

*Poetycko mieszka
człowiek na tej ziemi*



PÓŁROCZNIK ❖ R. 35 / 2022/ t. 62

Universitas Gedanensis, t. 62

Redaktor Naczelny
Jan Grzanka

Z-ca redaktora naczelnego
Krystyna Bembennek

Redakcja naukowa bieżącego numeru
Krystyna Bembennek

Recenzeni bieżącego numeru
Marta Gibińska, Iwona Krupecka, Ewa Szumilewicz,
Maria Urbańska-Bożek

Rada Naukowa
Paweł Dybel, Tadeusz Gadacz, Ludwik Kostro, Andrzej Leder,
Anatolij Miłka, Aleksander Piwek, Alina Ratkowska,
Zenon Roskał, Karol Toeplitz

Korektor języka angielskiego
Teresa Ossowska

Korekta
Krystyna Bembennek

Skład i łamanie tekstu
Teresa Stańczyk

Projekt okładki
Jerzy Wołodźko

Wydawca
Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno Teologiczne
ul. Lendziona 8/1A
80-264 Gdańsk

www.universitasgedanensis.pl
redakcja@universitasgedanensis.pl

Zgodnie z komunikatem Ministra Edukacji i Nauki z dnia 1 grudnia 2021
roku czasopismo Universitas Gedanensis posiada 40 punktów
(poz. 32412 w wykazie czasopism)

Nakład 120 egz.

ISSN 1230-0152

SPIS TREŚCI

KRYSZYNA BEMBENNEK

„Poetycko mieszka człowiek na tej ziemi” – uwagi wprowadzające 5

PAWEŁ DYBEL

Hermeneutyczna estetyka Hansa-Georga Gadamera. Wyjściowe założenia
The hermeneutic aesthetics of Hans-George Gadamer. Basic assumptions 9

ROBERT ROGOZIECKI

The classical concept of beauty and its transcendental interpretation
in Kant's *Critique of the Power of Judgement*
Klasyczne pojęcia piękna i jego transcendentalna interpretacja
w Kantowskiej „Krytyce władzy sądzenia” 33

MICHAŁ FILIPCZUK

Stanleya Cavella *epistemic reading*. Metoda analogii i „ukryta
literalizacja znaczeń”.
*Stanley Cavell's "epistemic reading". Analogical models and "hidden
literality of meaning"* 63

ROMUALD PIEKARSKI

Machiavelli's thought and the issue of early secularization of power
in Europe
Mysł Machiavellego a problematyka wczesnej sekularyzacji władzy
w Europie 83

JACEK BIELAK

Narratywistyczne koncepcje badania przeszłości. Historia filozofii
w polu napięć współczesnych metodologii nauk historycznych
*Narrativist concepts of the study of the past. The history of philosophy in the
field of contemporary tensions in the methodologies of historical sciences...* 111

MICHAŁ FILIPCZUK

Do language expressions have “deeper meanings”?

The issue of metaphor in the context of Cavellian interpretation
of Samuel Beckett’s *Endgame*

Czy wypowiedzi językowe zawierają „głębsze znaczenia”?

Zagadnienie metafory w kontekście Cavellowskiej interpretacji

Końcówki Samuela Becketta 137

KRYSZYNA BEMBENNEK

Problem podmiotu w kontekście dyskusji Ricoeura z Lévinasem
(perspektywa etyczna)

The problem of the subject in the context of Ricoeur’s discussion

with Lévinas (an ethical perspective) 151

MYŚLI ROZPROSZONE

EWA SZUMILEWICZ

Na jałowej glebie róża nie zakwita – wokół *Psalmu* Paula Celana 167

„POETYCKO MIESZKA CZŁOWIEK NA TEJ ZIEMI” – UWAGI WPROWADZAJĄCE

Oddajemy w ręce Czytelników i Czytelniczek kolejny numer „Universitas Gedanensis”. Po czterech numerach o charakterze monograficznym (*Wariacje Bachowskie* – cz. 1 i 2, *Myślenie Szekspirem – W tym szaleństwie jest metoda* oraz *Myślenie Szekspirem – O, gdyby można było czytać z księgi losu!*) przedstawiamy Państwu tom zawierający artykuły dotyczące wielu zagadnień, choć – jak sugeruje tytuł niniejszego zbioru nawiązujący do twórczości Hölderlina – problematykę estetyczną, szeroko rozumianą, sytuujemy na pierwszym planie.

Artykuły zawarte w tym tomie można potraktować jako kolejne głosy w dyskusji dotyczącej zagadnień, które „wywołuje” niezwykle nośna formuła Hölderlina. Nawiązując do interpretacji Martina Heideggera, zawartej w eseju *Hölderlin i istota poezji*, poetyckie zamieszkiwanie świata przez człowieka to przebywanie „w obecności bogów” i bycie „poruszonym bliskością istoty rzeczy”¹. Poezja nie jest ozdobnikiem ludzkiego istnienia, mowa zaś – w tym ujęciu – nie jest traktowana jako narzędzie komunikacji, ale jako wydarzenie rozpoznające „najwyższe możliwości człowieczeństwa”, umożliwiające „przebywanie wśród otwartości bytu”. Mowa, rozmowa, język, interpretacja, rozumienie, dawanie świadectwa, piękno, dziejowość, doświadczenie estetyczne – o tych właśnie zagadnieniach traktują artykuły zawarte w niniejszym numerze.

Tytuł niniejszego wstępu sygnalizuje również pewną nowość – prócz artykułów o charakterze czysto akademickim w bieżącym numerze pojawia się dział o charakterze bardziej eseistycznym – „Myśli rozporoszone”, w którym publikowane są teksty bardziej osobiste, impresyjne, będące świadectwem doświadczenia poezji czy prozy.

¹ Zob. M. Heidegger, *Hölderlin i istota poezji*, w: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa 2004, s. 43. Zob. też: A. Melberg, *Hölderlin Heideggera: cezura i chiasm*, tłum. K. Szewczyk-Haake, „Przestrzenie Teorii” 2009, nr 12, s. 283–304.

W pierwszym z publikowanych artykułów Paweł Dybel podjął się przedstawienia podstawowych założeń hermeneutycznej estetyki Hansa-Georga Gadamera. Dybel, znany ze swych publikacji poświęconych filozofii hermeneutycznej (np. *Granice rozumienia i interpretacji: o hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004; *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012), rekonstruuje Gadamerowskie ujęcie dzieła sztuki w perspektywie dziejowego kontekstu, w jakim ono funkcjonuje. Podkreśla przy tym rolę wymiaru okazjonalnego dzieła sztuki w kontekście stanowiska Gadamera oraz odnosi się do kwestii „prawdy” dzieła sztuki, przybliżając nas po raz kolejny do przesłania Hölderlina, które twórczo zinterpretował Heidegger.

Za kontynuację rozważań związanych z kategorią doświadczenia estetycznego i piękna można uznać artykuł Roberta Rogozieckiego, w którym Autor wyczerpująco odnosi się do problemu doświadczenia estetycznego w kontekście struktury władz poznawczych. Twierdzi, że refleksje zawarte w pierwszej części Kantowskiej *Krytyki władzy sądzenia* można ująć jako transcendentalną interpretację klasycznego pojęcia piękna.

Kolejną odsłonę wątków estetycznych prezentuje artykuł Michała Filipczuka poświęcony twórczości Stanleya Cavella. Autor artykułu skupia się na praktyce interpretacyjnej Cavella, uwypuklając jej zakorzenienie w myśli Austina i filozofii późnego Wittgensteina. Twierdzi, że Cavellowska idea „zwyczajności” posiada określoną wartość heurystyczną, umożliwiając nowe spojrzenie na naturę języka. Filipczuk jest autorem jeszcze jednego artykułu zawartego w niniejszym tomie. W drugim tekście, odnosząc się do Cavellowskiej interpretacji *Końcówki* Becketta, formułuje wniosek o nieuchronności metafory jako środka komunikacji w codziennych sytuacjach językowych. Oba artykuły Filipczuka ukazują wielowymiarowość relacji między literaturą i filozofią, pokazując, jak eksplorowanie tych relacji poszerza możliwe horyzony interpretacji.

Artykuł Romualda Piekarskiego poświęcony jest z kolei zagadnieniu sekularyzacji w kontekście myśli Machiavellego. Związek z głównym tematem niniejszego tomu nie jest oczywisty. Jednak biorąc pod uwagę przywoływane przez Piekarskiego bogate konteksty interpretacyjne stanowiska Machiavellego oraz źródła jego myśli filozoficznej, można zauważyć, jak bardzo każde stanowisko filozoficzne oraz co istotne – nasze odnoszenie

się do niego – kształtuje się w wyniku oddziaływań interpretacyjnych oraz konfliktów interpretacji.

W kolejnym z publikowanych artykułów Jacek Bielański zajmuje się statusem historii filozofii, koncentrując się na narratystycznych koncepcjach badania przeszłości. Artykuł można zatem potraktować jako metakomentarz do artykułu wcześniejszego. Autor tekstu skupia się na specyfice pracy historyka filozofii jako badacza, który rekonstruuje myśl filozoficzną, staje przed koniecznością wyboru sposobu jej przedstawienia. Sama historia filozofii jest traktowana przez Autora jako relacja o przeszłości, która aktualizuje się i odbija we współczesności, każde zaś przedstawienie przeszłości wymaga pewnej narracji.

Kolejny z artykułów zawartych w tomie, autorstwa Krystyny Bembenek, jest historycznofilozoficzną analizą dotyczącą Ricoeurowskiej koncepcji podmiotowości. Twórczość Ricoeura obejmuje problematykę tekstu, symbolu, narracji czy interpretacji, będąc ważnym punktem odniesienia dla problematyki niniejszego tomu. Autorka skupia się jednak na Ricoeurowskim ujęciu podmiotowości, które jest rekonstruowane w kontekście polemiki Ricoeura ze stanowiskiem Emmanuela Lévinasa. Analizowaną polemikę można potraktować jako egemplifikację poszerzania horyzontów rozumienia podmiotowości w ujęciu etycznym, podmiotowości która – w duchu przesłania Hölderlina – konstytuuje się poprzez „dawanie świadectwa”.

Dział eseistyczny „Myśli rozproszone” inicjujemy publikacją tekstu Ewy Szumilewicz, która twórczo odnosi się do *Psalmu* Celana. O tym wierszu Celana John Felstiner, znawca jego twórczości, pisał następująco: „Żaden jego wiersz poza *Todesfuge* nie przyciągnął takiej uwagi jak ten, dzięki sugestywnemu tytułowi i paradoksalnym obrazom”². Szumilewicz proponuje własny przekład *Psalmu*, a w swojej interpretacji deklaruje, że nie wierzy w metafizykę, lecz w poezję. I tak docieramy ponownie do przesłania Hölderlina o poetyckim zamieszkiwaniu ziemi i sile poezji. Jak pisze Szumilewicz: „Słowo może zboleć w sam środek życia. List może zostać napisany krwią, nawet jeśli jest to list umarłych”. *Psalm* Celana, według Autorki, jest przede wszystkim wierszem zranionym, pękniętym.

² J. Felstiner, *Paul Celan. Poeta, ocalony, Żyd*, tłum. M. Tomal, M. Tomal, red. P. Paziński, Kraków 2010, s. 227.

Kolejny numer „Universitatis Gedanensis”, zatytułowany *Wyobcowanie-wspólnota-estetyka. Proces uczenia się sztuką a wciągające i ponadczasowe uniwersum Szekspira*, powstający we współpracy z Gdańskim Teatrem Szekspirowskim – będzie kolejną próbą odkrywania Szekspira na nowo, tym razem w kontekście edukacyjnym.

Krystyna Bembennek

PAWEŁ DYBEL

INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII PAN

ORCID: 0000-0002-4757-9991

HERMENEUTYCZNA ESTETYKA HANSA- GEORGA GADAMERA. WYJŚCIOWE ZAŁOŻENIA THE HERMENEUTIC AESTHETICS OF HANS-GEORGE GADAMER. BASIC ASSUMPTIONS

Słowa kluczowe: hermeneutyka, rozumienie, interpretacja, dzieło literackie, dzieło sztuki, przesąd, odróżnienie estetyczne, okazjonalność.

Key words: hermeneutics, understanding, interpretation, literary work, work of art, superstition, aesthetic distinction, occasionality.

Abstrakt: W artykule wydobywam podstawowe założenia hermeneutycznej estetyki Hansa-Georga Gadamera związane z jego koncepcją dziejowości rozumienia. Wskazuję na to, że założenia te kształtowały się w dyskusji z tradycją postkantowskiej estetyki przeżycia, w której zignorowano pytanie o sens dzieła sztuki. Rozpatruję wyróżnioną ontologicznie pozycję dzieł literackich, których tworzywem jest język wobec innych dzieł sztuki i sygnalizuję problemy związane z tego rodzaju klasyfikacją. Omawiam specyficzny związek, w jakim w tej koncepcji pozostaje rozumienie z interpretacją oraz dokonaną przez autora *Prawdy i metody* krytykę „odróżnienia estetycznego” obowiązującego w tradycji estetyki przeżycia. Wydobywam sposób, w jaki Gadamer przeciwstawia temu pojęciu własne oryginalne ujęcie związku dzieła sztuki z dziejowym kontekstem, w jakim ono funkcjonuje, jak podkreśla rolę jego wymiaru okazjonalnego. Podejmuję kwestię „prawdy” dzieła sztuki, którą wypowiada ono w swoich przedstawieniach, oddziałując na samorozumienie tych, którzy z nim obcuja.

Abstract: In this article I explore the basic assumptions of Hans-Georg Gadamer's hermeneutical aesthetics that are rooted in his concept of the historicity of understanding. I point out that these assumptions were formed in his discussion with the tradition of post-Kantian aesthetics of *Erlebnis*, which ignored the question of the meaning of a work of art. I consider the distinguished ontological position

of literary works whose material (“stuff”) is language vis-à-vis other works of art and signal the problems associated with this kind of classification. I discuss the specific relationship in which human understanding remains with interpretation in Gadamer’s philosophical hermeneutics, as well as the criticism made by him of the “aesthetic distinction” that lies at the basis of the tradition of aesthetics of *Erlebnis*. I bring out the way in which Gadamer contrasts this concept with his own original account of the relationship of the work of art to the historical context in which it functions and how he emphasizes the role of its occasional dimension. I take up the question of the “truth” of the work of art, which it utters in its representations by affecting the self-understanding of those who experience it.

