity, imagination, phantasy, Marc Richir, Michel Henry, phenomenology

Fenomenologia Husserlowska często prezentowana była jako egologiczna i stawiająca nacisk na aktywność Ja transcendentnego. Po przyjęciu takiej optyki zamieszczone w późnych pismach uwagi o intersubiektywności zdają się być mniej znaczącym dopiskiem do wcześniejszych spostrzeżeń filozofa. Jednak uważna lektura innych dzieł Husserla, takich jak *Kryzys*

* Maria Walczak – absolwentka Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim (kierunek wiodący filozofia). Obecnie jest doktorantką w Instytucie Filozofii UJ (Wydział Filozoficzny) i przebywa na wymianie na Uniwersytecie Paris Nanterre. Interesuje się przede wszystkim francuską filozofią współczesną, fenomenologią i filozofią podmiotu. Publikowała m.in. w „Internetowym Magazynie Filozoficznym Hybris” oraz „Kwartalniku Filozoficznym”.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków, Poland. E-mail: maria.walczak7@gmail.com.

czy *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, pozwala nieco niuansować ten obraz (Depraz, 1999). Biorąc pod uwagę samą V *Medytację kartezyjską*, trzeba przyznać, że sam Husserl był świadomy, iż problem Innego staje się aporią, i postawił pytanie, czy zredukowane do Ja transcendentalnego Ja medytujące nie staje się *solus ipse*. Relacje między podmiotami analizowane są w perspektywie pierwszoosobowej Ja transcendentalnego, jednak ostatecznie Husserl dąży do odkrycia sfery, gdzie wielość konstytuujących monad jest fenomenologicznie dostępna. Paul Ricoeur porównał miejsce zajmowane przez Innego w *Medytacjach kartezyjskich* do roli, jaką odgrywał Bóg w filozofii Kartezjusza, stwierdzając, że Husserl przekroczył ego dzięki alter ego (Ricoeur, 1986). To wskazuje na intersubiektywną strukturę ego oraz na egologiczne zakorzenienie intersubiektywności. Nie wszyscy komentatorzy uznali jednak to rozwiązanie za przekonujące. Kwestia możliwości nawiązania relacji nieuprzedmiotawiającej (o charakterze Ja–Ty) na gruncie fenomenologii uchodziła za wątpliwą.

W niniejszym tekście chciałabym przyjrzeć się polemikom wymierzonym w Husserlowskie rozwiązanie problemu innych podmiotów, które zostały sformułowane przez dwóch filozofów nowej fenomenologii francuskiej – Marca Richira i Michela Henry’ego. Ryzykując pewne uproszczenie, można powiedzieć, że dążyli oni do uwzględnienia tego, czego sam podmiot nie może ukonstytuować, bo jest mu to już dane (daty zmysłowe), oraz do wyjścia poza monadyczną perspektywę. Ich podejścia – różniące się interpretacją fenomenologii Husserlowskiej oraz sposobem analizowania zagadnienia – stanowią próby nowego naświetlenia problemów związanych z relacjami międzypodmiotowymi. Tego rodzaju sprzeciw wobec pozycji Husserla został określony mianem „zmysłowo-intersubiektywnego fermentu” (Migasiński, Pokropski, 2018) i może być zilustrowany przez stanowiska wyżej wymienionych filozofów.

Trzy podstawowe założenia Husserlowskiej teorii intersubiektywności – interpretacja Michela Henry’ego

Punktem wyjścia dla Michela Henry’ego w III części *Phénoménologie matérielle*, zatytułowanej *Pathos-avec*, jest wyodrębnienie podstawowych założeń, które przyświecały Husserlowi w V *Medytacji*. Według Husserla Inny jest dla mnie tylko wtedy, gdy go doświadczam, jest mi jakoś dany.

Inicjatywa należy więc do Innego, gdyż to on musi wkroczyć w obszar doświadczenia podmiotu. Ze względu na to, że Michel Henry podkreślał, iż fenomenologia zajmuje się sposobem dania fenomenów „jak” (fr. *comment*), odczytując Husserla doprecyzował, że Inny jest mi dany w intencjonalności i przez intencjonalność. Kolejną cechą charakterystyczną analiz Husserlowskich jest próba odpowiedzi na pytanie, w jakich strukturach intencjonalnych oraz w jakich systemach motywacji ma miejsce konstytuowanie się Innego dla mnie. Henry, czytający Husserla z nastawieniem krytycznym, zauważył redukcjonistyczny charakter takiego ujęcia Innego, który zrównany jest ze swoim sensem. Ze względu na to, że intencjonalność odgrywa tak ważną rolę w doświadczeniu Innego, pojawia się dwoistość między Innym w świecie a noematem Innego, Innym danym w świadomości. Intencjonalność zwraca się ku czemuś, co jest uchwytywane (fr. *appréhendé*) jako Inny, ale tak naprawdę nim nie jest; zachodzi między nimi tajemnicza tożsamość. Według Henry’ego wymagałaby ona bardziej wyczerpującego wyjaśnienia. Trzecie założenie Husserlowskie bezpośrednio wiąże się z drugim: jeżeli Inny zjawia się we mnie, stanowi część mojego doświadczenia, to musi stanowić noematyczny korelat (noematyczno-ontyczny sposób dania). To pozwala Henry’emu wysnuć wniosek, że Inny dany jest jako coś transcendentnego; coś, co znajduje się poza mną.

Oprócz zarzutu związanego z transcendencją Innego, Michel Henry stawia Husserlowskiej fenomenologii pytanie, w jaki sposób obiekt intencjonalny będący rezultatem przeprowadzanych przeze mnie syntez może być kimś, kto nie jest redukowalny do mnie samego i zachowuje swoją transcendencję. Mimo że Inny ma przeżycia, które nie są i nie mogą stać się moimi i dzięki temu jest ode mnie oddzielony, to i tak dany mi jest za pośrednictwem mnie samego, mojej samowiedzy. Zdaniem Michela Henry’ego, u Husserla doświadczenie kogoś innego nie jest niczym wyjątkowym, ponieważ apercpcja upodabniająca i przeniesienie sensu rządzi również percepcją rzeczy. Niezależnie od tego, czy postrzegamy przedmiot, czy cielesną bryłę – zawsze orientujemy się w kierunku pierwotnej percepcji czegoś. Aplikacja mechanizmu łączenia w pary do poznania innego podmiotu ma jeszcze poważniejszą konsekwencję – stajemy się dla siebie nawzajem przedmiotami. Michel Henry komentuje to w następujący sposób:

To właśnie prawa percepcyjnego przedstawienia, a nie prawa odczuwania tych podmiotowości (subiektywności) w ich wewnętrznej

współprzynależności do istoty Życia ustalają przebieg i rozwój konkretnej i patetycznej inter-subiektywności. Nie są to też prawa pragnienia i spełnienia, cierpienia i radości, uczucia i resentymetu, miłości i nienawiści, ale znowu prawa percepcji, która dla Husserla stanowi podstawą zasadę i model naszego dostępu do Bytu, zarówno mojego własnego, jak i innego. Fenomenologia percepcji zaaplikowana do innego wraz z tym, co w niej czyste i potworne¹.

(Henry, 1990, s. 153)

Polemika między filozofami związana jest z innym punktem wyjścia i założeniami, które przyjmują na początku rozważań. W analizach Husserla Inny stanowi bowiem warunek możliwości doświadczenia świata; rozważania prowadzone są na płaszczyźnie poznawczej, a nie etycznej. Dzięki doświadczeniu przedmiotów i zdarzeń jako czegoś wspólnego wielu podmiotom, a nie prywatnego, analiza prowadzi do uchwycenia innej, poza moją własną, subiektywności. Jest to transcendentna intersubiektywność, która nie jest strukturą istniejącą w świecie i czymś, co można wydobyć na drodze percepcji. Husserl nie traktował poznania Innego jako osobny problem, ale ściśle wiązał go z problemem konstytucji obiektywnego świata, dostępnego dla więcej niż jednego podmiotu. Mnogość ego postrzegających ten sam świat z konieczności poprzedza i umożliwia jego obiektywność. Michel Henry trafnie konstatuje, że u Husserla rządzą prawa poznania, a nie prawa życia.

Bazując na zacytowanym wyżej fragmencie, można opisać pozytywną część stanowiska Michela Henry'ego. Filozof odrzuca egologiczne zakorzenienie analiz Husserla i możliwość dotarcia do Innego za pośrednictwem intencjonalności. Jako filozof przedstawiający koncepcję fenomenologii nieintencjonalnej stwierdza, że do ego można mieć dostęp tylko dzięki impresji. Impresja lub też impresyjność konstytuuje świadomość. Biorąc

¹ „Ce sont donc bien les lois de la présentation perceptive qui règlent le déroulement et le développement de l'inter-subjectivité pathétique concrète et non pas les lois du pathos de ces subjectivités dans leur co-appartenance interne du Fond de la vie: ce ne sont pas les lois du désir et de l'accomplissement, du souffrir et du jouir, du sentiment et du ressentiment, de l'amour et de la haine – mais encore une fois ce sont les lois de la perception, de la perception qui est pour Husserl le principe et le modèle de notre accès à l'Être, qu'il s'agisse du rapport à notre propre ou à celui de l'autre. Phénoménologie de la perception, appliquée à autrui, en ce qu'elle a de propre et, je dirai, de monstrueux”. O ile nie podano inaczej, cytaty pochodzące z tekstu francuskiego zostały przetłumaczone przeze mnie.

za przykład doświadczenie bólu, można dojść do wniosku, że to sam ból określa, w jaki sposób się go doznaje. Nie zachodzi zapośredniczenie przez świadomość pierwotną, ważniejszą rolę odgrywa afektywność. Świadomość pierwotna przenosi doznanie w sferę, w której nie jest ono odczuwane, ale reprezentowane. Dla Michela Henry'ego relacja z drugim człowiekiem opiera się na tym, co w nim impresyjne i afektywne.

Polemizując z Husserlem, filozof próbuje na chwilę zdystansować się od fenomenologicznego słownictwa i zastanawia się, w jaki sposób doświadczamy drugiego człowieka w codziennym życiu. Używa francuskiego czasownika „éprouver”, który oznacza „czuć, doświadczać, doznawać”. Wybór słowa jest tutaj nieprzypadkowy, gdyż uwypukla ono typowy dla Henry'ego aspekt pasywny. Z pasywnością etymologicznie wiąże się także wprowadzona na początku tekstu kategoria „pathos avec”, która dobrze oddaje nasze doświadczenie Innego, konkretnie realizujące się jako smutek, radość, samotność czy miłość, która chce być odwzajemniona. Zacytowany powyżej fragment *Phénoménologie matérielle* potwierdza, że to właśnie zapoznanie afektywnego zabarwienia kontaktu z drugim człowiekiem stanowiło największy błąd Husserla. Michel Henry zadaje pytanie, jak podmiot pozbawiony afektów może obcować z czymś, co z definicji jest afektywne. Związane z tym jest wprowadzenie przez Husserla kategorii spojrzenia, które sprawia, że problematyka V *Medytacji* przestaje być powiązana z Życiem. Podkreślić warto, że kategoria spojrzenia włączana do analiz doświadczenia drugiego człowieka w filozofii francuskiej często służyła do podkreślania dominacji Ja nad Innym. Przywołać wystarczy filozofię Sartre'a, eksponującą za pomocą metafory spojrzenia fakt, że wzajemnie uznanie się podmiotów nie jest możliwe, muszą być one ze sobą w stosunkach agonistycznych, a spojrzenie Innego nieuchronnie mnie uprzedmiotawia. Byłoby to zbieżne z wykazanymi przez Henry'ego konsekwencjami ujęcia Innego za pomocą intencjonalności, które nieuchronnie redukuje go do ciała znajdującego się w sferze tego, co moje własne. Inny nie będzie mi nigdy dany sam w sobie, jedynie jako analogia stworzona na podstawie mojego ciała. Intencjonalność nie pozwoli dotrzeć do tego, co postrzega Inny, a tym bardziej do tego, co przeżywa.

Znaczenie cielesności

Po przedstawieniu tego, co różni obu filozofów, warto przyjrzeć się sposobowi, w jaki Michel Henry interpretuje tradycyjną fenomenologię (odwołuje się do Edmunda Husserla i do Maxa Schelera). W tekście dotyczącym wspólnoty, *Pour une phénoménologie de la communauté*, stwierdził, że nieco uprościł przedstawiane zagadnienie, gdyż intencjonalnością dosięga się Innego nie tylko jako bryłę cielesną, ale także jako żywe ciało, Inny jest widziany jako byt psychofizycznie złożony; Husserl operował rozróżnieniem na Körper, czyli bryłę cielesną, i Leib – żywe ciało². Ciało własne nie jest po prostu bryłą fizyczną, ale jest czymś żywym. Empatyczny sposób docierania do drugiego człowieka wiąże się zarówno z pasywnym kojarzeniem mnie z jego wyglądami cielesnymi, jak i z dokonaną w wyobraźni transpozycją mnie w jego przeżycia. Wciąż jednak pozostaje pytanie, w jaki sposób intencjonalność może przyczynić się do poznania tak różnych sfer. Zdaniem Henry’ego jest to niemożliwe i choć bryła cielesna może być dana w taki sposób, przeżycia Innego będą zawsze tylko reprezentowane (fr. *re-présenté*). Max Scheler wprowadził do analizy fenomenologicznego doświadczenia Innego istotną modyfikację: jego zdaniem postrzeganie czerwonego rumieńca na twarzy innego człowieka łączy się automatycznie z postrzeganiem jego wstydu. Inaczej niż u Husserla, dostęp do innego człowieka jest nie tylko poznawczy, ale także emocjonalny. Henry podkreśla jednak, że nawet w świetle takiej koncepcji problematyczne pozostaje odróżnienie tego, co psychiczne i co fizyczne.

Mimo że na pierwszy rzut oka cielesność pełni ważną funkcję w obu koncepcjach, dla Husserla świadomość ciała nie stanowi w ogóle problemu, jest czymś, co po prostu posiadamy. U Henry’ego pojęcie ciała jest dużo bardziej złożone; odróżnia on ciało i cielesność, odrzuca też tradycyjny podział na ciało i duszę. Było to widoczne we wcześniej przytoczonej polemice z Husserlem. Francuskie „la chair”, w zależności od pracy, tłumaczone jest jako cielesność, ciało subiektywne i ciało źródłowe. Trzeba pamiętać, że specyfika koncepcji francuskiego filozofa zasadza się na tym, że podmiot nie tylko ma ciało, ale także nim jest. Mimo że każda Sobość bierze swój

² Niemieckie „Leib” oddawane jest w tekstach francuskich dotyczących fenomenologii jako „la chair”, „Körper” jako „le corps”, a „Leibkörper” jako „le corps de chair”. W języku polskim mówi się najczęściej o cielesności (*la chair*) i o ciele (*le corps*).

początek z Życia, wszyscy jesteśmy w nim zanurzeni, cielesność jest czymś, co indywidualizuje. Dlatego nawet jeśli intencjonalność przydaje ciału kogoś innego znaczenie bycia pojedynczym „żyjącym ciałem” (niem. Leibkörper), według Michela Henry’ego nie jest to wystarczające.

Aby obcować z drugim człowiekiem, musimy więc do niego dotrzeć poprzez ciało. W pracy *Wcielenie. Filozofia ciała* Henry przyjmuje ten punkt wyjścia, modyfikując go nieco i stwierdzając, że to właśnie doznaniowość ma zapewnić dostęp do Innego, który nie będzie wnioskowaniem natury poznawczej. Usiłuje przy tym pokonać dualizm podmiotu i przedmiotu, w który często popada analiza wszelkich interakcji między ego a Innym, także w przypadku relacji erotycznej. Francuski filozof próbuje nie wpaść w tę pułapkę, analizując dwie dotykające się ręce (jest to dla niego prototyp tej relacji). W tym wypadku ręka dotykana nie jest strącana do roli przedmiotu; aktywność i pasywność są tylko modalnościami i są wymienne; role obsadzone przez mężczyznę i kobietę mogą ulec zmianie. Możliwość bycia-dotkniętym ujęta jest jako symetryczna do możliwości brania i dotkania. Kiedy dostrzegam Innego, widzę nie tylko same jego akty, ale też ich afektywne zabarwienie – wysiłek, radość, zawstydzenie. Dzięki doświadczeniu afektywnemu spotykam Innego jako wcieloną podmiotowość związaną z Życiem (będącym transcendentальnym warunkiem cielesności). Dla Henry’ego cielesność związana jest zawsze z pojedynczą i skończoną Sobością, która – podobnie jak ego pojmowane jako punktowe źródło intencjonalności – nie może stanowić punktu wyjścia dla relacji: „[...] wszelka relacja jednej Sobości z drugą wymaga jako punktu wyjścia nie samej tej Sobości, nie jakiegoś ja – mojego własnego lub ja należącego do innego – ale ich wspólnej możliwości transcendentalnej, która nie jest niczym innym jak tylko ich relacją samą: absolutnym Życiem” (Henry, 2012, s. 421). Rozważania na temat relacji z Innym trzeba więc rozpoczynać od absolutnego Życia.

Wspólnota

Kategoria życia jest nieunikniona, gdy podejmuje się rozważania na temat relacji z większą liczbą innych ludzi – wspólnotą. Życie jest istotą każdej wspólnoty, która z konieczności jest wspólnotą żyjących:

Teraz we wspólnocie jest nie tylko życie, ale też jej członkowie. [...] Wiemy jednak, że nic nie może się narodzić inaczej niż z życia. Członkowie wspólnoty nie są więc z samej swej istoty czymś zewnętrznym w stosunku do życia, jakimkolwiek dodatkiem czy skutkiem dziwnych lub empirycznych czynników. Przypadkowo zestawione ze sobą elementy empirycznie nie uformowałyby nagle wspólnoty. Jedynie żyjący – absolutne podmiotowości tworzą ją z życia będącego w nich samych³.

(Henry, 1990, s. 162)

Oznacza to, że abstrahuje się od czynników empirycznych i od wszelkiej przypadkowości, które nie stworzyłyby nigdy wspólnoty. Analiza musi sięgać głębiej – aż do możliwości transcendentálnych. Członków wspólnoty łączy sposób, w jaki rzeczy są im dane – w Życiu i poprzez nie, gdyż jest ono ze swej istoty samodoznawaniem.

By oprzeć rozważania na konkretnym przykładzie, Henry mówi o hipotetycznym stowarzyszeniu wielbicieli sztuki Kandinskiego, którzy się nie znają i nigdy się nie spotkali. Nie byli więc dla siebie nigdy obiektami percepcji, ale istnieje coś, co ich łączy – podziw dla sztuki malarza. Korresponduje to z wizją malarstwa, jaką miał sam twórca – dzieło sztuki nie byłoby czymś obiektywnym, a kolory istniałyby w formie wrażeń widza, nie przynależąc do sfery tego, co widzialne, ale raczej tego, co niewidzialne (podobnie jak forma obrazu; jest to kolejne dystansowanie się od prymatu wzroku i spojrzenia). Innym przykładem byłyby wspólnota ze zmarłymi, życie i śmierć Innego są całkowicie niezależne od percepcji. By zilustrować tę prawidłowość, Henry przywołuje filozofię Kierkegaarda, według którego wspólnota z Chrystusem jest łatwiejsza dla tych, którzy go nie widzieli, niż dla tych, którzy mieli okazję Go zobaczyć.

Michel Henry stawia akcent na to, że wspólnota jest obca światu (ponieważ została powołana w innym niż u Husserla celu i wiąże się z Życiem), wymyka się więc kategoriom fenomenologicznym. Opisuje ją jako niewidzialną

³ „Maintenant dans la communauté il n’y a pas seulement la vie, il y a aussi les membres de la communauté. [...] Nous savons cependant que rien ne peut venir dans la vie sinon à partir d’elle. Les membres de la communauté ne sont donc pas, par rapport à son essence, quelque chose d’extrinsèque, une addition quelconque, l’effet de circonstances étrangères ou empiriques. Ce ne sont précisément pas des éléments empiriques qui, mis par hasard ensemble, formeraient soudain une communauté. Seuls des vivants – des subjectivités absolues – entrent à partir de la vie en eux”.

i niezależną od czasu i przestrzeni, co umożliwia wspólnotę między osobami żyjącymi w innych epokach, które nigdy się nie spotkały. Fenomenologia zakładająca, iż relacja zakotwiczona jest w pojedynczym Ja i najbardziej zależy nam na dostępie do myśli Innego, nie zdaje sprawy z tego, jak rzeczywiście przebiega doświadczenie drugiego człowieka. W rzeczywistości opiera się ona na tym, co afektywne. Treścią wspólnoty i tym, co ją skupia, nie jest aspekt rozumowy, ale afektywny – cierpienie, radość czy miłość. Henry’emu udało się dzięki temu odejść od poznawczego aspektu, który był bardzo istotny dla analiz Husserlowskich oraz nie popadać w dualizm podmiotu i przedmiotu, z którym borykała się fenomenologia. Lokując jednak możliwość zaistnienia relacji w Życiu, będącym również źródłem Sobości, zgadzamy się na konsekwencję, że obcujemy z Innym za pośrednictwem doznaniowości. Trudna do pomyślenia staje się radykalna inność, na przykład w rozumieniu Lévinasowskim.

Marc Richir – pojęcie wczucia

Odnosząc się do rozwiązań Husserlowskich, Marc Richir krytykował zamknięcie przeżyć świadomości w obrębie Ja (Richir, 2017). Podobnie jak Michel Henry poddawał w wątpliwość duże znaczenie, jakie w analizach Husserlowskich odgrywa intencjonalność, stwierdzając, że spowodowała ona, że myśl autora *Medytacji kartezjańskich* nie mogła się odpowiednio rozwinąć, „utknęła” na pewnym etapie. Intencjonalność – przez swoje skierowanie na przedmiot – nie ma szans na uchwycenie intymności Innego, niebędącej nigdy przedstawieniem. Richir uwypuklił również napięcie pomiędzy aktywną konstytucją intencjonalną a syntezą pasywną. Jego własne rozwiązanie opiera się na stwierdzeniu, że relacja z Innym nie jest nawiązywana na odległość, ale istotną rolę odgrywa greckie pojęcie „chora” i precyzyjne rozróżnienie między pojęciami wyobraźni i fantazji. W dalszym ciągu moich rozważań bardziej szczegółowo przedstawię oba założenia Richira wraz z ich konsekwencjami.

Filozof rozpoczął od uwagi, że ejdetyka przeżyć ego jest nieuchronnie punktem wyjścia fenomenologii (Richir, 2006). Procedurą gwarantującą poprawność rozważań na temat intersubiektywności jest redukcja primordialna. W przypadku moich własnych przeżyć ważną rolę odgrywa tu wewnętrzna percepcja, natomiast jeśli chodzi o Innego – umożliwia to prezentacja. Jest

ona z istoty niesamodzielna, gdyż opiera się na prezentacji. Po dokonaniu redukcji primordialnej, czyli redukcji do sfery tego, co wyłącznie moje (np. wszystko, co w strumieniu moich przeżyć abstrahuje od konstytutywnej aktywności Drugich), podstawą aprezentacji innego podmiotu może być tylko prezentacja mojego własnego ciała. Richir zauważa, że istnieje nieprzekraczalna bariera między mną a innym: każdy przeżywa swoje życie i żadna wymiana nie jest tutaj możliwa. Mimo to wspomniana wcześniej aprezentacja jest ufundowana na percepcji ciała Innego jako żyjącego. Dla Richira paradoksalnym zagadnieniem jest to, jak mogę wiedzieć, że inne ciało zamieszkuje Życie.

Odpowiedzią na nie jest pojęcie „Einführung”, które oddawane jest w języku francuskim jako „l'intropathie” albo bardziej obrazowo jako „sentir dans” („czuć w”). Jest to przeżycie, w którym dowiadujemy się o istnieniu i o zasobach innej podmiotowości. Ważne w tym kontekście jest to, że zakłada ono bezpośrednie zrozumienie, wcześniejsze niż jakiegokolwiek rozumowanie i niezależące od niego. Pamiętać jednak należy, że sfera primordialna oderwana jest od wszelkich elementów o zabarwieniu intersubiektywnym i zachowuje ten status fenomenologiczny nawet w relacji intersubiektywnej. By dobrze zrozumieć to zagadnienie, trzeba zwrócić uwagę na przyimek „w” („dans”) użyty przez Richira. Metafory przestrzenne ilustrują fakt, że moje ciało jest dla mnie absolutnym punktem zorientowania (fr. *ici absolu*), a „tam” Drugiego (pierwotnie ujętego jako bryła cielesna) z konieczności jest do niego odniesione.

Problem powstaje w momencie, gdy uświadamiamy sobie, że skoro każdy jest sam dla siebie absolutnym punktem zorientowania, to tych absolutnych punktów jest więcej, co wprowadza zagrożenie ich relatywizacji, a także zmusza do refleksji nad koniecznością istnienia punktu z wyższego szczebla (może to prowadzić do regresu w nieskończoność). Richir komentuje to w następujący sposób:

Husserlowski paradoks intersubiektywności tkwi w tym, co określał on mianem „transcendentalnego współistnienia” pierwotnej wielości absolutnych *ja* jako *tu* absolutnego. Nie pociąga to jednak ze sobą ich wzajemnej relatywizacji przez inny absolut z wyższego poziomu. Nakładając na to moje pojęcia, mamy tu do czynienia z czymś więcej niż z intersubiektywnością transcendentalną (którą według Husserla z zasady

rządzi transcendentalna ejdetyka), ale z tym, co nazywam *interfacticité transcendental* – fenomenologiczną podstawą intersubiektywności⁴.

(Richir, 2006, s. 8–9)

Wynika z tego jasno, że Husserl uznawał, że na poziomie transcendentnym współlistnieje ze sobą wiele Ja będących jednocześnie „tu absolutnym” i nierelatywizujących się nawzajem. Dystansując się od praw ejdetyki, które wciąż rządzą wymiarem intersubiektywnym w fenomenologii Husserlowskiej, Richir proponuje pojęcie interfaktyczności transcendentalnej (fr. *interfacticité transcendental*), które ma oznaczać coś bardziej podstawowego niż intersubiektywność. By wyjaśnić, w jaki sposób to współlistnienie jest możliwe, filozof przywołuje znowu pojęcie „*Einführung*” oraz wprowadza rozróżnienie między wyobraźnią (fr. *imagination*) a fantazją (fr. *phantasia*).

Wyobraźnia a fantazja

Ciała (w rozumieniu Leib) współlistnieją w sferze transcendentalnej i zachowują status absolutnych punktów odniesienia, mimo że wchodzą ze sobą w relacje. To, że różne związki nie skutkują relatywizacją, ale modyfikacją, możliwe jest właśnie dzięki wczuciu. Chociaż nie mogą opuścić własnego ciała, wczucie umożliwia mi postrzeganie innego ciała oraz jego absolutnego tutaj, które znajduje się w oddaleniu ode mnie (tam), „jak gdybym” (fr. *comme si*) się tam znajdowała⁵. Słowa „jak gdybym” podkreślają zachodzącą modyfikację. Richir nie zgadza się jednak z Husserlem, że modyfikacja przeprowadzana jest przez wyobraźnię, gdyż jego zdaniem to zadanie fantazji.

Powodem zajęcia takiego stanowiska jest fakt, że Richir nie zgadza się na to, że od razu mamy do czynienia z przedstawieniem obiektu intencjonalnego. Dochodzi tu głosu tendencja do wychodzenia poza intencjonalny

⁴ „[...] le paradoxe husserlien de l’intersubjectivité réside dans ce qu’il appelle la »coexistence transcendental« d’une *pluralité originare d’absolu* en tant qu’ici absolu, sans que cela signifie leur relativisation mutuelle par un autre absolu de registre plus élevé. Dans nos termes, c’est plus que l’intersubjectivité transcendental (en principe réglée, selon Husserl par une *éidétique transcendental*), ce que nous nommons l’*interfacticité transcendental*, comme base phénoménologique de l’intersubjectivité”.

⁵ Paradoksalność tej sytuacji znajduje odzwierciedlenie również w języku, Richir wspomina o absolutnym „tutaj, które jest tam” („ici absolu qui est là-bas”), łącząc ze sobą przeciwstawne pojęcia okazjonalne.

horyzont i do dystansowania się od intencjonalności. To właśnie ona sprawiła, że Husserlowskie rozważania nie przyniosły przekonujących rozwiązań. Prawdą jest, że intencjonalność i wczucie są trudne do pogodzenia, bo Inny, ujęty w sposób nieredukcjonistyczny (nie jako cielesna bryła; Leib poddaje się przedstawieniu) nie może stać się po prostu obiektem intencjonalnym (Richir, 2015). Dlatego wprowadzone zostaje pojęcie fantazji, która nie jest intencjonalna i niczego nie ustanawia, natomiast wyobraźnia jest intencjonalna i dąży do pozornego ustanowienia przedmiotu. Pozornego, bo próbuje osiągnąć ten cel za pośrednictwem obrazu, który nie jest celem intencji, ale raczej zbiera znaczenia intencjonalne w przedmiot, który ma reprezentować. To właśnie dzięki fantazji można abstrahować od konwencji społecznych, które osłabiają umiejętność wczuwania się. Fantazja jest czymś bardziej bazowym niż wyobraźnia, która dopiero się na niej nadbudowuje.

Według Richira za problematyczny można uznać nawet pierwszy etap empatycznego kontaktu z drugim człowiekiem – pasywne kojarzenie mnie z jego wyglądami cielesnymi. Narzuca się bowiem pytanie, co takiego dzieje się, że nie postrzegam innego ciała jedynie jako cielesnej bryły, zajmującej po prostu inne miejsce w przestrzeni, nawet przy przyznaniu mu statusu absolutnego punktu odniesienia⁶. Dzięki fantazji możemy poczuć przeżycia Innego, mimo że jest on nieobecny w naszym „tu”. W proces ten włącza się również aktywne mimesis umożliwiające poczucie, że inne ciało jest przez kogoś zamieszkiwane. Wspomniane mimesis nie jest oczywiście tworzeniem obrazu czy przedstawienia, ale próbą bliskiego związania się (fr. *épouser*) z dynamizmem i rytmem tego, co dzieje się w innym.

Konsekwencją takiego ujęcia jest to, że ciało Innego ulega przekształceniu z „Leib” na „Phantasieleib”, gdyż poddawane jest modyfikacji ze strony fantazji. By tę fantazję scharakteryzować jeszcze pełniej, należałoby dodać, że jest ona ściśle powiązana ze sferą afektywną. Nie można jej zredukować do wymiaru ejdetycznego i pozwala ona na dostęp do Innego, który jest nie tylko poznawczy, ale także emocjonalny. Oddając sprawiedliwość Husserlowi, Richir zauważa, że afekty mogą być związane z wyobraźnią. Trzeba jednak podkreślić, że u Husserla stanowią wtedy co najwyżej „hyle” aktu intencjonalnego i ostatecznie podporządkowują się intencjonalności będącej

⁶ Choć zazwyczaj, postrzegając siebie samego, człowiek uchwytytuje się jako Leibkörper, możliwa jest sytuacja, kiedy jakaś część ciała (na przykład sparaliżowana ręka) staje się przedmiotowym Körper.

„morphé”. W tym punkcie stanowiska Michela Henry’ego i Marca Richira są zbieżne – próbują dowartościować sferę afektywną, która również przez Husserla ujęta była w sposób tradycyjny jako pasywność wymykająca się aktywnej działalności podmiotu.

Interfaktyczność transcendentalna

Poruszając problem związany ze współistnieniem wielu ciał, z których każde stanowi dla siebie absolutny punkt zorientowania, Richir wspomniał o interfaktyczności transcendentalf⁷. Pojęcie to, pozwalające opisać pozytywną część stanowiska filozofa, wymaga dokładniejszego zdefiniowania:

Pojęcie *interfacticité* oznacza, że relacja z innym zapoczątkowuje dzielenie się afektami, dyspozycjami afektywnymi, uczuciami, które także mogą podlegać wymianie. Dzieje się to w uprzywilejowanym kontakcie – w spojrzeniu, za pośrednictwem tekstu itp. Afektywność pierwotnie krąży pomiędzy nami; to właśnie w niej się spotykamy, dzięki niej możemy dzielić się doświadczeniami. Na tej podstawie może ukonstytuować się intersubiektywność⁸.

Relacja z Innym ma zabarwienie afektywne. To właśnie ono zapewnia dostęp do drugiego człowieka i umożliwia jakkolwiek kontakt, zanim jeszcze on ma miejsce. Interfaktyczność jest więc czymś bazowym, podstawą fenomenologiczną dla intersubiektywności. Richir zauważył, że już u Husserla afekty były ściśle powiązane z intersubiektywnością (Richir,

⁷ Pojęcie „faktyczność” w fenomenologii Husserlowskiej opisuje kondycję ludzką, która podlega określeniom w takim zakresie, w jakim jest „w świetle”, jako istota ograniczona i przygodna. Marc Richir wprowadza wyraźne rozróżnienie między faktycznością (*facticité*) a faktualnością (*factualité*), podkreślając, że jednostkowość podmiotu wynika właśnie z faktyczności, a nie z faktualności. Faktyczność jest definiowana jako rezerwuuar spojrzeń (Richir, 2017, s. 241).

⁸ Wywiad z filozofem dostępny na stronie <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Marc-Richir-2-Autour-des> (30.07.2019). „L’interfacticité désigne le fait que la relation à autrui mobilise également un partage d’affections, de dispositions affectives, de sentiments qui peuvent ainsi s’échanger – dans un contact privilégié, un regard, à travers un texte, etc. L’affectivité, originairement, circule entre nous – c’est en elle que nous nous rencontrons, que nous pouvons partager notre expérience, c’est sur sa base aussi qu’une intersubjectivité peut s’instituer”.