1. Czym jest prawda przedstawiona w dziele sztuki? Polemika Gadamera z Kantem

W hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera rozważania natury estetycznej zajmują miejsce szczególne. Podobnie jak Martin Heidegger, do którego filozofii wielokrotnie nawiązuje, koncentruje się on w nich nad pytaniem o sposób bycia dzieł sztuki i, stanowiących w jego opinii ich wyróżnioną postać, dzieł literackich. Wynika to stąd, że przedstawienia owych dzieł ujawniają w jedynie im właściwy sposób jakąś prawdę o ludzkim bycie i bycie jako takim, która w przypadku nie-artystycznych ludzkich wytworów kulturowych pozostaje zakryta. Prawda ta sytuuje się poza obszarem poznania naukowego, dla którego wzorem stały się w XX wieku metodyczne ideały nauk przyrodniczych oparte na procedurach wyjaśniania przyczynowego zjawisk i empirycznej weryfikowalności uzyskiwanych wyników. Prawda, którą przedstawiają dzieła sztuki należy do hermeneutycznego uniwersum rozumienia i dotyczy wszelkich „rzeczy” (pojęć), do których odnosi się człowiek w swoim rozumieniu wiążąc z nimi określony sens. Owe rozumiane „rzeczy” przy tym zawsze są przedstawiane w dziełach sztuki z określonej dziejowej perspektywy, jakkolwiek zarazem nastawione one są na prezentację ze względu na siebie same. Na przykład obraz Leonardo da Vinci *Mona Liza* przedstawia z jednej strony kobietę ubraną w strój z epoki odrodzenia, na tle pejzażu namalowanego zgodnie z konwencjami malarskimi tamtego czasu. Z drugiej strony jej słynny „tajemniczy” uśmiech zdaje się znaczyć sam ze względu na siebie, przemawiając z równą siłą do widzów żyjących w różnych epokach, aż po dzień dzisiejszy. Ten osobliwy splot czynników

partykularnych i okazjonalnych związanych z czasem i sytuacją w jakiej powstał obraz z nastawieniem tego, co w nim przedstawione na siebie, tak iż zarazem to jego odniesienie do dziejowego kontekstu zostaje niejako w to nastawienie wtopione, w nim się niejako rozplywa, stanowi właśnie o sile jego estetycznego oddziaływania na widza, o przedstawionej w nim prawdzie.

To przekonanie każe z kolei Gadamerowi przeciwstawić własne rozumienie sposobu bycia dzieła sztuki i przedstawianej w nim prawdy temu jak ujmowano je we współczesnej tradycji myśli estetycznej. Widziano tu w nim bowiem przede wszystkim „piękny” przedmiot pobudzający każdego, kto z nim obcuje do określonych estetycznych przeżyć. Tymczasem pytaniem jest, czy tego rodzaju podejście jest w stanie uchwycić faktyczny sposób bycia dzieł literackich i dzieł sztuki oraz sposób, w jaki odnoszą się one do tych, którzy z nimi obcują? A przy tym, co to w ogóle znaczy, że dzieło sztuki jest „przedmiotem pięknym”?

Genezy pojmowania dzieła sztuki jako tego rodzaju przedmiotu należy szukać w filozofii Kanta. Dlatego rozważania Gadamera na temat sposobu bycia dzieła sztuki w *Prawdzie i metodzie* rozpoczyna jego dyskusja z Kantem, która – ze względu na kluczowe znaczenie rozpatrywanych w niej zagadnień – jest równocześnie pośrednio dyskusją z postkantowską tradycją współczesnej myśli estetycznej¹.

Polemiczne ostrze Gadamerowskiej argumentacji staje się bardziej zrozumiałe w kontekście tkwiącego u podstaw jego filozoficznej hermeneutyki przekonania, że człowiek jest bytem rozumiejącym, który istnieje na sposób dziejowy². W związku z tym dziejową postać ma również jego samorozumienie wszystkie jego działania i to, co tworzy. To samorozumienie też daje o sobie znać również w tak specyficznych jego wytworach, które zwykło się określać mianem dzieł sztuki. Dlatego zawsze wypowiadają one sobą jakiś sens, niezależnie od tego w jakim tworzywie zostały wykreowane. Tyle że z racji tego, iż owe dzieła istnieją zupełnie inaczej niż wszelkie nie-artystycz-

¹ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 71–120.

² Należy podkreślić odmiennność tego przekonania w stosunku do znanej Arystotelesowskiej definicji człowieka jako „bytu rozumnego”. Kładzie ono bowiem nacisk na procesualny charakter ludzkiego rozumienia, które przebiega jako nieustanna konfrontacja ze sobą horyzontów teraźniejszości i przeszłości i ich stapianie ze sobą. O czym szerzej poniżej.

ne wytwory kulturowe człowieka, sens konstytuuje się w nich w odmienny sposób niż ma to miejsce w tych ostatnich. Wydobycie związku między specyficznym sposobem bycia dzieł sztuki i sposobem w jaki konstytuuje się w nich sens stanowi podstawowe zadanie myśli estetycznej. Podobny punkt wyjścia sprawia, że hermeneutyka Gadamera, kontynuując szereg klasycznych wątków myśli estetycznej, nadaje im całkiem nową postać.

2. Dzieło literackie i dzieło sztuki. Sporna kwestia „języka” i wypowiedzianego sensu

Nadanie przez Gadamera kategorii sensu kluczowego znaczenia w rozważaniach nad sposobem bycia dzieł sztuki i ich funkcjonowaniem w świecie ludzkiej kultury sprawia, że wśród nich wyróżnioną pozycję zajmują dzieła sztuki słowa – dzieła literackie. W nich bowiem, z racji tego, że ich tworzywem jest sam język, manifestuje się najpełniej nastawienie wszelkiego typu dzieł sztuki na artykulację jakiegoś sensu. Język bowiem jest – w odróżnieniu od barwy, kamienia, dźwięku itd. – już niejako ze swej istoty nastawiony na wypowiedzenie jakiegoś sensu. Natomiast w przypadku dzieł sztuki, których tworzywem nie jest język; obrazów, rzeźb, utworów muzycznych itd., ów sens musi dopiero zostać temu tworzywu nadany poprzez jego odpowiednie ukształtowanie. To podejście ma swoje korzenie w tradycji niemieckiej myśli estetycznej poczynawszy od Lessinga, poprzez Hegla i Diltheya, którzy z tej właśnie racji dziełom sztuki słowa przyznawali wyróżnioną pozycję na tle innych dzieł sztuki³. Podobne uprzywilejowanie dzieł literackich miało też miejsce w tradycji hermeneutycznej, w której ze zrozumiałych względów wszelkie kulturowe wytwory piśmiennicze zachowywały wyraźny prymat wobec pozostałych. Gadamer jednak temu uprzywilejowaniu nadaje całkiem nowe znaczenie:

Rodzaj bytowy literatury ma w sobie coś swoistego i nieporównywalnego. Przeobrażeniu w rozumienie stawia on specyficzne zadanie. Nie ma nic równie obcego i zarazem domagającego się zrozumienia jak pismo. (...) Pismo i to, co ma w nim udział, literatura, to zrozumiałość ducha

³ Gadamer pisze o tym w rozdziale *Graniczne stanowisko literatury* w: tegoż, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 170–173.

uzewnętrzniona w czymś najbardziej obcym. Nic nie jest równie czystym śladem ducha jak pismo, nic też jednak równie jak ono nie jest zdane na rozumiejącego ducha. Podczas odcyfrowywania i interpretowania pisma dokonuje się cud: przemiana czegoś obcego i martwego w bezpośrednią współobecność i zażyłość⁴.

Jeśli pismo stanowi najbardziej wyobcowaną wobec siebie postać ducha, to zarazem zawarty został w nim, w wypowiedzianym w nim sensie, najbardziej „czysty” ślad owego ducha, który wymaga zrozumienia. To skazanie pisma na rozumienie jest czymś wyjątkowym, co każe przyznać mu wyróżnioną pozycję pośród wszelkich świadectw kulturowych przeszłości. W trakcie rozumienia pisma bowiem to, co zostało w nim zapisane i co zrazu zdawało się być sobie skrajnie obce, staje się szczególnie bezpośrednio współobecne w rozumiejącym je podmiocie.

Każe to Gadamerowi wyciągnąć wniosek, że literatura stanowi szczególnie wyróżniony, graniczny przypadek na tle innych dzieł sztuki:

Tak jak mogliśmy pokazać, że istotą dzieła sztuki jest gra, która realizuje się dopiero wraz z jej odbiorem przez widza, tak też o tekstach w ogóle można powiedzieć, iż dopiero w rozumieniu następuje przemiana martwego śladu sensu w żywy na powrót sens. (...) Widzieliśmy, że dzieło sztuki spełnia się dopiero w prezentowaniu go i musieliśmy wywieść stąd wniosek, że wszelkie literackie dzieła sztuki mogą się spełniać dopiero w lekturze⁵.

To podejście stawia go jednak przed kolejnymi pytaniami:

Czy dotyczy to także rozumienia każdego tekstu? Czy sens wszelkich tekstów wypełnia się dopiero z ich odbiorem przez rozumiejącego? Inaczej mówiąc, czy rozumienie należy do realizacji sensu tekstu tak jak wykonanie do muzyki? Czy można jeszcze mówić o rozumieniu, gdy sens tekstu traktować tak swobodnie, jak artysta traktuje partyturę lub scenariusz odtwarzanego przez siebie dzieła?⁶.

⁴ Tamże, s. 173.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

Innymi słowy, czy jednak nie istnieje jakaś istotna różnica między tekstami literackimi, które należy traktować jako graniczne przypadki dzieł sztuki, a wszelkiego rodzaju tekstami nieliterackimi, które w końcu też domagają się zrozumienia? No i czy nie zachodzi też różnica między rozumieniem sensu tekstu traktowanym jako jego „przedstawienie” a wykonaniem („rozumieniem”) partytury utworu muzycznego, w którym jej zapis traktuje się bardzo swobodnie? W tym pierwszym przypadku Gadamer przeprowadza wyraźną linię rozgraniczającą między sposobem bycia dzieł literackich i tekstami nieliterackimi, czemu daje wymowny wyraz w swoich esejach na temat specyficznego statusu ontologicznego utworów poetyckich i prozy.⁷ W drugim przypadku ustanawia też wyraźny przedział między dziełami literackimi i dziełami sztuki, których tworzywem nie jest język, lecz dźwięki, barwy, linie, kamień, gips itd., w których sens konstytuuje się w całkiem inny sposób. Przy czym tym pierwszym, traktowanym jako szczególny, graniczny przypadek dzieł sztuki przyznaje wyraźny ontologiczny prymat.

Nasuwa się pytanie, na ile ten ontologiczny prymat dzieł literackich wobec innych dzieł sztuki wynikający stąd, że ich tworzywo ze swej istoty nastawione jest na przekazywanie sensu, jest uzasadniony? Dlaczego wartość estetyczna dzieł sztuki, których tworzywem jest farba, grafit, dźwięk, kamień itd. ma być mniejsza niż tych, których tworzywem jest język, jedynie z tej racji, że oddziałują one przede wszystkim na ludzką wrażliwość na barwy, linie, kształty czy układy dźwiękowe, którym dopiero niejako wtórnie nadawany jest przez artystę określony sens? Czy nie wiąże się z tym nieuprawniona ontologiczna degradacja tych ostatnich?

Takie wątpliwości zgłosił wobec hermeneutycznej estetyki Gadamera Odo Marquard, który nazwał ją, nawiązując ironicznie do Heideggerowskiego *Sein-zum-Tode* (bycie-ku-śmierci), *Sein-zum-Text* (byciem-ku-tekstowi)⁸. Określenie to sugeruje, jakoby Gadamer w swojej koncepcji brał pod uwagę jedynie sposób rozumiejącego odniesienia się podmiotu do różnego rodzaju tekstów, wykluczając z niej sposób bycia dzieła sztuki. To podejście jednak ignoruje fakt, że – jak z kolei zauważa niemiecki historyk sztuki Gottfried

⁷ Eseje te zamieszczone zostały w dwóch tomach *Gesammelte Werke* Gadamera poświęconych problematyce estetycznej i teoretycznoliterackiej. Por. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Ästhetik und Poetik*, tom 8, 9, Tübingen 1993.

⁸ O. Marquard, *Die Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, w: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, s. 130.

Boehm – Gadamer w ostatniej części *Prawdy i metody* wprowadza pojęcie „języka rzeczy”, którego „nie da się zapisać literami ani wypowiedzieć. Mimo to jest rozumiany”⁹. W tego typu języku:

W grę wchodzi całe spektrum manifestacji kultury: oprócz słowa, obrazu i muzyki z pewnością także mimika, gest, taniec, piękno sztuki i natury, język rzeczy i tak dalej. W przekazywaniu przekonujących treści i sensu uczestniczą różne zmysły ludzkie, nie na ostatku zmysł wzroku.

Nie przypadkiem Gadamer umieszcza język piękna na równych prawach obok logosu. Charakter tego języka, bezpośredni, samowystarczalny, wpadający w oko, niewymagający wnioskowania i racji, odznacza się własną, nieredukowalną doskonałością (s. 650 i n.). Kto słucha „słowa”, nie jest wcale uprzywilejowany w stosunku do tego, kto widzi piękno (jako przykład widzialności, jako swoistą esencję). Toteż nie powinno się mówić o jednoznacznym lub wręcz wyłącznym związku hermeneutyki z językiem¹⁰.

Zgodnie z tą interpretacją nie artykułowane w języku dzieła sztuki również na swój sposób coś „mówią”. Obecny jest w nich jakiś specyficzny język, który można nazwać językiem piękna, odmiennym od tradycyjnego języka logosu. W rezultacie konstytuuje się w nich również jakiś sens, tyle że dokonuje się to w odmienny sposób niż w przypadku tego ostatniego. Tym samym nie będące dziełami literackimi dzieła sztuki dają się również włączyć w uniwersum hermeneutycznego rozumienia.

Wydaje się jednak, że ta podjęta przez Boehmego próba obrony myśli o sztuce Gadamera przed zarzutami Marquarda i innych jest też dość jednostronna. W *Prawdzie i metodzie* znajdujemy wszak zarazem wspomniane powyżej obszernie fragmenty, w których, zgodnie z duchem dotychczasowej tradycji hermeneutycznej, Gadamer stara się uzasadnić uprzywilejowany ontologicznie charakter dzieł literackich zakorzeniony w tym, że ich tworzywem jest język. Natomiast Boehm ma z kolei z pewnością rację, kiedy podkreśla, że nie oznacza to bynajmniej wykluczenia przez Gadamera nieliterackich dzieł sztuki z obszaru hermeneutycznych interpretacji. No i wskazuje na zazwyczaj przeoczane fragmenty wypowiedzi Gadamera na temat „języka piękna”.

⁹ G. Boehm, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Kraków 2014, s. 97.

¹⁰ Tamże, s. 97–98.

Inna sprawa, że w pracach estetycznych Gadamera nie znajdujemy żadnych bardziej szczegółowych konkretnych propozycji rozwijających tego typu twierdzenia. Stara się on jedynie scharakteryzować podstawowe ogólne wyznaczniki sposobu bycia dzieła sztuki o uniwersalnym charakterze, na które składają się pojęcie gry, (samo)przedstawienia, pra-obrazu, obrazu, wytworu (*Gebilde*), jak też rozumienia i interpretacji dzieła sztuki. Zadania „uzupełnienia” tej luki podjął się właśnie Boehm w swoich pracach, w których w interesujący sposób wypracował hermeneutyczny model podejścia do obrazu, pokazując jak relacje między układem jego barw, linii, kształtów generują w specyficzny sposób doświadczenie jego sensu.

Ostatecznie według Gadamera w przypadku każdego dzieła sztuki, niezależnie od tego, co jest jego twórczym i jak zostało ono potraktowane przez artystę, mamy do czynienia z odniesieniem do samorozumienia podmiotu, tyle że w zależności od twórcy, którym posłużył się artysta przebiega ono w odmienny sposób. Dlatego świat przedstawiony w dziełach sztuki należy do hermeneutycznego uniwersum.

3. Rehabilitacja niektórych uwikłań kontekstowych dzieł sztuki. Krytyka „odróżnienia estetycznego” i wymiar okazjonalny dzieła

Ważnym elementem myśli estetycznej Gadamera jest przekonanie, że w doświadczeniu dzieła sztuki istotną rolę odgrywa kontekst w jakim ma ono miejsce. Na przykład to, że jakiś obraz czy rzeźba znajdują się w jakimś eksponowanym miejscu kościele (w dodatku często zostały stworzone z myślą o tym), nie jest obojętnym dla tego w jaki sposób je doświadczamy. Ów sakralny kontekst współtworzy wówczas w sposób istotny to doświadczenie, nadaje mu pewien wymiar, który dzieło ztraca, gdy na skutek jakichś zaistniałych okoliczności znajdzie się w czyimś prywatnym domu czy zostanie umieszczone w muzeum. Ba – nawet gdy po jakimś czasie obraz czy rzeźba wraca do miejsca, w którym pierwotnie było eksponowane, jego pierwotny związek z tym kontekstem jest już bezpowrotnie utracony i różni się od jego pierwotnej postaci.

Na to, co dane dzieło i w jaki sposób przedstawia, istotny wpływ ma również kontekst artystycznej konwencji, w jakiej zostało wykonane, który wiąże się z obowiązującymi w epoce w jakiej powstało normami i regułami tworzenia. Składa się na nie nie tylko dobór preferowanych w danym czasie tematów (np. typ pejzaży, sceny z życia świętej rodziny, ze Starego Testamentu, sceny prześladowań chrześcijan, postaci występujące w mitach itd.), czy ogólne wymogi dotyczące np. sposobu malowania, sposobu komponowania utworów muzycznych, konwencje literackie, ale również dążenie do nadawania dziełom określonego ideowego wyrazu, np. moralnej wymowy.

Wszystkie te czynniki stanowią immanentną część przedstawień dzieła składając się na to, co ono sobą przedstawia, na wypowiedzianą w nim prawdę/sens. Wynika to ze wspomnianego nastawienia tych przedstawień na siebie, w którym to, co zwykło się określać mianem formy dzieła, sposób w jaki zostało ono wykonane, i jego treść, stapiają się ze sobą składając się na jedność tych przedstawień.

W tradycji formalistycznej w estetyce wypaczono ten ścisły związek formy dzieła z jego zawartością treściową, przeciwstawiając je sobie niczym dwa całkiem różne jego elementy składowe. Wynikało to z błędnego odczytania estetyki Kanta, który formę pojmował jako strukturę tworu estetycznego i przeciwstawiał ją:

(...) nie treści znaczeniowej dzieła, lecz samemu tylko zmysłowemu pobudzeniu ze strony materiału. Tak zwana treść przedmiotowa nie jest materiałem, który oczekuje na późniejsze uformowanie, lecz pozostaje w dziele sztuki zawsze już spojona w jedność formy i znaczenia¹¹.

Dlatego to, co zwykło się nazywać formą dzieła sztuki, stanowi immanentny element jego sensu, sposobu w jaki został on w nim przedstawiony (wypowiedziany). Natomiast cały dziejowy kontekst, w którym ma miejsce obcowanie z dziełem, ale do którego jego przedstawienia się nie odnoszą, pozostaje wobec niego czymś zasadniczo zewnętrznym i nie oddziałuje na postać tych przedstawień (wydarzenia w danej epoce, dominujące w niej mniemania i poglądy, znaczące momenty w biografii autora itd.)¹². Mamy

¹¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 114.

¹² Kontekst ten pełni istotną rolę jedynie w sytuacji kiedy przedstawienia dzieła odsyłają w sposób celowy, bezpośrednio lub pośrednio, do jakichś wydarzeń, które się nań składają. Ten związek omawia Gadamer na przykładzie wiersza Paul Celana z tomu *Schneepart*, który odsyła do

tutaj zatem do czynienia z zupełnie inną sytuacją niż w przypadku obcowania z wytworami kulturowymi, które nie są dziełami sztuki. Dochodzi bowiem wtedy do bezpośredniej konfrontacji ze sobą odmiennych horyzontów rozumienia (przesądów) zakorzenionych w dziejowym kontekście epoki oraz w ostatecznym efekcie do ich „stopienia”¹³. Natomiast w przypadku obcowania z dziełem sztuki to odniesienie do dziejowego kontekstu zostaje w wyniku nastawienia jego przedstawień na siebie niejako zawieszone.

Z kolei w podobny „immanentny” sposób w jaki na przedstawienia dzieła składa się wszystko to, co nosząc na sobie piętno czasu w jakim powstało tworzy jego formę, odnosi się do tych przedstawień cały jego wymiar okazjonalny. Gadamer rozumie przez to specyficzne okoliczności, które doprowadziły do powstania dzieła i to odniesienie jest w nim jakoś współobecne, jak np. wiersz napisany na zamówienie z okazji jakiegoś wydarzenia, portret czyjejś osoby, dramat wyreżyserowany tak, że aluzyjnie odnosi się do aktualnej sytuacji politycznej itd. W tym wypadku:

Okazjonalność oznacza, że znaczenie dookreśla się treściowo na podstawie okoliczności, które je rodzą, tak iż zawiera ono więcej niż bez tych okoliczności. A więc portret zawiera pewną relację do przedstawianego człowieka, do której się tego portretu nie odnosi dopiero *ex post*, lecz się ją w samym przedstawieniu *explicite* zakłada, ona zaś nadaje mu charakter portretu.

Ważną przy tym rzeczą jest to, że scharakteryzowana tu okazjonalność zawiera się w samym dziele i nie zostaje mu dopiero przypisana przez jego interpretatora. Właśnie dlatego formy artystyczne w rodzaju portretu, w których jest to oczywiste, nie znajdują właściwego miejsca w estetyce opartej na pojęciu przeżycia. Na przykład obrazowa treść

okrutnego mordu dokonanego w 1919 roku na działaczach komunistycznej partii Niemiec, Karlu Liebknechcie i Róży Luksemburg. Bez wiedzy na temat okoliczności tego mordu, gdzie miał on miejsce, kto był sprawcą i w jaki sposób się dokonał, trudno byłoby czytelnikowi zrozumieć symbolikę tego wiersza. Ta wiedza jest niezbędna, aby wiersz adekwatnie zrozumieć, niemniej jednak wszystkie składające się na nią informacje pełnią jedynie funkcję pomocniczą. Są warunkiem koniecznym, ale też jedynie wstępnym, zrozumienia faktycznej wymowy tego wiersza, ta bowiem się do nich nie sprowadza. Aby to się stało możliwe, czytelnik musi zdać sobie sprawę z nadbudowujących się nad poszczególnymi słowami wiersza metaforycznych znaczeń, jak też uchwycić sens tego, co sygnalizuje znaczące rozbitcie końcówki tego wiersza na poszczególne słowa/wersy. Por. H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998 s. 144–152.

¹³ Pojęcie przesądu używam tu w znaczeniu jakie nadał mu Gadamer jako przed-sąd (*Vorurteil*) będący niezbędnym warunkiem sądu właściwego. Por. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce H.-G. Gadamera*, Kraków 2004, s. 241–260.

portretu zawiera relację do pierwowzoru. Rzecz nie tylko w tym, że obraz jest faktycznie malowany wedle tego pierwowzoru, lecz, że mu o niego chodzi¹⁴.

Okazjonalność staje się zatem istotnym elementem sensu przedstawień w dziele jedynie w sytuacji, gdy te przedstawienia odsyłają sobą do okoliczności swego powstania, czy do osoby, którą dzieło przedstawia np. w przypadku portretu. Innymi słowy, ma to tylko wówczas miejsce gdy w przedstawieniach dzieła rozpoznajemy intencję odsyłającą w tym kierunku:

Okazjonalność w naszym sensie tkwi niedwuznacznie w roszczeniu sensu samego dzieła, w odróżnieniu od wszystkiego tego, co wbrew temu roszczeniu dzieła można w tym dziele zaobserwować i z niego wywieść. Portret ma być rozumiany jako portret nawet wtedy, gdy własna treść obrazu niemal wypiera relacje do pierwowzoru¹⁵.

Natomiast w przypadku, gdy obcujący z dziełem ignoruje tę intencję czy roszczenie obecne w samym dziele, prowadzi to do zubożenia przez niego sensu jego wymowy. Ma to miejsce w tradycji estetyki przeżycia. Dzieło sztuki ujmuje się w niej jako obiekt, którego sposób bycia sprowadza się do pobudzania w samoświadomości obcującego z nim estetycznego przeżycia, które:

Kieruje się na właściwe dzieło, abstrahuje zaś od związanych z tym dziełem pozaestetycznych momentów: celu, funkcji, znaczenia treści. (...) Definiujące wręcz dla świadomości estetycznej jest to, że przeprowadza ona właśnie to odróżnienie tego, co zamierzone jako estetyczne, od całej pozaestetycznej reszty¹⁶.

W rezultacie jego doświadczenie tego dzieła traktuje się jako coś zasadniczo odrębnego na tle całości jego samorozumienia. Takie są efekty przeprowadzanego w tej tradycji „odróżnienia estetycznego”. Prowadzą one do sztucznej izolacji doświadczenia estetycznego od hermeneutycznego uniwersum rozumienia, w jakim ma ono miejsce. Znajduje to swój wymowny wyraz w sposobie w jaki np. zwykło się prezentować dzieła sztuki w muzeach, w salach koncertowych, na różnego rodzaju wystawach itd.,

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 156–157.

¹⁵ Tamże, s. 157.

¹⁶ Tamże, s. 108.

gdzie traktuje się je jako odrębne samoistne byty, które należy „przeżywać” koncentrując się wyłącznie na nich, zawieszając celowo cały ich wymiar okazjonalny i związki z kontekstem.

U podstaw tego podejścia tkwi założenie symultanicznego charakteru doświadczenia estetycznego w stosunku do innego typu doświadczeń obcujących z nimi. Z racji swej specyficznej odrębności sytuuje się ono jakby równolegle w stosunku do tych ostatnich i nie ma z nimi żadnego związku. Tymczasem według Gadamera:

(...) byt dzieła sztuki cechuje „równoczesność”. Stanowi ona istotę „uczestnictwa”. Nie jest symultanicznością świadomości estetycznej. Symultaniczność ta oznacza bowiem współobecność i równoważność różnych przedmiotów przeżycia w jednej świadomości. „Równoczesność” natomiast oznacza tu, że coś jedyne, co nam się tu prezentuje, niezależnie od tego, jak odległe byłoby tego czegoś źródło, w swej prezentacji osiąga pełną obecność. Równoczesność nie jest więc pewnego rodzaju daną świadomości, lecz pewnym zadaniem dla świadomości i dokonaniem, jakiego się od niej wymaga. Polega ono na trzymaniu się rzeczy w taki sposób, by stawała się ona „równoczesna”, co oznacza, że w całkowitym uobecnieniu zostaje zniesione wszelkie pośrednictwo¹⁷.

Doświadczenie estetyczne zasadzając się na „uczestnictwie” (*Teilhabe*) obcującego z dziełem w jego przedstawieniach wymaga od niego całkowitego utożsamienia się z tymi przedstawieniami. Ma je on doświadczyć jako odnoszące się bezpośrednio do jego samorozumienia, splatające się z nim w jedną całość. W tym sensie byt dzieła sztuki jest doświadczany jako „równoczesny” z samorozumieniem tego, kto z nim obcuje. Oddziałuje ono na to samorozumienie sensem swoich przedstawień, będąc w stanie je głęboko zmienić. W tym sensie w „równoczesnym” sposobie bycia dzieła sztuki zawiera się wezwanie do podjęcia przez obcującego z nim sensu tych przedstawień, co jest równoznaczne z poznaniem przez niego jakiejś życiowej prawdy o sobie i o innych, która do tej pory była przed nim zakryta. Albo po prostu nie chciał jej uznać. To wezwanie ze strony dzieła sztuki zakorzenione w samym jego sposobie bycia wymownie oddał Rainer Maria Rilke w słowach: „To jesteś Ty. Musisz zmienić swoje życie”.

¹⁷ Tamże, s. 142.

4. Relacja rozumienie – interpretacja. Fenomen „stopionych horyzontów” rozumienia

Gadamera myśl o sztuce jest częścią szerszego podejmowanego przez niego kręgu zagadnień dotyczących sposobu odnoszenia się człowieka do różnego typu świadectw docierających do niego z kulturowej tradycji i roli, jaką pełnią one w ukształtowaniu się jego samorozumienia. Na świadectwa te składają się wszelkiego typu stworzone przez człowieka narzędzia, budowle, parki, zapisy i dokumenty piśmiennicze różnego typu, dzieła sztuki itd. Słowem, są to przedmioty, którym człowiek tworząc je nadał określony sens – użytkowy, moralny, religijny, estetyczny itd. Dlatego jeśli docierają do nas z przeszłości i robimy z nich nadal użytek, oglądamy je, interpretujemy itd., ten sens jest przez nas zawsze w jakiś sposób rozumiany.

Wśród tych świadectw szczególne miejsce zajmują według Gadamera świadectwa piśmiennicze, gdyż w nich myślowe intencje ich twórców manifestują się w bezpośredni sposób poprzez językowy zapis. Nie muszą więc być dopiero „wydedukowane”, jak ma to np. miejsce w przypadku jakiegoś dziwnego narzędzia odnalezionego w wykopaliskach używanego tysiące lat temu przez naszych przodków, osobliwej postaci jakiegoś domniemanego obiektu sakralnego, melodyjnej struktury utworu muzycznego, obrazu czy rzeźby itd. Ponieważ podmiot obcujący z tymi świadectwami określony jest w swoim samorozumieniu przez szereg przesądów związanych z jego wychowaniem, wykształceniem, epoką i kulturą w jakiej żyje, jego rozumienie owych świadectw nie sprowadza się do rekonstrukcji ich pierwotnego sensu, ale siłą rzeczy jest już ich określona interpretacją dokonywaną z perspektywy owych przesądów.