2015, s. 40). Nastrój (niem. *Stimmung*) od razu znajduje jego zdaniem zewnątrz i intersubiektywny wyraz w formie wydzźwięku emocjonalnego. Jest on też obdarzony sensem, który nie może być stworzony arbitralnie przez świadomość, bo podmiot jest mu poddany; sens ten nie jest również „mój”, gdyż nie da się oddzielić wnętrza od zewnątrz.

Kontakt z drugim człowiekiem może być zarówno pośredni – poprzez tekst, jak i bezpośredni – przy wymianie spojrzeń. Podkreślenia wymaga fakt, że Richir ma inny stosunek do wzroku niż Lévinas czy Michel Henry; spojrzenie nie jest wartościowane negatywnie czy postrzegane jako potencjalne zagrożenie. Najbardziej pierwotny i fundamentalny kontakt to dla niego wymiana spojrzeń między matką a dzieckiem. Wówczas dochodzi do ukonstytuowania się podmiotowości, a także interfaktyczności transcendentnej. Podczas rozmowy patrzymy na kogoś, ale naturalne są przerwy w utrzymywaniu kontaktu wzrokowego z rozmówcą. Czym innym jednak jest wpatrywanie się w kogoś, które może wiązać się z przemocą. Nasuwa się w tym miejscu na myśl Hegłowska dialektyka pana i niewolnika – pan nie spuszcza wzroku, mimo że niewolnik go odwraca. Stosunek ten jest też radykalnie niesymetryczny: wzrok pana zawsze i wszędzie kieruje się na niewolnika, podczas gdy ten drugi nie może spojrzeć panu w twarz.

Co istotne, wymiana spojrzeń zachodząca w interfaktyczności transcendentnej nie musi rzeczywiście dochodzić do skutku, mogą to być spojrzenia potencjalne. Ze względu na taką charakterystykę przestają być czymś namacalnym i łatwym do usytuowania w przestrzeni. Pojęcie interfaktyczności, którego nie da się uchwycić w jednoznacznej i klarownej definicji, skojarzone zostało również z platońskim pojęciem chora⁹. Podobnie jak Platon, Richir nie utożsamia chora z przestrzenią, a także zaprzecza możliwości zdefiniowania jej w sposób pozytywny; stwierdza, że jest pojęciem wcześniejszym niż przestrzeń. Dlatego też język, na którego ukształtowanie miała wpływ podzielana przez ogół koncepcja przestrzeni, nie może być adekwatnym środkiem, aby opisać chora. To właśnie w tym wymiarze możemy mieć kontakt z tym, co intymne u drugiego człowieka. Różnica polega

⁹ Pojęcie to wywodzi się z platońskiego dialogu *Timajos* i oznacza trudno uchwytną za pomocą pojęć „rzecz”, która „daje miejsce” innym przedmiotom stworzonym przez demiurga, jednak musi być od nich starannie odróżniona. Można (w przybliżeniu) powiedzieć, że chodzi tu o umiejscowienie czy uprzestrzennienie. Jego specyfika polega również na tym, że jest zarówno zmysłowe, jak inteligibilne. Chora nie jest tożsama z przestrzenią.

na tym, że po nałożeniu kategorii przestrzennych można mówić jedynie o zobaczeniu czyichś oczu, ale nie spojrzenia, gdyż ono znajdowałoby się jedynie w sferze chora. Jest ono jednocześnie tym, co sprawia, że spojrzenia się wyodrębniają, że spojrzenie Innego nie może być utożsamione z moim. Inny przykład, który pozwala uchwycić to, co ma konotować pojęcie chora, pochodzi z dziedziny sztuki. Dzięki obcowaniu z literaturą czy malarstwem możemy w pewnym stopniu dowiedzieć się czegoś o ich autorze, nawet jeśli on już nie żyje. Jednak przedmiotem intersubiektywności byłby żywy człowiek, nie może nim być nawet jego reprezentacja, na przykład obraz. W obrazie można także napotkać spojrzenie, które różnicuje się w stosunku do naszego. Jednak tym, co odróżnia spojrzenie moje i inne, w tym wypadku kierowane z obrazu, jest chora, będąca czymś ponad czasem i przestrzenią.

Wynika z tego, że aby zbliżyć się do znaczenia interfaktyczności transcendentalnej, przywołać należy afektywność, dystans od kategorii przestrzennych oraz spojrzenie, nie będące prostym utkwieniem oczu w jakimś punkcie (na przykład oczach czy twarzy innego człowieka), ale czymś, co znajduje się w wymiarze chora.

„Zmysłowo-intersubiektywny ferment”

Oba komponenty: zmysłowość oraz intersubiektywność przyczyniają się do zakwestionowania (albo przynajmniej osłabienia) znaczenia intencjonalności. Nieintencjonalna fenomenologia Michela Henry’ego podkreśla impresyjne i afektywne aspekty kontaktu z Innym (wybór czasownika „éprouver” uważam tutaj za nieprzypadkowy). Natomiast Marc Richir upatruje pierwszego, fundującego relację społeczną fenomenowi w kontakcie noworodka z matką, który jest zmysłowy, nawiązuje się za pośrednictwem spojrzenia. Można stwierdzić, że filozofowie chcą widzieć Innego jako fenomen przeciwstawiający się świadomości intencjonalnej. Obaj przyjmują podmiot, który jest wyeksponowany i doznający. Pasywność staje się ważnym pojęciem opisującym doświadczenie (Depraz, 2010, s. 4–8). Podkreślana przez nich afektywność wiąże się z nią w sposób bezpośredni jako sfera wymykająca się władzy rozumu (Richir, 1993).

Moim celem nie było porównawcze ujęcie koncepcji obu filozofów, ale raczej zaprezentowanie ich jako dwa możliwe sposoby prowadzenia polemiki z fenomenologią Husserlowską. Nie można pominąć występujących między

nimi różnic. Michel Henry negatywnie oceniał spojrzenie, utożsamiając je z intencjonalnością, i opowiadał się po stronie filozofowania z zamkniętymi oczami, wielokrotnie podkreślał znaczenie tego, co niewidzialne. Taka też powinna być idealna wspólnota. Marc Richir zdaje się dystansować od takiego ujęcia, rozłączając pojęciową parę, która jednoczy spojrzenie i dominację, a także spojrzenie i prymat intencjonalności, rozumu. Dla niego spojrzenie umożliwia zarówno ukonstytuowanie się podmiotowości, jak i relacji społecznej, której prototypem jest kontakt matki z noworodkiem.

Obu fenomenologów odróżnia także stosunek do spuścizny Husserla – podczas gdy Michel Henry uważał, że Husserlowi nie udało się adekwatnie opisać sfery afektywności, Marc Richir ocenia Husserla bardziej sprawiedliwie. Podkreślał co prawda, że analizy Husserla nie mogły pójść do przodu przez nadmierne przywiązanie do pojęcia intencjonalności, ale dostrzegł, że sfera afektywności, nieredukowalna do tego, co ejdetyczne, występowała w klasycznej wersji fenomenologii. Marc Richir nie miał tendencji do tworzenia binarnych opozycji. Nawet analizując różnicę między fantazją a wyobraźnią, dostrzegł, że Husserl wyróżniał również fantazję perceptywną obecną w momencie obcowania z iluzją teatralną. Patrząc na człowieka odgrywającego na scenie swoją rolę w kostiumie z epoki (pamiętać należy, że Husserl pisze o tradycyjnym teatrze dramatycznym), dostrzegam osobę aktora, jednak percepcja na tym nie poprzestaje – wiem, że jest to w tym momencie inna osoba niż ten konkretny aktor, który próbuje się w nią wcielić. Choć wyobraźnia odnotowałaby konflikt, z którym trudno by jej było sobie poradzić, dla fantazji nie stanowi to problemu. Podsumowując, oba ujęcia – Michela Henry’ego i Marca Richira – zasługują na uwagę ze względu na to, że stanowią alternatywne w stosunku do klasycznej Husserlowskiej wersji ujęcia kontaktu z drugim człowiekiem.

Bibliografia

- Depraz, N. (1999). *Husserl*. Paris: A. Colin.
- Depraz, N. (2010). *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*. Tłum. A. Czarnaacka. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Depraz, N. (1995). *Transcendance et Incarnation: Le Statut de L'Intersubjectivité Comme Altérité À Soi Chez Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

- Migasiński, J., Pokropski, M. (red.) (2018). *Główne problemy współczesnej fenomenologii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Henry, M. (2007). *O fenomenologii*. Tłum. M. Drwięga. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Henry, M. (1990). *Phénoménologie matérielle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2012). *Wcielenie. Filozofia ciała*. Tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Husserl, E. (2009). *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*. Tłum. A. Wajs. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Janicaud, D. (1995). *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et recherches cognitives*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Richir, M. (1993). *Affectivité*. Pobrano z: https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/93_97-Affectivité%20C3%A9.pdf (21.03.2020).
- Richir, M. (1995). *Intentionnalité et intersubjectivité*. Pobrano z: https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/95_111-Intentionnalité%20C3%A9-et-intersubjectivité%20C3%A9.pdf (21.03.2020).
- Richir, M. (2006). *Leiblichkeit et Phantasia*. Pobrano z: https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/06_185-Leiblichkeit-et-phantasia.pdf (19.02.2020).
- Richir, M. (2015). *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Richir, M. (2017). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Ricoeur, P. (1986). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Lorenc, I., Migasiński, J. (red.) (2007). *Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

TWO WAYS OF INTERPRETING THE PROBLEM OF INTERSUBJECTIVITY
IN HUSSERL'S LATE PHILOSOPHY AND ITS POSSIBLE SOLUTIONS
BY MICHEL HENRY AND MARC RICHIR

Summary

This article is an analysis of two conceptions of both awareness of other persons and relations with them put forward by Michel Henry and Marc Richir – philosophers who are associated with “new phenomenology in France”. My aim is to show how they reinterpret Husserl’s view of intersubjectivity and attempt to solve the issues related to traditional phenomenological solution. Thanks to rejecting Husserl’s notion of intentionality, they provide a new ground for analysis. The originality of their account lies in an introduction of the very notion of passivity (Henry) and transcendental interfacticity (Richir). In spite of some differences between them, they can be considered as ideas that shed a new light on the problem of intersubjectivity in phenomenology.

WOJCIECH KOZYRA*

KANT I LEIBNIZ O FATALIZMIE I ŚLEPEJ KONIECZNOŚCI

Słowa kluczowe: Kant, Leibniz, fatalizm, ślepa konieczność, wolność, determinizm, fatum

Keywords: Kant, Leibniz, fatalism, blind necessity, freedom, determinism, fatum

Pojęciu fatalizmu na ogół nie poświęca się dużo szczególnej uwagi w badaniach nad Kantem. I nie jest to wcale stan rzeczy, który powinien ulec zasadniczej zmianie. W związku z tym celem moich wywodów nie będzie wykazanie tego, że fatalizm został niesłusznie zlekceważony przez badaczy spuścizny Kantowskiej. Chodzi mi jednak o fatalizm jako taki. Bowiern już dokładne naświetlenie relacji między fatalizmem, koniecznością i wolnością u Kanta nie jest, by użyć Kartezjańskiego języka, jedynie „negacją”, czyli czymś, czego brak jest nieistotny, ale „prywacją”, czyli czymś, czego

* Wojciech Kozyra – student III roku studiów doktoranckich na Wydziale Filozofii UW (Zakład Historii Filozofii Nowożytnej). Obszar zainteresowań filozoficznych: etyka Immanuela Kanta (temat rozprawy doktorskiej) i Benedykta Spinozy, analityczna filozofia działania, filozofia wolności, filozofia żydowska.

Address for correspondence: University of Warsaw, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, Poland. Email: wojciechkozyra01@gmail.com.

nie ma, a być powinno¹. Nie ukrywam zatem, że mój wywód o fatalizmie u Kanta ma na celu przede wszystkim naświetlenie jego pojęcia wolności. A konkretnie, pewnego aspektu tego pojęcia, który nie cieszy się specjalnym uznaniem. Liczę, że dotarcie do niego od strony fatalizmu przyniesie ciekawe skutki poznawcze. U Leibniza – drugiego bohatera tej pracy – sprawa wygląda podobnie. Bowiem u hanowerskiego filozofa fatalizm również stanowi dobry „punkt obserwacyjny” dla zrozumienia specyfiki jego pojęcia wolności, które, tak jak eleuteriologia Kanta, jest, jak pokazuję, osobliwe i mało intuicyjne. W pierwszej części pracy omówię problem fatalizmu i ślepej konieczności u Kanta. W drugiej u Leibniza. W toku wywodu będę też porównywać ze sobą idee obu filozofów.

Kant

Pozwolę sobie rozpocząć od kilku słownikowych określeń Kantowskiego pojęcia fatalizmu. Z podstawowego źródła wiedzy o Kantowskiej terminologii, jakim jest słownik sporządzony przez Geoga Samuela Alberta Mellina, dowiadujemy się kilku ogólnych rzeczy na temat Kantowskiego fatalizmu. Czytamy, że jest twierdzeniem o istnieniu „ślepej konieczności” w naturze,

¹ Na przykład we wpływowej pracy Henry’ego Allisona pt. *Kant’s Theory of Freedom*, gdzie raczej należałoby się go spodziewać, pojęcie fatalizmu występuje tylko raz (Allison, 1990). Jedynym znanym mi przykładem pracy poświęconej bezpośrednio fatalizmowi u Kanta jest artykuł Geoga von Wallwitza „Kant über Fatalismus und Spontaneität”. Jeśli chodzi o kwestię wolności u Kanta, to argument, który tu prezentuję, w najważniejszym punkcie zgadza się z wywodem Wallwitza. Głosi on mianowicie, że dla Kanta nie mogą istnieć działania, które są wolne i jednocześnie sprzeczne z prawem moralnym. Jednak Wallwitz pisze: „[...] Kant eher eine begrenzte Form des *Fatalismus* akzeptieren wollte, als die Verbindung zwischen Vernunft und Freiheit periszugeben [podkr. – W.K.]” (Wallwitz, 2003, s. 208). I tu jego interpretacja napotyka na przeszkodę. Wallwitz bierze zaprzeczenie możliwości wolnego, a zatem imputowalnego oraz niemoralnego działania za wariant fatalizmu (Wallwitz, 2003, s. 226). I sądzi, że o ile Kant podziela ten pogląd, o tyle akceptuje „begrenzte Form des *Fatalismus*”. Nie jest to miejsce na to, żeby wdawać się w szczegółową polemikę z artykułem Wallwitza. Wystarczy powiedzieć, że Kant nie scharakteryzowałby w ten sposób swojej koncepcji. Bowiem jedną z charakterystyk fatalizmu – kluczową z punktu widzenia tego artykułu – jest dla niego *negacja* wolności, a ponieważ Kant argumentuje na rzecz *istnienia* wolności (choć, jak słusznie zauważa Wallwitz, takiej, która wyklucza możliwość zachodzenia działań wolnych i niemoralnych), to tym samym odrzuca fatalizm.

że stara się „wyjaśnić wszystko według (*aus*) przyczyn naturalnych” i bierze „zjawiska za rzeczy same w sobie” (Mellin, 1790, s. 547 i n.)². Inny słownik kantowski, stworzony przez Carla Christiana Erharda Schmida, współczesnego Kantowi myśliciela i zwolennika jego filozofii, wiąże zaś ze sobą, skupiając się na odpowiednich fragmentach *Krytyki władzy sądownia*, fatalizm z celowością. Całe hasło brzmi „fatalizm celowości” i głosi, że jest to „system, w którym powiązanie celów w świecie jest nieintencjonalne” oraz z góry określone przez naturę koniecznej substancji³. Brzmi to oczywiście bardzo spinozjańsko i sam Schmid dodaje w nawiasie „np. jak u Spinozy”. Schmid nie kończy jednak na tym swojego omówienia interesującej nas tu problematyki, bowiem kolejne hasło brzmi „fatum”, które, według autora, jest równoznaczne ze „ślepą koniecznością”, i dalej pisze, że „fatalizm działań jest [...] konieczną ich zależnością od warunków czasowych” (Schmid, 1795, s. 216). Z kolei współczesny leksykon kantowski pod redakcją m.in. Jürgena Stolzenberga, po ogólnym twierdzeniu, że fatalizm jest „nauką o absolutnej konieczności wszystkich działań” (Sans, 2015, s. 601), traktuje o fatalizmie *teologicznym* jako zaprzeczeniu wolności Boga w dziele stwórczym oraz o fatalizmie *etycznym* jako czyniącym z ludzi marionetki i pozbawiającym sensu pojęcie obowiązku oraz wszelkie uczucia moralne (jak np. uczucie żalu). W *Kant-Lexikon*, tak jak u Schmida, spotykamy się jeszcze z oddzielnym, choć oczywiście ściśle powiązaniem z fatalizmem, hasłem „fatum”, które zostaje utożsamione ze „ślepą, czyli niepojętą dla człowieka koniecznością zdarzeń w świecie” (Sans, 2015, s. 601). Autor hasła wskazuje, że Kant, który przecież w drugiej analogii doświadczenia stwierdza zachodzenie w naturze koniecznych związków przyczynowych, sądzi jednocześnie, że konieczność ta nie może być nazwana fatalną lub „ślepą”, ponieważ człowiek może ją zrozumieć (Sans, 2015, s. 602). W dalszej części będzie mnie zajmować właśnie pojęcie fatalizmu w kontekście („ślepej”) konieczności oraz wolności u Kanta (a później u Leibniza).

Ostatnia odnotowana kwestia z *Kant-Lexikon* jest kluczowa dla celu tego artykułu. W stosownym fragmencie *Krytyki czystego rozumu* czytamy, że

² Wszystkie tłumaczenia w tekście głównym pochodzą ode mnie.

³ Ten aspekt fatalizmu u Kanta podkreśla również Rudolf Eisler w swoim leksykonie kantowskim, opublikowanym po raz pierwszy w 1930 r. (zob. Eisler, 1971, s. 152 i n.).

wszystko, co się dzieje, jest hipotetycznie konieczne; jest to zasada, która zmianę w świecie poddaje pewnemu prawu, tj. prawidłu koniecznego istnienia, bez którego nie istniałaby wcale nawet przyroda. Dlatego to zdanie – kontynuuje Kant – „Nic nie dzieje się przez ślepy przypadek” [...] jest apriorycznym prawem przyrody, a tak samo żadna konieczność w przyrodzie nie jest koniecznością ślepą, lecz jest uwarunkowana, a więc zrozumiała (*non datur fatum*).

(Kant, 1957, s. 406; zob. też tamże, s. 286)

Zatem dla Kanta bez określonej struktury nomologicznej „nie istniałaby przyroda”, przyroda jest bowiem zbiorem koniecznościowych związków przyczynowych między przedmiotami możliwego doświadczenia. Nie jest to konieczność „ślepa”, lub fatalna (lub „absolutna”; por. AA, XVIII, s. 409⁴), ponieważ jest co do zasady pojmwalna przez ludzki umysł. Konieczność jako taka pozostaje tu jednak niewzruszona, gdyż już w samym pojęciu przyuczyny Kant dopatruje się istnienia konieczności i twierdzi, że jeżeli związki kauzalne pomiędzy rzeczami (zjawiskami) w ogóle zachodzą, to zachodzą one z konieczności (por. Kant, 1957, s. 278–292). Oczywiście z konieczności „transcendentalnej”, czy, jak pisze Kant, konieczności „hipotetycznej” (o tym z dzisiejszego punktu widzenia osobliwym pojęciu opowiem później). Wobec tego należy zastrzec, że myląca może być teza, iż Kantowski fatalizm jest tożsamy z „całkowitym fizycznym determinizmem”, jak twierdzi *en passant* Marcus Willaschek (Willaschek, 1992, s. 98), skądinąd jeden z redaktorów *Kant-Lexikon*. By dodatkowo wesprzeć ten pogląd, trzeba powołać się na fragment drugiej *Krytyki*, gdzie Kant twierdzi *explicite*, że nawet gdyby wszystkie ludzkie działania można było bezbłędnie przewidzieć, to i tak nie rugowałyby to możliwości wolności (Kant, 2015, s. 105). Stąd też fatalizm, który oznacza dla Kanta negację wolności (o czym zaraz), nie może być tożsamy z koniecznym, nomologicznym charakterem zjawisk, w tym ludzkich działań jako zjawisk zachodzących w czasie i przestrzeni. Oczywiście należy oddać, że Willaschek ma rację, kiedy mówiąc o „całkowitym” (*durchgängige*) fizycznym determinizmie, ma na myśli determinizm wykluczający wolność jakkolwiek rozumianą. Istotną rzeczą jest jednak zwrócenie uwagi

⁴ W odniesieniach do *Akademie-Ausgabe* (czyli dzieł Kanta wydanych przez Akademię Berlińską, dalej: AA) zawieram numer tomu oraz stronę. Korzystam ze zdigitalizowanego wydania *Akademie-Ausgabe* znanego jako *Das Bonner Kant-Korpus* (<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>; 25.02.2020).

na to, że fatalizm, jako negacja wolności, nie może być dla Kanta tożsamy z całkowitym zdeterminowaniem natury, w tym też człowieka jako zjawiska, ponieważ wyraźnie twierdzi on, że tego rodzaju determinizm jest do pogodzenia z wolnością. Inaczej bowiem filozoficzne stawki rozkładałyby się nie między fatalizmem i wolnością, a między fatalizmem i przyrodą, tak jak rozumie ją Kant. A wtedy zakwestionowanie fatalizmu odbyłoby się kosztem nomologicznego i neceserystycznego pojęcia przyrody, przeciwko czemu Kant wyraźnie oponuje. Co więcej, sama wolność *jest* dla Kanta częścią przyrody, choć nie zmysłowej, tylko nadzmysłowej (jako przyczynowość inteligibilna), podczas gdy ogólna charakterystyka przyrody (tak zmysłowej, jak i nadzmysłowej) to „istnienie rzeczy pod rządem praw” (Kant, 2015, s. 57 i n.). Zatem Kanta rozumienie przyrody, zarówno empirycznej, jak i moralnej (bo dla Kanta „przyroda nadzmysłowa” to sfera relacji człowieka do *prawa* moralnego) jest na wskroś nomologiczne⁵. Że zaś fatalizm jest dla niego negacją wolności, widać najwyraźniej na przykładzie *Reflexion 8100*, która głosi: „Determinizm jest albo wolnością, albo fatalizmem. Wolność sprzeciwia się zarówno fatalizmowi, jak i nieokreśloności”⁶. Zatem wolność jest u Kanta przeciwstawiona nie tylko fatalizmowi, ale również temu, co Leibniz nazywa „obojętną równowagą”, czyli niezeterminowaniu. W swoich wykładach Kant zwraca uwagę na to, że istotna różnica dla teorii wolności nie zachodzi między determinizmem i indeterminizmem, a między autonomią (determinizmem moralnym) i determinizmem przyrodniczym (zachodzącym w świecie zjawisk), który Kant nazywa „pre-determinizmem” (AA 27.2/1, s. 502 i n.). I gdyby rzeczywiście było tak, że istniałby *tylko* pre-determinizm, czyli gdyby czas i przestrzeń były określeniami rzeczy samych w sobie, to „wolności nie [dałoby] się uratować” (Kant, 1957, s. 280)

⁵ Dlatego też problem podniesiony przez Friedricha Flatta w liście do Kanta z 1793 r. *nie* jest problemem dla autora *Krytyk*. Wątpliwość Flatta jest następująca: „Die Hauptschwierigkeit, die ich bey dieser Frage [chodzi o kwestię wolności] finde, und die ich durch alle bisher gemachten Versuche noch nicht zu lösen wusste, ist diese: Ist das Merckmahl der Nothwendigkeit ein wesentliches Merckmahl des Gattungsbegriffs von Ursache, und folglich auch in dem Begriff von einer freyen Ursache enthalten; so scheint die absolute Freyheit, nicht blos etwas unbegreifliches, sondern etwas Widersprechendes zu seyn. Schneide ich aber das Merckmahl der Nothwendigkeit von dem Gattungsbegriff von Ursache weg, um die Freyheit zu retten; so bleibt mir nichts positives dabey zu denken übrig [...]” (AA XI: 462).

⁶ „Der determinismus ist entweder der der Freyheit oder des Fatalismus. Die Freyheit ist dem Ungefähr und dem fatalism entgegengesetzt” (AA XIX: 642).

i zapanowałyby fatalizm, tj. istniałaby *wyłącznie* deterministyczna natura zmysłowa. Niekoniecznie jednak, zauważmy, wiązałoby się to istnieniem ślepej konieczności w świecie, ponieważ świat fatalny w *ty*m sensie mógłby być cały czas zrozumiały dla człowieka w kategoriach naukowych, a więc na gruncie Kantowskiego rozumienia „ślepej” konieczności nie byłaby ona ślepa. Byłaby ona fatalna tylko dlatego, że byłaby *jedyną* koniecznością istniejącą w świecie. Świat Kanta jednak nie jest fatalistyczny, ponieważ istnieje w nim wolność, chociaż jest ona rozumiana jako *rodzaj* determinacji, czy też, jak często pisze sam Kant i jak już wcześniej zaznaczyłem, rodzaj przyczynowości (*art von Kausalität*; Kant, 1957, s. 275 i n.), co następujący fragment z *Uzasadnienia metafizyki moralności* czyni jasnym:

Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie praw, według których przez coś, co nazywamy przyczyną, musi być urzeczywistnione coś innego, tj. skutek, więc wolność, jakkolwiek nie jest własnością woli [polegającą na działaniu – M.W.] według praw przyrody nie jest jednak wskutek tego czymś prawu zgoła nie podlegającym, lecz musi raczej być przyczynowością według niezmiennych praw [moralnych].

(Kant, 2017, s. 62)

Że z kolei wolności nie należy rozumieć jako „obojętnej równowagi” (*libertas indiffrentiae*), którą Kant redefiniuje przy użyciu kategorii moralnych (tj. jako zdolność do działania zgodnie z prawem moralnym bądź nie; Kant, 2006, s. 35) – o tym przekonuje nas również, a raczej przede wszystkim, znany cytat z *Metafizyki moralności*, w którym Kant eliminuje z pojęcia wolności zdolność do czynienia zła (Kant, 2006, s. 36).

Zgodnie z powyższym proponuję następujący porządek: „ślepa konieczność” u Kanta należy rozumieć jako niepojmowalność świata (bądź konieczność pozbawioną praw z punktu widzenia człowieka), a „fatalizm” jako jedynie *formalną* negację wolności. „Formalną” w tym sensie, że niepozwalającą na czynienie żadnych założeń co do natury wolności, które skądinąd jesteśmy skłonni czynić w świetle naszego dzisiejszego rozumienia pojęcia fatalizmu. Gwoli historycznego wyjaśnienia warto zaznaczyć, że w popularnym wśród filozofów oświecenia rytuale odżegnywania się od fatalizmu, należy bez wątpienia dopatrywać się bardziej aktu politycznego niż czysto filozoficznego (wystarczy wspomnieć, że w 1723 r. leibnizjanista Christian Wolff został oskarżony o głoszenie fatalizmu i w konsekwencji wygnany z Prus). W tym kontekście należy czytać zapewnienie Kanta

z Przedmowy do drugiego wydania pierwszej *Krytyki*, gdzie ogłasza on, że jego filozofia ma na celu „podcięcie samych korzeni” fatalizmu (Kant, 1957, s. 46). Jest to ze strony Kanta wyraźna deklaracja braku wywrotowych, spinozjańskich sympatii. Nie można się jednak dziwić temu, że jej adresaci, tak jak adresaci analogicznych zapewnień Leibniza i Wolffa, nie byli usatysfakcjonowani. Bowiem, jak zaznaczyłem, Kantowska negacja fatalizmu jest w zasadzie formalnym gestem i nie gwarantuje tego, że to, co się wydarza, wcale nie musi się wydarzać (co dla Kanta znosiłoby samo pojęcie przyrody), a co właśnie stanowiło jądro problemu dla takich polemistów królewieckiego filozofa, jak Karl Leonard Reinhold⁷, Friedrich Jacobi, Heinrich Jung-Stilling czy Friedrich Flatt. Jak twierdzi sam Kant w cytowanym przez mnie powyżej fragmencie, jedynym „hipotetycznie” możliwym światem jest świat aktualny jako zbiór przyczyn i koniecznych związków między nimi wyznaczanych przez prawa⁸.

Leibniz

Zwróćmy się teraz ku kwestii samej „hipotetyczności” konieczności, a zatem ku filozofii Leibniza. Nam dzisiaj łatwo o pomyłkę w interpretacji tego, co Leibniz rozumie przez „hipotetyczną” konieczność. Bowiem konieczność, o której mowa, jest w istocie *metafizyczną* koniecznością⁹ (por. Frankel, 1984,

⁷ Reinhold przeciwstawił intelektualistycznej koncepcji wolności Kanta z *Metafizyki moralności* pogląd woluntarystyczny (zob. Allison, 1990, s. 133 i nn.). Z kolei po stronie Kanta stanął Salomon Majmon. W liście do Kanta z 1792 r. pisze: „Teraz, kiedy przeczytałem drugą część jego [tj. Reinholda] *Listów*, widzę, że jego koncepcja wolnej woli prowadzi do całkowicie niewyjaśnialnego indeterminizmu” (Kant, 2018, s. 453).

⁸ Wprawdzie Kant głosi zasadę „powiniennem, a więc mogę”, ale, po pierwsze, zwolennicy libertarianistycznej interpretacji tej zasady zdają się nie zauważać, że nawet jeśli gwarantuje ona realną możliwość alternatywnych biegów rzeczy, to gwarancja ta ma miejsce tylko i wyłącznie w przypadku niedokonanych działań moralnie koniecznych, a po drugie, i ważniejsze, możliwość, o jaką tu chodzi, jest możliwością według prawa moralnego, a nie fizyczną możliwością niewydarzenia się danej zaszłości (danego zjawiska), co na gruncie Kanta znosiłoby samo pojęcie przyrody. A przynajmniej tak argumentowałem w: Kozyra, 2018b.

⁹ Oczywiście Leibniz temu przeczy, łącząc raczej metafizyczną konieczność z koniecznością logiczną. To jednak prowadzi do dziwnej konkluzji, że to, co dziś bez mrugnienia okiem nazywamy „metafizyką” Leibniza, staje się zaledwie jego „hipotezą”.

s. 48), tj. jest koniecznością, którą stwierdzamy po poczynieniu określonych metafizycznych ustaleń, podczas gdy to, co Leibniz nazywa „absolutną koniecznością” jest koniecznością według zasady sprzeczności, czyli logiczną koniecznością¹⁰. I tak na przykład, mimo że można sobie na gruncie Leibniza niesprzecznie pomyśleć Boga stwarzającego inny świat niż rzeczywisty, to jednak przy założeniu (tj. na gruncie „hipotezy”), że Bóg 1) istnieje i 2) jest dobry (por. Leibniz, 2001, s. 149), *nie* można pomyśleć sobie, że Bóg ten, będąc tym kim jest, stwarza inny świat niż faktycznie stworzył. Jednak, zwróćmy uwagę, „założenie” to jest w istocie *metafizyczną* tezą właściwą filozofii Leibniza. Według niego, o ile Bóg istnieje i jest dobry, a istnieje i jest dobry, o tyle aktualny świat jest metafizycznie *jedynym* możliwym światem, choć pozostaje oczywiście prawdą, że można sobie niesprzecznie pomyśleć inny świat niż aktualny. Można to jednak zrobić jedynie obierając, według Leibniza, fałszywą perspektywę. Mianowicie taką, z której Leibnizjańska metafizyka jest błędna. Bo tylko przy tym, fałszywym na gruncie Leibniza założeniu, np. na gruncie Kartezjańskiej koncepcji arbitralnej woli boskiej, można pomyśleć sobie, że alternatywne Boskie kreacje były rzeczywiście (czyli „hipotetycznie”) możliwe. Ponieważ jednak Leibniz twierdzi, że prawdą jest, iż Bóg istnieje i mocą swojej natury wybiera to, co najlepsze, to wszystkie logicznie możliwe światy są metafizycznie („hipotetycznie”) niemożliwe. Czytamy w *Teodycei*:

Rzekome fatum, które zmusza nawet Boga, to nic innego jak własna Boża natura, własny Boży rozum, który dostarcza reguł Bożej mądrości i Bożej dobroci, to szczęśliwa konieczność, bez której Bóg nie byłby ani dobry, ani mądry (Leibniz, 2001, s. 299, por. też tamże, s. 478) [Jak jeszcze zaznaczę poniżej: „szczęśliwość” konieczności nie polega tu na jej osłabieniu, a jedynie na tym, że jej zasadą jest dobry i mądry Stwórca].

Warto zauważyć, że w swojej filozofii moralnej Kant podobnie używa pojęcia „hipotetyczności” w „imperatywie hipotetycznym”, który przedkłada do wykonania dane działania tylko o tyle, o ile określone są już uprzednio pewne pragnienia, tj. imperatyw taki obowiązuje tylko przy pewnych założeniach czy przy pewnej „hipotezie”. W przeciwieństwie do imperatywu

¹⁰ Por. Leibniz, 1969b, s. 111 i nn. Gwoli symetrii można też powiedzieć, że konieczność hipotetyczna jest dla Leibniza koniecznością według zasady racji dostatecznej (drugiej, po zasadzie sprzeczności, „wielkiej zasadzie naszego rozumowania”), o ile racja ta wyznacza pozytywną treść jęgo metafizyki (por. Leibniz, 1969a, s. 303 i nn.).

kategorycznego, który nakazuje „absolutnie”, czyli niezależnie od osobistych pragnień danego człowieka. Kant używa pojęcia „hipotetyczności” nie tylko na gruncie filozofii praktycznej, ale również na gruncie filozofii teoretycznej, mówi przecież, że „wszystko, co się dzieje, jest hipotetycznie konieczne”. To zaś znaczy, że wszystko, co się dzieje, jest *po prostu* konieczne, z tym że dla Kanta ową „hipotezę” nie jest Leibnizjańska metafizyka stworzenia czy tegoż koncepcja analityczności substancji, ale natura przyczynowości wpisana niejako w podmiot transcendentálny.