Przekonanie Gadamera, że ludzkie rozumienie jako określone przez przesady jest dziejowe rzutuje na sposób w jaki ujmuje on relację między pojęciami rozumienia i interpretacji. Według niego interpretacja nie jest odrębną procedurą w stosunku do rozumienia, ale jest sposobem w jaki się ono dokonuje. Nie ma rozumienia, które nie byłoby już jakąś interpretacją rzeczy, której dotyczy, a tym samym nie różniło się od sposobu w jaki była ona dotychczas rozumiana. Słowem, rozumienie czegoś, jakiejś rzeczy, dokonuje się zawsze jako nieustanna transformacja owego „czegoś”. „Rozumienie

jest rozumieniem inaczej”¹⁸ (*Verstehenist Andersverstehen*), pisze Gadamer w *Prawdzie i metodzie*. Jeśli zatem cokolwiek rozumiemy to tylko dlatego, że rozumiemy je inaczej.

To twierdzenie implikuje, że rozumienie dokonujące się jako interpretacja (czy, mówiąc ściślej, jako nieustanna samointerpretacja) jest ze swej istoty dziejowe. W rozumieniu, tak jak w życiu, „nic dwa razy się nie zdarza”. Nie ma drugiego „takiego samego” rozumienia danej rzeczy, gdyż w międzyczasie na skutek zaistnienia szeregu nowych zdarzeń i okoliczności zmieniła się już siłą rzeczy perspektywa jej rozumienia przez jednostkę.

Naturalnie są dyscypliny należące do dziedziny nauk ścisłych, jak np. logika, czy do nauk przyrodniczych, w których badacze posługują się zdefiniowanymi w sposób jednoznaczny znaczeniami ich podstawowych pojęć. Definicje te gwarantują to, że są one przez nich „tak samo” rozumiane, co jest niezbędne dla efektywnego funkcjonowania i rozwoju tego typu dyscyplin. Tyle że identyczne rozumienie tych pojęć zostało w nich umożliwione przyjęciem dodatkowych założeń, które pozwalają odizolować je od wpływu na nie wszelkiego rodzaju zewnętrznych kontekstów, w jakich się pojawiają. Dlatego to podejście nie może służyć za wzorcowy wyjściowy paradygmat dla innych postaci procesu rozumienia, ono samo bowiem stanowi sztucznie skonstruowany derywat tego procesu. Jest ono uzasadnione i sprawdza się jedynie w obrębie wspomnianych dyscyplin, natomiast w naukach humanistycznych, naukach o sztuce czy naukach społecznych jest nie do utrzymania. W tego typu naukach bowiem istotną rolę odgrywa wspomniany dziejowy wymiar procesu rozumienia, dla którego punktem wyjścia jest spontaniczny i naturalny sposób w jaki rozumienie dokonuje się na poziomie życia potocznego. Współokreślone jest ono tutaj zarówno przez zmieniający się nieustannie kontekst wydarzeń społecznych, politycznych, kulturowych itd., które wpływają na samorozumienie danej zbiorowości jak i zmieniający się kontekst wydarzeń i doświadczeń istotnych dla danej indywidualnej biografii. Wymownym tego poświadczeniem są choćby zachodzące nieustannie zmiany w rozumieniu przez daną społeczność znaczenia szeregu używanych potocznie słów, co zazwyczaj jednak dostrzega się dopiero po jakimś upływie czasu.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 213.

Twierdzenie Gadamera, że rozumienie jakiejś „rzeczy” (pojęcia) przebiega jako proces jej interpretacji i podlega nieustannym zmianom, ma swój pierwowzór w sposobie w jaki Heidegger ujął w *Byciu i czasie* relacje między rozumieniem i wykładnią (*die Auslegung*). Według niego wykładnia stanowi po prostu sposób dokonywania się rozumienia. W niej rozumienie uzyskuje tożsamość ze sobą samym: „Wykształcenie rozumienia nazywamy *wykładnią*. W niej rozumienie rozumiejąco przyswaja sobie to, co przez nie rozumiane. W wykładni rozumienie nie staje się czymś innym, lecz sobą samym”¹⁹.

To ujęcie implikuje, że rozumienie jako wykładanie rozumianej rzeczy dokonuje się zawsze z określonej perspektywy. To ujęcie wynikało u niego z twierdzenia o założeniowej strukturze rozumienia jako określonej przez (1) „wstępny zasób” (*Vorhabe*), czyli jako dokonujące się ze względu na jakąś całość tego, co jest do zrozumienia; przez (2) „wstępny ogląd” (*Vorsicht*), czyli jako dokonujące się zawsze z określonej perspektywy oraz przez (3) „wstępne pojęcie” (*Vorgriff*), czyli jako dokonujące się w określonej pojęciowości, którą ma do rozporządzenia²⁰. Te trzy momenty założeniowej struktury rozumienia ulegają w czasie ciągłym zmianom, dlatego sprawiają one, że rozumienie jest ze swej istoty dziejowe. Pozostaje w ścisłym związku ze zmianami, jakie dokonują się w ludzkiej historii.

Autor *Prawdy i metody* nawiązuje do tego ujęcia, przesuwając jednak w sposób znaczący akcenty. Nacisk kładzie nie tyle – jak Heidegger – na samą założeniową strukturę rozumienia, na jego swoistą pre-ontologię, co na jego określenie przez zakorzenienie w danej tradycji kulturowej przesady. Są to w jego ujęciu poglądy i mniemania, które mając swoje zakorzenienie w tradycji w danej epoce uchodzą za coś oczywistego i niepodważalnego, gdyż nie dostrzega się ich dziejowego i partykularnego charakteru. Widać to – jego zdaniem – szczególnie wyraźnie w sytuacji, kiedy badacz żyjący w danej epoce czy kulturze podejmuje wysiłek zrozumienia sensu wytworów kulturowych powstałych w innych kulturach czy epokach, które są określone przez odmienny niż ten, który określa jego rozumienie, związek przesądów. Na pierwszy rzut oka przesady składające się na ten związek wydają mu się dziwaczne, trudne do zaakceptowania, niekiedy wręcz absurdalne.

¹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 210–211.

²⁰ Tamże, s. 213. Dokładny opis tych strukturalnych momentów rozumienia znajduje się w książce Krzysztofa Michalskiego, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 84–88.

Z czasem jednak zaczyna dostrzegać, że konfrontacja z ich odmiennością każe mu zadać pytanie o własną perspektywę rozumienia, którą też – jak się okazuje – ma charakter dziejowy i partykularny. Jest więc również określona przez jakieś przesady, z których do tej pory nie zdawał sobie sprawy. Wtedy staje przed zadaniem docieczenia tego, jakie właściwie motywy i racje stoją za tymi obcymi mu przesadami, które określają horyzont rozumienia świadectw przeszłości. To zaś staje się możliwe dopiero, gdy otworzy się na inność tych docierających do niego z tradycji przesądów. Dopiero wówczas staje się możliwe wykształcenie przez niego „stopionego” horyzontu rozumienia, który by stanowił nowego typu jedność złożoną z przesądów przeszłości i teraźniejszości.

Ujęty w ten sposób proces rozumienia ma charakter dynamiczny, przebiega jako ciągły ruch konfrontacji ze składającymi się na daną tradycję horyzontami przeszłości:

W rzeczywistości horyzont współczesności nieustannie się kształtuje skoro wszelkie nasze uprzedzenia [przesady²¹] musimy ciągle poddawać próbom. Do takich prób zalicza się również spotkanie z przeszłością i rozumienie tradycji, z której się wywodzimy. Horyzont współczesności nie kształtuje się więc w ogóle bez przeszłości. Nie istnieje horyzont współczesności sam dla siebie, tak jak nie istnieją horyzonty historyczne, do których można by docierać. *Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapiania się takich rzekomo istniejących dla siebie horyzontów.* (...) Na terenie panowania tradycji takie stapianie się zachodzi ciągle. Tam bowiem stare zrasta się ciągle z nowym w żywy sens, przy czym jedno w ogóle się nie różnicuje w sposób wyraźny z drugim²².

Sytuacja, w której dokonuje się nieustanna konfrontacja i stapianie ze sobą odmiennych horyzontów rozumienia, czyli przesądów, ma zatem według Gadamera również miejsce na poziomie naszych potocznych relacji z innymi. Tylko że zazwyczaj efekty tej konfrontacji są zrazu trudno zauważalne. Staje się to dopiero możliwe po dłuższym czasie np. kiedy dana osoba przebywa już kilka miesięcy czy lat w nowym dla siebie otoczeniu. Natomiast w przypadku badacza humanisty, który na co dzień obcuje

²¹ Ponieważ tłumacz błędnie przełożył słowo *Vorurteil* jako „uprzedzenie” podaję w nawiasie bardziej adekwatny przekład tego słowa jako „przesąd”, którym posługuję się w tym tekście.

²² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 290.

z wytworami z innych epok i kultur, ta konfrontacja ze sobą odmiennych horyzontów rozumienia jest nieodłącznym elementem jego postępowania i często przybiera bardzo radykalny charakter. Istotnym metodycznym problemem staje się wówczas wypracowanie przez niego odpowiednio otwartej postawy do zrazu obcych mu przesądów tkwiących u podstaw sensu zawartego w świadectwach przeszłości, które wykraczają poza jego dotychczasowy horyzont rozumienia. Dopiero tego typu otwarta postawa pozwoli mu wykształcić nową „stopioną” postać własnego rozumienia, na którą składają się horyzonty przeszłości i teraźniejszości.

W tak ujętym doświadczeniu badacza-humanisty, jako doświadczeniu dziejowości rozumienia, ujawnia się jedynie w sposób szczególnie wyraźny przebieg procesu rozumienia jaki ma miejsce na poziomie życia potocznego, na który składa się nieustanna konfrontacja ze sobą i stapianie odmiennych horyzontów rozumienia. Również bowiem w swoim życiu codziennym człowiek nie raz znajduje się w sytuacji, kiedy musi się określić wobec wypowiedzi i zachowań innych, za którymi stoją motywy i racje wykraczające poza jego horyzont rozumienia. Oczywiście, zdarza się, że z różnych względów – moralnych, religijnych, estetycznych itd., są to motywy i racje przez niego niemożliwe do zaakceptowania. I w sposób zasadny je odrzuca. Ale zazwyczaj inność przesądów docierających do niego z tradycji jest możliwa przez niego do zaakceptowania. Wówczas jego otwarcie się na nie i włączenie w nową „stopioną” postać jego rozumienia stwarza szansę na jego wzbogacenie i poszerzenie.

5. Wyróżniona estetycznie pozycja dzieł literackich

Opisane powyżej przyznanie przez Gadamera szczególnie wyróżnionej pozycji rozumieniu wszelkich wytworów piśmienniczych artykułowanych w języku, ma swoje korzenie w pojmowaniu przez niego człowieka jako bytu rozumiejącego, który nastawiony jest na odcyfrowywanie i interpretowanie sensu wszelkich wytworów docierających do niego z tradycji. W tych wytworach piśmienniczych bowiem sens występuje niejako w najczystszej postaci.

Podobnego typu schemat wartościujący tkwi u podstaw jego podejścia do dzieł sztuki, w którym wyróżnioną pozycję zyskują dzieła literackie

jako dzieła sztuki słowa. Ich znaczenie zasadza się na specyficznym sposobie w jaki wypowiedzany jest w nich sens czemu podporządkowane są wszystkie pozostałe poziomy czy warstwy ich języka. Inaczej przy tym niż utrzymywali strukturaliści Gadamer uważa, że w dziełach literackich ich warstwy brzmieniowa i gramatyczno-syntaktyczna stanowią jedynie funkcję wypowiedzianego w nich sensu, będąc nastawione na jego odpowiednią artykulację, a nie są warstwą wobec niego autonomiczną.

Widać to szczególnie wyraźnie w procesie rozumienia/interpretacji „dobrego” wiersza, czyli takiego, który gra pełnią różnych znaczeniowych odniesień:

Co różni dobry wiersz od najbardziej choćby zagadkowej sztuczki czarodziejskiej, to okoliczność, że jesteśmy tym bardziej przekonani o jego precyzji, im głębiej wnikamy w jego budowę i technikę jego działania. Im dokładniej rozumiemy, tym bogatszy w odniesienia i sens staje się poetycki utwór. Celnie dostrzegła to analiza strukturalistyczna. Ale ograniczając się do postaci brzmieniowej, omieszkła powiązać „strukturę”, rysującą się w pełnym układzie sensu i dźwięku, z jednolitą intencją sensu. Zadanie takie wymaga, rzecz jasna, najwyższej wrażliwości słuchu i zarazem całej przenikliwości intelektu²³.

W trakcie obcowania z wierszem zatem jego postać techniczno-stylistyczna i brzmieniowa ma zostać ściśle powiązana z „jednolitą intencją sensu” i w niej na swój sposób rozplątać się, zaniknąć. Postać ta liczy się jedynie o tyle o ile służy lepszemu rozumieniu tego wiersza. Ostatecznie czytelnik wiersza ma zrozumieć „precyzyjnie” to, co w nim zostało wypowiedziane, zaś jego wszystkie warstwy bierze pod uwagę jedynie o tyle, o ile pomaga mu to w tym zamiarze.

Każde to dalej Gadamerowi stwierdzić, że w poetyckim słowie ujawnia się z całym radykalizmem to, co znamionuje sposób bycia dzieł sztuki. Jest nim nastawienie tego słowa na siebie w tym, co ono wypowiada. Dlatego w słowie poetyckim:

(...) różne płaszczyzny mówienia nie tylko są rozróżnione, ale mimo swej różnorodności także powiązane w jedno. Tu nie ma alegorii. Wszystko jest samym sobą.

²³ H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, dz. cyt., s. 141–142.

Poetyckie słowo jest „samym sobą” w tym sensie, że nie ma nic innego, uprzednio danego, co byłoby dlań miarą – a przecież nie ma słowa, które poza sobą samym – czyli poza swym wielowarstwowym znaczeniem i tym, co to znaczenie denominuje w swych różnych płaszczyznach – nie byłoby też tym, co samo wypowiada. To znaczy, że słowo jest odpowiedzią. Odpowiedź zawiera w sobie pytania i domyka pytanie, a to znaczy, że to, co powiedziane, nie jest samo z siebie samotne, nawet jeżeli skądinąd nie można wskazać nic prócz jego własnej rzeczywistości językowej. (...)

Wiersz – jak każde słowo rozmowy – ma charakter przeciw-słowa, które pozwala dosłyszeć to, czego akurat nie powiedziano, co jednak założone jest jako oczekiwanie sensu, ba – to, co wiersz rozbudza, może tylko po to, by przełamać oczekiwanie²⁴.

To, że poetyckie słowo jest nastawione na siebie, jest „samym sobą” w tym, co wypowiada, każe je paradoksalnie napotkać jako odpowiedź na pytanie. Właśnie dlatego, iż „domykając pytanie” skupione jest ono na sobie samym, będąc samo dla siebie miarą, można je zarazem odczytać jako otwierające sobą przestrzeń „oczekiwania sensu”; przestrzeń tego, co zostało w nim przywołane, ale nie wypowiedziane wprost. W tym sensie poetyckie słowo jest przeciw-słowem. Będąc odpowiedzią i otwierając przestrzeń pytania, może być potraktowane jako słowo rozmowy.

W sposobie bycia poetyckiego słowa, które wypowiadając jakiś sens uwiłkane jest we właściwą rozmowie dialektykę pytania i odpowiedzi ujawnia się ze szczególną wyrazistością to, co znamionuje sposób bycia każdego dzieła sztuki napotykanego ze względu na wypowiedziany w nim sens. Podobnie bowiem jak czytelnika „pyta” poetyckie słowo, tak samo sensem swoich przedstawień „pyta” obcujący z nim podmiot każde dzieło sztuki²⁵.

Z nastawieniem przedstawień dzieł sztuki na siebie same wiąże się, że konfrontacja ze sobą odmiennych horyzontów rozumienia i ich stapianie ze sobą, ulega zasadniczej modyfikacji. Zmiana polega na tym, że w dziele sztuki wszystko to, co składa się na dziejowy horyzont rozumienia jego twórcy oraz wszystkie związane z daną epoką i kulturą szczegóły, stając się elementem jego przedstawień, które wskazują w nim na siebie – podobnie jak ma

²⁴ Tamże, s. 135–136.

²⁵ To ujęcie ma swoje korzenie w dokonanej przez Gadamera w *Prawdzie i metodzie* reinterpretacji modelu dialogu sokratejskiego, która służy mu wykazaniu ontologicznego prymatu pytania nad odpowiedzią por. *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 337–353.

to miejsce w poetyckim słowie – zaczynają „znaczyć” w sposób szczególny. Inaczej niż ma to miejsce we wszelkich nie-artystycznych wytworach kulturowych – np. reportażach, artykułach prasowych, tekstach filozoficznych i naukowych, przemówieniach, wszelkiego rodzaju publicystyce, relacjach ze zdarzeń itd. – wszystkie te szczegóły przestają się liczyć w dosłowności tego, co o nich stanowi, czyli w ich aktualnym, związanym bezpośrednio z daną sytuacją, jednorazowym znaczeniu, ale wskazując równocześnie na siebie zyskują dodatkową wartość symboliczną. Dlatego w dziele sztuki wszystko przerasta od razu w mit, ukazując coś ze względu na siebie nadaje mu walor tego, co trwałe, odnoszące się do każdego czasu i miejsca w historii.

Ta transformacja wiąże się ściśle z tym, że immanentnym momentem sensu przedstawienia dzieła sztuki jest sposób dokonywania się tego przedstawienia, czyli jego forma. Gdy np. dany utwór literacki coś opowiada, to immanentnym momentem sensu tej opowieści jest sposób jej opowiedzenia. Jeśli przywoływany jest w niej jakiś konkretny kontekst wydarzeń o przygodnym charakterze, nie liczy się on tu w swej jednorazowości – jak ma to np. miejsce w publicystyce, w reportażach, w relacjach o zdarzeniach itd. – ale jedynie o tyle, o ile autorowi udało się przedstawić je w ten sposób, że wydobył zarazem jakiś ich istotowy aspekt. Na tym zasadza się właściwe dziełu sztuki ukazywanie ukrytej przed nami na co dzień natury rzeczy. Zwrócił na to już uwagę, twierdzi Gadamer, Arystoteles, którego pojęcie mimesis nie oznacza bynajmniej – jak to utrzymywał Platon, a za nim cała tradycja estetycznego realizmu – zwykłego kopiowania czy naśladowania rzeczy, ale właśnie wydobywanie ich istoty²⁶.

W dramatach Szekspira na przykład aż roi się od nawiązań do minionych lub współczesnych mu zdarzeń czy obyczajów panujących na średniowiecznych dworach, zaś ich bohaterami są często znane historyczne postaci itd. Wszystkie te akcydentalne historyczne szczegóły zostały w nich przedstawione z tak drobiazgową precyzją, że kiedy oglądamy te dramaty na scenie czujemy wręcz oddech czasu, w którym się one rozgrywają. A jednak zarazem w rozterkach bohaterów tych dramatów, w popełnianych

²⁶ H.-G. Gadamer wskazuje na to w eseju *Sztuka i naśladownictwo*, w: tegoż, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. K. Michalski, M. Łukasiewicz, Warszawa 1979, s. 128–141, twierdząc, że arystotelesowskie pojęcie mimesis zakorzenione jest w tradycji pitagorejskiej, gdzie punktem odniesienia dla wszelkiego „naśladownictwa” był abstrakcyjnie pojmowany rozumny porządek sfer niebieskich, a nie jakiś konkretny obiekt czy osoba.

przez nich zbrodniach, w miłosnych tragediach, w opowieściach o zdradzie, o patologicznej podejrzliwości, rozpoznajemy coś z rozterek nas samych. Jest tak dlatego, ponieważ Szekspirowi udało się tak przedstawić te wszystkie zdarzenia, obyczaje i postaci, iż w swym nastawieniu na siebie znoszą swą historyczną przygodność i zaczynają funkcjonować jako swego rodzaju typy idealne. W rezultacie bohaterowie tych dramatów ucieleśniają sobą wymownie znane nam dobrze fundamentalne psychologiczne ludzkie charaktery i właściwe im pragnienia i pasje. Dlatego w rozterkach i dylematach Hamleta nie widzimy tylko rozterek i dylematów rozkapryszonego historycznego młodzieńca, w zbrodniach Makbeta popełnionych w imię zdobycia i zachowania władzy jedynie nawiązania do mrocznej historii walk o władzę jakie miały miejsce w średniowiecznej Szkocji, zaślepienie Króla Leara jeśli chodzi o rozpoznanie prawdziwego stosunku jego trzech córek do niego nie jest tylko jego zaślepieniem itd. Stąd bierze się wrażenie jakoby pisarski świat tych dramatów wskazując na siebie zawieszał swoje odniesienie do akcydentalnego dziejowego kontekstu, w którym rozgrywa się ich akcja. Jest tak, jakby stawał się sam dla siebie swoim głównym punktem odniesienia, swoim własnym kontekstem. I paradoksalnie z tej racji zaczynał znaczyć coś więcej niż znaczy.

Napotkany w ten sposób świat dramatów Szekspira to świat, który wskazując na siebie poniekąd uzasadnia sam swoje istnienie. To świat na swój sposób zakręcony wokół siebie, który czerpiąc pełnymi garściami z dziejowego kontekstu, do którego odsyła, absolutyzuje na swój sposób to odniesienie. W rezultacie znosi dziejowy odstęp między sobą a tymi, którzy z nim obcują i żyją już w całkiem innych czasach.

Na przykładzie dramatów Szekspira, które poruszają współczesnych widzów tak samo jak miało to miejsce kilkaset lat temu, możemy w szczególności wymowny sposób zademonstrować to, co według Gadamera stanowi o specyficznym sposobie bycia dzieła sztuki: nastawienie przedstawionego w nim świata na siebie i wynikający stąd „nadmiar” znaczenia przesycający jego przedstawienia.

6. Konkluzje

Przekonanie Gadamera, że każde dzieło sztuki, niezależnie od tego, co jest jego tworzywem, przede wszystkim „coś mówi”, należy je więc doświadczać ze względu na zawarty w jego przedstawieniach sens, każe mu potraktować doświadczenie estetyczne jako szczególny przypadek doświadczenia hermeneutycznego. To doświadczenie ma wyróżnioną postać na tle innych doświadczeń z racji opisanego powyżej sposobu bycia dzieła sztuki, którego przedstawienia są nastawione na siebie, eksponując w ten sposób własny sens ze względu na niego samego.

Takie ujęcie różnicy między doświadczeniem dzieła sztuki i doświadczeniem wszelkiego rodzaju nie-artystycznych wytworów kulturowych różni się zasadniczo od sposobu w jaki była ona ujmowana w post-kantowskiej tradycji, w której wyróżnikiem doświadczenia estetycznego stały się przeżycia podmiotu zauroczonego dziełem sztuki jako „pięknym” obiektem. Skutkowało to odseparowaniem tego doświadczenia od ludzkiego samorozumienia w tej postaci w jakiej manifestuje się ono w potocznych relacjach oraz we wszelkich innych nie-artystycznych formach kulturowej działalności człowieka. Doświadczenie estetyczne zaczęto traktować jako domenę odrębnych ezoterycznych przeżyć, które liczą się wyłącznie ze względu na siebie i nie mają żadnego powiązania z innymi dziedzinami ludzkiego życia. Analogicznie, w dziełach sztuki zaczęto widzieć specyficzne obiekty, które, aby móc autentycznie doświadczyć ich piękno, należy odseparować od otoczenia, w którym się znajdują.

Tymczasem według Gadamera doświadczenie estetyczne, jako ześrodkowane na doświadczeniu nakierowanego na siebie sensu dzieła sztuki, oddziałuje w istotny sposób na samorozumienie tych, którzy obcuja z owym dziełem. W tej postaci stanowi ono integralną część hermeneutycznego uniwersum ludzkiego rozumienia, mając zarazem wyróżniony status w jego obrębie.

Jest to jednak odrębność innego rodzaju niż przyjmowały to rozliczne XIX- i XX-wieczne doktryny estetyczne, w których między doświadczeniem estetycznym jako określonym przez specyficzne przeżycia a pozostałymi formami ludzkiego doświadczenia ustanowiono ontologiczną przepaść. Ponieważ zaś – zdaniem autora *Prawdy i metody* – geneza podobnej izolacji

doświadczenia estetycznego tkwi w estetyce Kanta, zanim przystąpi on do zaprezentowania własnej koncepcji sposobu bycia dzieła sztuki, wda się w dyskusję z założeniami estetyki kantowskiej i z jej kontynuacjami w tzw. estetyce przeżycia.

Ale ta dyskusja z Kantem nie jest wyłącznie krytyką jego teorii estetycznej. Gadamer stara się zarazem pokazać, jak dalece zachowany został w niej jeszcze związek hermeneutycznym kontekstem ludzkiego samorozumienia, co znalazło swój wyraz w podkreślaniu przez filozofa z Królewca związku między doświadczeniem estetycznym a etyką. Równocześnie jednak pojawiło się w jego *Krytyce władzy sądzenia* szereg wątków teoretycznych, które później, w określony sposób zreinterpretowane, stały się punktem wyjścia dla wspomnianej izolacji w pojmowaniu statusu bytowego dzieła sztuki i doświadczenia estetycznego. Wątki te każą Gadamerowi sformułować tezę, iż Kant dokonał w swoim dziele subiektywizacji estetyki i doświadczenia estetycznego, przesuwając punkt ciężkości z refleksji nad sposobem bycia samego dzieła na sposób jego doświadczania przez podmiot. Teza ta stanowi punkt wyjścia w jego dyskusji z Kantowską estetyką. Ale to temat na zupełnie inny esej.

Bibliografia

- Boehm G., *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Universitas, Kraków 2014.
- Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce H.G. Gadamera*, Universitas, Kraków 2004.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke. Ästhetik und Poetik*, Bd. 8, 9 Tübingen 1993.
- Gadamer H.-G., *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Homini, Bydgoszcz 1998.
- Gadamer H.-G., *Sztuka i naśladownictwo*, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. K. Michalski, M. Łukasiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Die Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, w: Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.

Nota o Autorze

Paweł Dybel – profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie oraz Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Stypendysta Fundacji im. Alexandra von Humboldta, DAAD, DFG, The Mellon Foundation i innych. Prowadził wykłady i seminaria na uniwersytetach w Bremie, Berlinie, Londynie i Buffalo. Trzykrotnie nominowany do Nagrody im. Jana Długosza. Publikacje (wybór): *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce H.G. Gadamera* (Kraków 2004), *Okruchy psychoanalizy* (Kraków 2007), *Dylematy demokracji* (Kraków 2015), *Psychoanaliza – ziemia obiecana?* (Kraków 2016), *Psychoanalytische Brocken. Philosophische Essays* (Würzburg 2016), *Mesjasz, który odszedł. Bruno Schulz i psychoanaliza* (Kraków 2017), *Nic poezji. O liryce Stanisława Czerniaka* (Kraków 2018), *Nieświadome na scenie. Witkacy i psychoanaliza* (Kraków 2020), *Rozum i nieświadome. Filozoficzne eseje o psychoanalizie* (Kraków 2020), *Lektury subwersywne. Filozoficzne eseje o literaturze i sztuce. Kant, Derrida, Lacan, Freud i inni* (Kraków 2022).

ROBERT ROGOZIECKI
UNIwersytet Gdański
ORCID: 0000-0002-2779-7481

THE CLASSICAL CONCEPT OF BEAUTY AND ITS TRANSCEDENTAL INTERPRATATION IN KANT'S *CRITIQUE OF THE PWER OF JUDGEMENT*

KLASYCZNE POJĘCIE PIĘKNA I JEGO TRANSCENDENTALNA INTERPRETACJA W KANTOWSKIEJ *KRYTYCE WŁADZY SĄDZENIA*

Key words: Kant, aesthetic experience, beauty, structure of cognitive powers.

Słowa kluczowe: Kant, doświadczenie estetyczne, piękno, struktura władz poznawczych.

Abstract: The paper aims at proving that reflections contained in the first part of Kantian *Critiques of Power of Judgement* can be treated as a transcendental interpretation of the classical concept. In this context, the finiteness of human cognition gains special significance. It is reflected in Kantian views on the nature of human cognitive powers as well as self-consciousness. The non-absolute character of human cognition equals to its empiricalness and derivativeness in relation to its objects. This means that the human cognition comes to its apperception only through the meditation of an experience, an objective consciousness. The author argues that the source of aesthetic pleasure lies in the specificity of apperception in aesthetic experience, which is not meditated by external experience but realised directly. The object of the aesthetic experience matches exactly the structure and functions of the subject's cognitive powers, so the mind does not experience its own finiteness here. This drives us to formal purposiveness of the object. If we believe the conditions of the possibility of experience are at the same time conditions of the possibility of the objects of experience, we find a basis for the characteristics of the object of the experience. The formal purposiveness is fulfilled in objects which have an organic form, where every part is adjusted to the other parts and occurs within the given form only by the virtue of the whole itself; and this amounts to correct proportions, proper measure and suitable magnitude of the object.