Wracając do autora *Teodycei*, należy odnotować jeszcze następującą wątpliwość co do podziału na konieczność logiczną i hipotetyczną. Jak pisze Leopold Hess we wstępie do *Uwag krytycznych o Spinozie* Leibniza,

konieczne hipotetycznie [...] jest to, co konieczne przy pewnym określonym założeniu. Innymi słowy, konieczność hipotetyczna jest koniecznością wynikania określonego wniosku z danej przesłanki (bądź określonego skutku z danej przyczyny [...]). *Ponieważ jednak przesłanka (przyczyna) jest sama w sobie przygodna, wniosek (skutek) również pozostaje przygodny.*

(Hess, 2011, s. 60; podkr. – W.K.; por. też Leibniz, 1969, s. 111 i nn.).

Następnie Hess twierdzi, że takim „założeniem” u Leibniza jest to, iż Bóg nadał istnienie światu aktualnemu i zgodnie z tym założeniem wszystkie zdarzenia w tym świecie są konieczne. Co jednak, wobec faktu, że „mógłby istnieć inny świat możliwy”, wcale nie wyklucza ich przygodności (Hess, 2011, s. 60). Mam następujący problem z tą interpretacją: „Przesłanki”, czy też „hipotezy” składające się na metafizykę Leibniza nie są w żadnym wypadku „przygodne”. Leibniz twierdzi wyraźnie, że istnienie Boga nie jest prawdą przygodną, tylko konieczną. Wprawdzie po tym, jak pisze, że „Bóg istnieje z konieczności”, dodaje, że „stwarza w sposób wolny” (Leibniz, 2011, s. 100), ale oznacza to tylko tyle, że Bóg działa z konieczności własnej natury (nie jest „zmuszany” od zewnątrz) – jego *istota* (mądrość, sprawiedliwość, wszechmoc itp.) jest bowiem taka samo konieczna, jak jego *istnienie*; by raz jeszcze zacytować stosowny fragment z *Teodycei*: „Rzekome fatum, które zmusza nawet Boga, to nic innego jak własna Boża natura, własny Boży rozum [...]” (Leibniz, 2011, s. 299). Również w *Rozprawie metafizycznej* Leibniz krytykuje pogląd głoszący, że wolność Boga miałaby polegać na

możliwości zrobienia czegoś innego niż to, co najlepsze¹¹. W konsekwencji zaciera się różnica między koniecznością logiczną i „hipotetyczną”¹². Nie będę jednak tu dalej omawiać tej kwestii – wymagałoby to przedyskutowania również innego przypadku, w którym Leibniz miał problemy z odróżnieniem porządku logicznego od „hipotetycznego”. Chodzi mi o jego kłopoty z określeniem statusu zasady identyczności rzeczy nieodróżnialnych, co szczególnie rzuca się w oczy na kartach jego korespondencji z Samuelem Clarkiem. Do tego należałoby odwołać się do (na pierwszy rzut oka zrozumiałego w świetle tych problemów) późniejszego, jawnego utożsamienia owych dwóch porządków w filozofii Christiana Wolffa (zob. Beck, 1969, s. 451), będącego głównym spadkobiercą Leibniza i eksponentem jego idei na gruncie niemieckim. Nie jest to jednak zadanie na teraz. Na szczęście brak jednoznacznego rozwiązania związanych z nim kwestii nie czyni niemożliwym sformułowania głównych tez tego artykułu.

Idąc dalej, skupmy się zatem na koncepcji wolności u Leibniza. Na czym może ona polegać, skoro, tak jak u Kanta, nie ma nic wspólnego z „hipotetyczną” możliwością alternatywnych biegów rzeczy? Przekonanie Leibniza w tej materii dobrze wyraża Lois Frankel, pisząc: „for Leibniz freedom does not require the ability to have done otherwise, but only the conceivability of having done otherwise” (Frankel, 1984, s. 58). Działania wolne są dla Leibniza specjalnym (tzn. ich cechą dystynktywną jest zachodzenie swobodnych procesów decyzyjnych¹³) przypadkiem zdarzeń przygodnych (por. np. Leibniz, 2001, s. 148, 156, 170), które z kolei są

¹¹ Leibniz pisze: „Są przekonani [oponenci Leibniza], że w tym [tj. w założeniu, że Bóg może działać niedoskonale] się wyraża ich dbałość o wolność Boską, jak gdyby nie stanowiło najwyższej wolności zawsze doskonałe postępowanie, zgodne z najwyższym rozumem” (Leibniz, 1969b, s. 100).

¹² Nie jest to wcale szczególnie ekstrawagancka interpretacja. Sam Hess zaznacza, że Leibniz często nadaje swoim tezom interpretacje „sprzeczne z ich duchem” (Hess, 2011, s. 15), a nie kto inny, jak Gotthold Ephraim Lessing miał powiedzieć, że Leibniz był „w sercu” spinozystą (zob. Rilla, 1973, s. 326).

¹³ Kant niejednokrotnie krytykuje deliberatywny model wolności, właściwy filozofii wolffiańsko-leibnizjańskiej. Najwyraźniej, otwarcie odwołując się do Wolffa i Baumgartena, czyni to w *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, gdzie czytamy: „Man nimmt [...] an, z. E. Wolf sowie Baumgarten, daß der handelnde Mensch von aller Naturnothwendigkeit unabhängig sey, insofern seine Handlungen durch motiven geleitet, mithin durch Verstand und Vernunft determinirt würden; dies ist aber falsch. Der Mensch wird dadurch nicht vom Natur-Mechanismo befreit, daß er bey seiner Handlung einen actum der Vernunft

apofatycznie określone przez naszego autora jako niebędące absolutnie koniecznymi. W *Teodycei* czytamy, że „prawda [absolutnie] konieczna to taka prawda, której przeciwieństwo [...] pociąga za sobą sprzeczność” (Leibniz, 2001, s. 149), natomiast to, co nie jest konieczne w *tym* sensie, jest konieczne w sensie „hipotetycznym”, czyli jest przygodne (tj. nie jest absolutnie konieczne), wobec czego możliwość wolności, jako zdarzeń przygodnych szczególnego rodzaju, zostaje zachowana (por. Leibniz, 2001, s. 159 i n.). Jednak dowcip (który Leibniza wcale nie śmieszył, co poświadcza np. jego korespondencja z Arnaudem¹⁴) polega tu na tym, że to, co nie jest absolutnie konieczne, a zatem również „wolne” działania człowieka, jest hipotetycznie konieczne, czyli *po prostu* konieczne, w tym sensie, że nie jest prawdą, że mogłyby się być nie wydarzyć (choć nie jest to *logicznie* sprzeczne). Zgodnie z tym czytamy w *Teodycei*, że „w człowieku, jak zresztą wszędzie, wszystko jest [...] pewne i z góry określone” (Leibniz, 2001, s. 159).

Retoryczna zagrywka Leibniza, tak jak u Kanta, bez wątplenia poddyktowana chęcią zdystansowania się od ówczesnego *bête noire*, czyli od (rzekomego) fatalizmu Spinozy, polega na tym, że próbuje on pod pojęcie konieczności, które według woluntarystów (bądź kartezjanistów, czy, jak w przypadku oponentów Wolffa, pietystów) stanowi zagrożenie dla pojęcia wolności, a które sam Leibniz uważa za zasadne, podstawić pojęcie innej konieczności, co z kolei umożliwi mu zachowanie tezy o metafizycznej (w języku Leibniza: hipotetycznej) konieczności aktualnego świata przy jednoczesnym nastawianiu na jego (logiczną) przygodność, a więc i na możliwość zachodzenia w nim „wolnych”, tj. logicznie przygodnych *oraz* świadomych i rozważnych, działań. Jak już zaznaczałem, to że działania te nie mogły być się nie wydarzyć, nie zmienia faktu, że były one wolne, ponieważ były „przygodne” w idiosynkratycznym sensie filozofii Leibniza (tj. można *pojąć* ich niezajście, chociaż nie mogły one nie zajść) oraz były dokonane świadomie, z rozważą, bez przymusu itd., co Leibniz, jak również

vornimmt. Jeder Actus des Denkens, Ueberlegens ist selbst eine Begebenheit der Natur [podkr. – W.K.]” (AA 27.2/1: 503).

¹⁴ Korespondencję otwiera spór dotyczący wolności. Debata jest gorąca, czasem wręcz otwarcie złośliwa (i choć żadna ze stron nie pozostaje tu dłużna, to ma się wrażenie, że Leibniz jest jednak bardziej uszczypliwy). Ostatecznie Arnauld wycofuje się z dyskusji, zaznaczając jednak, że jego wątpliwości nie zostały rozwiązane (Leibniz, 1998, s. 62). Potem rzecz idzie o dualizmie psychofizycznym i nie wzbudza już takich emocji.

już wspomniałem, traktuje jako wyróżniki tych zdarzeń przygodnych, które są wolne¹⁵.

Proponuję teraz powrócić do tematu fatalizmu i zwrócić uwagę na rozróżnienie Leibniza między *fatum Mahometanum* i *fatum christianum*, które spotykamy w przedmowie do *Teodycei*. Pierwsze *fatum*, pisze Leibniz, jest „źle pojętą ideą konieczności” (Leibniz, 2001, s. 11), której przyjęcie prowadzi do kwietyzmu bądź fanatyzmu. Natomiast *fatum christianum* wprowadza figurę *dobrego* Stwórcy, co ma, według Leibniza, sprawiać, że człowiek, zamiast popaść w fatalistyczny bezsens, może kierować swoim działaniem zgodnie z pojęciem dobrego prawodawcy. Oczywiście to „może” wyraża jedynie epistemiczną możliwość, bowiem o różnicy między dwoma fatalizmami stanowi pojęcie dobrego Boga, a nie, co istotne, mniejszy stopień konieczności w przypadku *fatum christianum*. *Fatum* to jest bowiem również *fatum*, to znaczy, w danym kontekście, wyraża ideę konieczności. Przy tym jednak, w przeciwieństwie do *fatum Mahometanum*, wyraża idee konieczności „dobrze pojętej”, czyli dającej nadzieję i ukierunkowującej działania zgodne z ideą sprawiedliwego prawodawcy. I tak czytamy w *Teodycei*:

Cała przyszłość jest niewątpliwie zdeterminowana, ale skoro nie *wiemy*, w jaki sposób ani co zostało przewidziane czy zdecydowane, to musimy spełniać naszą powinność zgodnie z danym nam przez Boga rozumem oraz zgodnie z wyznaczonymi przez niego zasadami.

(Leibniz, 2001, s. 165; podkr. – W.K.)¹⁶

Tylko w tym sensie można na gruncie Leibniza mówić o braku „ślepej” konieczności, która w *fatum Mahometanum* istnieje za sprawą arbitralności skądinąd zdeterminowanego świata, a w *fatum christianum* ustępuje miejsca zamysłowi dobrego Boga, którego świat aktualny stanowi realizację. Różnica między ślepą koniecznością oraz (sensowną) koniecznością nie leży jednak w tym, że konieczność występuje tylko w pierwszym przypadku.

¹⁵ W danym kontekście warto odnotować, że rozróżnienie Leibniza na „wolność działania i wolność chcenia” (zob. Gut, 2016, s. 379), które skądinąd może stanowić użyteczne narzędzie analityczne, nie jest jednak istotne z punktu widzenia powyższych analiz.

¹⁶ Podobne twierdzenie znajdujemy w *Rozprawie metafizycznej*: „Atoli może jest rzeczą pewną odwiecznie, że zgrzeszę? Odpowiedzcie sobie sami: być może nie; i nie zastanawiając się nad tym, czego żadną miarą nie możecie poznać i co w niczym nie może was oświecić, postępujcie zgodnie ze swoim obowiązkiem, który znacie” (Leibniz, 1969, s. 135).

Bynajmniej: zarówno świat fatalistyczny, jak i świat postulowany przez Leibniza zawiera ten sam stopień zdeterminowania, z tą jednak różnicą, że w drugim przypadku deterministyczne uniwersum jest ujęte jako intencjonalne dzieło dobrego Boga, i tylko dlatego konieczność nim rządząca nie jest „ślepa”. W drugiej części *Teodycei* Leibniz pisze, że ze „ślepą koniecznością” mamy do czynienia wtedy, gdy odmawiamy udziału woli i rozumowi w Boskim akcie stworzenia (Leibniz, 2001, s. 282, por. też tamże, s. 273).

W literaturze polskiej doczekaliśmy się interesującego opracowania pojęcia *fatum Mahometanum* w artykule Adriana Kuźniara pt. „W cieniu fatalizmu: problem wolności i odpowiedzialności w ramach systemu filozoficznego G.W. Leibniza”. Wbrew mojemu powyższemu wywodowi, Kuźniar nie interpretuje fatalizmu u Leibniza jako li tylko *modalności* konieczności i stwierdza, że Leibniz odrzuca *fatum Mahometanum*, ponieważ „na gruncie jego systemu nie jest prawdą, że cokolwiek się zdarzy, zdarzy się bez względu na to, jakie działania podejmie podmiot” (Kuźniar, 2016, s. 364). I dalej:

Rozumowanie Leibniza wymierzone przeciwko tak pojmowanemu fatalizmowi można interpretować z perspektywy twierdzenia, zgodnie z którym działania ludzkie są autentycznymi przyczynami określonych zdarzeń, tj. są warunkami koniecznymi dla tych ostatnich.

(Kuźniar, 2016, s. 364)

Z kolei „ten rodzaj konieczności”, według Kuźniara, „Leibniz eksplikuje w kategoriach kontrfaktycznej zależności” (Kuźniar, 2016, s. 364). Z tego, co powiedziałem wcześniej wynika jednak, że u Leibniza nie występują „rzeczywiste” kontrfaktyczne zależności¹⁷ (mam na myśli to, że nikt nie może działać inaczej, niż działa, choć może taki scenariusz pojąć). Istnieją za to „kontrlogiczne” zależności (tzn. każdy może pojąć, że nie zrobił czegoś, co zrobił, ale w rzeczywistości nie mógł postąpić inaczej) i to one są wystarczające (a raczej konieczne w sensie warunku *sine qua non*) dla wolności u tego filozofa. Świat, w którym Judasz nie zadaje sobie śmierci (przykład Leibniza, omawiany również przez Kuźniara) jest światem,

¹⁷ Na przykład w *Monadologii* Leibniz pisze otwarcie, że „[...] rzeczy nie mogą się toczyć inaczej”. I zgodnie z naszymi oczekiwaniami kontynuuje: „Albowiem Bóg porządkując całość uwzględnił każdą jej część [...]” (Leibniz, 1969a, s. 309). Z kolei zaraz potem czytamy, że „[...] ten, kto widzi wszystko, mógłby odczytać w czymkolwiek to, co się dzieje wszędzie, a nawet to, co się działo lub dziać będzie [...]” (Leibniz, 1969b, s. 310).

który jest „hipotetycznie” niemożliwy, tj. niemożliwy na gruncie *metafizyki* Leibniza. Jeżeli świat rzeczywisty jest światem najlepszym z możliwych i jeżeli składa się na niego samobójstwo Judasza, to Bóg nie mógł nie stworzyć tego świata, chociaż nie jest to logicznie sprzeczne, tj. nie jest to sprzeczne, że tak powiem, *ante hypothesis*, a więc też nie jest „absolutnie konieczne”. Jednak jak już niejednokrotnie zaznaczałem, nie gwarantuje to tego, że Judasz mógł być nie zadać sobie śmierci *post hypothesis*, a więc na gruncie metafizyki Leibniza¹⁸.

Jak słusznie zauważa Kuźniar, sam Leibniz upatruje różnicy między *fatum christianum* i *fatum Mahometanum* w tym, że zgodnie z tym ostatnim wszystko jest przesądzone niezależnie od ludzkich działań, natomiast na gruncie *fatum christianum* „wydarzenia zachodzą, ponieważ robimy to, co do nich prowadzi” (Leibniz, 2001, s. 15). Różnica jednak jest pozorna i polega wyłącznie na rozłożeniu akcentów. Chcę przez to powiedzieć, że jej stwierdzenie zależy od tego, czy skupimy się na przyczynie bliskiej czy odległej, bądź ostatecznej. W *Teodycei*, owym „arcydziele irenistycznej propagandy” (Hess, 2011, s. 10) – czego nieuwzględnianie utrudnia *filozoficzną* interpretację tego dzieła – Leibniz opisuje *fatum Mahometanum* akurat w kategoriach arbitralnej przyczyny ostatecznej, ale robi to w celach dyskredytacyjnych (jest to swoista kompromitacja spinozjańskiego *sub specie aeternitatis*). Bowiem nic nie stoi na przeszkodzie, by powiedzieć, że również na gruncie *fatum Mahometanum* ludzkie działania, rozpatrywane jako ich przyczyny bliskie, są „autentycznymi przyczynami określonych zdarzeń” w tym sensie, że powodują je w sensie kauzalnym. Zatem na gruncie tego *fatum* również prawdą jest, że w określonych okolicznościach to, co się wydarza, wydarza się *dlatego*, że ludzie robią to, co robią. Tym niemniej to, co robią, zostało zadekretowane przez stwórczą wolę arbitralną. Natomiast w przypadku *fatum christianum* wszystko, co się dzieje, zostało zarządzone przez wolę Boską, kierującą się tym, co najlepsze. Życzliwe

¹⁸ W rzeczywistości alternatywnych możliwości istotę wolności u Leibniza upatruje również Przemysław Gut (2005, s. 60, 62, 67, 71). Jednak kluczowe dla argumentu Guta pojęcie możliwości, wchodzące w skład „alternatywnych możliwości”, oraz pojęcie „jedynie hipotetycznej konieczności” (Gut, 2005, s. 67) nie zostają u niego wystarczająco problematyzowane i usytuowane w kontekście innych relewantnych elementów systemu metafizycznego autora *Teodycei*. Zresztą sam autor jest świadomy problemów, jakich w przypadku Leibniza nastęrcza tego rodzaju „życzliwa” hermeneutyka (por. Gut, 2005, s. 71–72; zob. też Gut, 2016, s. 384).

podejście Leibniza do *fatum christianum* i niechętnie do *fatum Mahometanum* sprawia, że to pierwsze zostaje opisane w kategoriach przyczyn bliskich, co stwarza pozór nadania ludziom większej sprawczości, a na drugie spada krytyka przeprowadzona z punktu widzenia arbitralnej przyczyny ostatecznej. Jest to jednak tylko różnica w podejściu i nie stanowi wyróżnika żadnego z dwóch fatum. Sprawczość człowieka jako człowieka jest w obu przypadkach jednakowa – człowiek jest zwyczajną przyczyną i skutkiem w „szeregu”, czy raczej w „sieci”, przyczyn i skutków (choć nie wyklucza to specyficznego charakteru jego przyczynowości). Różnicę natomiast stanowi charakter sprawczości Boga, który w przypadku *fatum christianum* robi, co może, by zaktualizować najlepszy z możliwych światów, natomiast w *fatum Mahometanum* działa na „ślepo”. Przytoczony przeze mnie cytat z Leibniza, który głosi, że wydarzenie zajdzie „ponieważ robimy to, co do niego prowadzi”, ma następującą kontynuację: „a jeżeli wydarzenie jest zapisane, przyczyna, która je spowoduje jest również zapisana” (Leibniz, 2001, s. 15). Dodając do tego koncepcję dobrego i mądrego Stwórcy, Leibniz ma powód by twierdzić, że chociaż „cała przeszłość jest niewątpliwie zdeteminowana”, to „skoro nie wiemy, w jaki sposób [...], to musimy spełniać naszą powinność zgodnie z danym nam przez Boga rozumem oraz zgodnie z wyznaczonymi przez niego zasadami” (Leibniz, 2001, s. 165; zob. też Leibniz, 1969b, s. 107 i n.)¹⁹.

Podkreślam raz jeszcze: mowa tu o przyszłości świata najlepszego z możliwych, a więc jedynego metafizycznie możliwego świata. Problemem okresów kontrfaktycznych, o których pisze Kuźniar, takich jak na przykład „Judasz nie popełniłby samobójstwa, gdyby nie zdradził Jezusa”, jest to, że Judasz nie mógł nie zdradzić Jezusa. Bowiem Judasz zdradzający Jezusa jest składnikiem świata najlepszego z możliwych, który Bóg stworzył

¹⁹ Kant uderza w podobne tony w swojej recenzji książki Johanna Heinricha Schulza z 1783 roku. Po stwierdzeniu, że spekulatywne i praktyczne pojęcia wolności nie mają ze sobą nic wspólnego, pisze: „Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistische Bedenklichkeiten wegen eines allgemein = täuschenden Scheins wegfällen müssen. Eben so muß der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der bloßen Speculation ergiebt, dennoch, so bald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor und kann sie auch allein hervorbringen” (AA VIII: 13). To „pragmatyczne” rozwiązanie à la Leibniz ostatecznie okaże się dla Kanta niesatysfakcjonujące i zostanie zastąpione teorią moralnej autonomii.

z konieczności swojej natury. Powiedzieć, że Judasz mógł być nie zdradzić Jezusa znaczy powiedzieć, że Bóg mógł być stworzyć inny świat niż stworzył. Jednak Bóg, o ile jest dobrym i mądrym Bogiem, nie mógł stworzyć innego świata niż stworzył, pozostając przy tym tożsamy z samym sobą. O tyle zaś, o ile Bóg nie mógł stworzyć innego świata, o tyle Judasz nie mógł postąpić inaczej niż postąpił. Prawdą jest, jak twierdzi Leibniz, że Judasz (bądź Sekstus z opowieści o Pałacu Przeznaczeń) jest zły „z własnej woli” (Leibniz, 2001, s. 478). Znaczący to jednak tylko tyle, że działania, których się dopuszcza, są wolne (uczynione z „własnej woli”) w sensie bycia logicznie przygodnymi oraz świadomymi, nieprzymusowymi, rozważnymi itd. Nie zaś w znaczeniu, że mogły się były nie wydarzyć na gruncie Leibnizjańskiej metafizyki Boga. Zauważmy też, że pomimo tego, że Sekstus w świecie aktualnym jest zły „z własnej woli”, to w owych „możliwych” światach, po których Atena oprowadza w *Teodycei* Teodora, Sekstus²⁰ jest *dobry*, również „z własnej woli”. Tragedia Sekstusa jako Sekstusa (nie zaś Sekstusa jako części całości najlepszej z możliwych) polega na tym, że jest ofiarą Boskiej natury, „która nie mogła nie wybrać tego świata [czyli aktualnego świata], który doskonałością przewyższa wszystkie inne” (Leibniz, 2001, s. 478). Zatem Sekstus nie jest ani dobry, ani zły (ponieważ „w ideach” jest taki i taki) aż do momentu, w którym Bóg w akcie stworzenia poświęcił Sekstusa w imię większego, tj. możliwie wielkiego, dobra. Zdaje się, że w tej sytuacji Sekstus jest tak samo (nie)odpowiedzialny przed Bogiem za swoje czyny, jak jednostka administracyjna, która nie dostała rządowych funduszy na wypłatę świadczeń publicznych, nie jest odpowiedzialna przed rządem za ich niewypłacenie. To, że rząd dokonał najlepszej możliwej dystrybucji środków publicznych (co zakładamy), i częścią czego był brak przelewu stosownych funduszy na konto lokalnego samorządu, niczego nie zmienia w kwestii braku odpowiedzialności samorządu przed rządem za niewypłacenie świadczenia. Analogicznie, Sekstus nie powinien być pociągany do odpowiedzialności przed Bogiem za swoje czyny w świecie aktualnym. Nic dziwnego, że Leibniz ostatecznie zaczyna sympatyzować z tezą, że nawet „absolutna konieczność” czynu nie czyni niemożliwym sprawiedliwego ukarania go (Leibniz, 2001, s. 172).

²⁰ Przy okazji tych rozważań Leibniza podnoszona bywa interpretacja w kategoriach tzw. teorii odpowiedników. O niej samej i o problemach z nią związanych zob. Frankel, 1984, s. 49 i n.; por. też Gut, 2005, s. 65.

Z powyższych rozważań wynika, że tak jak Kant, Leibniz nie przeciwstawia sobie nawzajem fatalizmu jako doktryny głoszącej, że wszystko co się wydarza, musi się wydarzać tak, jak się wydarza, i koncepcji, która by temu przeczyła. Bowiern jeden i drugi filozof twierdzi, że wszystko, co się wydarza, musi²¹ się wydarzać tak, jak się wydarza. Jedną rzeczą, która w tym kontekście leży na sercu obu autorom, jest pozbycie się „ślepoty” konieczności, przy jednoczesnym zachowaniu jej samej²². Leibniz osiąga to dzięki koncepcji stworzenia jako dzieła dobrego Stwórcy, zaś Kant twierdzi, że „ślepotą” konieczności odpada, ponieważ świat zjawisk jest zrozumiały i poddaje się naukowemu badaniu. Żaden z nich jednak nie pozbywa się konieczności jako takiej. Do tego obaj traktują fatalizm jako formalną negację wolności – w swoich notatkach do listu Arnaulda Leibniz pisze bowiem, że termin „fatalna konieczność” oznacza „absolutną konieczność” (Leibniz, 1998, s. 31), zaś w *Teodycei* czytamy, że tylko absolutna konieczność znosiłaby wolność (Leibniz, 2001, s. 150).

Podsumowanie

Powyżej wykazałem, że Leibniz i Kant nie wiążą pozbycia się „ślepoty” konieczności z obniżeniem jej stopnia. „Ślepa” konieczność musi być według nich zastąpiona przez sensowną, aczkolwiek równie nieubłaganą konieczność. Znakiem czasu jest oczywiście to, że dla Leibniza sens konieczności nadaje Bóg pojęty po chrześcijańsku, podczas gdy dla Kanta są to już ogólne

²¹ Chodzi tu o metafizyczne „musi” w przypadku Leibniza lub o transcendentalne w przypadku Kanta, lub znów o „hipotetyczne” w obu przypadkach.

²² Nasuwa się tu oczywiste skojarzenie z Heglem, który pisze w dodatku do paragrafu 147 w *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*: „Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird, und es gibt deshalb nichts Verkehrteres als den Vorwurf eines blinden Fatalismus, welcher der Philosophie der Geschichte darum gemacht wird, weil dieselbe ihre Aufgabe als die Erkenntnis der Notwendigkeit dessen, was geschehen ist, betrachtet. Die Philosophie der Geschichte erhält hiermit die Bedeutung einer Theodizee, und diejenigen, welche die göttliche Vorsehung dadurch zu ehren meinen, daß sie die Notwendigkeit von ihr ausschließen, setzen dieselbe durch diese Abstraktion in der Tat zu einer blinden, vernunftlosen Willkür herab” (Hegel, 1970, s. 290).

prawa przyrody²³. Wykazałem również, że zarówno dla Kanta, jak i dla Leibniza fatalizm stanowi negację wolności. Oczywiście samo to odkrycie pozostawałoby bez większego znaczenia, gdyby nie towarzyszyło mu omówienie tego, co właściwie jest negowane. A raczej tego, czego odrzucenie fatalizmu według tych filozofów za sobą *nie* pociąga. A nie pociąga za sobą tezy o niezgodności wolności z determinizmem à la Laplace. To z kolei powinno być istotną wskazówką przy próbach sformułowania koncepcji wolności jednego i drugiego filozofa. Leibniz i Kant posiadają autorskie koncepcje wolności i dlatego, pozostając w zgodzie z samymi sobą, mogą powiedzieć, że nie ma w ich systemie miejsca na fatalizm. Jednak ich propozycja, historycznie rzecz biorąc, nosiła wszystkie znamiona fatalizmu z punktu widzenia ich oponentów, którzy domagali się wolności rzeczywiście, a nie jedynie jej niesprzecznego pojęcia (Leibniz), lub wolności do działania wbrew prawom, lub niezależnie od nich, a nie jedynie wolności *jako* zdolności do działania za przyczyną specyficznego, moralnego prawa (Kant). Opozycji tej można i – jak sądzę – należy przeciwstawić się i zastanowić nad możliwościami rozwoju i artykulacji takiej idei wolności, która czerpałaby inspirację z pism Leibniza i Kanta. Jak również z pism Spinozy²⁴.

²³ Znamienne jest, że młody Kant pisze w *Powszechnej historii naturalnej i teorii nieba*, iż wbrew temu, co twierdzą starożytni mechanicyści, którzy „zaistnienie wszelkich żywych istot przypisali [...] ślepemu przypadkowi”, w przyrodzie istnieją „pewne konieczne prawa”. I dalej: „Nie dzieje się to [tj. np. powstanie życia] przez ślepy przypadek lub traf, lecz rzuca się w oczy, że stan ten wynika z własności naturalnych”. Zaraz potem *przedkrytyczny* Kant dodaje wprawdzie, że istnienie materii podporządkowanej prawom, które „prowadzą do porządku i zgodności”, dowodzi istnienia „wszechogarniającego rozumu”, ale należy zauważyć, że już tutaj to właśnie „własności naturalne” – nie zaś zamysł Boga – zostały bezpośrednio przeciwstawione „ślepego przypadkowi” (Kant, 2010, s. 206).

²⁴ Cytowana przeze mnie Lois Frankel stara się nadać sens Leibnizjańskiemu pojęciu wolności, uzgadniając je z koncepcją Spinozy. Ja z kolei podjąłem się wstępnej próby interpretacji Kantowskiej nauki o wolności jako w zasadniczych punktach zbieżnej ze spinozjańską (zob. Kozyra, 2018a).

Bibliografia

- Allison, H. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, L.W. (1969). *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Eisler, R. (1971). *Kant-Lexikon*. New York: Burt Franklin.
- Frankel, L. (1984). Being Able to do Otherwise: Leibniz on Freedom and Contingency. *Studia Leibnitiana*, 16 (1), 45–59.
- Gut, P. (2005). Zagadnienie wolności osoby ludzkiej w ujęciu Leibniza. *Analiza i Egzystencja*, 2, 53–72.
- Gut, P. (2016). Za co Leibniz krytykował Kartezjański pogląd na wolną wolę? *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 25 (4), 371–386.
- Hegel, G.W.F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. W: E. Moldenhauer, K. M. Michel (red.), *Werke in zwanzig Bänden*. Vol. 8. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hess, L. (2011). Wstęp. W: G.W. Leibniz, *Uwagi krytyczne o Spinozie* (s. 7–73). Tłum. L. Hess. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu*. Tom II. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2006). *Metafizyka moralności*. Tłum. E. Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (2010). Powszechna historia naturalna i teoria nieba albo szkic o układzie oraz mechanicznym pochodzeniu całości świata opracowany zgodnie z prawami Newtona. Tłum. T. Kupś, R. Michalski, M. Żelazny. W: I. Kant, *Dziela zebrane*. T. 1: *Pisma przedkrytyczne* (s. 195–325). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant, I. (2015). *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. B. Bronstein. Kęty: Antyk.
- Kant, I. (2017). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Kęty: Antyk.
- Kant, I. (2018). *Korespondencja*. Tłum. Mirosław Żelazny i in. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kuźniar, A. (2016). W cieniu fatalizmu: problem wolności i odpowiedzialności w ramach systemu metafizycznego G.W. Leibniza. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 25 (4), 355–370.

- Kozyra, W. (2018a). Is Spinoza's Ethics Heteronomous in the Kantian Sense of the Term? *Kantian Journal*, 37 (4), 35–66.
- Kozyra, W. (2018b). Kant o spełnialności obowiązków w świetle zależności inferencyjnej między powinnością i możliwością. *Edukacja Filozoficzna*, 66, 27–38.
- Leibniz, G.W. (1969a). Zasady filozofii, czyli monadologia. W: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa filozoficzna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne* (s. 297–317). Tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese. Warszawa: PWN.
- Leibniz, G.W. (1969b). Rozprawa metafizyczna. W: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa filozoficzna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne* (s. 97–146). Tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese. Warszawa: PWN.
- Leibniz, G.W. (1998). *Korespondencja z Antoine' em Arnauldem*. Tłum. S. Cichowicz, J. Kopania. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leibniz, G.W. (2001). *Teodycea: o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Tłum. Małgorzata Frankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leibniz, G.W. (2011). *Uwagi krytyczne o Spinozie*. Tłum. L. Hess. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Mellin, G.S.A. (1790). *Encyclopädisches Wörterbuch der Kritischen Philosophie*. Vol. 2/2. Jena–Lipsk: Fridrich Fromann.
- Rilla, P. (1973). *Lessing und sein Zeitalter*. München: C.H. Beck.
- Sans, G. (2015). *Fatum* [hasło]. W: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (red.), *Kant-Lexikon*. Vol. 1 (s. 601–602). Berlin–Boston: De Gruyter.
- Schmid, C.Ch.E. (1795). *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Jena: Crökerschen Buchhandlung.
- Wallwitz, G. (2003). Kant über Fatalismus und Spontaneität. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 28 (3), 207–228.
- Willaschek, M. (1992). *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart–Weimar: J.B. Metzler.