Abstrakt: W tekście autor stara się pokazać, że refleksje zawarte w pierwszej części *Krytyki władzy sądzienia* daje się potraktować jako transcendentalną interpretację pojęcia klasycznego. Szczególnego znaczenia nabiera w tym kontekście skończoność władz poznawczych, co znajduje refleks w Kantowskim poglądzie na naturę ludzkiego poznania oraz samoświadomości. Nieabsolutny charakter poznania równa się jego empiryczności i pochodności względem przedmiotów poznawanych. To z kolei oznacza, że ludzkie poznanie dochodzi do apercepcji tylko a pośrednictwem doświadczenia, świadomości przedmiotowej. Autor argumentuje, że źródła przyjemności estetycznej leżą w specyfice apercepcji w doświadczeniu estetycznym, która w tym przypadku nie jest zapośredniczona przez doświadczenie zewnętrzne, ale realizuje się bezpośrednio. Przedmiot doświadczenia estetycznego jest ściśle dopasowany do struktury i funkcji podmiotowych władz poznawczych, toteż umysł nie doświadcza tu swej skończoności. To zaś kieruje nas ku pojęciu formalnej celowości przedmiotu. Jeśli przyjąć, że warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia, to znajdujemy tu podstawę dla scharakteryzowania przedmiotu. Formalna celowość urzeczywistnia się w przedmiotach, które cechuje forma organiczna, gdzie każda część dopasowana jest do pozostałych i występuje w obrębie danej formy tylko we względu na jej całość, a to równa się poprawnym proporcjom, właściwej mierze i wielkości przedmiotu.

1. The classical concept of beauty – the grand theory of beauty

Władysław Tatarkiewicz¹ presents the classical definition of beauty in *A history of six ideas*². The author calls the notion the grand theory of beauty. This theory is founded on a contention that the beauty of a given object is based on measure, correct proportions, and an appropriate order of the parts; or – to be more precise – on size, quality and a proper number of components in their mutual relationships. Historically, claims Tatarkiewicz, the grand theory occurred in two forms: the wider one (qualitative) and the narrower one (quantitative). Tatarkiewicz seeks the theory's origins in the thought of the Pythagorean School. According to the Pythagoras, the essence of beauty consists in a perfect structure of the thing, a structure which is rooted in the right proportion of its parts. Initially, the grand theory pertained to the acoustic proportions only, but its scope was soon extended,

¹ W. Tatarkiewicz, *A history of six ideas. An essay in aesthetics*, transl. Ch. Kasperek, The Hague, Warsaw 1980, p. 121–146.

² See: W. Tatarkiewicz, op. cit.

so that visual relations (in fine arts and architecture) were included into it as well. The influence of the theory could be found in the works of both Plato and Aristotle. In *Philebus* Plato states that “measure and symmetry are beauty and virtue all the world over”³. So does Aristotle in his *Poetics*: “what is beautiful, both an animal and every organised thing made of any parts, needs not only have these arranged in orderly way but also start out with the magnitude that is not random (beauty consisting in magnitude as well as order)”⁴. Tatarkiewicz details the propositions involved in the classical theory of beauty: (1) we recognize beauty via reasoning, not the senses, (2) beauty has a quantitative nature, (3) figures as well as proportions reflect the nature of things themselves, (4) beauty is an objective property of beautiful objects, and (5) beauty is connected with good.

In the present text, the classical notion of beauty is taken as a starting point for the interpretation of the transcendental approach to this value in Kant’s philosophy. I intend to demonstrate how the Kantian theory of beauty coincides with the classical conception described by Tatarkiewicz as the grand theory. It is assumed here that the order, moderation, and proportions, or, if you prefer, harmony and mutual attunement of the parts have become the fundamental determinants of beauty because they introduce identity into the object of aesthetic assessment. By the notion of identity [*Gleichheit*]⁵ one understands the object’s relation to itself or, more accurately, a relation of the thing to its ideal model (idea, substance, conception) cognized via reason. The first question that needs to be asked is: what is the specificity of the transcendental approach to beauty? This task requires at least a preliminary and general study of Kant’s idea of transcendental philosophy.

The answer to this question is of vital importance for it seems that the Kantian concept of beauty is completely different from the classical one. Kant does not speak about harmony and proportions as objective characteristics. He only writes about the harmonious play of cognitive faculties when they are in touch with some representations of objects, not to mention the connection between beauty and goodness. Even more, one can find good reasons to reject any connection of the Kantian concept of beauty with moral

³ Plato, *Philebus*, transl. B. Jowett, CreateSpace Independent Publishing Platform, p. 84.

⁴ Aristotele, *Poetics*, transl. J Sachs, Newburyport 2006, p. 30.

⁵ G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, “Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, NF 100, 1892, p. 26.

values, in spite of the paragraph in *Critique of the Power of Judgment* about beauty as a symbol of morality⁶. It could be said that the classical concept of beauty was rooted in the unity of basic values that were the topic of pre-critical philosophical reflection: being, truth, good and beauty. However, the architectonic of Kant's three *Critiques* is the key evidence of this unity collapsing in modern times. Such an approach to the Kantian philosophical system found its expression in the famous critique of aesthetic judgment put forth by Hans Georg Gadamer⁷ as well as subsequent polemics, e.g. Rüdiger Bubner⁸, or postmodern interpretations of Kantian critical philosophy, like the ones by Jean F. Lyotard⁹, Paul de Man¹⁰, Jacques Derrida¹¹ or Gilles Deleuze¹².

2. Basic presuppositions of Kant's transcendental philosophy

In *Idea of Transcendentalism by Kant and Fichte* Marek J. Siemek¹³ sees the problem of knowledge as a question of primary importance to Kantian philosophy. It determines the rest of the issues raised in the *Critiques*. All the difficulties connected with the possibility of metaphysics, natural sciences, morality, power of judgment or taste are its derivatives.

Kant's analyses assume the form of phenomenology, i.e. inquiries into the subject's objective cognition – phenomenology in the Hegelian sense (a study of the forms in which consciousness manifests itself in the world) as well as the Husserlian one (phenomenology treated as an inquiry of how being appears to consciousness). From a specifically Kantian point of view, the problem of knowledge takes the form of a question about the conditions of the possibility of synthetic *a priori* judgments; and this concerns not only

⁶ I. Kant, *Critique of the Power of Judgement*, transl. P. Guyer, A.W. Wood, New York 2000, p. 225.

⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen 1990, pp. 48–70.

⁸ R. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main 1989.

⁹ J.F. Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, trans. E. Rottenberg, Stanford, California 1994.

¹⁰ P. de Man, *Aesthetic Ideology*, Minneapolis/London 1997.

¹¹ J. Derrida, *The Truth in Painting*, trans. G. Bennington, I. McLeod, Chicago/London 1987.

¹² G. Deleuze, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, transl. H. Tomlinson, B. Habberjam, London 1984.

¹³ M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z teorii wiedzy (The Idea of Transcendentalism by Kant and Fichte. The Study in Theory of Knowledge)*, Warszawa 1977.

the domain of cognition but morality and taste as well. In fact, Kant reduces the basic issues of philosophy to the problem of the possibility of specific experiences underlying the judgments about respective fields. In *Critique of pure speculative reason*¹⁴, Kant tries to answer the question about the possibility of cognition, its objects and metaphysics; in *Critique of practical reason*¹⁵ he asks under what conditions morality is possible, and explores the ethical notions of good and evil – while *Critique of the Power of Judgement*¹⁶ (precisely its first part) analyses the possibility of taste and its objects, i.e. the beautiful or the sublime.

In *Prolegomena* Kant says, “the word: transcendental [...] does not signify something that surpasses all experience, but something that indeed precedes experience (*a priori*), but that, all the same, is destined to nothing more than solely to make cognition from experience possible”¹⁷. Kant maintains the correspondence theory of truth. Under the concept of the transcendental, he understands the necessary conditions that are logically antecedent to the possibility of objective knowledge and determine it, so that the cognitive process is fulfilled as an expression of the subject’s relation to objects (the relation between thinking and reality). Thus, these conditions establish the sense and meaning of the subject and the object in their mutual correspondence. It is not supposed here that the subject precedes the object or vice versa, but they are treated as inseparable terms of a cognitive relationship, within which they condition each other. In *Critique of pure reason* Kant tells us that transcendental philosophy “is occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible *a priori*”¹⁸. Transcendental inquiries as such are conducted from a point of view that is not on the same level as the objective knowledge, but from the meta-level¹⁹. Therefore, although the first sense of Kantian Copernican

¹⁴ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. P. Guyer, A. W. Wood, New York 1998.

¹⁵ I. Kant, *Critique of Practical Reason*, transl. M. Gregor, Cambridge 2015.

¹⁶ I. Kant, *Critique of the Power of Judgement*, transl. P. Guyer, A.W. Wood, New York 2000.

¹⁷ I. Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysic that will be Able to Come Forward as Science*, transl. G. Hatfield, New York, 1997/2004, p. 125.

¹⁸ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. P. Guyer, A. W. Wood, New York 1998, p. 149.

¹⁹ Marek J. Siemek, applied the conceptual apparatus of Alfred Tarski’s theory of truth here. Following Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*, Siemek claims that pre-Kantian philosophy was not able to ask the question of the theory of knowledge in a proper way. On the one hand, it was conscious that cognition assumed the form of the subject-object relationship but, on the other hand, was incapable of taking an appropriate stance on cognition and asked

revolution²⁰ amounts to focusing the analyses on the subjective *a priori* structures that constitute the conditions of the related domains of objects, it is not only about the reversal of the cognitive relation, but much more about adopting an entirely new attitude towards cognition, which seemed to be inconceivable in pre-Kantian times.

Each Kantian analysis starts with a kind of phenomenological reduction preparing the field of inquiries. In *Critique of pure reason*, Kant does it by opposing of objects of experience to things in themselves. In *Critique of practical reason*, he begins by specifying the domain of moral studies and defining the concept of free will as well as indicating the supreme moral law, which is to be the fact of pure practical reason. At the same time, he juxtaposes practical cognition with the speculative one. In the first part of *Critique of Power of Judgment*, which pertains to aesthetics, Kant begins with the concept of taste. When he names the first quality of the judgments of taste, he opposes them to cognitive and ethical judgments.

Herbert Schnädelbach noticed that the basic presupposition of transcendentalism in general is the assumption that each act of consciousness must be self-conscious at the same time²¹. Kant refers to this self-consciousness as “transcendental apperception”. In this respect the word “*transcendental*” proves to be a dispositional term. It names the subject’s ability to overstep (to transcend) itself in order to take, as it were, an outer (meta-)position with regard to itself and to get the point, which enables recognition of its own references to the objects of experience. To make it clearer let us quote Wittgenstein here:

5.632 The subject does not belong to the world, but is a limit of the world.

the question from the level of the cognitive relationship itself. Siemek called this level epistemic. In consequence, the epistemic theory of knowledge granted primacy either to the subject or to the object and respectively assumed the form of either idealism or realism. By asking about cognition in this way pre-Kantian thinkers were unable to explain the possibility of knowledge at all. To do this, Kant took a new attitude towards knowledge. The question could not be asked from the level of knowledge itself but from – as it were – a higher level, from which the whole cognitive relationship could be grasped as a new object of philosophical reflection. By contrast, Siemek called this the epistemological level. It is the meta-level in relation to knowledge itself. (M. J. Siemek, op. cit.)

²⁰ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, op. cit., pp. 110–112.

²¹ See: H. Schnädelbach, *Philosophie als Theorie der Rationalität*, in: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1992.

5.633 Where in the world is metaphysical subject to be noted? You say that this case is altogether like that of the eye and the field of sight. But you do not really see the eye. And from nothing *in the field of sight* can it be concluded that it is seen from an eye²².

In *Transcendental Dialectics*, in the chapter on paralogisms of pure reason²³, Kant stresses that the transcendental Self is nothing more than an empty concept deprived of any reality, and when one takes into account the Kantian notion of nothing as “the empty concept without object”, then the transcendental subject proves to be nothing or – to be exact – something which exists only virtually, not really, as if on the border between existence and non-existence.

The act of self-consciousness is carried out in such a way that it brings about a kind of division within the subject. The subject is split into two: (1) the subject of cognitive intentional acts aimed at the objects of experience (the empirical subject) and (2) the subject of self-consciousness (“the I” of transcendental apperception)²⁴. The first one operates as a generator of cognitive acts and exists in the form of a temporal stream of consciousness while the second one guarantees identity to the first and finally turns out to be only an empty concept of a certain subject = *x*. All the data of the consciousness must belong to some consciousness, on the strength of the law of identity, and as such must be related to a common Self (transcendental metaphysical subject, “the I” occurring in the *Ego Cogito* proposition). In this way, the transcendental investigations led by adopting self-consciousness as a point of departure in examination of the possibility of knowledge withdraw into the sphere of pure immanence in the Husserlian sense²⁵ and thus they obtain doubtlessness²⁶. Following this, the objects that in our everyday empirical attitude present themselves as things that really exist are – from a transcendental perspective – comprehended as phenomena (appearances of things) – objective counterparts of subjective cognitive acts²⁷.

²² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, transl. C.K. Ogden, Mineola/New York 1999, p. 89.

²³ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, op. cit., pp. 445–458.

²⁴ Ibid., p. 446.

²⁵ See: E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, In: Husserliana, E. Husserl *Gesammelte Werke*, Band II, Haag 1950.

²⁶ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, op. cit. 104.

²⁷ See: G.W.F. Hegel, *Phenomenology of the Spirit*, Transl. A. V. Miller, New York 1977, p. 55.

There is yet another, highly significant assumption of Kantian transcendental philosophy which requires separate consideration. It is *sensus communis*, which seems to be the condition of the judgements' universality, communication and intersubjectivity in general.

3. *Sensus communis* and human nature

Under the concept of *sensus communis* Kant understands: "[...] the idea of **communal** sense, i.e. a faculty for judging that in its reflection takes account (*a priori*) of everyone else's way of representing in thought, in order **as it were** to hold its judgment up to human reason as a whole and thereby avoid the illusion which, from subjective private conditions that could easily be held to be objective, would have a detrimental influence on the judgment"²⁸. To explain the functioning of *sensus communis* Kant presents maxims of common human understanding. These are: (1) the maxim of the **unprejudiced** way of thinking (the maxim of enlightened thinking) – to think for oneself; (2) the maxim of the **broad-minded** way of thinking – to think in the position of everyone else; and (3) the maxim of consistent thinking – always think in accord with oneself. In a further part of the text Kant claims that *sensus communis* is the faculty that enables intersubjective communication of feelings without meditation of concepts, i.e. universal infectiveness of pleasure or displeasure when we encounter something beautiful or ugly²⁹.