KANT AND LEIBNIZ ON FATALISM AND BLIND NECESSITY

Summary

The paper attempts to answer the question what is fatalism and blind necessity in the philosophical doctrines of Kant and Leibniz. My concern is with what precisely makes the necessity “blind”, according to these thinkers. In connection with this, I discuss the issue whether to “enlighten” necessity means to lower its degree. I answer this question in the negative. As to fatalism, I show that Kant’s and Leibniz’s denial of it should rather be taken for an expression of prudence than philosophy. Accordingly, I say what this denial entails but, more importantly, what it does *not* entail. In general, I argue that making it clear what such concepts like *fatum*, fatalism and blind necessity mean in Kant and Leibniz is a good landmark for a revised understudying of their – otherwise different, of course – conceptions of freedom.

KAROLINA WIŚNIEWSKA*

ETYCZNE ASPEKTY „OBRZEZANIA”**

Słowa kluczowe: female genital cutting, obrzezanie, genital alteration, etyka, bioetyka, kompromis z Seattle, decyzje podejmowane za pacjentów niekompetentnych, zasada krzywdy, standard najlepszego interesu

Keywords: female genital cutting, circumcision, genital alteration, ethics, bioethics, Seattle compromise, surrogate decision making, harm principle, best interest standard

* Karolina Wiśniowska – prawniczka i filozofka, absolwentka Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, a także Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie jest doktorantką w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz asystentką w projekcie badawczym finansowanym przez Europejską Radę ds. Badań Naukowych w ramach konkursu Starting Grant w latach 2019–2024, nr umowy 805498, pn. „Niepewność w argumentacji bioetycznej: badania genetyczne, medycyna prewencyjna, decyzje prokreacyjne (BIOUNCERTAINTY)”.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy and Interdisciplinary Centre for Ethics; Jagiellonian University, Doctoral School in the Humanities, Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: karolina.wisniowska@uj.edu.pl.

** Projekt ten uzyskał finansowanie Europejskiej Rady ds. Badań Naukowych z programu Unii Europejskiej Horyzont 2020 w zakresie badań naukowych i innowacji (numer umowy grantowej: 805498). This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No. 805498).

Wprowadzenie

Female genital cutting (FGC) to zbiorcze określenie praktyk usuwania lub uszkadzania w inny sposób niektórych lub wszystkich zewnętrznych żeńskich narządów płciowych bez wskazań medycznych (WHO, 2016). W przeważającej mierze dotyczy to rytualnych cięć dokonywanych z powodów społecznych i religijnych w niektórych częściach Afryki oraz na Bliskim Wschodzie. Szacuje się, że na świecie ponad 200 milionów kobiet zostało poddanych lub poddało się jakiejś formie FGC (WHO, 2016). Procedury tego typu najbardziej rozpowszechnione są w Somalii, Gwinei, Dżibuti, Egipcie, Erytrei, Mali, Sierra Leone, Sudanie, Gambii, Burkina Faso, Etiopii, Mauretanii, Liberii i w Irackim Kurdystanie (UNICEF, 2013). We wszystkich wymienionych powyżej krajach, za wyjątkiem Mali, Sierra Leone, Gambii i Liberii, obowiązują przepisy zakazujące FGC, jednak wciąż nie są one przestrzegane (UNICEF, 2013). Wskazuje się, choć nie ma danych określających skalę zjawiska, że FGC jest również przeprowadzane w innych rejonach, m.in. w Indonezji, Malezji, Arabii Saudyjskiej, Kolumbii, Jordanii i Omanie (UNICEF, 2013). Praktyka jest również obecna wśród przedstawicieli społeczności imigranckich wywodzących się z wymienionych obszarów (The Brussels Collaboration..., 2019). Przykładowo, badania przeprowadzane w Skandynawii pokazały, że z 220 przebadanych kobiet ze społeczności północnoafrykańskich 140 zostało poddanych FGC przed migracją, ale pozostałe 80 już w trakcie stałego zamieszkiwania w Europie, podczas krótkoterminowej wizyty w rodzinnym kraju. Ponadto, z 76 córek badanych kobiet 15 również zostało poddanych procedurze (Elgaali, Stevens, Mårdh, 2005). Należy dodać, że we wszystkich krajach skandynawskich przeprowadzanie FGC jest prawnie zakazane (Grzyb, 2016). Z podobnymi problemami mierzą się również takie kraje, jak choćby Wielka Brytania i Francja (Guiné, Moreno Fuentes, 2007).

Wielu wyznawców islamu uznaje dokonywanie rytualnych cięć za nakaz wynikający z tejże religii, choć istotność tej normy – przytoczonej nie w treści Koranu, a w Sunnie – pozostaje kwestią sporną (Coleman, 1998). FGC nie jest jednak ściśle związane z islamem. Jest to praktyka powszechna w niektórych społecznościach niemuzułmańskich (UNICEF, 2013, s. 73), podczas gdy w części krajów muzułmańskich praktycznie nie występuje (przykładem może być Niger, gdzie tylko 2% kobiet jest jej poddawanych). Można więc wskazać, że to przynależność etniczna w większym stopniu niż

wyznanie wpływa na ryzyko bycia poddaną FGC (Grzyb, 2016; UNICEF, 2013). Wskazuje się również, że płynąca głównie z Zachodu krytyka wobec tej praktyki bywa czasem pozbawiona zrozumienia dla odmienności kultur, w których jest ona praktykowana i przez to krytyka ta może być odbierana jako przejaw imperializmu kulturowego. W części środowisk może się to przekładać na wzrost poparcia dla wykonywania procedury (Coleman, 1998).

Światowa Organizacja Zdrowia wyróżnia cztery typy FGC. Pierwszy obejmuje klitoridektomię, czyli usunięcie całości lub części łechtaczki. Drugi bywa określanym jako wycięcie i polega na częściowej lub całościowej amputacji łechtaczki oraz warg sromowych mniejszych, a czasem również i warg sromowych większych. Typ trzeci, nazywany także infabulacją, polega na usunięciu wszystkich zewnętrznych narządów płciowych (czasem przy pozostawieniu łechtaczki) i zaszyciu rany, tak aby pozostał jedynie niewielki otwór, przez który wydobywać może się mocz oraz krew menstruacyjna. Czwarty typ jest zbiorczą nazwą dla innych procedur dokonywanych na kobiecych genitaliach z powodów pozamedycznych, w tym dokonywania nacięć, określanym także czasem jako obrzezania symboliczne, ale i piercingu (WHO, 2013). Definicja przyjęta przez WHO jest na tyle pojemna, że mieści w sobie również operacje plastyczne, takie jak labioplastyka.

W tekście przedstawiono porównanie procedur należących do FGC do obrzezania chłopców. Następnie rozważono, czy dopuszczalne jest poddawanie dzieci tego rodzaju zabiegom w kontekście standardów dotyczących podejmowania decyzji w imieniu pacjentów niekompetentnych oraz czy możliwy jest kompromis dotyczący FGC.

Kwestia terminologii

Często, zarówno w przekazach publicystycznych, jak w literaturze i praktyce medycznej oraz dokumentach dotyczących polityki medycznej, używa się określenia *mutilation* („okaleczenie” – tłum. K.W.). Taką terminologię przyjęły także agendy ONZ (WHO mówi o *female genital mutilation*, UNICEF używa określenia *female genital mutilation / cutting*). Określenie to może jednak być problematyczne z kilku względów. W zakres znaczenia *female genital mutilation* wchodzi bardzo różne praktyki: od mało po skrajnie inwazyjne. Ponadto nie jest jasne, czy nazwa *okaleczenie* odnosi się do symbolicznego, czy do psychosocjalnego aspektu praktyki. Wreszcie takie

określenie może prowadzić do stygmatyzacji osób, które zostały poddane procedurze, i wpływać choćby na podejmowane przez nie decyzje medyczne czy osobiste (Duivenbode, Padela, 2019).

Potocznie całe spektrum procedur zaliczanych do *female genital mutilation* bywa też określane jako *żeńskie obrzezanie*. Nazwa spotkała się z krytyką: zarzucano jej, że może legitymizować te praktyki. Określenie *obrzezanie* rodzi bowiem skojarzenia z obrzezaniem chłopców i mężczyzn, polegającym na usunięciu części lub całego napletka, wykonywanym powszechnie również w krajach zachodnich (Grzyb, 2016) i przez wielu uznawanym za praktykę neutralną, a nawet korzystną. W wielu – ale nie we wszystkich – społecznościach, w których się je przeprowadza, obrzezanie zostało zmedykalizowane i jest obecnie wykonywane przez lekarzy w szpitalach. Jednak z drugiej strony istnieją głosy, że różnica w terminologii prowadzi do bagatelizowania mniej drastycznych, ale wciąż zbędnych z medycznego punktu widzenia rytualnych procedur dokonywanych wobec chłopców. Davis proponuje używanie terminu *genital alteration* (pol. „alteracja genitaliów” – tłum. K.W.) na określenie procedur dokonywanych zarówno wobec chłopców, jak i wobec dziewczynek (Davis, 2001).

W tym tekście – za najnowszymi anglojęzycznymi publikacjami dotyczącymi tej kwestii – przyjęte zostały określenia *female genital cutting* (FGC) na określenie procedur dokonywanych wobec dziewczynek i *obrzezanie* na określenie praktyk przeprowadzanych na chłopcach.

FGC a obrzezanie chłopców

W przypadku FGC komplikacje mogące wystąpić natychmiast po zabiegu różnią się w zależności od typu przeprowadzanej ingerencji oraz warunków higienicznych (Utz-Billing, Kentenich, 2008). Brak zachowania należytej higieny powodować może między innymi infekcje, gorączkę, problemy z gojeniem się rany, a nawet doprowadzić do śmierci (Reyners, 2004).

Podobnie jest z obrzezaniem. Gdy jest ono wykonywane w złych warunkach higienicznych, istnieje możliwość wystąpienia infekcji, w sytuacjach skrajnych mogących prowadzić nawet do śmierci. Przy przeprowadzaniu zabiegów często nie stosuje się znieczulenia – nawet gdy mowa o ingerencjach wykonywanych w szpitalu (Davis, 2001). Obrzezanie może powodować pewne niedogodności w życiu seksualnym mężczyzny. Ponadto

istnieje także niezerowe ryzyko błędu lekarza i przypadkowej amputacji części penisa (Earp, 2015). Można również wskazać pewne pozytywne aspekty obrzezania męskiego, takie jak zmniejszenie ryzyka zakażenia wirusem HIV przez kontakt seksualny oraz zarażenia chorobami przenoszonymi drogą płciową, a także zapadnięcia na nowotwory prącia i zakażeń układu moczowego (Moses, Bailey, Ronald, 1998). Podkreśla się jednak, że mimo to obrzezanie nie spełnia powszechnie akceptowanych kryteriów określających dopuszczalność przeprowadzania prewencyjnych procedur medycznych u dzieci, ponieważ nie jest najlepszym sposobem na uniknięcie wyżej wymienionych zagrożeń zdrowotnych (Frisch i in., 2013). Obecnie zabieg jest bardziej inwazyjny niż w starożytności, kiedy tradycja ta została zapoczątkowana – usuwana jest typowo większa ilość tkanki (Earp, 2015). Większość towarzystw medycznych w krajach zachodnich stoi na stanowisku, że ryzyko związane z procedurą jest większe niż jej potencjalne korzyści (Frisch, Earp, 2018).

Długotrwałe problemy ze zdrowiem wynikające z przeprowadzenia obrzezania to często skutki uboczne nieprawidłowego wykonania tej procedury. Inaczej jest z większością praktyk należących do FGC – negatywne rezultaty są nieodłącznie związane z samą istotą tych zabiegów. Należą do nich występujące bezpośrednio po przeprowadzeniu procedury problemy z oddawaniem moczu, krwawienie, opuchlizna, a często również problemy psychiczne (szok) oraz ból (Reyners, 2004). Do skutków długotrwałych należą problemy z układem moczowym, większe ryzyko infekcji, bliznowacenie, problemy z przechodzeniem menstruacji oraz odbywaniem stosunków płciowych, zwiększone ryzyko komplikacji okołoporodowych oraz problemy psychiczne, takie jak depresja, PTSD, niska samoocena czy stany lękowe (Reisel, Cleighton, 2015). Często w późniejszym życiu konieczne jest przechodzenie przez kobietę innych operacji związanych ze stanem jej zdrowia spowodowanym procedurą, której została poddana we wczesnym dzieciństwie (WHO, 2016).

FGC pojawia się w rozmaitych kontekstach społeczno-kulturowych i jest praktykowana z różnych pobudek. Niemniej praktykom zaliczanym w jej ramy zarzuca się przede wszystkim ścisły związek z patriachatem, służenie kontroli mężczyzn nad kobietami, zwłaszcza w sferze seksualnej, oraz odmawianie im przyjemności seksualnej – gdy w tym samym czasie tradycja ta ma w niektórych przypadkach na celu zwiększenie przyjemności seksualnej mężczyzn (Grzyb, 2016). Wskazuje się także, że do wykształcenia

się tego zwyczaju mogło doprowadzić przekonanie o niższości kobiet wobec mężczyzn, zwłaszcza w kwestii racjonalności, oraz o ich częstszym uleganiu pokusom cielesnym (Silverman, 2004). Jednakże procedury z zakresu FGC bywają popierane przez poddawane im kobiety, które wśród pozytywów najczęściej wskazują na to, że przejście procedury pozwala zagwarantować status społeczny, symbolizuje czystość i zwiększa szanse na zamążpójście. Ponadto w uzasadnieniach pojawiają się także względy estetyczne oraz kwestie honoru (UNICEF, 2013). Warto również zwrócić uwagę, że w wielu kulturach ingerencje w genitalia dokonywane są na wszystkich dzieciach, niezależnie od ich płci, i często procedury te mają być analogiczne względem siebie (Earp, 2015).

Jednocześnie wskazać można na problematyczną symbolikę związaną z obrzezaniem chłopców. Żydowska tradycja nie nakazywała nigdy „obrzezowania” dziewczynek, co mogło wiązać się z patriarchalnym poglądem o wyróżnionej pozycji mężczyzn w tej społeczności. Podobnie jak FGC, obrzezanie chłopców bywało sposobem na kontrolę seksualności (choć zachodzi tu różnica co do skali zjawiska oraz faktycznego wpływu na życie seksualne osób poddanych procedurze). Współcześnie poddawanie dzieci obrzezaniu może – podobnie jak FGC – wiązać się z przekonaniami o charakterze estetycznym, ale także służyć higienie (Earp, 2015).

Wykonywanie FGC i obrzezania na dzieciach

Od lat dominującym standardem, który służy określaniu dopuszczalności decyzji medycznych podejmowanych przez rodziców w sprawach ich dzieci, które nie są zdolne do wyrażenia własnych opinii, jest standard najlepszego interesu (*best interest standard* – BIS) (Buchanan, Brock, 1990; Birchley, 2016; Bester, 2019). Buchanan i Brock pokazują, że określenie, co leży w najlepszym interesie niekompetentnych pacjentów jest skomplikowanym przedsięwzięciem, ponieważ liczba czynników, które należy uwzględnić w ocenie, jest ogromna. Można jednak wyróżnić interesy istotniejsze – oczywistym przykładem jest uniknięcie śmierci pacjenta czy też jego chronicznego bólu – i te mniej istotne. Wśród wartości, które są szczególnie ważne w decyzjach dotyczących pacjentów niekompetentnych, fundamentalne są autonomia oraz dobro pacjenta. Wyrażenie opinii przez niemowlęta jest jednak oczywiście niemożliwe. Ze względu na ograniczenia związane z wczesnym etapem

rozwoju, na którym znajdują się trochę starsze, kilkuletnie dzieci, opiniom i preferencjom wyrażanym przez nie trudno nadawać wiążący charakter. Podstawową wartością pozostaje więc przede wszystkim dobro dziecka. Działanie w zgodzie z nim ma służyć także autonomii, to jest – jeśli to możliwe – umożliwić małoletniemu pacjentowi jej uzyskanie w przyszłości. Chroniąc więc interesy dziecka, należy przywiązywać mniejszą wagę do jego aktualnych preferencji lub preferencji prawnych opiekunów, a większą do obiektywnych przesłanek medycznych przemawiających za lub przeciw podjęciu konkretnego działania. Jednak Buchanan i Brock zwracają uwagę, że w decyzjach dotyczących dzieci podejmowanych na podstawie standardu najlepszego interesu należy uwzględnić również trzecią istotną wartość, czyli interesy rodziców. W związku z tym mogą wystąpić sytuacje, w których maksymalizacja dobra dziecka wbrew istotnym interesom rodziców nie będzie moralnie uprawniona (Buchanan, Brock, 1990).

Standard najlepszego interesu wyklucza zarówno zgodę na FGC, jak i na obrzezanie (Dresser, 2003) w wariantach polegających na amputacji tkanek. Ryzyko dla zdrowia poddawanych procedurom dzieci jest zbyt duże, żeby w tych sytuacjach interesy rodziców mogły przeważać nad fundamentalnymi zasadami, którymi, w zgodzie z tym modelem, należy się kierować. Zarówno w przypadku FGC, jak i obrzezania, ryzyka związane z procedurami przeważają nad korzyściami. Ponadto niewykonanie ingerencji służy także przyszłej autonomii jednostek, które w dorosłym życiu będą mogły zdecydować, czy tego typu procedurom się poddać.

W literaturze proponowany jest także model oparty na zasadzie krzywdy (*harm principle*) (Dresser, 2003; Diekema, 2004), sformułowanej po raz pierwszy przez Johna Stuarta Milla (Mill, 2005). Diekema wskazuje, że standard najlepszego interesu jest trudny do wykorzystania w praktyce. Po pierwsze brakuje precyzyjnej definicji „najlepszego interesu”. Po drugie – pytanie o niego jest niewątpliwie pytaniem o wartości i większość rodziców z pewnością kieruje się subiektywnie pojmowanym najlepszym interesem swojego dziecka przy podejmowaniu decyzji medycznych, nawet jeśli decyzje te stoją w rażącej sprzeczności z rekomendacjami lekarzy. W związku z tym państwo, ingerując w decyzje medyczne dotyczące małoletnich pacjentów, musi przyznać pewnym wartościom pierwszeństwo nad innymi. Po trzecie – nie zawsze „najlepszy interes” może być zredukowany do czysto obiektywnych wskazań medycznych – natura interesów jest złożona i trudno zważyć różne czynniki wchodzące w ich skład.

W końcu – najlepszy interes dziecka nie jest standardem wymaganym przy podejmowaniu pozamedycznych decyzji z zakresu władzy rodzicielskiej. W większości sytuacji godzimy się na pewien kompromis, ważąc interesy dzieci i reszty rodziny. Diekema ostatecznie przekonuje, że reguła oparta na unikaniu krzywdy wyznacza właściwe ramy prawne i etyczne przy ocenie decyzji medycznych dotyczących małoletnich, a ponadto jest już obecnie często używana w tym celu w praktyce prawnej (Diekema, 2004).

W modelu opartym na zasadzie krzywdy FGC, polegające na amputacji tkanek, generalnie nie byłoby dopuszczalne, choć można by zezwolić na procedury polegające wyłącznie na usunięciu napletka łechtaczki (tak: Arora, Jacobs, 2016), natomiast obrzezanie już tak. Obrzezanie nie kreuje bowiem znaczącego ryzyka krzywdy i w świetle kryteriów przedstawionych przez Diekemę (2004, s. 252) nie stanowi wystarczającej przesłanki, żeby usprawiedliwić interwencję państwa w decyzje rodziców. Podobny standard obowiązuje w praktyce – obrzezanie chłopców jest dozwolone we wszystkich państwach świata. Próby wprowadzenia karalności za przeprowadzanie obrzezania na dzieciach z przyczyn innych niż medyczne nie doprowadziły dotychczas do zmiany prawa (Notini, Earp, 2018; Staff, 2019). Zwraca się jednak uwagę, że podejście normalizujące tę procedurę jest przejawem „kulturowego biasu” (Frish i in., 2013), co stawia pod znakiem zapytania także każdy standard, który pozwala na jej przeprowadzanie. Ponadto interpretacja zasady krzywdy stanowi nie mniejsze wyzwanie niż interpretacja standardu najlepszego interesu (Bester, 2019) – pojęcie „krzywdy” bywa rozumiane bardzo różnie i jest zależne od wielu czynników, w tym tradycji, kultury i kultury prawnej.

Bester proponuje podejście uwzględniające obydwa aspekty: wyważenie najlepszych interesów dziecka oraz unikanie narażania go na ryzyko doznania krzywdy (Bester, 2018). W tym celu postuluje przeprowadzanie testu dwóch pytań:

1. Czy można sformułować racjonalny (tzn. np. unikający wewnętrznych sprzeczności) argument świadczący o tym, że podjęta decyzja leży w najlepiej pojętym interesie dziecka, przy uwzględnieniu wszelkich okoliczności?
2. Czy decyzja naraża dziecko na ryzyko krzywdy, rozumianej jako poważna i oczywista szkoda dla jego dobra? (Bester, 2018).

Jeśli rozważyć FGC oraz obrzezanie chłopców w kontekście propozycji Bestera, w obu wypadkach, w wariantach polegających na amputacji tkanek,

można sobie wyobrazić, że rodzice sformułują argument przemawiający za podjęciem takiego działania, biorąc pod uwagę, poza medycznymi, również kwestie religijne oraz społeczne. Gdy mowa o FGC może się on jednak okazać nieprzekonujący, choćby ze względu na spór co do istnienia nakazu takiego działania w islamie. W przypadku obrzezania chłopców, przynajmniej w judaizmie, nie ma tego rodzaju wątpliwości. Rozważając jednak aspekt krzywdy w wariacie przedstawionym przez Bestera, należy stwierdzić, że w obu wypadkach mamy do czynienia z narażeniem dziecka na ryzyko jej doznania. FGC rozumiane jako amputacja całości lub części zewnętrznych narządów płciowych może – jak zostało już wskazane – biorąc pod uwagę zarówno następstwa samego zabiegu, jak i możliwe komplikacje, spowodować poważną i oczywistą szkodę dla dobra poddanej mu osoby (brak przeprowadzenia zabiegu nie będzie skutkowało tego rodzaju zagrożeniem). Obrzezanie chłopców również generuje ryzyko, które – w porównaniu ze skutkami nieprzeprowadzenia zabiegu – sprawia, że procedurę należy uznać za niedopuszczalną.

Podsumowując, gdy mowa o dokonywaniu obu opisywanych powyżej praktyk na dzieciach na prośbę ich rodziców, argumenty przeciwko zdecydowanie przeważają. Tylko przy zastosowaniu liberalnie rozumianego standardu opartego na zasadzie krzywdy można uzasadnić brak zakazu obrzezania chłopców. Pomimo że opiekunowie mają prawo do wychowania potomstwa zgodnie ze swoim światopoglądem oraz do decydowania o poddaniu czy odmowie poddania go zabiegom medycznym, trudno wskazać przekonujący argument usprawiedliwiający tak ryzykowną ingerencję w organizm dziecka, dokonywaną bez żadnych medycznych wskazań. Jednak prawo wszystkich krajów świata, jak i prawo międzynarodowe, dopuszcza obrzezanie chłopców, często nie określając dodatkowych warunków dotyczących na przykład tego, w jaki sposób można takie zabiegi przeprowadzać. Inaczej jest z FGC, które w większości krajów jest zakazane (Grzyb, 2016). W Europie orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka jasno określa FGC jako przemoc wobec dzieci i rażącą ingerencję w ich fizyczną integralność (Kool, 2010).

Propozycja kompromisu z Seattle

W Seattle żyje spora grupa imigrantów somalijskiego pochodzenia. Personel medyczny szpitala Harborview Medical Center często spotykał się z prośbami wywodzących się z niej rodziców o „obrzezanie” nowo narodzonego dziecka, niezależnie od jego płci. Lekarze w Stanach Zjednoczonych powszechnie dokonują obrzezania chłopców (Owings, Uddin, Williams, 2013), natomiast oczywiście nie praktykuje się w tym kraju FGC. W 1996 roku szpital, po zebraniu się w tej sprawie konsylium lekarskiego, wyszedł z propozycją kompromisu, którego motywami był z jednej strony szacunek dla przekonań opiekunów, a z drugiej świadomość tego, że w sytuacji odmowy dziewczynki zostaną poddane „obrzezaniu” w warunkach pozaszpitalnych. Lekarze zaoferowali podjęcie się dokonania na każdym niemowlęciu płci żeńskiej, którego rodzice wyrażą taką wolę, delikatnego nacięcia w obszarze narządów płciowych, wystarczającego do tego, aby połała się krew, bez usuwania żadnych tkanek czy narządów oraz bez pozostawiania blizny. Przynajmniej dla części rodziców wypełniony zostałby nakaz tradycji – niektóre matki prosiły o wykonanie zabiegu właśnie w takiej formie – a dziewczynki nie byłyby narażone na wykonanie procedury przez znachorki w jej znacznie bardziej drastycznej postaci. Lekarze podkreślali, że ich propozycja godzi potrzebę rodziców, aby postąpić zgodnie z kulturowym nakazem, oraz etyczne obowiązki medycyny. Ponadto liczyli na to, że wyjście będzie tymczasowe i doprowadzi ostatecznie do porzucenia praktyki wśród drugiego pokolenia imigrantów z tej społeczności. Propozycja ta spotkała się z olbrzymimi protestami, a nawet z groźbami kierowanymi w stronę lekarzy i ostatecznie została porzucona (Coleman, 1998).

W literaturze wyróżniono trzy główne problemy z kompromisem z Seattle. Pierwszy, który zostanie określony tutaj jako medyczny, dotyczy tego, że wykonywanie zabiegu, nawet w złagodzonej formie, stanowi niepotrzebną z medycznego punktu widzenia procedurę medyczną dokonywaną na dziecku. To argumentacja w duchu zbieżna z restrykcyjnie rozumianym standardem najlepszego interesu, omawianym wcześniej. Drugi, społeczny argument, wskazuje na negatywne skutki – pewną legitymizację FGC, mogącą być pokłosiem choćby rozważania przeprowadzania jej w jakiejś formie w szpitalu (Macklin, 2016; Elbagir, 2016). Trzeci zestaw zastrzeżeń, związany z aspektem migracyjnym, wskazuje na to, że skutkiem przeprowadzania procedury może być brak asymilacji imigrantów ze społeczeństwem

przyjmującym, w tym wypadku amerykańskim (Coleman, 1998). Każdy z podanych argumentów porusza istotne kwestie, jednak rozważanie ich w obliczu aktualnego kontekstu społecznego prowadzi do wniosku, że nie stanowią one wystarczających racji przemawiających przeciwko dopuszczalności wprowadzenia rozwiązania kompromisowego.

Argument medyczny jest ważki, trudno bowiem uzasadnić zbędną medycznie procedurę wykonywaną na dziecku. Jak już wspomniano, gdy porównuje się dolegliwość oraz konsekwencje medyczne FGC z obrzezaniem chłopców, to przede wszystkim FGC typu trzeciego, a także wiele z praktyk, które mogą być zaliczone do typu pierwszego, drugiego oraz czwartego, jest znacznie bardziej ryzykownych i ma zdecydowanie dalej idący wpływ na dalsze życie poddanej mu osoby aniżeli obrzezanie męskie. Jednak przeprowadzenie zabiegu w formie zaproponowanej przez lekarzy z Seattle by takie nie było (choć technicznie mieściłoby się w czwartym typie FGC). Mowa tu o procedurze mniej inwazyjnej oraz wiążącej się z mniejszym ryzykiem niż usunięcie napletka, bowiem nie dochodziłoby do amputacji żadnej tkanki. Z punktu widzenia zasady krzywdy procedura nacięcia dokonywana w sposób opisywany przez lekarzy z Seattle generuje bardzo niewielkie, graniczące z zerowym, ryzyko poważnej i oczywistej szkody dla dobrostanu dziecka (można sobie wyobrazić, że jeśli FGC polegałoby w każdym przypadku tylko na nacięciu, to nie budziłoby sprzeciwu lub byłyby on zdecydowanie mniejszy). Dodatkowym argumentem za jest przypuszczenie graniczące z pewnością, że w wypadku niewykonania zabiegu przez lekarzy, dzieci i tak zostaną mu poddane – i odbędzie się to w formie znacznie drastyczniejszej, mniej higienicznej i zostanie wykonane przez osobę nieposiadającą kwalifikacji medycznych.

Trudno nie zgodzić się z argumentem społecznym. Samo dopuszczenie dyskusji na ten temat niesie za sobą ryzyko legitymizacji tej praktyki (w pewnym stopniu), a jeszcze większe – uznanie, że kompromis jest ostatecznie akceptowalny i szpital podejmie się wykonywania tych zabiegów. Bardzo trudno jest to zaakceptować, zwłaszcza zgodziwszy się z krytyką symbolicznego wymiaru procedury. Z drugiej strony dla wielu osób pochodzących ze społeczności, w których FGC jest powszechne, niewyobrażalne jest niepoddanie dziecka tej procedurze – w takiej czy innej formie. Problem związany z jej dopuszczalnością w oczach takich osób nie istnieje, ponieważ są to osoby, które zinternalizowały normy nakazujące jej wykonywanie. W tej sytuacji najodpowiedniejszym wyjściem jest działanie

na rzecz zmiany tego stanu rzeczy. Kraje Europy Zachodniej, a zwłaszcza Francja, w której obecnie mieszka duża liczba osób wywodzących się ze społeczności praktykujących FGC, podjęły w ostatnich latach działania, zakrojone na szeroką skalę, mające na celu przeciwdziałanie poddawaniu dzieci takim procedurom. We Francji prowadzona jest w tej sferze polityka „zero tolerancji”, wymierzona zwłaszcza w praktykę wywożenia dziewczynek poza terytorium kraju w celu dokonania na nich zabiegu. Gdy władze dowiedzą się o dziecku, które zostało poddane procedurze, zarówno jego rodzice, jak i osoba, która podjęła się wykonania procedury, mogą być skazani na wieloletni pobyt w więzieniu – i nie są to przepisy martwe. Zastosowanie jednak wyłącznie środków z obszaru prawa karnego nie jest w stanie szybko wykorzenić tak mocno wrosniętej w porządek symboliczny praktyki. Niewątpliwie należy podjąć także inne działania, które mogłyby zapewnić jak największe bezpieczeństwo możliwie jak największej grupie kobiet narażonych na bycie poddanymi FGC (Grzyb, 2016). Wdrożenie kompromisowych rozwiązań na wzór zaproponowanego przez szpital z Seattle mogłoby być w tym zakresie pomocne. Oczywiście zarówno kompromis, jak i podejście francuskie mają swoje zalety i wady. Kompromis może nieść ryzyko pewnej legitymizacji praktyki oraz zgody na symbolikę, która się z nią wiąże, z drugiej jednak strony wielu rodziców nie spróbuje dokonać zabiegu na dziewczynkach w bardziej drastycznej formie i za wszelką cenę, nie bacząc na ryzyko, zarówno dla dzieci, jak i dla siebie. Przekonania rodziców zostaną uszanowane, podczas gdy procedura będzie praktycznie neutralna dla zdrowia poddawanych jej osób. Kompromis ma być również wyjściem tymczasowym. W dłuższej perspektywie czasowej, zdaniem lekarzy, rozwiązanie to ma przynieść stopniowe odejście od tej tradycji, co – jeśli by poskutkowało – byłoby bardzo pozytywnym rezultatem i osiągnięciem ponadto drogą dialogu, a nie siły, co jest nie bez znaczenia. Polityka francuska bardzo zdecydowanie opowiada się przeciwko FGC i chociaż przynosi skutki, ma także wady. Posyłanie rodziców małych dzieci do więzień z pewnością nie jest rozwiązaniem idealnym. Ponadto, w wielu przypadkach, karą więzienia zagrożone będą wyłącznie matki, gdyż tradycyjnie to kobiety mają dopilnować przeprowadzenia procedury na córkach. Często kobiety te – same będące w dzieciństwie ofiarami drastycznych form FGC, poddane dużej presji ze strony imigranckiej społeczności, w której żyją, a bywa, że i mające problem z odnalezieniem się i nawet minimalną asymilacją w nowej ojczyźnie – nie są w stanie wyobrazić sobie niedopełnienia rytuału

sankcjonowanego tradycją i z pewnością nie postrzegają go jako krzywdy dziecka. Wręcz przeciwnie, to brak wykonania FGC byłby w ich mniemaniu krzywdzący i mógłby prowadzić do społecznego wykluczenia ich córek. Istotnym argumentem przemawiającym za dopuszczeniem procedury w jej symbolicznej formie jest więc także to, że przechodzenie rytuałów przejścia jest istotnym elementem tożsamości ludzi w wielu (jeśli nie wszystkich) kulturach (wskazuje na to np. Nussbaum, 1999). Nie może to jednak służyć uzasadnieniu konieczności dopuszczania okrutnych i krzywdzących praktyk.

Argumenty związane z tym, jakoby dopuszczenie wykonywania procedury miało prowadzić do braku asymilacji imigrantów ze społeczeństwem amerykańskim, podczas gdy jej zakaz miałby nie prowadzić do takiego efektu, to zdecydowanie najsłabszy punkt podnoszony przeciwko kompromisowi. Całkowita asymilacja imigrantów, zwłaszcza w pierwszym pokoleniu, jest nierealna, ponadto nie jest wcale bezdyskusyjnie, że byłaby zjawiskiem pozytywnym. Część filozofów i myślicieli politycznych reprezentuje poglądy multikulturalistyczne, argumentując na rzecz odejścia od asymilacjonizmu i postulując uznanie, akceptowanie i wspieranie pluralizmu kulturowego we współczesnych społeczeństwach (tak np. Taylor, 1994; Kymlicka, 2009; Szahaj, 2004). Można podać wiele przekonujących racji za tym stanowiskiem, wskazując choćby na przebieg procesu kształtowania się tożsamości jednostek, ale dla potrzeb prowadzonych tutaj rozważań wystarczy wskazać, że polityka asymilacjonizmu nie powiodła się (na co wskazywał już Kallen, 1915). Niemniej możliwe i konieczne jest zgodzenie się na wspólne dla wszystkich osób należących do konkretnej wspólnoty politycznej minimalne standardy dotyczące polityki oraz etyki. Przyjęcie kompromisu z Seattle mogłoby być krokiem do wypracowania tego rodzaju porozumienia.

Nie jest jednak właściwe przyjęcie optyki, którą prezentują Arora i Jacobs, argumentując, że „w liberalnym społeczeństwie rząd i agencje rządowe powinny tolerować praktyki mniejszości, chyba że powodują one istotne szkody dla społeczeństwa i jego członków” („[I]n a liberal society, then, government and regulatory agencies should tolerate minority practices unless they cause substantial damage to society and its members” – tłum. K.W.; Arora, Jacobs, 2016). W idealnym liberalnym społeczeństwie dzieci – wszystkie dzieci – powinny mieć prawo do autonomii i wolności od tego rodzaju praktyk. Powinno się więc dążyć do wykształcenia w społeczeństwie takich postaw, które pozwoliłyby zarówno w obszarze prawnym, jak

i w faktycznej praktyce społecznej usankcjonować zasadę, że dzieci mają takie samo prawo do integralności cielesnej jak dorośli i że nikt nie ma prawa go naruszyć, włączając w to rodziców tego dziecka czy też inne osoby czyniące to za ich zgodą.

Środki z dziedziny prawa karnego nie przyniosą jednak pozytywnych skutków, gdy zostaną zastosowane do regulacji każdego z zachowań, które uznajemy za niedopuszczalne – ich następstwem może być wręcz sytuacja gorsza niż zastana (Earp, 2013). Tak z pewnością byłoby w wprowadzeniu dziś zakazu obrzezania chłopców w jednym z krajów, w których jest to powszechna lub częsta praktyka. Wiele procedur wykonanych zostałoby „w podziemiu”, czyli byłyby bardziej ryzykowne z uwagi na brak jakichkolwiek standardów higienicznych oraz przeprowadzanie przez osoby bez przeszkolenia medycznego. Ponadto w rozważaniach na ten temat uwzględnia się również problem związany z dyskryminacją, w szczególności historię prześladowań Żydów. Często obrzezanie było zakazywane z pobudek czysto antysemitkich; tak działo się choćby w okresie działania hiszpańskiej inkwizycji, w III Rzeszy i w Związku Radzieckim (Waldeck, 2003). W tym kontekście można zrozumieć, dlaczego wielu Żydów wyraża sprzeciw wobec wprowadzania prawnych zakazów obrzezania chłopców.

Dopóki podejście prawne i społeczne do obrzezania chłopców nie zmieni się, trudno utrzymywać, że należy stosować środki z zakresu prawa karnego do karania zachowań mniej inwazyjnych i mniej ryzykownych, takich jak wykonywanie procedury zaproponowanej przez lekarzy z Seattle. Rodzi to nie tylko zarzuty o stosowanie podwójnych standardów, ale i zmniejsza siłę słusznych argumentów przeciwko tradycji FGC.

Podsumowanie

FGC w większości form, w jakich występuje, ma zdecydowanie negatywny wpływ na zdrowie fizyczne oraz psychiczne poddawanych mu kobiet. Uzasadnienie tej procedury oraz związana z nią symbolika również jest trudna do zaakceptowania. Choć liczba zabiegów systematycznie spada, wciąż bardzo wielu ludzi popiera oraz praktykuje drastyczne procedury należące do FGC. W związku z tym warto poszukać nie tylko metod przeciwdziałania ich wykonywaniu, ale i porozumienia z osobami, które się za tym opowiadają. Rozwiązania proponowane powyżej starają się brać pod uwagę różne

możliwe punkty widzenia w tej sprawie. Warto również, poddając krytyce praktyki obce kulturowo autorom takiego stanowiska, dokładnie rozważyć podstawy stojące za tradycjami rozpowszechnionymi w ich kulturze, takimi jak na przykład obrzezanie chłopców, a także niektóre zabiegi wykonywane na osobach interseksualnych (The Brussels Collaboration..., 2019). Należy również zwrócić uwagę, że wśród przytaczanych motywów braku penalizacji obrzezania chłopców znajduje się obawa, że w razie wprowadzenia zakazu praktyka przeniesie się „do podziemia” (Arora, Jacobs, 2016). Zauważa się więc po pierwsze potrzebę zmierzania do powstrzymania zwyczaju małymi krokami, uwzględniając kwestie kultury i przyzwyczajenia ludzi, a po drugie – konieczność wypracowania przynajmniej tymczasowego kompromisu. Warto byłoby zastosować podobne standardy w przypadku FGC, oczywiście utrzymując twardy sprzeciw przeciwko wszelkim procedurom, które wiążą się z negatywnymi konsekwencjami medycznymi lub choćby znacznym ryzykiem ich wystąpienia.

W obecnej sytuacji społecznej, uwzględniając również faktyczną powszechną tolerancję dla obrzezania niemowląt płci męskiej, kompromis z Seattle powinien zostać zaakceptowany i wprowadzony w życie – przy zastrzeżeniu, że zostaną podjęte również inne środki umożliwiające zmianę społeczną. Brussels Collaboration on Bodily Integrity (2019) wymienia podstawowe: jasne oświadczenia profesjonalnych ciał medycznych, edukacyjne i zwiększające świadomość kampanie społeczne, debata przeprowadzana w atmosferze wzajemnego szacunku, materialne i moralne wsparcie dla dysydentów z praktykujących społeczności i nieobarczone hipokryzją międzykulturowe zaangażowanie w rozwiązanie problemu. Nawet podjęcie wszystkich tych działań nie doprowadzi zapewne w najbliższym czasie do osiągnięcia sytuacji idealnej, ale nie można ludzić się, że istnieje cudowne rozwiązanie problemu. FGC jest w wielu społecznościach nadal praktyką powszechną oraz często mającą duże poparcie społeczne (warto jednak zaznaczyć, że systematycznie ono spada – zgodnie z danymi UNICEF, 2013). Zmiana przyzwyczajzeń i tradycji jest długim i trudnym procesem, który powinien być stymulowany przez państwo. Problematiczne w tym kontekście jest jednak to, że gdy normy prawne stoją w opozycji do przyjmowanych powszechnie w społeczności wartości moralnych, społecznych czy przekonanych religijnych, ich skuteczność jest mocno ograniczona. Polityka przyjęta przez Francję jest generalnie dobrym rozwiązaniem, ale dostępne dane empiryczne wskazują, że dopuszczenie kompromisu z Seattle, przy

jednoczesnym twardym zwalczaniu wszelkich innych form FGC, jest lepszym wyjściem. Argumentem, który tutaj przeważa, jest to, że w społecznościach, w których ta praktyka jest powszechna i popierana, matki czują bardzo dużą presję, aby poddać córki procedurze. Często nie mają lub nie widzą innego wyjścia. Wiele kobiet sprzeciwiających się kontynuowaniu praktyki wbrew swoim przekonaniom poddało jej swoje dzieci (UNICEF, 2013, s. 78–79). Dziewczynki ze społeczności imigranckich żyjące w Europie nierzadko wysyłane są do krajów pochodzenia, aby tam zostać poddane procedurze (Elgaali, Stevens, Mårdh, 2005; Grzyb, 2016). W tej sytuacji zaproponowanie rozwiązania, które spełnia wymogi tradycji, będącego jednocześnie najmniej inwazyjnym z możliwych, daje tym kobietom możliwość wyjścia z sytuacji bez porzucania społeczności czy przekonań religijnych z jednej strony oraz bez uczynienia trwałej krzywdy dziecku i ryzyka pobytu w więzieniu z drugiej. Dialog z przedstawicielami społeczności nadal praktykujących FGC, często w bardzo drastycznych formach, powinien być z założenia elementem procesu prowadzącego do zakończenia tej praktyki w każdej formie. Wobec rosnącego sprzeciwu wobec FGC, moim zdaniem, dopuszczenie kompromisu zaproponowanego przez lekarzy z Seattle nie zaszkodzi zachodzącemu już teraz procesowi odchodzenia od tych tradycji, a może doraźnie pomóc wielu kobietom. Mogłoby być dobrym rozwiązaniem przejściowym również w krajach, w których przepisy zabraniające FGC są martwe, oraz w tych, które wciąż ich nie wprowadziły.

Bibliografia

- Arora, K.S., Jacobs, A.J. (2016). Female Genital Alteration: A Compromise Solution. *Journal of Medical Ethics*, 42 (3), 148–154. DOI: 10.1136/medethics-2014-102375.
- Bester, J.C. (2018). The Harm Principle Cannot Replace the Best Interest Standard: Problems With Using the Harm Principle for Medical Decision Making for Children. *American Journal of Bioethics*, 18 (8), 9–19. DOI: 10.1080/15265161.2018.1485757.
- Bester, J.C. (2019). The Best Interest Standard and Children: Clarifying a Concept and Responding to Its Critics. *Journal of Medical Ethics*, 45, 117–124. DOI: 10.1136/medethics-2018-105036.

- Birchley, G. (2016). Harm Is All You Need? Best Interests and Disputes about Parental Decision-Making. *Journal of Medical Ethics*, 42, 111–115. DOI: 10.1136/medethics-2015-102893.
- Buchanan, A.E., Brock, D.W. (1990). *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, D.L. (1998). The Seattle Compromise: Multicultural Sensitivity and Americanization. *Duke Law Journal*, 47 (4), 717–783. DOI: 10.2307/1372912.
- Davis, D.S. (2001). Male and Female Genital Alteration: A Collision Course with the Law? *Health Matrix*, 11 (2), 487–570.
- Diekema, D.S. (2004). Parental Refusals of Medical Treatment: The Harm Principle as Threshold for State Intervention. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 25 (4), 243–264. DOI: 10.1007/s11017-004-3146-6.
- Dresser, R. (2003). Standards for Family Decisions: Replacing Best Interests with Harm Prevention. *The American Journal of Bioethics*, 3 (2), 54–55. DOI: 10.1162/152651603766436252.
- Duivenbode, R., Padela, A.I. (2019). Female Genital Cutting (FGC) and the Cultural Boundaries of Medical Practice. *The American Journal of Bioethics*, 19 (3), 3–6. DOI: 10.1080/15265161.2018.1554412.
- Earp, B.D. (2013). The Ethics of Infant Male Circumcision. *Journal of Medical Ethics*, 39 (7), 418–420. DOI: 10.1136/medethics-2013-101517.
- Earp, B.D. (2015). Female Genital Mutilation and Male Circumcision: Toward an Autonomy-Based Ethical Framework. *Medicolegal and Bioethics*, 2015 (5), 89–103. DOI: 10.2147/MB.S63709.
- Elbagir, N. (2016). *Doctors Urge „Compromise” on Female Genital Mutilation*. Pobrano z: <https://edition.cnn.com/2016/02/23/health/female-genital-mutilation-compromise/index.html> (16.11.2019).
- Elgaali, M., Strevens, H., Mårdh, P.-A. (2005). Female Genital Mutilation – An Exported Medical Hazard. *The European Journal of Contraception & Reproductive Health Care*, 10 (2), 93–97. DOI: 10.1080/13625180400020945.
- Frisch, M. i in. (2013). Cultural Bias in the AAP’s 2012 Technical Report and Policy Statement on Male Circumcision. *Pediatrics*, 131 (4), 796–800. DOI: 10.1542/peds.2012-2896.
- Frisch, M., Earp, B.D. (2018). Circumcision of Male Infants and Children as a Public Health Measure in Developed Countries: A Critical Assessment of Recent Evidence. *Global Public Health*, 13 (5), 626–641. DOI: 10.1080/17441692.2016.1184292.

- Grzyb, M. (2016). *Przestępstwa motywowane kulturowo. Aspekty kryminologiczne i prawnokarne. Reakcja krajów zachodnich na szkodliwe praktyki kulturowe*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Guiné, A., Moreno Fuentes, F.J. (2007). Engendering Redistribution, Recognition, and Representation: The Case of Female Genital Mutilation (FGM) in the United Kingdom and France. *Politics & Society*, 35 (3), 477–519. DOI: 10.1177/0032329207304315.
- Kallen, H.M. (1915). Democracy versus the Melting-Pot. A Study of American Nationality. *The Nation*, 100 (2590). Pobrano z: <http://www.expo98.msu.edu/people/kallen.htm> (23.09.2018).
- Kool, R. (2010). The Dutch Approach to Female Genital Mutilation in View of the ECHR. The Time for Change Has Come. *Utrecht Law Review*, 6 (1), 51–61. DOI: 10.18352/ulr.114.
- Kymlicka, W. (2009). *Współczesna filozofia polityczna*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Macklin, R. (2016). Not All Cultural Traditions Deserve Respect. *Journal of Medical Ethics*, 42 (3), 155. DOI: 10.1136/medethics-2015-103027.
- Mill, J.S. (2005). *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Moses, S., Bailey, R.C., Ronald, A.R. (1998). Male Circumcision: Assessment of Health Benefits and Risks. *Sexually Transmitted Infections*, 74 (5), 368–373. DOI: 10.1136/sti.74.5.368.
- Notini, L., Earp, B.D. (2018). *Iceland Proposed Circumcision Ban*. Pobrano z: <https://pursuit.unimelb.edu.au/articles/iceland-s-proposed-circumcision-ban> (16.11.2019).
- Nussbaum, M. (1999). *Sex & Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- Owings, M., Uddin, S., Williams, S. (2013). *Trends in Circumcision for Male Newborns in U.S. Hospitals: 1979–2010*. Pobrano z: https://www.cdc.gov/nchs/data/hestat/circumcision_2013/circumcision_2013.pdf (22.09.2018).
- Reisel, D., Cleighton, S.M. (2015). Long Term Health Consequences of Female Genital Mutilation (FGM). *Maturitas*, 80 (1), 48–51. DOI: 10.1016/j.maturitas.2014.10.009.
- Reyners, M. (2004). Health Consequences of Female Genital Mutilation. *Reviews in Gynaecological Practice*, 4 (4), 242–251. DOI: 10.1016/j.rigp.2004.06.001.

- Silverman, E.K. (2004). Anthropology and Circumcision. *Annual Review of Anthropology*, 33, 419–445. DOI: 10.1146/annurev.anthro.33.070203.143706.
- Staff, T. (2019). *Jews Join Fight against Swedish Party's Call to Ban Circumcisions*. Pobrano z: <https://www.timesofisrael.com/jews-join-fight-against-swedish-partys-call-to-ban-circumcisions/> (16.11.2019).
- Szahaj, A. (2004). *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*. Kraków: Universitas.
- Taylor, Ch. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. A. Gutmann. Princeton: Princeton University Press.
- The Brussels Collaboration on Bodily Integrity (2019). Medically Unnecessary Genital Cutting and the Rights of the Child: Moving Toward Consensus. *The American Journal of Bioethics*, 19 (10), 17–28. DOI: 10.1080/15265161.2019.1643945.
- UNICEF (2013). *Female Genital Mutilation/Cutting: A Statistical Overview and Exploration of the Dynamics of Change*. Pobrano z: http://data.unicef.org/wp-content/uploads/2015/12/FGMC_Lo_res_Final_26.pdf (22.09.2018).
- Utz-Billing, I., Kentenich, H. (2008). Female Genital Mutilation: An Injury, Physical and Mental Harm. *Journal of Psychosomatic Obstetrics & Gynecology*, 29 (4), 225–229. DOI: 10.1080/01674820802547087.
- Waldeck, S. (2003). Using Circumcision to Understand Social Norms as Multipliers. *University of Cincinnati Law Review*, 72 (3), 455–526. Pobrano z: <http://www.cirp.org/library/legal/USA/waldeck1/> (16.11.2019).
- WHO (2016). *Female Genital Mutilation*. Pobrano z: <http://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation> (22.09.2018).

ETHICAL ASPECTS OF MEDICALLY UNNECESSARY CHILD GENITAL CUTTING

Summary

Female genital cutting includes procedures which remove or cause injury to some or all women's external genital organs. There are a lot of medical risks involved with many of its forms – nevertheless, in some societies it is mainstream practice, carried out mostly on girls younger than fifteen years of age. There are some similarities between female genital cutting and male circumcision: young age of people who are being subjected to those procedures, and – to some extent – symbolic meaning

and risk of harm. Female genital cutting is strictly banned in Western countries, while male circumcision is accepted. It indicates on how biased the Western view is when it comes to evaluating the practice of male circumcision. In this paper, it is considered if it would be acceptable to make compromise in the case of female genital cutting in the form of so-called Seattle compromise. There are convincing arguments to stop those practices altogether, no matter what sex children are, but it needs to be taken into consideration that change will not happen overnight. This is why the situation calls for a compromise solution. When we consider medically unnecessary genital cutting, same standards should be applied to minor cases of FGC as well as to male circumcision. At the same time it needs to be assured that all procedures which result in negative medical consequences or in a serious risk of such are completely banned.

MAREK KAZIMIERZ SIWIEC*

WOBEC WYZWANIA NARCYZA. TWÓRCZA PRZEMIANA W KONCEPCJI DROGI TWÓRCY

Słowa kluczowe: wyzwanie, Cyprian Norwid, punkt widzenia twórcy, twórcza przemiana, droga twórcy, źródła twórczości, twórcze źródła

Keywords: challenge, Cyprian Norwid, point of view of the creator, creative transformation, pathway of the creator, sources of creation, creative sources

1

N a r c y z, w siebie wpatrzon przyjemnie:
„Zważ! – wyzywał – wszelki człowiecze:
Cóż? nad Grecję (bo cóż – nade mnie).”
E c h o jemu przeto odrzecz:

2

„Te Nymfëa i to jezioro,
I safirowych głëbie stoków,
Nie same się z twej Grecji biorą,
Lecz – ze światła, chmur i obłoków...

* Marek Kazimierz Siwiec – dr hab., prof. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, poeta i filozof, autor książek poetyckich i filozoficznych oraz kilkudziesięciu rozpraw z estetyki i krytyki artystycznej, w tym *Od Platona do Beardsleya. Drogi estetycznej metakrytyki* (2005) oraz *Los, zło, tajemnica. Ku twórczym źródłom poezji Aleksandra Wata i Czesława Miłosza* (2005).

Address for correspondence: Kazimierz Wielki University, Jaskólcza 40, 85-308 Bydgoszcz. E-mail: mks1@post.pl.

3

Postać twoja, zważ, ile? drżąca,
 Lubo pozierasz w wody czyste :
 – Zwierciadlanność idzie aż z s ł o Ń c a !
 Dno jedynie – stale-o j c z y s t e .”

Cyprian Norwid, *XVI. Narcyz* (2, II, s. 34)¹

IV

Bo w górze – grób jest Ideom człowieka,
 W dole – grób ciała ;
 I nieraz – szczytne – wczorajszego wieka
 Dziś – tyczy kału...
 * * * * *

Prawda się razem dochodzi i czeka!

Cyprian Norwid, *XLII. Idee i prawda* (2, II, s. 66)

Myślenie filozoficzne, a zwłaszcza estetyczne, ma szczególny charakter – dynamiczny, procesualny, rzecz można, myślenia będącego w drodze. „Filozofia oznacza bycie w drodze” – jak pisał Karl Jaspers (1955, s. 8).

„Drogowy” charakter myślenia filozoficzno-estetycznego konstituuje istotny rys myślenia twórcy i głęboko przenika dzieje filozofii, estetyki, poezji, sztuki, szerzej – kultury, a zarazem ustanawia podwaliny pod uobecniającego się w tych dziejach punkt widzenia twórcy.

Ten punkt widzenia ujmuje różnorodne aspekty i przejawy twórczego bycia w drodze. Wyraża się zwłaszcza w estetycznych dociekaniach nad problematyką twórcy i twórczości, artystycznego tworzenia i procesu twórczego, twórczego doświadczenia, rozmaitych pojęć i koncepcji twórczości.

Wprowadzenie – zarys perspektywy filozoficzno-estetycznej

W prezentowanych rozważaniach ukazuję problem twórczej przemiany w szerszej perspektywie filozoficzno-estetycznej, zwłaszcza w perspektywie koncepcji drogi twórcy, a także podejmuję refleksję nad wierszem

¹ Cytaty z C.K. Norwida pochodzą z *Pism wszystkich* (Norwid, 1971); przy cytowaniu podaję numer tomu, części oraz stronę.

Cypriana Norwida *Narcyz* (1971, 2, II, s. 34), by oświetlić charakter skrytej w wierszu źródłowej przemiany. Poprzez tę refleksję staram się rozpoznać to, co wydarza się w głębszych strukturach semantycznych wiersza, a co – jak sądzę – ma istotne znaczenie dla filozoficzno-estetycznych dociekań nad rozumieniem twórczej przemiany i drogi twórcy, a w konsekwencji ma istotne znaczenie dla metafizyki twórcy.

Ten punkt widzenia twórcy ogniskuje się wokół różnych ujęć twórczej przemiany i drogi twórcy, które odnajdujemy i rozpoznajemy w dziejach poezji, sztuki, krytyki, filozofii i estetyki. Twórcza przemiana w tej drodze stanowi wielce znaczącą postać doświadczenia artystycznego i estetycznego, która promieniuje na symboliczne przesłania i estetyczne koncepcje twórcy.

Twórcza przemiana i droga twórcy ukazują się przede wszystkim w autorefleksyjnych wglądach samych twórców zawartych w ich dokonaniach, ale także w namyśle filozofów, estetyków, krytyków. Łączą one egzystencyjne źródłowe doświadczenia twórcy z poszczególnymi fazami twórczości i ich dziełami, głównie zaś wskazują na ukryte symboliczne przesłania dzieł i – w rezultacie – pozwalają na ich artystyczno-estetyczne ujmowanie, bowiem w twórczej przemianie i w jej źródłowych doświadczeniach wydarza się sens bycia twórcy w drodze, jego sens bycia.

Niezrównane ujęcie twórczej przemiany w drodze twórcy zawiera *Sympozjon* Platona – jako drogę Erosa do tego, co dobre i piękne, i w największym stopniu istniejące. Z bliższych nam czasów szczególnie znaczące są ujęcia Artura Schopenhauera kontemplacji estetycznej i drogi geniuszu zawarte w *Świecie jako woli i przedstawieniu* oraz Fryderyka Nietzschego ujęcie w *To rzekł Zaratustra*, zawierające pospołu punktu widzenia twórcy i twórczej przemiany w drodze, którą podąża twórca (Siwiec, 2017a, s. 13–21; 2017b, s. 23–41).

Dynamiczny, procesualny i diachroniczny charakter twórczości i sfery estetycznej oraz punkt widzenia właściwy dla twórcy w jego twórczej drodze, stanowią istotne zadanie dla współczesnej refleksji filozoficznej i estetycznej, także w odniesieniu do strukturalnego, synchronicznego aspektu drogi twórcy, wyznaczając tym samym określone rozumienie metafizyki twórcy.

Dla autorefleksyjnego rozpoznawania drogi twórcy szczególnie istotne jest dookreślenie twórczego zadania. W twórczym zadaniu podjętym przez twórcę jest zawarte rozumienie sensu bycia, które wydarza się w drodze twórcy wraz z jego twórczą przemianą.

Szczególne znaczenie twórczego zadania w myśleniu filozoficznym i estetycznym eksponował Fryderyk Nietzsche:

Nasza estetyka – była dotychczas estetyką kobiecą w tem znaczeniu, że tylko ludzie recepcyjni względem sztuki formułowali swe doświadczenia „co jest piękne?”. W całej filozofii dotychczas brak artysty.

(Nietzsche, 1910–1911, s. 419)

Z przenikliwością i rozmachem myśliciela urzeczywistniał owo twórcze zadanie, wypełniając w estetyce oraz filozofii „brak artysty”. Podobnie myślał Stanisław Brzozowski. W swojej filozofii pracy, odwołując się m.in. do dokonań Nietzschego i Norwida, wysuwał na pierwszy plan w myśleniu filozoficznym twórcze zadanie:

To, co ludzkość uważa za rzeczywistość, jest zawsze albo zadaniem postawionym jej przez życie, albo usiłowaniem rozwiązania go i dopełnienia; albo wezwaniem do twórczości, albo twórczością samą [...] Prawda, dobro, piękno są dla nas nie rzeczami, lecz zadaniami, nad dopełnieniem których mamy pracować. Stąd też żadne prawidło, żadna norma uchodzić nie mogą za dane ostateczne. Wyprowadzonymi one są zawsze z wyników przez dotychczasową twórczość osiągniętych.

(Brzozowski, 1971, s. 162–163)

Stanisław Brzozowski w swoim przenikliwym spojrzeniu na twórczość Norwida formułuje jego twórcze zadanie jako zawładnięcie poprzez swobodę ludzką powołaną do życia przez Chrystusa „dziejowym, rzeczywistym ludzkim życiem”:

[...] swoboda jest stanem dojrzałym samowoli. Samowola utrzymuje się w niej i zwycięża. [...] Praca jest procesem urabiania sobie przez swobodę swego ostającego się wobec żywiołu ciała. Dla Norwida jest swoboda aktem duchowym, zdobywa się ją poza bezpośrednim życiem, w życiu wewnętrznym, jest ona momentem w dramacie, rozgrywającym się między człowiekiem i Bogiem. Tu na tym szczycie osiągnięta wstępuje ona dopiero w rzeczywiste, historyczne ciało. Na tym właśnie zasadza się przełomowe dziejowe znaczenie Chrystusa. Chrystus stworzył, powołał do życia swobodę; teraz wstąpić ma już ona tylko w ciało historii, porodzić swój nowy, własny, na przewyżczeniu konieczności oparty świat dziejowy. [...] Zadanie dziejowe zostanie dla Norwida dopełnione wtedy tylko, jeżeli swoboda ludzka zawładnie dziejowym, rzeczywistym ludzkim życiem, ale sama przez się jest ona

rzeczywistością transcendentną, aktem pozaświatowym. [...] Sztuka jest dla Norwida jakby sprawdzianem, że swoboda-Chrystus istnieje w dziejach. [...] powstaje ona tam, gdzie człowiek czuje się w rzeczywistości swej, jak w kształcie swej swobody, gdzie sama walka z koniecznością ukazuje się jako akt twórczości, wszczeplającej się w żywioł. Gdy to człowiek zdobywa poprzez pracę, wraca do niego jako wyzwolenie [...], gdy rzemiosło staje się mu wynikiem sztuki, aktem swobody, nie zaś musiem ślepej konieczności.

(Brzozowski, 1910, s. 203–209)

Władysław Stróżewski we wnikliwym szkicu *Filozofia człowieka w „Vade-mecum” Cypriana Norwida* podkreśla wymiar „swoistej dialektyki drogi” w omawianym tomie:

Wczytując się w najważniejsze dla naszego tematu wiersze *Vade-mecum*, odkryć w nich możemy szczególną logikę, pozwalającą śledzić odsłanianie się coraz głębszej prawdy o człowieku. Możemy tu mówić wręcz o niepozabawionej swoistej dialektyki drodze do której przebycia zaprasza nas niejako Norwid samym tytułem swego dzieła.

(Stróżewski, 2002, s. 7)

Stróżewski łączy tę drogę z samoświadomym odsłanianiem istoty człowieka i głębi jego istnienia poprzez metaforę losu człowieka jako pielgrzyma:

Nie ulega wątpliwości, że pielgrzymstwo jest losem człowieka. Dla treści *Vade-mecum* dla sensu samego tytułu tego zbioru pielgrzym, *homo viator*, ma szczególne znaczenie: ‘iść za mną’ może przecież tylko ten, kto w ogóle idzie... Pielgrzym jest, trafiającą w samą jego istotę, metaforą człowieka. [...] Istotne jest właśnie rozumienie bycia: bytu człowieka – pielgrzyma. Pielgrzym mówi o sobie, odsłania istotę swego bycia, jest własną samoświadomością, i to samoświadomością głębi swego istnienia. Gdybyśmy mogli posłużyć się terminologią Heideggera, powiedzielibyśmy, że mamy tu do czynienia z czystym *Dasein*: bytem skierowanym ku byciu i świadomym tego odniesienia, z samą egzystencją.

(Stróżewski, 2002, s. 9–10)

Przyjmuję i staram się uzasadnić w tych rozważaniach, że sytuację poetycko ukazaną przez Norwida w wierszu można rozpoznać i opisać w kategoriach estetycznych. Narcyza wówczas wolno uznać za postać twórcy. Z kolei w rozważaniach o drodze twórcy, jego odbicie – jego

„wodny” autoportret – możemy uznać za wizję czy pojaw dzieła sztuki, a nawet szerzej – mając na uwadze całość Norwidowskiej wypowiedzi zawartej w rozważanym wierszu, możemy uznać w konsekwencji odbicie Narcyza również za twórczy świat, który artysta kształtuje i rozwija. Wtedy też twórcza przemiana, której poddaje się artysta, poeta, ustanawia go jako twórcę i odnosi do siebie samego w dokonującym się procesie twórczym, w którym „czynniki podmiotowe” splatają się z „czynnikami przedmiotowymi” dzieła.

Natomiast Echo, tj. właściwie głos Nimfy, w tych okolicznościach można uznać za głos wewnętrzny twórcy, za głos jego *daimoniona*, ale zarazem także za głos krytyki, o której tak Norwid pisze w wierszu *Cenzor-krytyk*: „lecz pierwszej siły / Są jej własne, są jej spuścizną / Po tych, co dzieła ich przeżyły!” (Norwid, 1971, 2, II, s. 62).

Stąd też Narcyz i Echo stanowią wyróżnione w wierszu Norwida aspekty punktu widzenia twórcy. Refleksja nad nimi ustanawia perspektywę filozoficzno-estetyczną rozważań i wyznacza proponowane ujęcie drogi twórcy, a zwłaszcza jej centralny problem – twórczą przemianę na drodze poety, artysty, tj. twórcy. Ujmuję i rozjaśniam go poprzez wprowadzenie rozróżnienia między źródłami twórczości a twórczymi źródłami w drodze twórcy oraz uwydatnienie ich różnicy w oddziaływaniu na proces twórczy.

Źródłami twórczości określam więc wydarzenia i doświadczenia, które zachodzą w drodze twórcy i które twórca zbiera z własnej drogi. W szczególny sposób gromadzi je, a one pełnią rolę swoistego rezerwuaru, z którego rodzą się impulsy do tworzenia. Rzec można metaforycznie, że twórca wychodzi naprzeciw tym wydarzeniom i doświadczeniom, co znaczy też, że je wywołuje i poddaje się wobec nich rozmaitym próbom „wytrzymałości”. Twórcze źródła natomiast rozpoznają jako nowe możliwości tworzenia, zadane w tworzeniu, czyli jako specyficzne otwarcie twórcy na nowe transcendowania, przestrzenie, siedliska czy prześwity, na mroki, błyski i blaski twórczości. Twórcza przemiana stanowi bowiem zwrotne wydarzenie w drodze twórcy, które trojako otwiera i kieruje transcendująco twórcę – najpierw ku źródłom jego twórczości, następnie ku twórczym źródłom, by, wreszcie, powrotnie skierować go ku spotkaniu twórczych źródeł ze źródłami twórczości.

Stąd też wywodzi się ośrodkowe pytanie rozważań i jego waga: w jaki sposób można rozumieć metafizycznie przywołaną twórczą przemianę jako wydarzenie² w drodze twórcy i jego twórczości?

Kolejne pytania, bardziej szczegółowe. Na czym polega przemiana Narcyza-twórcy w „postać drżącą” i co uobecnia owa „postać drżąca”? Jak możemy rozumieć jej odniesienie do „Zwierciadlaności”, która „idzie aż z *s ł o Ń c a !*”. I, wreszcie, co znaczy: „Dno jedynie – stale-*o j c z y s t e*”?

Lecz taki układ pytań pomija nader ważny motyw postaci, która nie zabiera głosu, więc może zostać pominięta. Zdaje się ona umykać z pola widzenia, skrywa się i może nawet zupełnie ginąć z oczu. To jest postać najbliższa, gdyż do niej Narcyz kieruje swoje wyzwanie, a zarazem najdalsza, bo zdaje się oddalać, jakby przepadała z echem, które wywołuje głos nimfy Echo. To jest postać „wszelkiego człowieka”. Stąd powstaje jeszcze jedno istotne pytanie. W jaki sposób można określić rolę tej postaci i jakie jest jej znaczenie dla rozważań tutaj podjętych?

Zauważę jeszcze, nie mogąc rozwijać tej kwestii szerzej, iż głos Echo i zawartą w nim namowę można lepiej rozumieć poprzez odwołanie do filozofii Karla Jaspersa i jego myślenia wolności egzystencjalnej. Jaspers podkreśla, że w pytaniu o wolność kryje się jako pewna potencja „źródłowa wola bycia wolnym” (Jaspers, 1990, s. 164). Urzeczywistnienie tej potencji dokonuje się w wyborze i decyzji: „Istnienie zdobyte w źródłowej decyzji jest źródłem, z którego żyję, ożywiający wszystko, co mnie spotyka” (s. 171). A w spełnianiu wolności egzystencjalnej istotną rolę odgrywa źródło:

Wolność ta spełnia się dzięki wiedzy, dzięki uświadomieniu sobie możliwości samowoli, która najpierw ulega pogłębieniu w porządku prawnym, stając się wolnym wyborem obowiązku i posłuszeństwa wobec idei, aż w końcu zostaje wchłonięta przez absolutnie niepowtarzalne źródło, rozjaśnione dzięki tym przesłankom [...]. Za sprawą swego źródła egzystencjalna wolność przeciwstawia się powierzchowności przypadku, dzięki egzystencjalnemu „muszę” – dowolności chwilowej zachcianki, dzięki wierności i ciągłości – przemijaniu i zanikaniu.