Kant has never shown the origins of communal sense, and what is more he stresses that it comes "from the common ground, deeply buried in all human beings"³⁰. *Critique of the Power of Judgement* contains only functional descriptions of *sensus communis*. However, it is easy to notice that Kant believes in the existence of a common human nature in which all men (i.e. finite rational creatures) participate. In each of his works Kant maintains the idea of a man as *animal rationale*, the rational animal, i.e. the being which is finite because of its empirical existence, and at the same time, thanks to its rationality, is able to surpass its own natural existence. To provide a more detailed elaboration of the above maxims Kant writes:

²⁸ I. Kant, *Critique of the Power of Judgement*, op. cit., p. 174.

²⁹ Ibid., p. 175.

³⁰ Ibid., p. 116.

But the issue here is not the faculty of cognition, but the **way of thinking** needed to make a purposive use of it, which, however small the scope and degree of a person's natural endowment may be, nevertheless reveals a man of a **broad-minded way of thinking** if he sets himself apart from the subjective private conditions of the judgment, within which so many others are as if bracketed, and reflects on his own judgment from a **universal standpoint** (which he can only determine by putting himself into the standpoint of others)³¹.

Now, it can be claimed that the ability to transcend oneself, which is a component of the formerly described act of self-consciousness, is fundamental to *sensus communis* as well. Reason – the highest of the cognitive faculties – is not only the power to identify the principles but also that of self-consciousness, which is rooted in human rationality. For Kant cognition is a central issue not only as a determinant of all questions raised in his transcendental philosophy, but also as the essential trait of human nature itself, as far as a human being is understood as a rational animal. Thus, according to Kant, human nature is defined by the fact that if people “set themselves apart from” the above-mentioned private subjective conditions, they are all identical as to cognitive faculties, which fulfil the same functions and enter the same relations to each other in every person.

4. The finitude of human cognition and the structure of cognitive faculties³²

The finitude – non-absoluteness of human cognition – is equal to its empiricalness and derivativeness towards its objects: it does not create them but presupposes their independent existence. The empirical form of human knowing consists in the fact that it recognises its objects through sense data, which come from the things existing formerly and independently. Accordingly, the cognition, which would not be left to the outside objects but creates

³¹ Ibid., p. 175.

³² The finitude of human cognition was the main point of Heidegger's interpretation of Kant's *Critique of Pure Reason* in his *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, (trans. P. Emand & K. Maly, Bloomington and Indianapolis 1997, *Die Frage nachdem Ding* (in: *Gesamtausgabe, II Abteilung, Vorlesungen 1923-1944*, Band 41, Frankfurt am Main 1977,) as well as *Kant und das Problem der Metaphysik*. Heidegger stresses the finitude of human intuition, and the finiteness of the knowledge comes down to its temporal and spatial nature.

them in its acts, would be absolute. As such, it would be true by definition because it would determine the existence of the cognized and could not be mistaken – its validity would be guaranteed on the strength of its concept.

If, however, we take into account the fact that under the concept of *cognition* Kant understands a self-conscious comprehension of things, then the opposition of absolute and finite cognition will be reduced to the contrast of two ways of achieving self-consciousness. We will then denominate the cognition, which gains awareness of the objects and brings them into existence in the very act of self-consciousness as ‘absolute’. Here, the act of self-consciousness is direct and does not require previous references to the objects. It is the being of objects that would be derived from the consciousness rather than the consciousness would be dependent on the things that are there. Accordingly, finite cognition reaches its apperception and achieves unity only through referring to what is radically different from consciousness. In finite cognition the apperception is mediated by objective consciousness, which as such assumes an empirical character and is realized through sense

He accentuates the finiteness of human thinking, and it even becomes the main topic of his analysis of *Transcendental Analytic* and he renders the three syntheses of productive imagination as the three ecstasies of time. But something is missing. First of all, Heidegger’s grasp of the finitude of human cognition seems to be one-sided. Although Heidegger spends much energy considering the discursiveness of thinking, he does not accentuate it. The contention from *Critique of the Power of Judgment* that human understanding is not *intellectus archetypus* but “image-dependent understanding (*intellectus ectypus*)” is presupposed by him and even reflected upon but not expressed explicitly. Generally Heidegger subordinates Kantian philosophy to his own realism and following this ignores the idealistic – in a Hegelian sense – consequences of Kant’s system. He only focuses on the first of the *Critiques*. He hardly notices the theses about the privileged position of morality in Kant’s doctrine and in fact treats it as a derivative of those from *Critique of Pure Reason*. After all, the fact that he does not consider the interrelations of cognitive capacities is the main weakness of his interpretation of Kant’s thought, so the difference between *Verstand* and *Vernunft* is almost erased. Both are defined simply as the faculties of concepts. In consequence, Heidegger does not acknowledge that Kantian transcendental Self belongs to the sphere of reason, and when one takes into account the Kantian notion of nothing as “the empty concept without object”, then the transcendental subject proves to be nothing or – to be exact – something which exists only virtually, not really, as if on the border between existence and non-existence. In *Transcendental Dialectics*, in the chapter on paralogisms of pure reason, Kant stresses that the transcendental Self is nothing more than an empty concept deprived of any reality. As such transcendental subjectivity seems to have nothing in common with Heideggerian *Dasein* (or at least it requires highly elaborated interpretation to show such affinity). Kant defines reason as – on the one hand – the faculty of meditated inferences, and – on the other – the power of self-consciousness. And this fact finds its expression in the structure of transcendental apperception. [M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, In: *Gesamtausgabe, I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*, Band 3, Frankfurt am Main 1991].

data (*sensuous stimuli*) coming from the external world. In this way human self-consciousness is also mediated by the form of inner sense: the subject is only an appearance, which is given in time even for himself³³. We can hint here that the form of inner sense is mediated for consciousness by the form of outer sense. In the *Critique* it is a basis for the Kantian *Refutation of Idealism*³⁴.

The conviction about the finitude of human knowing found its expression in Kant's notion of human cognitive faculties in their interrelations. Human cognition, because of its finiteness, is always fallible and fragmentary. It is limited to appearances only, i.e. representations of objects, and it never reaches the things as they are in themselves. To do so, the cognitive subject would have to possess an understanding capable of non-sensual intuition or thinking senses (that makes no difference) – in this case the division between the senses and understanding (the division between the faculty of intuition and the faculty of thinking) becomes redundant. Here in fact we would be dealing with thinking, which at the same time would be intuiting or intuition, which at the same time would be thinking. Then, the cognitive relation to the object would be direct and not mediated by the subjective conditions of cognition³⁵.

Kant distinguishes three basic cognitive faculties: (1) senses, (2) understanding and (3) reason. However, one should extend the list to include (4) imagination, which plays an intermediary role between the senses and understanding.

The senses are the faculty of passive reception of sensations, where, by a sensation, one understands “the effect of an object on the capacity for representation, insofar as we are affected by it”³⁶ or “a perception that refers to the subject as a modification of its state”³⁷. Respectively, sensibility is “the capacity (receptivity) to acquire representations through the way in which we are affected by objects [...]”³⁸.

³³ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, op. cit. 189.

³⁴ Ibid., pp. 326–329.

³⁵ Ibid., p. 191.

³⁶ Ibid., p. 155.

³⁷ Ibid., p. 189.

³⁸ Ibid., p. 155.

In relation to objects, the senses remain completely receptive. Their sensitivity determines limits within which the human subject can be stimulated by things. Time and space, as *a priori* forms of intuition, prove to be the transcendental and logical conditions of sensuous receptivity. The senses tell us nothing about the object from which the sensations come. Sense data themselves comprehended beyond the power of thinking (the understanding) are completely undetermined but ordered within the forms of intuition. The definite character is introduced into them by the understanding, the faculty of discursive thinking, i.e. conceptual grasp of intuitive data as manifestations of some objects. Thus, the given obtain the status of objective perceptions. In other words, the understanding interprets the data – for instance the sensations of a particular colour – as expressions of objective properties. Thus, the understanding is defined as “the faculty to think the objects of sensible intuition [...]”³⁹, where under the concept of thinking one understands “the action of relating given intuitions to an object”⁴⁰. It is accomplished in such a way that the understanding brings the sensual data into the consciousness of the subject. In consequence, the data are synthesised in the unity of self-consciousness, which is brought into the world of experience and expresses itself in the form of necessary laws ruling the whole empirical world⁴¹. From this point of view the understanding proves to be “a faculty of unity of appearances by means of rules”⁴². In comparison with sensuality, the understanding is an active cognitive faculty, which provides senses with concepts according to which imagination works synthesizing data of the senses. Still, the understanding is not tantamount to being free from the intuition, by itself it is not in possession of any intuition, nor does it perceive anything.

The synthesis is made by the imagination, which – similarly to the understanding – is an active cognitive power. “Imagination – according to Kant – is the faculty for representing an object even without its presence in intuition”⁴³. In other words, it is the power of creating representations of things, the objects of cognition, the phenomena. The imagination must operate within

³⁹ Ibid., p. 193.

⁴⁰ Ibid., p. 345.

⁴¹ Ibid., p. 320.

⁴² Ibid., p. 389.

⁴³ Ibid., p. 256.

the limits defined by the necessary conditions of sensuality – space and time – which, being pure imaginary forms, determine the structures of possible representations in general: space determines perceptions of the outer sense and time – perceptions of the inner one. The constitution of appearances is a result of imposing the *a priori* form, which “lie in the mind”, on the sensuous (*a posteriori*) matter, i.e. “that in the appearance which corresponds to sensation”. By the concept of the form of appearances Kant understands “that which allows the manifold of appearance to be intuited as ordered in certain relations”⁴⁴.

Imagination synthesizes (combines) various sensual data into either poetic images or into objective sensual representations. Kant distinguishes productive imagination from the reproductive one. Imagination is productive as far as it is spontaneous. In this case, synthesis is *a priori*, i.e. fully independent of experience, whereas reproductive imagination is the one, “[...] whose synthesis is subject solely to empirical laws, namely those of association, and that therefore contributes nothing to the explanation of the possibility of cognition *a priori*, and on that account belongs not in transcendental philosophy but in psychology”⁴⁵. Respectively to the course of the productive imagination’s synthesis, it can provide us with two kinds of perceptions: either (1) images, in case of which we do not consider the existence of the object to which they refer or (2) objective representations. In the first case, it is impossible to find any objective motives for accepting them, but only the subjective ones in the form of feelings of pleasure or displeasure. Their possibility is the problem elaborated in the first part of *The Critique of Power of Judgement*. Regarding phenomena (objective representations), it is essential to determine the principles on the strength of which they obtain their objective character. These are provided by the understanding and include categories, i.e. *a priori* concepts, which enable the comprehension of data of senses as referring to the objects.

Deliberations on how the understanding and imagination work lead us to the question of concepts in Kantian philosophy. The discursiveness of thinking consists in its conceptual character. Kant wrote:

⁴⁴ Ibid., p. 156.

⁴⁵ Ibid., p. 257.

All intuitions, as sensible, rest on affection, concepts therefore on functions. By a function, however, I understand the unity of the action of ordering different representations under a common one. Concepts are therefore grounded on the spontaneity of thinking, as sensible intuitions are grounded on receptivity of impressions⁴⁶.

Therefore, the intellectual concepts are founded relations that associate members of one class, called the domain of the function, with some unique member of another class, called the range of the function. In the respective case, the domain of the functions, on which *a priori* concepts are founded, are data of intuition, while the member of the range of the function, to which the previous ones are subordinated, is the synthetic unity of transcendental apperception – transcendental “I”, occurring in the judgment “I think”. This way they are all captured, gathered, and ordered within one consciousness by imagination, and because of this organization treated as representations of really existing things. Imagination turns out to be here a factor that organizes impressions (or more complex perceptions that rise out of them) within permanently self-identical consciousness: being only imaginary representations they are comprehended in one consciousness and subordinated to a constant Self = x, and because of this subordination they are thought of as manifestations of an object = x, i.e. on the basis of the first assignment they receive their objective status. In fact, we have no other criterion for recognising the reality of our experience but the cohesion of the stream of our consciousness when it is experiencing things of the external world. Here, imagination functions under the aegis of concepts of understanding. Thus, the very meaning of the categories lies in the fact that they introduce the unity of apperception into cognition and the unity of objects into the cognised world. Nevertheless, the transcendental subject, which is present in the statement “I think”, belongs to the sphere of reason and, from a strictly cognitive perspective, is nothing more than a pure concept of the Self, which appears in all cognitive acts.

Reason, being the faculty of self-consciousness, is the supreme cognitive power, which introduces “the highest unity of thinking”⁴⁷ and logical order into human cognition by subordinating cognitions with a lower degree of

⁴⁶ Ibid., p. 205.

⁴⁷ Ibid., p. 387.

generality to the more general ones. As such, it is a power of mediated inferences, in contrast to understanding, which draws its conclusions directly. In this respect, the function of reason consists in bringing down the diversity of understanding's cognitions to the smallest possible number of general laws, called principles. Therefore, Kant names the reason "the faculty of principles" in opposition to the understanding, which is the "faculty of rules"⁴⁸. The idea of cognition as a coherent collective set of judgements inferred from the fundamental principles is the product of reason. Nevertheless, reason in its cognitions is in no way self-sufficient. It acts on the basis of material provided to it by the lower faculties associated with the finite nature of human being – senses and understanding. From this perspective, though the reason is the power which allows human beings to transcend their finite nature, the finiteness manifests itself even in the character of human rationality. After all, when reason tries to be self-sufficient and throw off the yoke of its connections with sensuality and the understanding, it falls into dialectics and gets tangled in contradictions.

6. Kantian concept of beauty

The above characteristics provide us with the basis for analysing the Kantian notion of beauty, especially its concept as formal purposiveness in an object. If transcendental philosophy is to be "occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible *a priori*"⁴⁹, then the transcendental inquiries in aesthetics do not strive for the answer to the question about the nature of aesthetic objects, but they are concentrated upon examining subjective conditions of the experience of beauty or ugliness. Therefore, the transcendental aesthetic reflection assumes the form of critique of the power of taste. The definition of beauty derived from the first moment of judgment of taste, i.e. its quality, is as follows: "**Taste** is the faculty for judging an object or a kind of representation through a satisfaction or dissatisfaction **without any interest**. The object of such a satisfaction is called **beautiful**"⁵⁰. The definition is significant for it

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 149.

⁵⁰ I. Kant, *Critique of the Power of Judgement*, op. cit., p. 96.

points to the fact that for Kant an aesthetic experience is of a purely intellectual character. Apart from that, it depicts the way in which Kant defines the proper field of aesthetic investigations in *Critique of the Power of Judgement*.