(Jaspers, 1990, s. 175–176)

² Wydarzenie twórczej przemiany ze względu na jego trójwymiarowość może być też rozumiane jako wydarzanie.

Twórczą przemianę porównuję do tej źródłowej decyzji.

W proponowanych rozważaniach nad twórczą przemianą jako przemianą twórcy-Narcyza istotną rolę odgrywa zawarte w wierszu Norwida niezwykle obrazowanie poetyckie, które skrywa najważniejsze wątki myślowe twórczej przemiany. Jest ono wyrazem twórczego doświadczenia poety i myśliciela. Refleksja nad nim pozwala ujawnić istotne kwestie związane z metafizyką twórcy i twórczości. Tak praca poetycka spleta się i toruje drogę filozoficznemu namysłowi.

Wyzwanie jako wezwanie do twórczej przemiany

Utwór Norwida ma charakter zwięzłej sceny dramatycznej zbudowanej na wypowiedziach dwojga bohaterów: Narcyza i nimfy Echo. Sytuację liryczną w wierszu określa wyzwanie rzucone przez Narcyza „wszelkiemu człowiekowi”, które nimfa Echo podejmuje jako wezwanie i daje mu odzew w nieoczekiwanym, krytycznym rozważeniu.

Wyzwanie twórcy jest wypowiedzią Narcyza wpisaną w strukturę utworu. Ale, z kolei, wypowiedź ta, jak i wypowiedź nimfy Echo, zakotwiczone są w ukrytej postaci narratora, podmiotu lirycznego, który wprowadza wypowiedzi bohaterów. Lecz jego rola nie sprowadza się wyłącznie do anonsowania wypowiedzi bohaterów. Jednocześnie, by tak rzec, przemycza we własnych, krótkich wprowadzeniach spostrzeżenia, które określają jego postawę poetycką i życiową. W ten sposób podmiot liryczny precyzyjnie wzmacnia dialogową, dyskursywną, nieobrazującą konstrukcję utworu.

Rysują się dwie uwagi do tych spostrzeżeń o narracji podmiotu lirycznego. Pierwsza dotyczy wpatrywania się Narcyza w swoje odbicie bliskie powierzchni owych Nimfów czy jeziora, co zostaje uznane przez podmiot liryczny wiersza za „wpatrzenie w siebie przyjemne”. Ta przyjemność uwydatnia zapatrzenie się Narcyza nie tyle w siebie samego, co we własne odbicie, które w szczególności, nieuchwytny dla niego, sposób, więzi go. Narcyz jest zauroczony obliczem samego siebie w lustrzanym odbiciu i w tym zauroczeniu pozostaje pogrążony.

Druga uwaga natomiast dotyka tego, co w wierszu jest trudniej uchwytnie i zawiera konkluzywne słowo „przeto”, także wypowiedziane przez podmiot liryczny. Słowo to podkreśla konieczność odpowiedzi nimfy Echo oraz zapowiada krytykę wypowiedzi Narcyza o własnym przez niego

ujmowaniu siebie. Stąd, w konsekwencji, uwypukła znaczenie, które w jej słowach pobrzmiewa.

Ta dialogiczna i dyskursywna konstrukcja utworu ujawnia dramat rozgrywający się w zderzeniu widzenia i mówienia, w zderzeniu obrazowań i racji przedkładanych przez bohaterów wiersza. Zderzenie i konfrontacja zarazem widzenia Narcyza z głosem – mówieniem nimfy – pozwala na ujawnienie ukrytej osi dramaturgicznej wiersza – jakby jego fabuły.

Narcyz wpatrzony w swoje odbicie w wodnym zwierciadle wygłasza apologię tej sytuacji jako widzenia świata przez pryzmat własnej osoby i dominacji własnego punktu widzenia – jego zdaniem – wręcz przyrodzonego Grecji. Natomiast Echo głosi Narcyzowi to, co wykacza poza jego widzenie i poza widzialny, postrzegany obraz świata, a czego on sam nie jest w stanie i nie może dostrzec. O tym wypowiada nimfa.

Apologia głoszona przez Narcyza zawiera szczególne wyzwanie. Narcyz bowiem, z zadufaną pewnością siebie samego, wyzywa i wzywa „wszelkiego człowieka” do rozważenia i akceptacji jego rozumienia świata. Wyzwanie to brzmi jak apel o akceptację niepodważalnego – w przekonaniu Narcyza – widzenia sytuacji człowieka w świecie, widzenia opartego na wywyższeniu jego samego w tym świecie i zarazem najważniejszego dla jego wywyższenia dziedzictwa Greków. Ale w perspektywie prowadzonych tutaj rozważań wyzwanie Narcyza stanowi jak najbardziej wezwanie i nawoływanie do twórczej przemiany twórcy.

Twórcze zadanie – postać „wszelkiego człowieka”

Co więc znaczy ów „wszelki człowiek”? Wyzwanie Narcyza skierowane do niego brzmi donośnie i wyniosłe. Jest w tym wyzwaniu szczególne wyzwanie, połączone z odgórnością i grandilokwencją. Jest w nim też zawarta apologia Grecji sprowadzonej do punktu widzenia egocentrycznej jednostki, czyli samego Narcyza. Odczytuję to jako formułę zawężenia bogactwa kulturowego do tego, co dane i poddane subiektywności podmiotu. „Wszelki” może znaczyć: każdy – zewnętrzny i wewnętrzny, odbiorca i słuchacz, ktoś, ktokolwiek. Może też znaczyć: ktoś stojący w punkcie wyjścia, już będący w stereotypowym, nieoryginalnym ujmowaniu świata, ale zarazem jeszcze nie do końca uformowany i tym samym, być może, otwarty na przemianę.

Sądzę, że idzie tu również o znaczący artystyczny zabieg, który ma postawić samego Narcyza w ironicznym świetle jako mędrka i ujawnić jego ograniczenie w stawianiu pytań. Gdyż Narcyz, który akceptuje i wierzy w siłę własnej perswazji, zdaje się tak rosnąć we własnych oczach, że dusi jakiegokolwiek ewentualne zarodki krytyki od strony „wszelkiego człowieka”. We własnym mniemaniu zamyka usta „wszelkiemu człowiekowi”, nie zauważając, że tym sposobem zamyka i sobie możliwość pogłębionej refleksji. Dokładniej, imputuje mu i narzuca stereotypowy punkt widzenia twórcy zamkniętego w sobie, jakim sam jest, i zamyka go w nim, jak i siebie. Tym samym przesłania możliwość rozwojowe indywiduum, tak „wszelkiego człowieka”, jak i siebie samego jako twórcy.

Taką relację zamknięcia Narcyza w ironicznym nawiasie wobec „wszelkiego człowieka” wzmacnia jeszcze ten głos podmiotu lirycznego, który wprowadza Narcyza jako wpatrzonego „w siebie przyjemnie”.

Tak oto Narcyz pozbawia siebie i „wszelkiego człowieka” głosu, gdyż „wszelki” może też być podobny do Narcyza, jakby będąc jego odbiciem, „echem”, ale nietwórczym, poddanym naśladownictwu. Tym, który nie ma samodzielnej odpowiedzi. Bowiem twórca-subiekt, który skrywa się w Narcyzie, jest człowiekiem w istocie nietwórczym. Odpycha siebie i „wszelkiego człowieka” od tego, co godne zapytywania. Spycha go i siebie w nietwórczy cień. Chociaż „wszelki człowiek” jest mu w tym stanie ducha najbliższy, to staje się jednocześnie najdalszy. Widać więc, z jaką precyzją Norwid wzmacnia i różnicuje postać Narcyza w odniesieniu do postaci „wszelkiego człowieka”.

W tym kontekście głos Echo nabiera dodatkowej nośności, zwłaszcza, że Echo przyjmuje na siebie wyzwanie Narcyza i udziela odpowiedzi. Na tym polega twórczy majstersztyk poety, który pokazuje nie-twórczy punkt widzenia Narcyza. Z mocą ironii Norwid przekracza i rozszerza polemicznie zarysowany nie-twórczy punkt widzenia twórcy i jego dotychczasowe zadanie. Jakie ma to znaczenie dla podjętych tutaj rozważań filozoficznych i estetycznych, i rozważań filozoficzno-estetycznych w ogóle? Sądzę, że jest to pokazanie twórczego zadania twórcy poprzez ironiczne i nie-twórcze jego zaprzeczenie. Taki zabieg wprowadza do drogi twórcy twórcze zadanie. Rozumienie tego zadania polega na zapytywaniu, na swoistym przepytывaniu własnej postawy, przekonań, intuicji. Więcej, polega ono na rozpoznawaniu ich ograniczeń i uwarunkowań. W ten sposób twórcze zadanie przygotowuje grunt dla dokonania twórczej przemiany.

Mamy zatem jakby dwa odniesienia do echa, dwie postawy na drodze twórcy. Jedno naśladowcze, nietwórcze powtórzenie, które zostaje narzucone „wszelkiemu człowiekowi” własnym, przyjemnym odbiciem oblicza twórcy-Narcyza. I drugie swobodne, odniesione do głosu nimfy Echo, który wskazuje i obdarza nowymi możliwościami tworzenia, bo to Echo odpowiada i podejmuje wyzwanie rzucone „wszelkiemu człowiekowi”.

Narcyza można zatem – z powodu jego postawy – rozumieć w jakimś odniesieniu: do „wszelkiego człowieka” i „do postaci drżącej”. Głos Echo natomiast odpowiada na wyzwanie rzucone przez Narcyza, a konkluzywne „przeto”, które jest głosem podmiotu jakby zza kadru, obejmuje całą wypowiedź Narcyza, łącznie z jego wyzwaniem skierowanym do „wszelkiego człowieka”. Stąd i odpowiedź Echo może być traktowana jako odpowiedź zwrócona także do „wszelkiego człowieka”, poniekąd także w jego imieniu, lecz jako kogoś zewnętrznego, jeszcze nieuformowanego na sposób orzekany przez Narcyza.

Zatoczone koło pomiędzy „wszelkim człowiekiem”, Narcyzem-poetą a głosem nimfy „zza kadru” wzbogaca twórcę i rozszerza tę koncepcję drogi twórcy o powrotne spotkanie źródeł twórczości z twórczymi źródłami. Zauważmy, że w kolistej konfiguracji tego spotkania nowa źródłowa głębia, która się w nim uobecnia, ujawnia zarazem „wszelkiego człowieka” jako nie tylko człowieka zewnętrznego, ale i wewnętrznego, zdolnego i zdolnego do twórczej przemiany – jako mającego w sobie potencję do człowieka nowonarodzonego.

Droga twórcy – widać teraz wyraźniej – jest drogą samoodniesienia w samopoznaniu. To droga własnego formowania się, która prowadzi od człowieka zewnętrznego zauroczonego swoją własną powierzchowną zewnętrżnością i swoim dotychczasowym dziełem, do człowieka wewnętrznego, zdolnego dokonać twórczej przemiany samego siebie. W podjętych tutaj rozważaniach chodzi zatem o człowieka wewnętrznego i jego zadanie wydobyć się, wyjść z „wszelkości” istnienia poprzez tworzenie.

Ważenie się obrazów i racji jako wydarzenie twórczej przemiany

Oś dramaturgiczna utworu, którą ujawnia zderzenie dwóch twórczych światów i ich zasad, zostaje wskazana i podjęta wraz z wypowiedzeniem przez Narcyza głośnego, wręcz imperatywnego, nakazu „Zważ!”, a na które

Echo odpowiada również swoim stonowanym, „zważ”, bliskim pytajnego „ile?”. Poprzez owo z-ważanie, roz-ważanie, u-ważanie zostaje podkreślone szczególnie twórcze ważenie się metaforycznych obrazów oraz przywołanych dyskursywnych racji spostrzegania i mówienia³.

Owo ważenie się, które wydarza się w swoistej przestrzeni stanowiącej między tymi dwoma twórczymi światami, z punktu widzenia twórcy, jego twórczej drogi, samo zostaje rozpoznane jako szczególnie wydarzenie jego twórczej przemiany i zarazem jego twórczości. Ważenie w wierszu jest ujęte jako spotkanie dwóch twórczych i odmiennych światów. Z jednej strony mamy świat źródeł twórczości jako sił danych Narcyzowi, a z drugiej świat twórczych źródeł jako mocy zadanych twórcy-Narcyzowi, na które wskazuje wypowiedź nimfy Echo.

W tym spotkaniu źródeł twórczości z twórczymi źródłami zachodzi konfrontacja i waśń, ale możliwe jest również przejście od źródeł twórczości ku twórczym źródłom. Konflikt to szczególnie, bo jest waśń i obrazów poetyckich, i racji dyskursywnych. Zderzają się w nim dwa światy, Narcyza i Echo. Konflikt oparty na owym „zważ” – i Narcyza, wyzywającym, nakazowym „Zważ!”, i Echo, które odpowiada mu rozważnym, refleksyjnym „zważ”. Zaś przejście, o którym mowa, uwidacznia się i dokonuje w ważeniu zarówno obrazowań, jak i dyskursywnych rozważań. Prowadzi ono do przemiany na twórczej drodze. Rzec można, że przemiana ta dokonuje się na niewidocznej, domniemanej osi między tymi światami. Wiersz Norwida, konfrontując obrazy i racje Narcyza oraz nimfy Echo, niesie szczególnie wyzwanie dla metafizyki twórcy i związanej z nią myśli filozoficzno-estetycznej. Ukazują owo wyzwanie w kontekście proponowanej przeze mnie koncepcji drogi twórcy związanej głównie z wydarzeniem się na niej istotnej dla twórcy i jego twórczości twórczej przemiany. Wydaje się, iż wówczas też można lepiej oświetlić konflikt między Narcyzem i nimfą Echo i rzucone podczas ich rozmowy wyzwanie do roz-ważenia, podjęcia go, pójścia za nim, by rozwinąć jego rozumienie.

³ W poemacie *Wesele* pojawia się taki wers: „Żeby do-ważyc jakiejś niewidzialnej ceny” (Norwid, 1971, 3, s. 12).

Trzy momenty i fazy twórczej przemiany

W tej części rozważań chciałbym naszkicować „dynamikę” i „strukturę” twórczej przemiany z uwzględnieniem jej momentów w powiązaniu z fazami drogi twórcy.

Dynamikę twórczej przemiany tworzą trzy momenty zwrotne jako swoiste przejścia i zarazem postaci, w których ujawnia się i z których promieniuje źródłowa energia. Można je nazwać w odwołaniu do określeń z wiersza: postacią „drżącą”, „zwierciadlaną” i „głębinną” („safirowych głębie stoków”). Ukazanie tych momentów twórczej przemiany jako zogniskowanych w owych postaciach jest tylko pewnym zabiegiem przybliżającym je, zabiegiem, który nie wyczerpuje ich istoty i aktywności. Wszak poprzez te postaci oraz ich zestawienie lepiej widać, jak ta źródłowa energia aktywizuje się i narasta, a zarazem przemienia się w twórczej przemianie. Natomiast strukturę twórczej przemiany buduje ufundowanie tych momentów zwrotnych w fazach drogi. Fazy te można widzieć jako swoiste etapy, które przebywa, a raczej pokonuje, twórca.

Pierwszy moment możemy określić jako przejście od pierwotnej jedności Narcyza z jego lustrzanym odbiciem do refleksyjnego roz-dwojenia na niego i postać jego, czyli „postać twoją”, „drżącą”. W tym roz-dwojeniu ujawnia się napięcie właściwe źródłu twórczości jako postać „drżąca”. Czyli ten pierwszy moment oznacza wejście Narcyza w orbitę oddziaływania źródeł twórczości.

Drugi moment twórczej przemiany w wierszu Norwida stanowi przejście od źródeł twórczości, czyli postaci „drżącej” poety, do twórczych źródeł, tj. „zwierciadlanności” jako postaci „zwierciadlanej” i światła („słońca”), ku któremu kieruje się jego twórcza droga i poezja.

I wreszcie trzeci moment twórczej przemiany możemy rozpoznawać jako powrotne przejście od twórczych źródeł do źródeł twórczości. Ma on charakter kulminacyjny i dopełniający drogę twórcy i jego proces twórczy. Jest też najbardziej zaskakujący i przez to najtrudniej uchwytny. Prowadzi ostatecznie do ujęcia głębi, którą nazywam postacią „głębinną”, a którą twórcza przemiana wprowadza do jakby odnowionych źródeł twórczości.

Punktem wyjścia proponowanych rozważań o twórczej przemianie, jej dynamice i strukturze, uczynię wpatwienie Narcyza „w siebie” i – co oznajmia Echo – wpatwienie w „postać” swoją.

Wpatwienie Narcyza w swoje odbicie ustanawia jedność i identyczność między nim a jego odbiciem. Narcyz całkowicie utożsamia się ze swoim odbiciem. Jest nim zadziwiony, zauroczony czy samo-zachwycony.

Władysław Tatarkiewicz, rozważając przeżycia i teorie związane z poezją, a w szczególności z poezją dramatyczną, wyróżnia teorię apatetyczną, czyli opartą na wywoływaniu złudzenia (*apate*):

Jest to działanie niezwykajne, podobne do magicznego, oparte na ułudzielskiej sile słowa, będące jakby oczarowywaniem widza i słuchacza. Iluzja łączy się tu z magią. „Apatę”, tj. iluzja, i „goeteia”, czarowanie – to dwa wyrazy, które stale występują łącznie w formułowaniu tego poglądu.

(Tatarkiewicz, 1976, s. 109)⁴

Natomiast nimfa Echo wyprowadza czy wydobywa Narcyza ze wstępnej i danej jedności, wskazując mu twórcze zadanie podjęcia odmiennej drogi, która zapoczątkowuje i wprowadza twórcę na drogę twórczej przemiany.

Pierwszy moment twórczej przemiany polega więc na poetycko wyrażonym przejściu od wpatwienia „w siebie” do ujęcia siebie jako „postaci twojej” i „drżącej”. Ten moment oznacza zarazem próbę rozważenia Narcyza-poety w „postaci twojej”, która staje się „drżąca” i jako taka zyskuje wyraźną odmienność od zauroczenia własnym lustrzanym odbiciem. Drżenie postaci wskazuje na aktywność ujawniających się dla Narcyza-poety źródła twórczości.

Drugi moment twórczej przemiany konstituuje przejście Narcyza jako twórcy od siebie samego już jako „postaci drżącej” do „zwierciadlanności” i dalej ku światłu, do „słońca”. Ten moment z kolei ukazuje otwarcie twórcy jako źródła twórczości na twórcze źródła jego twórczej postawy i ich aktywność w drodze twórcy.

Trzeci moment twórczej przemiany można rozumieć jako powrót od „zwierciadlanności” i „słońca” do „dna jedynie – stale-o j c z y s t e g o”. Jest to szczególne – powrotne – spotkanie twórczych źródeł ze źródłami

⁴ Greckie słowo *goes*, γόης, znaczy: czarownik, czarodziej, czarnoksiężnik, a także oszust, kuglarz; γοητεία, *goeteia*, znaczy czar, czarowanie, magia, czary, także oszustwo, a w znaczeniu poetyckim – fascynacja, oczarowanie, blichtr. A Platon w *Sympozjonie* określa Erosa jako δαιμόνιος γόης, „biegły czarodziej” (Platon, *Sympozjon*, 203; por. Platon, 1993, s. 128).

twórczości, jakimi są wydarzenia i doświadczenia twórcy, poety. Moment ten prowadzi do fazy trzeciej twórczej przemiany jako aktywności twórczych źródeł w powrotnym powiązaniu ze źródłami twórczości. Dzięki temu spotkaniu dokonującemu się w postawie twórcy i w jego twórczości możliwe staje się ujawnienie nowej źródłowej głębi w artystycznym doświadczeniu tworzenia. W wierszu Norwida głębia ta zostaje podkreślona przez zapis o „safirowych głębiach stoków”, w której Narcyz może dostrzec swoją nową postać „głębinną”.

Istotnym czynnikiem, niejako osnową twórczej przemiany Narcyza-twórcy, jest odkrycie roli drżenia jego postaci. Czym jest to drżenie postaci twórcy, będą starał się pokazywać w dalszej części rozważań. W tym miejscu zasygnalizuję tylko, że w owym drżeniu ujawnia się poetycko charakter egzystencyjny i metafizyczny twórczej przemiany, i w konsekwencji także jej znaczenie filozoficzno-estetyczne.

Drżenie – czy raczej drżenia – postaci twórcy prezentuje istotne ogniwo twórczej przemiany: odkrycie przez twórcę roli i znaczenia źródeł twórczości, tj. wydarzeń i doświadczeń z jego własnej drogi twórcy, dla otwarcia na twórcze źródła jego twórczej postawy. W tym drżeniu postaci twórcy ujawnia się dotychczas skryty dla niego samego istotny rys tych źródeł, czyli ich źródłowość dla twórcy jako źródeł twórczości.

Podkreślmy ten rys źródłowości, który wskazuje na otwarcie ku twórczym źródłom i wyznacza przejście ku nim, czyli do „zwierciadlanności” i „słońca”, jak ujmuje to Norwid. Stąd już widać, że chociaż rozpatruję twórczą przemianę w odniesieniu do przemian Narcyza, to mam na uwadze to, co stanowi o jej egzystencyjnym, twórczym i metafizycznym wydarzeniu.

„Postać drżąca” – drżenie źródeł twórczości

Jak ująć drżenie „postaci drżącej”? Jakiej wykładni można by jeszcze nadać drżeniu jako odbiciu zarazem postaci twórcy na powierzchni wody? A dokładniej, jak jeszcze można by symbolicznie wykroczyć poza to drżenie jako właściwe odbiciu na powierzchni wody?

Czym jest to drżenie? Drżenie to jest przejawem bycia twórcy w drodze od źródeł twórczości do twórczych źródeł. Po pierwsze, jest chybotliwością twórcy, która bierze się z jego wewnętrznych napięć, wrażliwości i przenikliwości widzenia, czyli ujawnia się w odniesieniu do ciągle

pulsujących i naznaczonych niepewnością źródeł twórczości. Po wtóre, drżenie to zostaje rzutowane na świat, w którym „Te Nymfęa”, „to jezioro”, „safirowych głębie stoków”, biorą się „ze światła, chmur i obłoków”, czyli to zorientowanie zmierza w kierunku twórczego źródła. Zatem owa drżąca postać Narcyza stanowi rozpoznanie swoistości bycia twórcy w drodze.

Głos nimfy Echo pokazuje ogromną rozpiętość świata wartości w drodze twórcy, tj. pomiędzy „stale-o j c z y s t y m” dnem a „zwierciadlanością” ze słońca. Echo stanowi symbol związany z twórczością, poezją [...].

Ta sytuacja Narcyza obrazuje zawieszenie twórcy pomiędzy źródłami twórczości, tym wszystkim, co wydarza się w twórczej wędrówce, a otwarciem na „zwierciadlaność ... aż z s ł o Ń c a”.

W utworze mamy ukazaną autokonstytucję twórcy i jego świata w twórczej drodze.

(Siwiec, 2017b, s. 23–24)

Trzeba jednak bardziej uwypuklić kunszt poety, jego niebywałą artystyczną wrażliwość, wnikliwość i precyzję.

Dosłownie określenie „postać drżąca” w wierszu nie występuje. Mamy „postać twoją” i „drżąca”. Nie ma jednak wątpliwości, iż „drżąca” to „postać twoja [...] drżąca”, a prościej – „postać drżąca”.

Przede wszystkim zwróćmy uwagę na niezwykle dynamiczny charakter tego wersu, w którym ujawnia się „postać drżąca”. Do jego wnętrza zostają wprowadzone określenia ukazujące dynamikę sytuacji i poetyckiego wydarzenia. Określenie „postać twoja” anonsuje to, co ma się wydarzyć. Zostaje to zasygnalizowane w perswazyjnym, poruszającym, „zważ”, i w pytajnym, „ile!”, po którym następuje dopełnienie epitetem „drżąca”. Poprzez te zabiegi owa „postać twoja” podlega wątpliwościom i pytaniom. Zostaje wyprowadzona z tego pierwotnego, rzecz można, narcystycznego, zamknięcia. I poprzez wątpliwości i pytania zostaje pobudzona czy obudzona do rozważenia swej postawy jako twórcy, który doświadcza źródła twórczości i zostaje przez nie wprawiony w szczególne drżenie, twórcze drżenie.

A przechodząc z interpretowania poetyckiego obrazu i dyskursu na płaszczyznę estetyczną, można powiedzieć, że owo drżenie jest ważnym czynnikiem doświadczenia twórcy. Zaś poprzez te wskazane przez poetę wątpliwości i pytania (ile? – rozpoznają jako syntetyczny skrót wielu możliwych pytań) zostaje ujawniony twórczy charakter jego drżenia. Drżenie jawi się jako ujawnienie sfery poetyckiej wrażliwości, poruszeń, wątpliwości,

pytań, czyli źródeł twórczości, które konstytuują postać twórcy i jego twórczą postawę.

Ta dynamika związana z wykrywaniem twórczego charakteru drżenia samego twórcy, jego wrażliwości na poetyckie doświadczenie świata, ma istotne znaczenie dla interpretacji wiersza w kontekście filozoficzno-estetycznym, a dokładniej dla ujęcia twórczej przemiany jako podstawowego ogniwa w rozumieniu metafizyki drogi twórcy. Zatem „postać twoja” staje się „postacią drżącą” w twórczym drzeniu. W „postaci drżącej”, w jej twórczym drzeniu ujawnia się pierwszy moment twórczej przemiany, natomiast rozpiętość pomiędzy „postacią twoją” a „drżącą” ukazuje wkroczenie twórcy w pierwszą fazę na jego drodze.

Widać stąd, że owo drżące poruszenie i pytanie wypowiedają wrażliwość i doświadczenie twórcy i jego wydarzenie, rzekłbym, główną ośnowę na jego drodze, które wykraczają poza zwyczajne wpatrywanie się przez Narcyza-poetę w swoje odbicie w lustrze wody.

Zauważmy też, iż aby przybliżyć to drżenie jeszcze wyraźniej, poeta wprowadza kontrast pomiędzy nim a czystością wody, „wodami czystymi”. W tej symbolicznej figurze odbicia twarzy Narcyza w wodzie jego istotne drżenie nie zależy od stanu wody, niechby najczystszej, ani od jej ruchu, ale od jego twórczej wrażliwości. Właśnie na tym polega jego swoistość, że jest ono rozpoznawane pomimo – „lubo”, chociaż – a nawet wbrew owej czystości. Ale jednocześnie, metonimicznie, sama czystość, już nie-wodna, zostaje przeniesiona w owo drżenie.

Z tego kontrastu można wyprowadzić spostrzeżenie, że to, co stanowi o owym drzeniu, nie zależy od sfery zjawisk zmysłowych i fizykalnych, które są ujmowane rozważą, czyli od uchwytnych i pojmwanych przyczyn i skutków. Drżenie poety-twórcy ukazuje się w czystości szczególnej, jako odrębnej wobec tego, co zmysłowe i fizykalne, chociaż z piętnem jego wrażliwości i zbiorem jego doświadczeń.

Obrazowanie, które odwołuje się do zjawisk uchwytnych zmysłami, jest tylko przybliżeniem głębszego znaczenia samego drżenia postaci twórcy i jego wrażliwości. Rzecz można, iż poeta, za pomocą precyzyjnego obrazowania, wydobywa i uwalnia drżenie ze sfery zjawisk fizykalnych czy cielesnych. Opisuje drżenie egzystencyjne, które należy do sfery symbolicznej i sfery zjawisk twórczych, czyli źródłowych twórczości. W ten sposób poeta, dzięki swemu doświadczeniu świata i poetyckiej wrażliwości na słowo, kładzie podwalinę pod prze-nośną zdolność zawartego w drzeniu

przejścia i przeniknięcia przez powierzchnię lustra wody i jej klarowność ku twórczym źródłom twórczości.

Pytanie – „ile?”

Dlaczego wszak pod adresem postaci „drżącej” pada pytanie „ile?”? Czy to nie jest niezamierzony przez poetę dysonans poznawczy i twórczy zarazem? Bo jak odnieść kategorię „ile”, która zdaje się wskazywać na ilość i liczbę, do drżenia? Czy nie występuje tu nieumiejętność poety i jego tworzenia?

Ale czy „ile?”, a właściwie „zważ, ile?”, pada wyłącznie ku niemu, ku „drżącej” postaci? Otóż nie. Jest zapytaniem usytuowanym pomiędzy „postacią twoją”, o której mówi nimfa Echo, a „drżącą” postacią samego Narcyza. Świadczy o tym owo „zważ”, któremu jest „bliżej” do „postaci twojej”. I to „zważ” odnosi się zarówno do „postaci twojej”, jak i do postaci „drżącej”, a co za tym idzie, pobudza owo „ile?” i kieruje nie tylko do „drżącej” postaci, co narzuca się na pierwszy rzut oka, ale też w kierunku „postaci twojej”. Tym bardziej, jeśli znowuż nawiążemy do owego ważenia się. Na owym „zważ, ile?” zawieszono są niczym szale u wagi, z jednej strony, „postać twoja”, a z drugiej, postać „drżąca” Narcyza. Za takim podwójnym usytuowaniem przemawia też i to, że „zważ, ile?” nimfy jest odpowiedzią na owo wyzywające „Zważ!” Narcyza.

Ponadto „ile?”, jak sądzę, ma tutaj swobodniejsze, bardziej pojemne znaczenie niż określona ilość czy liczba czegoś. Przypomina raczej potoczne: ile, w znaczeniu – jak długo jeszcze można tego znieść czy to wytrzymać.

W tym pytaniu „ile?” odczytuję też, z jednej strony: ile jeszcze, jak długo jeszcze można być tak w sobie zakochanym, tak zamkniętym w auto-afirmacji, tak nieczułym i pogrążonym w egocentryzmie? I, z drugiej strony, na ile, jak dalece jeszcze można się otworzyć na owe drżenia, czyli wydarzenia i doświadczenia z drogi twórcy? Więc jest to i skierowanie twórczej energii, która wyzwala się w poecie czy szerzej, w twórcy, podczas procesu twórczego, i która ożywia źródła twórczości. Jest w wierszu Norwida jakby jej „przeгляд”, oszacowanie jej nakładu na podjęcie i kontynuowanie twórczenia.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera Władysława Tatkiewicza współczesna koncepcja twórczości. Tatkiewicz rozważa w niej dwa główne kryteria twórczości: nowość i energię umysłową. Przy

nowości rozważa aspekty relatywności, stopniowalności (ilościowości), jakościowości, pochodzenia, skutków. Pisze:

Po drugie, nowość podlega *stopniowaniu*, jest mniejsza lub większa. Ale nie ma miary, skali, aparatury do mierzenia nowości, jak termometr mierzy stopień temperatury. Możemy powiedzieć, że twórczość jest *wysokim* stopniem nowości, ale brak znów zjawiska analogicznego do wrzenia, wskazującego, że nowość przeszła w twórczość.

(Tatarkiewicz, 1976, s. 303)

Problem „ilości” w związku ze stopniowalnością występuje też przy pochodzeniu nowości:

Po czwarte, nowość osiądana przez ludzi twórczych miewa różne *pocho-dzenie*: bywa zamierzona i niezamierzona, impulsywna i kierowana, spontaniczna i osiągnięta metodycznie po przebadaniu i rozważeniu; jest *oznaka* różnej postawy twórców, wyrazem różnej umysłowości, zdolności, talentów.

(Tatarkiewicz, 1976, s. 303)

Tatarkiewicz w konkluzji stwierdza, że pojęcie twórczości obejmuje pod tym względem „tylko twory *wyższych* uzdolnień” (s. 304). Zaś przy kryterium energii umysłowej podkreśla:

Za twórców mamy tych, których dzieła są nie tylko nowe, ale też są objawem szczególnej zdolności, napięcia, energii umysłowej, talentu, geniuszu. *Energia umysłowa* zużyta na wytworzenie nowej rzeczy jest miarą twórczości nie mniej niż sama jej nowość.

(Tatarkiewicz, 1976, s. 304)

Koncepcja ta zdaje się być obciążona pewnym mankamentem. Idzie o to, że w obu kryteriach zdaje się występować ten sam element, który łączy się z owym „ile” i możliwością stopniowalności. Jednak, jak sądzę, można tę wątpliwość wyjaśnić bez podważania podstaw tej koncepcji. Pisałem o tym w szkicu poświęconym m.in. myśli estetycznej Tatarkiewicza:

Kiedy rozważamy te kryteria, zauważamy element, który wyraźnie się powtarza, gdyż jest związany z jednym i drugim kryterium. Nowość bowiem Tatarkiewicz wiąże z wyższymi uzdolnieniami, a energię umysłową z talentem i geniuszem, które wyższymi uzdolnieniami niewątpliwie są. Ale skoro odróżnia te dwa kryteria, to można widzieć

w tym ujęciu pewną niejasność, jakiś mankament czy teoretyczny niedostatek. Nasuwa się jednak interpretacja, która pozwala tę nieścisłość względnie łatwo usunąć. Można bowiem wytłumaczyć ją poprzez różne rozłożenie akcentów co do rozumienia tych kryteriów. W analizie kryterium nowości chodziłoby bardziej o podkreślenie owych uzdolnień, talentów jako pewnej potencji, natomiast w kryterium energii umysłowej o szczególne napięcie i zasób aktualnie, faktycznie zużytej energii, o skalę poświęcenia twórcy dla wytworzenia dzieła.

(Siwiec, 2011, s. 579–580)

Nakład podjętej energii twórczej spełnia się w drzeniu Narcyza-twórcy. Proponuję oddać tę intuicję twórczej postawy słowem ‘drżącość’, które koresponduje z określeniem właściwym poecie – ‘zwierciadlanność’. Jest ono też bliskie mianu ‘drążenie’. Możemy powiedzieć wówczas: drżenie, które jest wyrazem drżącości, skrytej istoty drążącej całą „postać drżącą” poety i przenikającej go na wskroś.

Istota drżącości pełni, jak sądzę, rolę ukrytego ogniwa, które źródłowo łączy postać twórcy z jego drzeniem. Odnalezienie tego złączenia czy spojenia jest zadaniem refleksji nad doświadczeniem twórczej przemiany w drodze twórcy zawartej i ujawnionej w wierszu Norwida jako podwójnie skierowanej: w stronę postaci „drżącej” samego twórcy i w stronę z namiętnością podjętej przez Echo refleksji o „postaci twojej”. A dokładniej, ta dwoistość odesłania kieruje ku skrytemu drzeniu, które, rzecz można, drąży postać twórcy egzystencyjnym drzeniem.

Zatem obraz poetycki, metaforyka, stanowi jedynie pewne okrycie, jakby zewnętrzną powłokę tego, co istotne. Obraz może wprowadzić wyobraźnię, uczuciowość, intelekt w pewien rodzaj rezonansu, ale dalej odbiorca winien znaleźć własną drogę interpretacji. Więc skoro idzie tu o czystość tego drżenia jako wyzwolonego z uwikłań dosłownie pojętych, tj. fizykalnych, cielesnych, to jest to drżenie całej „postaci drżącej”, drżenie, które ją przenika, a raczej wyrasta z jej istoty, do której należy i wypełnia postać twórcy jako jej skryta istota. Istota, która ma podlegać szczególnemu „zważeniu”, „roz-ważeniu”, ku czemu kierują przywołane w wierszu słowa: „zważ” i „ile?”, by istotę tę wydobyć, ożywić i rozpatrzeć.

Stąd dalej, w odwołaniu do koncepcji drogi twórcy, rozważane drżenie twórcy oznacza źródła twórczości i je ożywia, jako swoiste nastrojenie na doświadczenia i wydarzenia z drogi twórcy. Kontrast pomiędzy drżeniem Narcyza-twórcy a wodami czystymi ukazuje już nie tylko samo drżenie, ale

jego szczególną amplitudę. Wnikliwiej natomiast: w tym obrazie drżenia odbicia twarzy w lustrze wody kryje się źródłowa chybotliwość doświadczeń twórcy – od traum do ekstaz.

Przejście do „zwierciadlności” i „słońca”

W jaki sposób można pójść jeszcze bardziej za poetycką myślą, którą poeta wpłótł obrazami do wiersza? Czym jest „zwierciadlność” (postać „zwierciadlna”) i „słońce” w kontekście proponowanej drogi twórcy i jego twórczej przemiany? Jak można wyrazić precyzyjnie owo przejście do drugiego momentu twórczej przemiany i aktywności twórczych źródeł?

Główną rolę odgrywa tu opozycja i współdziałanie pomiędzy „drżnością” („wrażliwością”) jako twórczą siłą właściwą dla źródeł twórczości i „zwierciadlnością”, która ujawnia się jako istotna moc twórczych źródeł.

Wody czyste to przede wszystkim lustrzana tafla wody, w której pojawia się twarz Narcyza, ale i która przykuwa jego uwagę: Narcyz zdaje się wpatrywać w siebie samego. Wszak wody czyste są także jak lustro, z którego twarz twórcy zdaje się wyzierać i promieniować słonecznymi odbiciami, bryzgami, refleksami. Można rzec, iż odbicie w wodnym lustrze nie tylko zwraca się w stronę samego Narcyza, ale zarazem jest już odwrócone od niego, a odwracając się, nabiera szczególnej samoistności. Dzięki działaniu się i mocy „zwierciadlności” „lustra wody” odbicie postaci w sile swojej „drżności” („wrażliwości”) jakby przechodzi czy przebija się przez taflę lustra w nową przestrzeń – w nowy wymiar drogi twórcy: w twórczą przemianę. „Zwierciadlność” jawi się zatem jako twórcza moc, która wprowadza twórcę w drugi moment twórczej przemiany na drodze twórcy.

„Zwierciadlność” zawarta w strukturze poetyckiego wywodu jest także przeciwagą dla zwykłego odbicia w lustrze wody, a skierowanego jedynie ku spojrzeniu Narcyza. „Zwierciadlność” rozumiana jako twórcza moc wprowadza nowe pojmowanie odbicia i daje tym samym nową, radykalnie odmienną konstytucję świata, wobec którego zostaje postawiony Narcyz-twórca i w którym egzystuje i zbiera poetyckie doświadczenia na miarę istoty swej „drżności” („wrażliwości”, „wyższych uzdolnień”). Poetycko wywiedziona „zwierciadlność” zmienia bowiem metafizyczny charakter samego odbicia. Ujawnia nowe źródła, odrębne i odmienne od źródeł twórczości, które nazywam tutaj twórczymi źródłami.

Istotny rys twórczych źródeł polega na tym, że dają one pod rozwagę poecie-twórcy – w lustrze, dzięki jego istocie, „zwierciadlanościami” – nowy obraz. Obraz ów zostaje uwolniony z dotychczasowej sytuacji egzystencyjnej, którą charakteryzowały działania poety jako źródła twórczości. Zostaje wprowadzony, również dzięki swej „drżomości” w obręb aktywności twórczych źródeł, od których twórczość fundamentalnie zależy, w których jest ufundowana i ugruntowana. Siła źródeł twórczości okazuje się niewystarczająca do prowadzenia i kontynuowania twórczych procesów. Potrzebna jest nowa moc, która wykaże się egzystencjalną, symboliczną i metafizyczną energią. Moc ta otwiera poetę-twórcę na nową konstytucję świata i nową twórczo-źródłową rzeczywistość. Właśnie „zwierciadlanościami” ukazują nową twórczą moc, która wytycza nowe kierunki i zwroty twórczych procesów.

„Zwierciadlanościami” (postać „zwierciadlana”) wydobywa tę „postać drżącą” z jej drżenia, z jej uwięzienia i przyjmuje ją w jej istocie drżenia, czyli w drżomości. Ta aktywność „zwierciadlanościami” jest już aktywnością twórczych źródeł. Nazywam ją świetnością.

Na czym polega jednak wydarzenie się tutaj, w Norwidowskim znaczeniu, twórczej przemiany? Wydarzenie się twórczej przemiany polega na tym, że owa „postać drżająca” zdaje się wyzbywać drżenia i ujawniać drżomość jako skrytą istotę i siłę swego egzystowania. Obraz „drżącej postaci” jeszcze wyraźniej odrywa się od skojarzeń fizykalno-cieleśnych postaci Narcyza-poety w lustrze wody. Drżomość zaś, ze swej istoty, ujawnia metafizyczny charakter twórczej drogi poety. To jest właściwy, metafizyczny i egzystencyjny zarazem, wymiar transcendowania, tj. wykraczania w twórczej przemianie drogi poety poza źródło, względnie źródła twórczości i skierowanie się ku twórczym źródłom.

Transcendowanie jako wychodzenie poza źródła twórczości i kierowanie się ku twórczym źródłom można wysłowić również jako przeniesienie energii w tworzeniu poprzez taflę wodnego lustra i wyniesienie jej, wypromieniowanie niejako ku światłu, czy w stronę „słońca”, właśnie jako postaci „zwierciadlanej”.

Aby przybliżyć tak ujęty proces twórczy, trzeba spróbować zobaczyć to, co widzi Narcyz i czego nie może widzieć twórca – źródło twórczości – a co podpowiada mu nimfa Echo. Najpierw Narcyz wpatruje się w „siebie”, a głos Echo podpowiada mu, żeby zobaczył „postać” swoją i „drżącą”. Skupmy się na „postaci”, a właściwie na jej upostaciowaniu. Echo podpowiada Narcyzowi wyjście poza „siebie” i odmienne upostaciowanie siebie.

Takie wyjście poza siebie jest transcendowaniem jako zapoczątkowaniem procesu twórczego. Jest to krok niezbędny do tworzenia dzieła i wyjście w stronę twórczego świata.

Drżenie twórcy natomiast pozwala ujawnić się i wyzwala aktywność źródeł twórczości. Jest ono wyrazem jego poddania się tej aktywności i jej twórczej energii. Aktywność ta zapoczątkowuje proces twórczy od jego istotnej, źródłowej strony. Zapoczątkowanie rozumiem zatem jako swoisty „pierwszy krok” w procesie twórczym rozpoznawanym źródłowo, w odróżnieniu od początku, który nie musi mieć charakteru źródłowego. Gdyby przyjąć, że opowieść Norwida jest tylko historią zakochanego w sobie greckiego młodzieńca, to jego zakochane spojrzenie można by potraktować jako zwyczajny początek, a nie zapoczątkowanie źródłowego rozumienia twórczości i procesu twórczego. Aktywność źródeł twórczości wraz z „drżącością” („wrażliwością”, „wyższymi zdolnościami”) twórcy natomiast wprowadzają w ruch twórcze transcendowanie. Stąd drżenie samego Narcyza można zinterpretować jako transcendujące rzutowanie na „postać swoją” i „drżącą”. W pewnej mierze transcendujące rzutowanie odrywa się od samego mitycznego Narcyza, a w istotniejszej mierze, jako poetycko-filozoficzny motyw rzutowania, wprowadza w rozumienie procesu twórczego. Wprowadza Narcyza-poetę na drogę twórcy, która wiedzie od źródeł twórczości do twórczych źródeł, i dalej ku budowaniu dzieła i twórczego, nowego świata. To transcendujące rzutowanie daje także wyraz szczególnej, własnej aktywności „postaci” Narcyza zanurzonej w wodzie i z niej wydobywanej dzięki drodze, na którą zostaje wyniesiony czy wyrzucony. Drżenie postaci Narcyza jest swoistym „dobijaniem się” twórcy do powierzchni lustra wody jako twórczego świata. Drżąca postać Narcyza jest niejako w źródle, w wodzie, ale jest jakby uwięziona.

Wprawdzie sam Narcyz tego wydarzenia nie widzi i nie doświadcza, ale odpowiada mu je Echo. Echo nie mówi tego wprost, lecz w tym, co mówi o „drżącej” postaci, aktywność twórczych źródeł się zawiera.

W „postaci twojej” następuje więc transcendujące upostaciowanie Narcyza, a dokładniej, Echa mówienie o „postaci twojej” transcenduje upostaciowanie Narcyza. Co to znaczy? Już nie chodzi tutaj o samo „siebie” Narcyza, tj. jego twarz i jej atrakcyjne rysy, ale o jego „postać”, którą możemy łączyć z jego twórczym światem i jego wychodzeniem ku niemu. Upostaciowane drżenie, o którym mówi Echo, Narcyz ma „zważyć” w odniesieniu do istoty drżącości. Drżącość drżenia przenika przez taflę

wodnego lustra do „zwierciadlanności”, w której rozbłyskują słoneczne, jak to nazywam, lśnienia, refleksy, bryzgi. Z jednej strony, rzecz można, biją one ze źródeł twórczości, z wnętrza źródła, a z drugiej podlegają przemianom i otwierają na „zwierciadlanność”. I w tej postaci „zwierciadlanej” rozbłyskują, balansują, zdają się tańczyć na powierzchni i odrywać się od niej. Stają się słonecznymi refleksami, które odbijają się od powierzchni wody. A występują nawet przy gładkiej tafli, choć nie mają wówczas tak dynamicznego charakteru. „Zwierciadlanność” zatem dokonuje swoistego odwrócenia kierunku odbicia, jakby nawiązując do odwrócenia obrazu w lustrze.

Lecz, podkreślmy raz jeszcze, nie o zjawiska optyczne, czyli fizyczne tu idzie. Stanowią one tylko pewne obrazowanie dla treści metafizycznych wiersza zawartych w porządku symbolicznym i w porządku dyskursywnym zarazem.

Przejście, w którym zachodzi i skrywa się twórcza przemiana, zawiera symboliczne figury „drżących” i „zwierciadlaności”. „Autoportretowe” wodne odbicie zdaje się wtedy poprzez „drżących” wrażliwości poety i „zwierciadlanność” symbolicznego obrazu wydobywać za sprawą słonecznych refleksów z tafli wodnego lustra. Promieniuje ku słońcu, które zdaje się je emanować i zarazem przyzywać. Jeśli przyjmiemy, że drżenie odbicia postaci Narcyza oddaje jego wrażliwość na rozmaite źródłowe doświadczenia i wydarzenia w życiu twórcy, to możemy zauważyć, że ich metaforycznym wyrazem jest owo dobijanie się, a jednocześnie przebijanie się drżenia przez zwierciadło wodnego lustra. Jednak z tego przebijania i wydobywania nie wyłania się już „postać drżąca” Narcyza jako całe i w pełni spełnione źródło twórczości, tj. w swoim drżeniu, w pełnej amplitudzie źródeł twórczości. Przebijanie się drżenia postaci twórcy przez zwierciadło wodnego lustra przekazuje, i owszem, impet twórczego drżenia czerpany z istoty drżących twórcy, którą powierzchnia czy tafla źródła oddaje, ale to nie wystarcza, by ująć twórczą przemianę!

Twórcza przemiana zachodzi wówczas na powierzchni źródła, gdy dokonuje się obrazowa przemiana „postaci drżących” w „zwierciadlanność”, którą określiłem jako postać „zwierciadlaną”, co buduje dyskursywnie ujmowaną aktywność twórczych źródeł jako emanowanie „zwierciadlaności”. I to obrazowe przejście stanowi istotny rys nieobrazowego wydarzenia twórczej przemiany.

Spójrzmy raz jeszcze na „postać drżącą”, „wrażliwość poetycką” twórcy. Jej drżenie jest „drżeniem” ze źródła twórczości. Jakby „postać”

ta, przejęta źródłami twórczości, wybijała z nich i „dobijała się” od środka do lustra wody niby uwięziona w nim. Tłucze się w tym drzeniu także dosłownie, w tym lustrze. I wyłania się z niego w lśnieniach i refleksach „zwierciadlanności”.

Natomiast na płaszczyźnie rozważań estetycznych można uznać, że przejście to ukazuje istotne ogniwo twórczego procesu, w którym kształtuje się dzieło sztuki. Wodny „autoportret” Narcyza jako symbol dzieła sztuki nabiera własnej dynamiki. Odrywa się od samego Narcyza i tego jego wodnego zamknięcia. I, poprzez twórczą przemianę, zmienia samego Narcyza. Ta przemiana samego Narcyza-twórcy powoduje zatem – rzecz można – że dobija się on do własnych źródeł twórczości od strony twórczych źródeł. Ze stanu artysty początkowo pogrążonego we własnym odbiciu dojrzewa i staje się artystą dojrzewającym i świadomym swego dzieła i swojej sztuki. Staje się tym, który potrafi przetwarzać źródłowe doświadczenia w dzieło zależne przede wszystkim od twórczych źródeł.

Dzięki temu momentowi twórczej przemiany artysta odkrywa swą drżać jako nowe dążenie i twórczą siłę, która poprowadzi go w skrytą „zwierciadlanność” własnego doświadczenia. Wkracza zarazem w nową fazę twórczej drogi. Ujawnia się mu nowa odmiana źródła – inne twórcze źródło. Pojawia się nowe oto odbicie, które poprzez daną wraz z nim „zwierciadlanność” kieruje artystę ku „słońcu”. I to „słońce” ujawnia się jako twórcze źródło, tj. już nie jako siła, która wyrażała twórczą aktywność w sferze źródeł twórczości, ale jako moc, która przyciąga artystę i wprowadza w aktywność twórczych źródeł.

Sytuację opisaną w wierszu można transponować na kategorie estetyczne. Skoro uznaliśmy Narcyza za postać twórcy, to jego wodny autoportret zostaje uznany za dzieło sztuki, a twórcza przemiana nabiera wówczas znaczenia w odniesieniu do procesu twórczego. Drzenie postaci Narcyza, czyli odbicia twórcy jako dzieła, przechodzi w lśnienia i świetne refleksy na powierzchni lustra.

To drzenie postaci twórcy w lustrze wody, czyli drzenie źródła twórczości jakby jeszcze od wewnątrz niego samego i w spojeniu z otchłannością źródlanego odbicia, reprezentuje twórczą niewyczerpalność tego źródłowego drżenia, tj. źródeł twórczości.

Stąd lepiej można rozpoznać, że odbicie twórcy, ta jego „postać drżąca”, staje się postacią „zwierciadlaną”, jakby wyłonioną ze zwierciadła, a poprzez lśnienia i świetne refleksy kieruje się ku słońcu. Wyłania

się ze źródeł twórczości i zwraca się ku twórczym źródłom. Następuje jej otwarcie na drżenie spoza niego samego, od słońca, które światłem najwyższej próby uderza w samą „zwierciadlanność”: jakby w nowo ujawnioną powierzchnię lustra – w lustro lustra. I ona odbija i przenosi twórcze „zajączki” w stronę twórczych źródeł i ich niewyczerpywalność. Jest to przejście od doświadczeń twórcy jako źródeł twórczości do twórczych źródeł jego twórczego doświadczenia, które przecież je umożliwiają.

W tym drżeniu już „zwierciadlanej” postaci twórcy jako dzieła uobecniają się źródła twórczości, czyli doświadczenia i wydarzenia twórcy, lecz jakby w nowym świetle. A mianowicie uobecniają się ich szczególna amplituda, już nie tylko w postaci źródłotwórczego pulsowania w górę i w dół, ale w nowej, twórczoźródłowej postaci ruchu w górę, który przewycięża ciężenie w dół. To już nie jest tylko właściwe źródłom twórczości pulsowanie od traum do ekstaz i ekstaz do traum, ale pulsowanie ekstatycznie wstępujące, które przewycięża źródłotwórczą chybotliwość doświadczeń twórcy.

Ujęcie twórczej przemiany w drodze twórcy można wzmocnić przez odwołanie do wiersza *** „Ty mnie do pieśni pokornej nie wołaj”. To jest wiersz „z drogi twórcy”, w którym mowa o skrajnościach „miłości dwuskrzydlatej” jako jednym z ważnych źródeł twórczości:

Bo ja z przeklętych jestem tego świata,
Ja bywam dumny i hardy,
a miłość moja, bracie, dwuskrzydłata:
Od uwielbienia do wzgardy.

(Norwid, 1971, 1, I, s. 231)

Rzec można, że pojawia się nowe odbicie „w słońcu”. W tej nowej konfiguracji to słońce zdaje się przyciągać ów „obraz”, dzieło, portret Narcyza. Wynosi go ponad i poza powierzchnię. Lecz ta symboliczna opowieść przekracza świadomość i horyzont Narcyza – transcenduje poza relację Narcyza-twórcy do postaci Narcyza, jego odbicia.

Nimfa Echo, poprzez zwielokrotnione powtórzenie, daje nowy impet twórczy. Rozbłyski i refleksy świetlne, rzecz można, „zajączków”, są kraniną powtórzeń i zwielokrotnień. To jest sfera i strefa twórczej przemiany. Fermenty źródeł twórczości, puls i wykwyty, „przechodzą” w twórczych procesach w zaczyn twórczych źródeł.

I problem w tym, aby Narcyz wyszedł poza zaklęty krąg samego siebie we własnym odbiciu i zaczął otwierać się na szeroki kontekst; żeby

rozpoznawał i podejmował go w swej twórczości; żeby jego „postać drżąca” otworzyła się na drżenia, chybotliwości nowej strefy, odnajdując w nich odmienną twórczą materię, która wymaga dalszego ukształtowania.

„Słońce” i „dno stale-ojczyste”

W nowej konfiguracji twórczej słońce, jego światło, przyciąga dzieło, czyli „obraz”, portret Narcyza, i wynosi ponad powierzchnię odbicia. Ta symboliczna opowieść przekracza zastaną świadomość Narcyza-twórcy – wykracza poza horyzont relacji twórczej: Narcyz-źródło twórczości a jego odbicie, tj. dzieło. Rzecz można, że ujawnia się nowe jej odbicie „w świetle słońca”.

Stąd wypowiediany w namowie Echo źródłowy charakter twórczej przemiany skryty w owej „drżąceści” i „zwierciadlanności” prowadzi ku „słońcu”, symbolu twórczych źródeł. Natomiast nimfa Echo nie tylko wypowiada wielość drzeń czy słonecznych refleksów, ale także ukierunkowuje je niczym promienie w stronę słońca. Właśnie do tego namawia Echo, aby Narcyz zaczął się otwierać się i rozpoznawać nowy horyzont, który odsłania się w refleksach, rozblyskach „zajączków”. Może nawet namawia do tego, żeby Narcyz zaczął się w szczególnie sposób bawić się tymi „zajączkami”.

Słońce stanowi kolejną postać w tym dramacie twórczej przemiany i drogi twórcy.

Lecz droga twórcy zmierza dalej. Nie zatrzymuje się w świetle słońca, czy na nim samym, w górze:

IV

Bo w górze – grób jest Ideom człowieka,

W dole – grób ci a łu;

I nieraz – s z c z y t n e – wczorajszego wieka

Dziś – tyczy kału...

Prawda się razem dochodzi i czeka!

C. Norwid, *XLII. „Idee i prawda”* (Norwid, 1971, 2, II, s. 66)

W jaki sposób można rozpoznać ten „grób [...] Ideom człowieka”, który jest w górze? I ten „grób ci a łu”, grób, który jest w dole? Skąd to „razem” w prawdy „dochodzeniu” i „czekaniu”?

Czy to znaczy, że prawda tej drogi twórcy skrywa się w twórczym stawaniu? W przestrzeni, która otwiera się poprzez bycie w drodze?

Przede wszystkim prawda nie oznacza tu syntezy czy całości rozumianej jako pogodzenie przeciwieństw na osiągniętym poziomie czy pułapie procesu twórczego, gdyż wskazywałaby ona wówczas na zatrzymanie procesu twórczego na pewnym etapie. W wierszu *Królestwo* czytamy: „– Prawda? – nie jest p r z e c i w i e ń s t w m i k s t u r ą ...” (Norwid, 1971, 2, II, s. 64).

Sądzę, że prawdę twórczej przemiany i drogi twórcy można rozpoznać przez pryzmat twórczego zadania, gdyż prawda odsłania swoje nowe oblicze w owym „dochodzeniu” i „czekaniu”. Prawda staje się odnowioną postacią twórczego zadania podjętego przez twórcę i związanego z tym trudem zobaczenia i wyrażenia w nowym świetle sprzeczności, które zawiera jego twórcza droga. W odsłanianiu oblicza prawdy owo „razem” ukazuje „dochodzenie” i „czekanie” jako odnowione twórcze energie, wyzwolone poprzez twórczą przemianę na drodze twórcy. Prawda zaś znaczy wtedy odkrywanie odmienionej postaci źródłowego doświadczenia twórcy i innej głębi świata.

Prawda wyraża samorozumienie przez egzystującego własnej indywidualności i niepowtarzalności w i wobec ujawnionej nowej wizji świata, co może zaowocować kolejnym wysiłkiem twórcy i podjęciem na nowo procesu twórczego.

Jak można zatem, biorąc powyższe pod uwagę, rozumieć odwołanie poety do „dna stale-o j c z y s t e g o”?

Wróćmy jeszcze do niektórych obrazów i sformułowań z drugiej strofy wiersza.

„Te Nymfëa i to jezioro” stanowią metaforyczny obraz źródeł twórczości. Nymfëa, czyli nimfaion, to miejsce ustronne, zwłaszcza grotą, w której wybija „źródlelko”. Sformułowanie mówi o bijącym źródle i efekcie jego aktywności, tj. „jeziorze” powstałym dzięki bijącemu źródłu. W wymiarze metafizycznym, i tym samym z perspektywy twórczej przemiany i drogi twórcy, nie chodzi tutaj o zwykle spływanie wody ze źródła do jeziora, ale o zaznaczenie metafizycznego charakteru aktywności twórcy i jego doświadczeń, które ujmują źródłowość twórczej drogi.

Czym są wszak „safirowych głębie stoków”?

Przede wszystkim widok, jaki roztacza Echo przed Narcyzem, jest dlań niedostępny. Paradoks tej niedostępności stanowi ważny rys nie tylko samego Narcyza-twórcy, ale metaforę sytuacji człowieka w świecie. Nie

wchodzą tu w grę powody wcześniej rozważane, czyli ślepotą Narcyza na to, co nie jest jego dziełem-odbiciem. Wprawdzie perswazja Echo wskazuje na inne pochodzenie obrazu świata, którego nie może dostrzec Narcyz. Bo dla niego dzieło zawisa w próżni i wspiera się tylko na jego twórczości. Ale dopiero teraz, po wydarzeniu i doświadczeniu twórczej przemiany, ujawnia się gruntowne ufundowanie jego niewidzenia w nowym polu sensotwórczym. „Razem”, jak chce Norwid, ujawnia się prawda, która „wypełnia” to niewidzenie, czyli w twórczym „dochodzeniu” i „czekaniu”. To, co jest najbliższe i najdalsze zarazem, to, co najbardziej źródłowo twórcze w źródłach twórczości i twórcze źródłowo w twórczych źródłach, ujawnia się tylko w owym „razem”. Owo „razem”, owo spotkanie źródeł twórczości z twórczymi źródłami, ukazują się w poetyckim obrazie jako „safirowe głębie”.

Odbicie świata jako dzieła w nowych i odmiennych źródłach jest możliwe dzięki twórczej przemianie w drodze twórcy i powrotnemu spotkaniu twórczych źródeł ze źródłami twórczości. Mamy tu odbicie świata w nowym lustrze, jakiego nie było, zanim twórca nie podjął swojej wyprawy, które ukazuje indywidualną, niepowtarzalną, osobliwą drogę twórcy ku głębi twórczych źródeł i metafizyczną jego aktywność w pogłębianiu rozumienia źródłowości źródeł.

I dopiero w lustrze tej głębi twórca odkrywa walor tego „dna stale-o j c z y s t e g o”.

Teraz dotykamy najistotniejszego „węzła” w obrazowo-myślnym ujęciu poety, który uwidacznia przede wszystkim charakter jego ujęcia – dynamiczny i transcendujący, i który wynosi poetycki namysł o znaczeniu źródła twórczości dla poetyckiej drogi dalece poza wyjściową sytuację. „Węzeł”, a zarazem swoisty „węzełek”, jaki niesie obrazowo-myślne ujęcie Narcyza-poety, wybiega poza znaczenie, jakie nadaje mu proste obrazowanie odbicia postaci twórcy w tafli wody. Czym w rzeczy samej jest ów najistotniejszy węzeł?

Otóż idzie tu nie tylko o zwyczajne realia świata Narcyza. Chodzi w najwyższym stopniu o proces twórczy ukazany w konsekwentnym symbolicznym przetworzeniu obrazów i myśli, który daje inną realność – niezwykłą, właśnie źródłową. Ośrodkowym czynnikiem tego przetworzenia są jakby brzegi jeziora, jako „stoki”, które schodzą pod powierzchnię wody, a tam są dopiero widzialne i ujmowane przez poetę jako „safirowe głębie”. Ten ich widok w wodzie i z zza wody jednocześnie, pod jej powierzchnią, stanowi rozwinięcie już ujętej poetycko symboliki źródła. Widok „safirowych

głębi stoków” bierze się „ze światła, chmur i obłoków...”, czyli z powrotnego „zanurzenia” twórczych źródeł w źródle twórczości. Jest to trzeci moment twórczej przemiany i trzecia faza drogi twórcy. Stąd też dopiero teraz, po zatoczeniu koła w drodze i na drodze twórcy, możemy określić to, co się ujawnia. Można rzec, używając dotychczasowej poetyki wywodu, że twórcze źródła, w których się zanurza inaczej, niż dotychczas był w nich zanurzony, zasilają w tej powrotnej, świadomej drodze twórcy jego źródła twórczości.

Jednocześnie metafizyczna aktywność „przejrzania się” i odbicia twórczych źródeł w źródłach twórczości prowadzi do pogłębiania całej źródłowości właściwej dla drogi twórcy, a kulminację osiąga w obrazowym nazwaniu schodzenia stoków jeziora do „safirowej głębi” i nowej postaci w drodze twórcy, którą nazwałem „głębiną”.

Rzecz znamienna, że podobny fenomen źródła i pogłębiania źródłowości mamy w wierszu Zbigniewa Herberta *Modlitwa Pana Cogito – Podróżnika*, w którym rolę tę spełnia obraz słońca schodzącego w „Morze Jońskie prawdziwie nieopisane”⁵.

⁵ W szkicu o wierszu *Modlitwa Pana Cogito – Podróżnika* piszę: „Dzięki wskazaniu na niemożliwość prawdziwego opisanie tej [...] rzeczywistości zachodzącego słońca w znaczeniu obiektywizującego ujęcia prawdy odsłania się dopiero droga do prawdy w głębszym, źródłowym sensie jako związanej z drogą twórcy. Poeta, który zdaje sobie [...] sprawę z granic pewnego rodzaju opisu, uzyskuje dopiero możliwość wierniejszego oddania rzeczywistości. Czyli prawdziwość nieopisania toruje drogę ku jakiemuś nowemu wymiarowi rzeczywistości i opisowi wyrastającemu z doświadczeń twórcy. Wskazane walory estetyczne otwierają wiele innych możliwości i kierują uwagę czytelnika ku innym wspomnianym walorom, przede wszystkim ku walorowi etycznemu. Gdyż zachód słońca zostaje przywołany jako antidotum na cierpienie z ręki „prześladowców”. Niewypowiedziany urok zachodzącego słońca zdaje się uwalniać od traumatycznych wydarzeń i ucisza, uśmierza, spowodowany nimi ból. Przyciemia „wodnistookich” przesładowców, którzy na tle widoku słońca, które „schodzi” do morza, zdają się gasnąć w oczach podmiotu lirycznego. Jednocześnie słońce, które zachodzi rozbłyska jako „prawdziwie nieopisane”. Określenie to o wewnętrznej dynamice wskazuje na to, co źródłowe, mianowicie na egzystencyjną aktywność źródła i egzystencjalne zadanie, zda się paradoksalne, „prawdziwego” nieopisania rzeczywistości. W związku z tym zadaniem kształtują się nowe znaczenia. Dostrzec można nie tylko walor estetyczny urokliwego obrazu, czy etycznego pokrzepienia, ale także metafizyczny, który wskazuje na wagę czy moc istnienia ujawnionego w tym zachodzie („prawdziwie”), poznawczy, który niesie w sobie jakąś ukrytą prawdę („prawdziwie nieopisane”) i, co szczególnie znaczące, walor twórczo-źródłowy („nieopisane”). „Prawdziwie nieopisane” znaczy bowiem tyle, co skupiające w sobie, ową będącą przedmiotem dziękczynienia podmiotu lirycznego i, zapewne, samego poety, piękną różność świata” (Siwiec, 2010, s. 37–46).

Twórcze źródła powracają do źródeł twórczości. „Safirowych głębie stoków”, o których mówi Echo, stanowią „odbicie” powrotne, swoiste przejrzanie się twórczych źródeł w źródłach twórczości. Poeta-Echo wypowiada i pokazuje to z wnikliwą maestrią oraz zadziwiającą prostotą. Tej głębi nie dostrzega poeta-Narcyza, choć rozpościera się przed nim w postaci uprzedniego, najpierw źródła twórczości, potem twórczego źródła. On widzi wówczas tylko własne odbicie i w nim siebie. Artysta twórczego źródła natomiast „widzi” siebie, lecz w świecie, a dokładniej w swojej wizji świata. To jest zadanie twórcy w jego drodze – zobaczenie siebie i świata z głębi twórczych źródeł. I, dodajmy, zobaczenie siebie i świata w głębi spotkania twórczych źródeł z twórczymi źródłami. Jednocześnie ta wizja świata zostaje dopełniona poprzez dostrzeżenie jej pochodzenia od „światła, chmur i obłoków...”. Poeta twórczo transcenduje poza swoje odbicie, poza „swoją” Grecję, wykracza poza to, co dane mu było w dotychczasowym obrazie świata jako jego dzieło. Zgłębia rozumienie źródeł twórczości o powrotny widok i namysł nad twórczymi źródłami, w których zakotwiczone są jego twórcze moce. Rzec można, że źródła twórczości poety podlegają przekształceniu i pogłębieniu przez powrotne światło twórczych źródeł z głębi jego drogi twórcy.

Zadziwiające jest to, że Norwid ukazał tę sytuację i trzeci moment wydarzenia twórczej przemiany najpierw w strofie drugiej, jako spełnienie drogi twórcy, a dopiero później, w strofie trzeciej, wskazał na tę drogę. Czyli ta druga strofa pokazuje – jak powiada Echo – odbicie, lecz nie odbicie samego Narcyza, ale świata, który poczyna się w źródłach twórczości, a dojrzewa w twórczych źródłach. Natomiast urzeczywistnienie tego świata dokonuje się w powrotnym odbiciu twórczych źródeł w źródłach twórczości. I dopiero w tym odbiciu, które jest spotkaniem twórczych źródeł ze źródłami twórczości, ujawnia się głębia twórczego świata twórcy.

Zatem owo „dochodzenie” prawdy na drodze twórcy ukazuje współdziałanie źródeł twórczości i twórczych źródeł oraz dynamikę jego twórczej przemiany. Poetyckie wskazanie na „czekanie” wiązałbym natomiast ze swoistym ciężeniem twórczych źródeł wobec twórczego źródła – poety. Owo ich – twórczych źródeł i źródła twórczości – „razem” dokonuje się również w odwrotnym „zanurzeniu” twórczych źródeł w poety źródłach twórczości. Prawda dzieła zbiera w sobie z drogi twórcy i procesu twórczego te momenty twórczej przemiany.

Twórcza przemiana a los

Na tym tle można jeszcze powrócić do wydarzenia twórczej przemiany. Rozważane wcześniej pytanie „ile?” zostało uznane za przełomowe dla twórczej przemiany twórcy. Otwiera ono bowiem widok zarówno na drżenia źródeł twórczości jako „postaci drżące” poety, jak też kieruje ku innym, głębszym drżeniom, tym ujawniającym się w refleksach i lśnieniach „zwierciadlanności”, które prowadzą do twórczych źródeł.

Owo „ile?” dotyka zagadki twórczej przemiany poety i tajemnicy jego otwarcia w drodze tworzenia na twórcze źródła.

Twórcza przemiana jest jak jęczyzek u wagi, na której waży się los twórcy. To jest waga samego wydarzenia twórczej przemiany, które właśnie rozgrywa się w owym ważeniu się obrazów i racji Narcyza-poety i Nimfy Echo w drodze twórcy. Pytanie „ile?” wskazuje tym bardziej na związek twórczej przemiany z losem twórcy. To jego los wydarza się w tym wydarzeniu.

Dopiero wraz z twórczą przemianą drżenia tylko źródeł twórczości (tylko poety) zostają przetworzone na drżenia refleksów i lśnień, które otwierają drogę poecie/twórcy do „zwierciadlanności” i „słońca” jako twórczych źródeł jego twórczości. Wówczas tym bardziej w tym otwarciu ukazują się otwartość samej „zwierciadlanności” i „słońca”, które mocą swojej atrakcyjności pociągają ku sobie twórcę i czynią jego twórczą przemianę. Twórca zaś okazuje się wtedy zdolny do tego, aby brać, mówiąc za poetą, „od światła, chmur i obłoków” ową „zwierciadlanność” z przepastnych twórczych źródeł. „Zwierciadlanność” ta pobudza w nim drżenie odmienne od dotychczasowego, właściwego postaci wpatrzonej we własne odbicie, jakie dają refleksy i lśnienia kierujące ku „słońcu”.

Twórca poprzez te świetlne drżenia „zwierciadlanności” może być, jak mówi Platon, „zwrócony i zapatrzony w otwarte morze piękna” (Platon, 1993, s. 150). Lecz to „morze” nie jest „w górze”. Jest ono głębią owych „safrowych stoków”, która się ujawnia w drodze powrotnej, czyli poprzez emanacyjne spotkanie twórczych źródeł ze źródłem twórczości, jakim bywa twórca, o ile dokonał przemiany w swej drodze.

Ale mimo to los twórcy w jego drodze pozostaje ciągle jeszcze niespełniony. Spełnia się dopiero w twórczym dążeniu do źródeł. Owa „drżącość” drżenia jego postaci wkracza w „zwierciadlanność” i wypowiada żywość i żywotność źródeł, ale tych źródeł twórczości, które za sprawą dążeń

twórcy przyjmują twórcze źródła. W ten sposób w drodze twórcy twórcza przemiana prowadzi do metafizycznej głębi, którą wypowiada dzieło sztuki, gdy wydobywa twórcze źródła.

Więc kogo i co ma szansę zobaczyć Narcyz w wodnym zwierciadle? Ma szansę zobaczyć „siebie” jako nowonarodzonego po twórczej przemianie, a to znaczy „siebie” w świecie nowonarodzonym dzięki przebytej twórczej drodze.

Podsumowanie

W szkicu starałem się określić i odnieść do wyzwania Narcyza-poety, zawartego w wierszu Cypriana Norwida *Narcyz*. Wyzwanie to ukazałem w kontekście wydarzenia twórczej przemiany, które jest przełomowe w drodze twórcy i kształtuje tę drogę, jego samego i jego dzieło.

Naszkiecowałem „dynamikę” i „strukturę” twórczej przemiany oraz drogi twórcy. Wskazałem trzy główne momenty twórczej przemiany, które wprowadzają w trzy fazy drogi twórcy. Dynamikę tworzą te trzy momenty jako swoiste przejścia pomiędzy fazami drogi twórcy. Strukturę zaś buduje osadzenie owych momentów w tych trzech fazach.

Pierwszy moment wyznacza wyjście z pierwotnej jedności Narcyza i jego odbicia do rozdwojenia na „siebie” i „postać twoją” oraz przejście od „postaci twojej” do „drżącej”. To jest moment ożywiania źródeł twórczości w owym drzeniu, wrażliwości twórcy. Ten pierwszy moment obejmuje wyjście z pierwotnej jedności i, w dalszym ciągu, nasilanie i kontynuację owego drzenia, własnej poetyckiej wrażliwości, czyli ożywianie źródeł twórczości. Widzę możliwość argumentowania, że to wyjście z pierwotnej jedności z własnym dziełem jest już osobnym momentem twórczej przemiany. Jednakże, z drugiej strony, już w tym wyjściu – a ma ono pewien potencjał transcendowania – przejawia się aktywność źródeł twórczości, która nasila się kontynuacyjnie w owej postaci „drżącej”, więc nie wydaje się właściwe wyraźne pojęciowe rozróżnianie tego wyjścia jako osobnego momentu wydarzenia twórczej przemiany. Stąd to rozdwojenie chciałbym traktować jako wstępną zapowiedź procesu, który urzeczywistnia się w swoim „drżącym pulsowaniu”, co tworzy przejście do postaci „drżącej” i fazy źródeł twórczości jako pierwszej na drodze twórcy.

Drugi moment twórczej przemiany możemy określić jako przejście od źródeł twórczości, czyli postaci „drżącej”, ku twórczym źródłom, czyli „zwierciadlanności” (postaci „zwierciadlanej”) i światła „słońca”. W tym przejściu ukorzeniona jest faza aktywności twórczych źródeł jako druga faza na drodze twórcy.

Trzeci moment możemy rozpoznać jako moment powrotnego przejścia twórcy od twórczych źródeł do źródeł twórczości i fazę wzajemnego powiązania jakże odmiennych źródeł w drodze twórcy. W tej fazie twórca osiąga dopełnienie i kulminację swojej wizji, a zarazem chroni ją przed swoistym osłepieniem czy zaślepieniem mistycznym. Ten moment może wydać się zaskakujący – bo cóż bardziej atrakcyjnego niż poznanie wizyjne, mistyczne, na poły profetyczne? Bo czy może być coś więcej i bardziej, coś ważniejszego niż widzenie, olśnienie, iluminacja? A jednak wizja artystyczna, chociażby pochodząca z intuicji i widzeń mistycznych, iluminacyjnych, sama nie działa w sztuce czy estetyce, i nie wystarcza. Wizja winna dopiero znaleźć wyrażenie i ujęcie formalne, przyobleczenie w harmonijne i dysharmonijne jakości, które stanowią podstawę wartości artystycznych i estetycznych dzieła sztuki. Dzięki tym twórczym zabiegom możliwe staje się ukazanie tego, co metafizyczne, choć może to być najtrudniej uchwytne, czyli głębi skrytej w dziele sztuki, do czego prowadzi twórcza przemiana.

Droga twórcy może być zatem ujmowana jako sytuacja ludzkiego bycia w świecie i wobec świata, którą twórca rozpoznaje przez pryzmat egzystencyjnego i artystycznego doświadczenia. Osnową tego doświadczenia jest właśnie wydarzenie twórczej przemiany.

Doświadczenie to, zgodnie z proponowanym ujęciem, ujawnia trojaki charakter twórczej przemiany i wyznacza swoiste przełomy na drodze twórcy, następnie zaś oddziałuje i ukierunkowuje poszczególne fazy tej drogi.

Po pierwsze oznacza doświadczenie związane z przejściem artysty, twórcy z narcystycznego rozmiłowania we własnym odbiciu do źródeł twórczości. Jest to przejście do doświadczeń i wydarzeń z życia artysty, które pobudzają jego twórczą aktywność. Po wtóre oznacza doświadczenie związane z przejściem twórcy od źródeł twórczości do twórczych źródeł, co oznacza otwarcie na nowe ukierunkowania, możliwości, przestrzenie czy horyzonty, które ujawniają się artyście w jego twórczej drodze. Po trzecie oznacza doświadczenie związane z powrotnym przejściem twórcy od aktywności twórczych źródeł do źródeł twórczości.

Stąd też drogę twórcy możemy rozumieć jako drogę rozpoznawania przez twórcę swoistości własnego bycia w i wobec świata. Poprzez wydarzenie twórczej przemiany twórca dokonuje wglądu w źródła twórczości i twórcze źródła oraz w spotkanie twórczych źródeł ze źródłami twórczości. Poprzez doświadczenia egzystowania, myślenie symboliczne, poprzez twórcze obrazy, poprzez intuicyjne i refleksyjne ujęcia twórcy rozpoznaje specyfikę i aktywność całej sfery źródłowej. W ten sposób wzbogaca i rozwija swoją osobowość twórczą i własną indywidualność. Dokonuje auto-konstytucji swojej tożsamości. Dzięki temu pogłębia rozumienie własnego bycia w świecie i wobec świata.

Droga twórcy jest zatem także drogą samopoznania, która poprzez egzystencyjne i twórcze doświadczenia prowadzi do odnajdywania i wyzwala człowieka wewnętrznego. Tak oto twórca dochodzi do uniwersalnego kontekstu własnego bycia.

Droga ta polega na transcendowaniu. Twórczość jako transcendowanie oznacza wykraczanie poza to, co dane, tj. ukształtowany obraz twórcy i jego sytuacji w świecie, ku temu, co zadane, tj. ku nowemu rozumieniu tej sytuacji, które umożliwiają dotychczasowe twórcze doświadczenia i osiągnięcia, a zwłaszcza twórcza przemiana. W tym twórczym transcendowaniu twórca w odwołaniu do artystycznych doświadczeń i własnych osiągnięć kształtuje i rozwija rozumienie swojego twórczego zadania.

Twórcze zadanie transcenduje. Z jednej strony rozwija i wzbogaca dotychczasowe osiągnięcia twórcy, czyli to, co zostało dane w jego doświadczeniach, z drugiej zaś wykracza poza dotychczasowe doświadczenia, wskazuje i wyprzedza nowe, odmienne kierunki twórczej drogi, czyli to, co zadane w dalszej drodze twórcy. Swoistość drogi twórcy polega na podejmowaniu i realizowaniu twórczego zadania jako nowego i odmiennego od dotychczasowego. Proces twórczy i dzieło w szczególny sposób wyprzedzają twórcę. A nawet go osądzają, jak pisze Norwid w przywołanym już wierszu *Cenzor-krytyk*: „A u t o r ó w – s ą d z ą i c h d z i e ła, / Nie – a u t o r z y a u t o r ó w !” (Norwid, 1971, 2, II, s. 62). Oznacza to szczególne przemieszczanie się twórcy na jego drodze. Jego spojrzenie i namysł kierują się jednocześnie wprzód i wstecz.

Sytuacja opisana w wierszu może być transponowana na kategorie estetyczne. Czyli możemy uznać Narcyza za postać twórcy, a ten jego wodny autoportret może być uznany za dzieło sztuki. Zaś twórcza przemiana nabiera odniesień do procesu twórczego. Postać Narcyza może być więc

rozumiana ze względu na dotychczasowe doświadczenie, a nimfa Echo jako wymiar krytycznej refleksji, która wskazuje na dalsze kierunki i nowe dążenia. Natomiast ukazane w wierszu Cypriana Norwida wydarzenie twórczej przemiany zawiera głębokie rozumienie doświadczenia twórczego i dynamiki procesu twórczego.

Twórcze źródła rzucają nowe światło na źródła twórczości. Ta problematyka stanowi osnowę metafizyki twórcy. Zatem twórca ma szansę zobaczyć w tym twórczym lustrze, które jest rezultatem jego wędrówki, czyli dopełnieniem drogi twórcy w tych przemianach, nie tylko „siebie”, niczym Narcyz, który w wodnym zwierciadle ujrzał „postać swoją” czy „drżącą”, oraz nie tylko jako postać „zwierciadlaną”, nawet nie tylko jako postać „głębinną”, ale także zobaczyć po swoistym „przejściu” przez te trzy postaci postać *sui generis*, nowonarodzoną. Stąd ma szansę też dojrzeć głębię, którą skrywa w sobie ta postać jako postać twórcy. Może na tym polega ta odpowiedź na wyzwanie Narcyza w arcydzielnej rozmowie poety z samym sobą.

* * *

Co widzi Narcyz po przebyciu wędrówki, do której namawiało Echo? Przyjmijmy, że wejrzał już za „światłem, chmurami i obłokami” w „safirowych głębie stoków”.

I przejrzał je. Przejrzał przez „siebie” w nich. Więc co widzi?

A raczej – kto jego widzi i rozważa?

Widzi oblicze, z którego oczu wyziera głębia. Widzi w tych oczach „siebie” – z tej głębi. Zaczyna rozumieć „siebie” jako nowonarodzonego...

Bibliografia

- Brzozowski, S. (1910). *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*.
Lwów: Nakładem Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego.
- Brzozowski, S. (1971). *Współczesna powieść i krytyka literacka*. Warszawa: PIW.
- Jaspers, K. (1990). *Filozofia egzystencji*. Tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz.
Warszawa: PIW.
- Jaspers, K. (1995). *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław:
Siedmioróg.

- Nietzsche, F. (1910–1911). *Wola mocy*. Tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Norwid, C. (1971). *Pisma wszystkie*. T. 1–2: *Wiersze*. T. 3: *Poematy*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki. Warszawa: PIW.
- Platon (1993). *Biesiada*. Przekład i słowo towarzyszące E. Zwolski. Kraków: Aureus.
- Siwiec, M.K. (2010). Zbigniew Herbert – twórca i źródło. Droga do źródła i twórcze źródło w wierszu „Modlitwa Pana Cogito – podróżnika”. *Prace Naukowe Gliwickiej Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości*, 1, 37–46.
- Siwiec, M.K. (2011). Koncepcja twórczości Władysława Tatarkiewicza a twórcze źródło. *Filo-Sofija*, 13–14, 573–590.
- Siwiec, M.K. (2017a). W poszukiwaniu twórczego źródła III – wokół punktu widzenia twórcy. *Filo-Sofija*, 4 (2), 13–2.
- Siwiec, M.K. (2017b). Z drogi twórcy. Ku metafizyce źródła. *Filo-Sofija*, 4 (2), 23–41.
- Stróżewski, W. (2002). *O wielkości, szkice z filozofii człowieka*. Kraków: Znak.
- Tatarkiewicz, W. (1976). *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa: PWN.

FACING THE CHALLENGE OF THE NARCISSUS. THE CREATIVE TRANSFORMATION ON THE PATHWAY OF THE CREATOR

Summary

In the essay, the author determines the character of the challenge posed by Narcissus-the poet – from the poem by Cyprian Norwid entitled *Narcissus*. The challenge is, at the same time, addressed in the context of how the creative transformation takes place on the pathway of the creator, and – more broadly – in the philosophical esthetical perspective determined by the point of view of the creator.

The creative process must be understood in the light of the fundamental distinction between the sources of creation and the creative sources. The former are mere experiences and events of the life of the artist and creator, and occasion his activity only. The latter, in turn, show new directions, possibilities, realms and horizons: which all appear on the artist's pathway. The distinction allow the insight into, and determination of, there main moment of the creative process, which point out three phases of the pathway of the creator.

The situation described in the poem might be transposed onto esthetical categories. Narcissus might be seen as the creator, and his aquatic auto-portrait as the work of art. The creative transformation, in turn, appears to bear upon the creative process.

Thus, the creator is able, after having accomplished the creative transformation in the creative mirror (the result of his pilgrimage), him himself as a new-born.

RECENZJE

DOI: 10.18276/aie.2020.51-05

MAREK BŁASZCZYK*

DROGI I BEZDROŻA SAMOTNOŚCI

Recenzja książki Georges’a Minois (2018), *Historia samotności i samotników*, tłum. W. Klenczon, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia

Książka Georges’a Minois zatytułowana *Historia samotności i samotników*, która ukazała się nakładem Wydawnictwa Aletheia w 2018 roku, doskonale wpisuje się w coraz częściej podnoszony dziś namysł nad samotnością. Autor – francuski historyk kultury – omawia w niej rozumienie samotności oraz status samotnika na przestrzeni dziejów, poczynając od mitów greckich i światopoglądu religijnego, aż do naznaczonej intensywnym rozwojem technologicznym współczesności. Praca zasługuje na uwagę nie tylko dlatego, że obszernie traktuje o jednym z najbardziej palących problemów naszych czasów, lecz także dlatego, że prowokuje do refleksji nad miejscem i rolą samotności w naszym życiu osobistym. Minois bowiem podkreśla, że „historia samotności jest historią zaangażowaną” (s. 14), co oznacza, że zajmowanie się problematyką samotności nieuchronnie wiąże się z opowiedzeniem się za nią lub przeciw niej.

Mówiąc inaczej: historyk, pomimo dążeń do poznawczej „obiektywności” (neutralności), sam w pewnym sensie uczestniczy w badanym przez siebie zjawisku,

* Marek Błaszczyk – doktor filozofii, związany z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania naukowe: filozofia egzystencji, antropologia filozoficzna, filozofia hermeneutyczna.

Address for correspondence: Nicolaus Copernicus University, Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, Poland. E-mail: marek_blaszczyk@onet.eu.

podobnie jak każdy człowiek uwikłany jest w swoją własną, indywidualną egzystencję. Egzystencję, dodajmy, której strukturę konstituuje skłonność do samotności lub towarzyskości. Zaletą monografii jest również to, że znaleźć w niej można niezwykle celne intuicje filozoficzne na temat samotności, mniej lub bardziej korespondujące z rozpoznaniem takich jej badaczy, jak choćby Ben Lazare Mijuskovic (2012; 2015), John G. McGraw (2000) czy Piotr Domeracki (2016; 2018). Lektura książki Minois może więc z powodzeniem stanowić znakomite intelektualne przygotowanie do podjęcia *stricte* filozoficznej refleksji zorientowanej wokół zagadnienia samotności¹.

Minois słusznie zauważa, że samotność stanowi „zasadniczy element ludzkiej kondycji” (s. 11). Nie ma przy tym wątpliwości, że jest to element nieusuwalny, cząstka *sine qua non* ludzkiej egzystencji. Samotność – abstrahując od jej ontologicznego ujęcia – może być jednak różnie postrzegana. Można ją przyjąć i zaakceptować, widząc w niej wartość samą w sobie, najgłębsze źródło szczęścia, wolnego, twórczego działania i wewnętrznej siły; ale można ją także uważać za bardzo niebezpieczną „chorobę endemiczną” zagrażającą naszemu życiu wspólnotowemu. Samotność, jak widzimy, może być zarówno błogosławieństwem, ucieczką (lub może lepiej: wybawieniem) od zunifikowanego, przeciętnego i zakłamanego życia społecznego, jak i czymś przeklętym, niechcianym, przerażającym, czymś, z czym należy walczyć, co jest sprzeczne z ludzką naturą.

Minois zaznacza, jak najbardziej trafnie, że bycie samotnym niekoniecznie implikuje uczucie samotności. Są to raczej dwa odmienne zjawiska i nie sposób postawić między nimi znaku równości. Człowiek, który czuje się samotny, niekoniecznie musi zrazu żyć w pojedynkę. Można bowiem odczuwać dojmujący głód bliskości (intymności), i nie są to bynajmniej rzadkie przypadki, pomimo przebywania wśród ludzi – w tłumie, w grupie znajomych czy nawet w gronie rodziny: „żyć samemu i czuć się samotnym to dwie sprawy, których obiegowe użycie nie rozróżnia, co jest źródłem wielu dwuznaczności” (s. 12). Przypomnijmy, że podobne konstatacje znajdziemy już u Epikteta, wedle którego przebywanie w samotności, życie w odosobnieniu nie zawsze wiąże się z bolesnym poczuciem samotności (opuszczenia, porzucenia czy wykluczenia). I na odwrót: poczucie samotności może pojawić się nawet wówczas, gdy żyjemy w towarzystwie innych osób: „nie każdy bowiem, kto pozostaje sam, jest z konieczności od razu samotny, podobnie jak niekoniecznie każdy, kto pozostaje wśród tłumu ludzi, samotnym nie jest” (Epiktet, 1961, s. 252).

¹ Filozoficzny namysł nad samotnością, zapiszmy w trybie uzupełnienia, przybiera na sile dopiero w wieku dwudziestym (por. Lévinas, 1999; Bierdiajew, 2002). Warto nadmienić, że Piotr Domeracki, jeden z najwybitniejszych polskich badaczy filozofii samotności, interdyscyplinarną refleksję nad samotnością proponuje nazwać „monoseologią”. Por. Domeracki, 2018.

Z rozważań Minois, okraszonych ciekawymi odwołaniami do literatury, socjologii, filozofii i życia duchowego, na plan pierwszy wybija się jedna fundamentalna kwestia, mianowicie swoista ambiwalencja w rozumieniu i konceptualizowaniu samotności. Z jednej strony bowiem postrzega się ją jako coś cennego, dobrego i pozytywnego (samotność z wyboru, samotność dobrowolna); z drugiej zaś – jako coś negatywnego, nieprzyjemnego i złowrogiego (samotność powstała w wyniku odrzucenia przez społeczeństwo). Z jednej strony wskazuje się więc na fakt, że jest ona kluczowym warunkiem „bycia sobą” (egzystencji autentycznej), niewyczerpywalnym źródłem artystycznych inspiracji i samorozumienia; z drugiej natomiast – że jest ona zaprzeczeniem społecznej natury człowieka. Śledząc sposoby ujmowania samotności na przestrzeni dziejów, można wyróżnić dwa główne do niej podejścia: indywidualistyczne, kładące nacisk na pozytywny (dobroczynny) wymiar doświadczenia samotności, oraz komunio-nistyczne, akcentujące społeczny (wspólnotowy) charakter ludzkiej egzystencji (por. Domeracki, 2016).

Samotność w pierwszym przypadku (podejście indywidualistyczne) traktowana jest jako silnie subiektywne przeżycie, w pełni niewyrażalne i niekomunikowalne. Takie jednak, które jak żadne inne sprzyja lepszemu samopoznaniu, pozwalając człowiekowi wnikać w najbardziej intymne warstwy jego osobowości. Tego typu myślenie o samotności znamienne jest, między innymi, dla Michela de Montaigne’a, Blaise’a Pascala, Jeana-Jacquesa Rousseau, Maxa Stirnera, Arthura Schopenhauera, Sørensa Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego, romantyków, egzystencjalistów, Franza Kafki, Emila Ciorana czy Octavio Paza. Afirmować samotność, mówiąc najogólniej, to uniezależnić się od opinii innych ludzi, wykroczyć poza obowiązujące normy, schematy i konwencje społeczne. To wreszcie być samowystarczalnym, zdawać się wyłącznie na siebie, projektować swe życie według własnego planu, wystawiając się przy tym na nieprzychylnie komentarze i oceny.

Samotnik świadomie unika zatem wszystkiego, co wiąże go ze społeczeństwem; wszystkiego, co angażuje jego emocje, wikłając w to, co nietrwałe i ulotne: „trzeba unikać wszelkich więzów uczuciowych, takich jak miłość, gdyż uzależnia nas to od innych, podczas gdy żadne połączenie z innym ani z inną nie jest możliwe” (s. 28). Człowiek, który dobrowolnie wybiera życie w samotności, jest przekonany, że prawdziwa (autentyczna) ludzka egzystencja kryje się pod maską społecznych nawyków, zachowań i przyzwyczajzeń: „pod maską wszyscy jesteśmy samotni, nieznani, jedni dla drugich nieosiągalni” (s. 386). Osobliwe jest tutaj także to, że nie wszyscy są swej samotności świadomi. Jedni próbują przed nią uciec, szukając owych dających pewien poziom komfortu masek, drudzy zaś uparcie oddalają myśli o niej, niejednokrotnie rzucając się w wir zabawy, uciech i życia towarzyskiego. Nie zmienia to jednak faktu, że samotność, zdaniem przywołanych wyżej autorów, jest doświadczeniem wręcz pożądanym, ponieważ stanowi warunek możliwości

samopoznania („bycia sobą”). Schopenhauer powie nawet, że „samotność jest przeznaczeniem wszystkich wybitnych duchów” (Schopenhauer, 2000, s. 186; por. Schopenhauer, 2002, s. 540). Niemiecki filozof zdaje się nie pozostawiać wątpliwości – samotność ma dobroczynny wpływ na nasze życie: „kto zatem zawczasu zaprzyjaźnił się z samotnością, ba, pokochał ją, ten odkrył złotą żyłę” (Schopenhauer, 2002, s. 536); „całkiem sobą każdy może być tylko dopóty, dopóki jest sam; kto zatem nie lubi samotności, ten nie kocha też wolności, wolnym bowiem człowiek jest wtedy tylko, gdy jest samotny” (Schopenhauer, 2002, s. 529).

W drugim przypadku (perspektywa komuniohistyczna) samotność ujmowana jest natomiast jako ogromne zagrożenie dla życia społecznego (wspólnotowego). Podkreśla się tutaj, za Arystotelesem, że człowiek jest „istotą społeczną i do współżycia z innymi się narodził” (Arystoteles, 1982, s. 345). Według Stagiryty bowiem „człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie” (Arystoteles, 2004, s. 27), „kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie” (Arystoteles, 2004, s. 28). Dodajmy, że samotność przez wiele wieków cieszyła się złą reputacją, była piętnowana i uważana za nienaturalny element ludzkiej egzystencji. Co więcej, Arystotelesowskie przekonanie o społecznej naturze człowieka do dziś zdaje się być trwale zakorzenione w dyskursie socjologicznym, psychologicznym i psychoterapeutycznym: „samotność (alienacja) jest sprzeczna z naturą człowieka i w ogóle wszystkich istot żywych” (Kępiński, 1974, s. 249; por. Aronson, 2006). Nie sposób przy tym nie odnotować, że już w Biblii samotność postrzegana jest negatywnie: „niedobrze jest człowiekowi, gdy jest sam” (Rdz 2, 18); „nieszczęśliwy ten, kto jest sam” (Koh 4, 10); „moi bracia trzymają się z dala ode mnie, a moi znajomi stronią ode mnie, moi krewni opuścili mnie, a goście mojego domu zapomnieli o mnie” (Hi 19, 13-20). Tezę o społecznej naturze człowieka podzielać będzie wielu myślicieli, jak np. Antoine de Rivarol, Auguste Comte, Karol Marks, Ludwig Feuerbach, Elliot Aronson czy współcześni filozofowie dialogu. Człowiek, zgodnie z tą perspektywą, unika samotności, interpretując ją jako wynaturzenie ludzkiego sposobu życia. Dąży więc do bycia we wspólnocie, pragnie się zrzeszać i przebywać w grupie, nawiązując interpersonalne relacje.

Minois zwraca uwagę, że pomimo obserwowanego dziś intensywnego rozwoju nowoczesnych technologii, umożliwiających wręcz nieustanne „bycie w kontakcie” ze światem i z innymi ludźmi, samotność – co może wydawać się paradoksalne – jeszcze bardziej staje się dla człowieka uciążliwa i problematyczna. Można nawet odnieść wrażenie, że to właśnie za sprawą postępu cywilizacyjnego człowiek coraz częściej odczuwa przeraźliwą samotność. Jest to wszakże samotność wypierana, na rozmaite sposoby kamuflowana i zakrywana: „nowa samotność jest samotnością

w środku tłumu, tym bardziej dotkliwą, że wypieraną. Nowoczesne społeczeństwo, czyniąc wszystko, by ją zakamuflować, w rzeczywistości nieustannie ją wzmacnia” (s. 493). Okazuje się, pisze francuski badacz, że jednostka żyjąca wśród anonimowego tłumu jest bardziej samotna niż przebywający na pustyni eremita. Przede wszystkim dlatego, że swojej samotności sobie nie uświadamia, mylnie sądząc, że powierzchowny kontakt z ludźmi (z coraz większą liczbą „znajomych”) poprzez różnego typu internetowe komunikatory sprawi, iż będzie osobą szczęśliwą, kreatywną i towarzyską; słowem: taką, do której samotność nie będzie miała przystępu.

Samotność ma wiele twarzy. Dotyka ona współczesnych singli, ludzi pochłoniętych karierą i rozwojem osobistym, zwykłych konsumentów kultury popularnej czy użytkowników Sieci. A także ludzi starszych, duchownych, więźniów, kobiet, mężczyzn, dzieci czy różnych grup zawodowych. Każdy jednak odczuwa ją inaczej, na swój indywidualny, niepowtarzalny sposób. Każdy też inaczej sobie z nią radzi. Jedni są bowiem na nią odporni bardziej, inni mniej. Jedni próbują ją skutecznie i jak najszybciej zagłuszyć, odgradzając się od świata ekranem „przyjaznego” komputera. Drudzy zaś nie potrafią znieść jej hałaśliwych decybeli, jeszcze bardziej zamykając się w sobie. Samotność, jeśli tylko trafi na podatny grunt, może prowadzić do wielu chorób, depresji, melancholii czy nawet samobójstwa.

Problemu samotności nie należy więc lekceważyć. Jak relacjonuje Minois, według raportu „Solitude en France” („Samotność we Francji”), przygotowanego przez Fondation de France w 2010 roku, we Francji żyje cztery miliony ludzi samotnych. Być może nie powinien zatem dziwić fakt, że „walkę z osamotnieniem” rząd francuski podniósł do rangi „wielkiej sprawy narodowej”. W 2001 roku, przypomnijmy, dwa miliony amerykańskich nastolatków z kolei deklarowało, że woli „komunikować się z kolegami raczej *w necie* niż *w realu*” (s. 576). W Japonii natomiast znany jest fenomen *kikikomori* – młodzi ludzie, których rodzice zaopatrzyli w najrozmaitsze dobra materialne (zwłaszcza urządzenia elektroniczne), „nie opuszczają domu ani nie utrzymują kontaktu ze światem inaczej niż za pośrednictwem ekranu telewizora lub komputera” (s. 576; por. Gutowska, 2006, s. 217–228). Nowoczesne technologie, choć ułatwiają komunikację na szeroką skalę, dając złudne poczucie wspólnoty, są zarazem źródłem samotności: „stary człowiek czuł się samotny, ponieważ był sam, wyjątkowy i rzeczywisty; nowy człowiek jest samotny, ponieważ jest rozproszony, anonimowy i wirtualny” (s. 581). Minois, jak nietrudno zauważyć, odnosi się zatem do nich dość sceptycznie, widząc w nich przyczynę samotności współczesnego człowieka.

Publikacja *Historia samotności i samotników* – pomimo kilku jej warsztatowo-edycyjnych mankamentów (np. s. 560, s. 579, s. 586) – jest ważnym, wnikliwym i wartościowym przedsięwzięciem naukowym. W interesujący sposób ukazuje bowiem sposoby rozumienia samotności na przestrzeni dziejów, akcentując przy

tym status samotnika w intelektualnych przekształceniach kultury europejskiej. Minois słusznie zaznacza, że skłonność do samotności jest specyficzną cechą człowieczeństwa, wyróżnikiem ludzkiej egzystencji. To właśnie samotność umożliwia samopoznanie, wniknięcie w tajemnicze meandry własnej osobowości (podmiotowości) oraz sprzyja spotkaniu z Absolutem (Bogiem). Nie trzeba więc z nią walczyć, traktować jako wroga życia społecznego – dużo lepiej jest się z nią zaprzyjaźnić i ją „oswoić”. Samotność jest bowiem „zasadniczym i pożytecznym wymiarem istoty ludzkiej” (s. 585). Oznacza to, że wszelka próba jej wyeliminowania jest zarazem próbą zakwestionowania onto-egzystencjalnej struktury ludzkiego bycia. Wypada także pamiętać, że samotność była i nadal jest ogromną inspiracją dla artystów, filozofów i naukowców, którym tak wiele dziś zawdzięczamy.

Bibliografia

- Aronson, E. (2006). *Człowiek – istota społeczna*. Tłum. J. Radzicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (1982). *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa: PWN.
- Arystoteles (2004). *Polityka*. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bierdiajew, M. (2002). *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Tłum. H. Paprocki. Kęty: Antyk.
- Domeracki, P. (2016). *Rozstaje samotności. Studium filozoficzne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Domeracki, P. (2018). *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Epiktet (1961). *Diatryby. Eucheiridion*. Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa: PWN.
- Gutowska, A. (2006). Hikikomori – samotność w XXI wieku. W: P. Domeracki, W. Tyburski (red.), *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne* (s. 217–228). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kępiński, A. (1974). *Melancholia*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Lévinas, E. (1999). *Czas i to, co inne*. Tłum. J. Migasiński. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- McGraw, J.G. (2000). *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*. Tłum. A. Hankała. Warszawa: Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej.
- Mijuskovic, B.L. (2012). *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*. Bloomington: iUniverse.

-
- Mijuskovic, B.L. (2015). *Feeling Lonesome. The Philosophy and Psychology of Loneliness*. Santa Barbara: Praeger.
- Schopenhauer, A. (2000). *Aforyzmy o mądrości życia*. Tłum. J. Garewicz. Warszawa: Czytelnik.
- Schopenhauer, A. (2002). *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. T. 1. Tłum. J. Garewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