Kant juxtaposes the judgement of taste with, firstly, the (logical) cognitive insights and, secondly, the ethical judgements, so that it is opposed to the former as well as the latter. Thus, the senses and the reason are excluded from the experience of beauty – it is accomplished in the sphere of imagination and understanding only. Following this the aesthetic satisfaction is autonomous, i.e. independent of sensuous pleasure and morality. The judgment of taste is to be disinterested. According to Kant, a pleasure in the representation is interested as far as it is combined with the existence of its object: the senses provide the knowledge of reality of a given perception (the existence or non-existence of an object to which it refers); the reason, in turn, is the power of principles, which by definition aims at the fulfilment of the moral order in the world; and the satisfaction in doing good is the highest interest of every rational being. Aesthetic satisfaction, by contrast, refers to the pleasure we obtain from sheer watching of an object – what we like is the object itself, or – more precisely – its representation without taking into account its reality: “the judgment of taste is merely **contemplative**, i.e. a judgment that, indifferent with regard to the existence of an object, merely connects its constitution together with the feeling of pleasure and displeasure”⁵¹.

The disinterestedness of the judgement of taste is the source of its claim to universality. If all Self-interest were eliminated from aesthetic experience (and if the judgement was really made in a disinterested mode, i.e. based on non-sensual satisfaction in the object), then any basis for the individuality and particularity of the judgement would disappear, together with all the individual factors which might affect the judgement. After all, the judgement of taste is formulated as though it were a cognitive (logical) judgement which would refer to the property of the object instead of the subject’s feelings only. Nevertheless, it is subjective. Its similarity to cognitive judgments comes down to the fact that its validity can be “presupposed in every one else”⁵². “Consequently, there must be attached to the judgment of taste, with the consciousness of an abstraction in it from all interest, a claim to validity for

⁵¹ Ibid., p. 95.

⁵² Ibid., p. 97.

everyone without the universality that pertains to objects, i.e. it must be combined with a claim to subjective universality”⁵³. The fact that it must be shared by everyone is not identical with actual common consent. The agreement here is only imputed to every human being – claimed but not necessary really fulfilled. Hence the second of Kant’s definitions of beauty follows: “That is **beautiful** which pleases universally without a concept”⁵⁴. This “universal voice” [*die allgemeine Stimme*], “the accord of everyone”⁵⁵ that is postulated in the judgement of taste is the *sensus communis*, which I have already described as the presupposition of common human nature, that consists in the sameness of cognitive powers in every human being.

The experience of beauty, the awareness of a certain representation, as Kant puts it, is referred entirely to the subject, or more specifically to his or her vital feelings of pleasure and displeasure, not to the object, as it would be in the case of cognitive judgements. When I claim that something is beautiful or ugly, I do not ascribe any objective properties to it; what I state is only the fact that the experience of the given object brings me pleasure or displeasure. The judgment of taste – Kant writes – “contributes nothing to cognition but only holds the given representation in the subject up to the entire faculty of representation, of which the mind becomes conscious in the feeling of its state”⁵⁶. Therefore, it is founded in an act of subjective self-consciousness of the subject’s state during an act of perceiving something. This self-consciousness concerns the adjustment of the perception to the structure of the subject’s cognitive powers. Here, I have to make one thing clear: it is quite a specific self-consciousness, not a very theoretical or conceptual one but rather emotional, because – as Kant stresses – there is no transition from concepts to feelings of pleasure or displeasure. The very basis of aesthetic satisfaction or dissatisfaction is:

[...] nothing other than the state of mind that is encountered in the relation of the powers of representation to each other insofar as they relate a given representation to cognition in general. [...] The powers of cognition that are set into play by this representation are hereby in

⁵³ Ibid., p. 97.

⁵⁴ Ibid., p. 104.

⁵⁵ Ibid., p. 102.

⁵⁶ Ibid., p. 90.

a free play, since no determinate concept restricts them to a particular rule of cognition⁵⁷.

What does this free play of imagination and understanding consist in? The definition of beauty derived from its third moment follows: “Beauty is the form of the purposiveness of an object, insofar as it is perceived in it without representation of an end”⁵⁸. Kant defines an end as: “the object of a concept insofar as the latter is regarded as the cause of the former (the real ground of its possibility); and the causality of a concept with regard to its **object** is purposiveness (*forma finalis*)”⁵⁹. In the case of the relation of a subject to some end, the subjective concept of the object precedes the object itself and is the cause of its existence. We encounter the reverse situation when we deal with the cognitive relationship: here the object is given previously to its cognition, so the object is prior to its concept. Therefore, if the causality of concept in relation to its object is to be possible, one has to presuppose some will, which is – as Kant presents it – “the faculty of desire, insofar as it is determinable only through concepts, i.e. to act in accordance with the representation of an end [...]”⁶⁰. However, as Kant notices, we also treat some objects, states of mind or activities as purposive if their possibility does not necessarily imply an image of a specific end. It is so because, in the case of these objects, we can explain or comprehend their possibility only if we assume that there is “a will that has arranged it so in accordance with the representation of a certain rule”⁶¹. “Purposiveness can thus exist without an end – says Kant – insofar as we do not place the causes of this form in a will, but can still make the explanation of its possibility conceivable to ourselves only by deriving it from a will”⁶². Thus, we may notice formal purposiveness of an object, without presupposing an image of a tangible end.

Later, Kant says that the purposiveness he means here has nothing to do with the perfection (i.e. internal purposiveness) of an object which, as the objective one, “can be cognized only by means of the relation of the manifold

⁵⁷ Ibid., p. 102.

⁵⁸ Ibid., p. 120.

⁵⁹ Ibid., p. 105.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

to a determinate end, thus only through a concept”⁶³ namely “the concept of what sort of thing it is supposed to be”⁶⁴. It also concerns the external purposiveness – the usefulness of an object. As such, beauty is independent of good of any kind. The concept of purposiveness without an end “concerns only the relation of the powers of representation to each other insofar as they are determined by a representation”⁶⁵. It is – in other words – “purposiveness of representations in the mind of the beholder”⁶⁶ bringing him “an ease in apprehending a given form in the imagination”⁶⁷. Therefore, the aesthetic experience is characterised by the subjective purposiveness of a representation as far as the last one is adjusted to the cognitive faculties of the subject. The aesthetic pleasure comes precisely from the consciousness of the purposiveness in a given representation:

The consciousness of the merely formal purposiveness in the play of the cognitive powers of the subject in the case of a representation through which an object is given is the pleasure itself, because it contains a determining ground of the activity of the subject with regard to the animation of its cognitive powers, thus an internal causality (which is purposive) with regard to cognition in general, but without being restricted to a particular cognition, hence it contains a mere form of the subjective purposiveness of a representation in an aesthetic judgment⁶⁸.

The formal moment of aesthetic experience consists in merging the diversity into unity without determining what the unity should be. A particular piece of sensual data itself, beyond all formal references cannot ever be beautiful in the proper sense of the word. Beauty may only be ascribed to compositions, because only as such, it appears as unity in diversity. Even if we characterise a particular colour or sound by the predicate “beautiful”, it is so because of the purity of experiencing it, which is a formal term⁶⁹. Therefore, according to Kant, the form which manifests itself in the drawing is the vital element in the fine arts. It can express itself either in the play of their shapes

⁶³ Ibid., p. 111.

⁶⁴ Ibid., p. 112.

⁶⁵ Ibid., p. 106

⁶⁶ Ibid., p. 112

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid., p. 107.

⁶⁹ Ibid., p. 108.

in the space, as it is in the case of mime and dancing, or the play of feelings in time. In the play of shapes, the proper object of the taste is the drawing, while in case of play of feelings in time – the composition. In fact, the so-called colour or sound compositions serve only as a more precise revelation of the proper object of taste – the composition itself or the drawing.

Certainly, Kant does not deny any connection between the concept of beauty and the inner perfection of an object⁷⁰. It is of vital importance to the Kantian concept of adherent beauty which is opposed by him to free beauty. Free beauty does not presuppose any concept of what the aesthetic object should be whereas the former presupposes “a concept of the end that determines what the thing should be, hence a concept of its perfection”⁷¹. Only free beauty may be grasped as beauty existing for itself. In the case of the adherent beauty, we may talk about the beauty of an object, which falls under the concept of a particular end. If we study the examples used by Kant, it turns out that the concept of free beauty applies mainly to natural objects and ornaments – in other words, to all the cases when an object called “beautiful” bears no significance⁷². The situation is different when we discuss meaningful creations – the beauty of human beings, farm animals, buildings or works of art. Aesthetic satisfaction regarding adherent beauty is “the satisfaction in the manifold in a thing in relation to the internal purpose that determines its possibility”⁷³. As such, it is a satisfaction based on a concept. The situation is opposite in an instance of free beauty. Here, the satisfaction is not grounded on a concept but “is immediately combined with the representation through which the object is given (not through which it is thought)”⁷⁴. On account of the occurrence of concepts in the experience of adherent beauty, the aesthetic experience does not only take place in the understanding and imagination but in the reason as well. The reason provides an idea, as a concept of a certain “maximum”, “which everyone must produce in himself, and in accordance with which he must judge”⁷⁵. This idea is the basis for an ideal of beauty, i.e. an individual representing imaginary embodiment of the idea.

⁷⁰ Ibid., p. 111.

⁷¹ Ibid., p. 115.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., p. 116.

7. Conclusions

Based on the above reflections, one could contend that the Kantian concept of beauty has nothing in common with the classical one. Kant does not describe beauty in terms of measure, order, and proportions. A marginal remark on the quantitative perfection of an object, i.e. its completeness, does appear in the description of adherent beauty, but it is entirely insignificant here. What is more, Kant claims openly that beauty has no connections to any kind of good and that the category of beauty does not describe things. The only feature that the Kantian notion of beauty shares with the classical understanding is the non-sensual (intellectual) character of the value. Then, can the classical concept of beauty be applied to the analyses presented in *Critique of the Power of Judgement*? Especially, if we take into account that Kant does not give us any characteristics of what the beautiful object is to be like and focuses his *Critique* on the essential subjective conditions of the possibility of the experience of beauty. Nevertheless, one of the most famous theses of *Critique of pure* (speculative) *reason* states: “The *a priori* conditions of the possibility of experience in general are at the same time conditions of the possibility of the objects of experience [...]”⁷⁶. Therefore, any accusations of non-objectivity against the Kantian concept of beauty have to be moved away, because the presentation of subjective conditions of experience of beauty constitutes basis for the formal characteristic of the object of aesthetic appraisal as well. Therefore, if we want to inquire into the nature of the objects characterised as beautiful or ugly, we need to grasp the presented conditions of the possibility of the aesthetic experience as the conditions of its objects.

Let us recapitulate briefly the arguments presented in this text so far. There are two presuppositions which form the basis for the *Critique of The Power of Judgement*: (a) the thesis about the existence of a common human nature, i.e. the belief in the sameness of cognitive faculties in all human subjects, and (b) the conviction that man is capable of abstracting from all private subjective elements in making aesthetic judgement. This leads us to the definition of beauty resulting from the formerly presented concept of *sensus communis*: “That is **beautiful** which is cognized without a concept

⁷⁶ Ibid., p. 234.

as the object of a **necessary** satisfaction”⁷⁷. In this way, Kant presumes the autonomy and universal validity of taste as well as a purely contemplative – i.e. completely independent from sensuality or reason – character of the experience of beauty. In Kantian language, this equals independence of the aesthetic experience from any interest, including the moral and sensuous pleasures as well. Thus, according to Kant, the experience of beauty (resp. ugliness) occurs within the frames of the understanding and imagination only. And this can be understood as a kind of phenomenological reduction aiming at the preparation of the domain of the aesthetic research.

The general criterion of beauty, which is sought in *Critique of the Power of Judgement*, is purely formal, provided that the senses are the source of the matter of experience and of knowledge concerning the existence of the things. Of course, it is not equivalent to the account that aesthetic experience is free from any matter. Its immaterialism lies in the fact that it is not the matter which decides about the aesthetic assessment of the object but its specific arrangement. This is why beauty expresses itself in drawing and in composition in the first place. As has been shown in the text, Kant assumes four essential traits of the judgement of taste: (1) disinterestedness, (2) universality, (3) conceptlessness and (4) the inner teleology of the experience of the beautiful object without a necessity of possessing knowledge as to the purpose of the such and such constitution of the object. When these are fulfilled, the object will be assessed as beautiful, when not – as ugly. And it goes without saying that the object does not need to exist in reality here; for aesthetic appraisal, it is enough that it is given to the mind in the form of imaginative presentation only. As such the aesthetic judgement is disinterested, contemplative and – though it is subjective – it claims to be universal, i.e. to be shared by all subjects as far as they abstract from the particular conditions of judging. In *Critique of the Power of Judgement* the subjectivity does not mean particularity or subjectivity in a psychological sense, but it is taken in a uniquely transcendental import. *Subiectum* which experiences the aesthetic satisfaction or dissatisfaction is not a specific human individual living in the empirical world but an abstract general subject, that has determinate cognitive powers structured in a definite way and the consciousness and the self-consciousness of a certain type. Non-objectivity is regarded in

⁷⁷ Ibid., p. 124.

its literal sense here and means without any connection with the empirical reality of the object but based on the form of its presentation only.

Because of the claim for universality connected with the disinterestedness of the judgment about the beautiful or the ugly, i.e. because of its appeal to “unanimity, as far as possible, of all times and peoples about [...] feeling in the representation of certain objects”⁷⁸, beauty becomes a symbol of morality in the world. But the relation of beauty to the good is only symbolic in its nature – based on an analogy of the both domains. Kant writes:

Now I say that the beautiful is the symbol of the morally good, and also that only in this respect (that of a relation that is natural to everyone, and that is also expected of everyone else as a duty) does it please with a claim to the assent of everyone else, in which the mind is at the same time aware of a certain ennoblement and elevation above the mere receptivity for a pleasure from sensible impressions, and also esteems the value of others in accordance with a similar maxim of their power of judgment. That is the intelligible, toward which [...] taste looks, with which, namely, even our higher faculties of cognition agree, and without which glaring contradictions would emerge between their nature and the claims that taste makes. In this faculty the power of judgment does not see itself, as is otherwise the case in empirical judging, as subjected to a heteronomy of the laws of experience; in regard to the objects of such a pure satisfaction it gives the law to itself, just as reason does with regard to the faculty of desire; and it sees itself, both on account of this inner possibility in the subject as well as on account of the outer possibility of a nature that corresponds to it, as related to something in the subject itself and outside of it, which is neither nature nor freedom, but which is connected with the ground of the latter, namely the supersensible, in which the theoretical faculty is combined with the practical, in a mutual and unknown way, to form a unity⁷⁹.

The above quotation is important for us for a few reasons: (1) it confirms my current analysis, i.e. an attempt to understand the Kantian concept of taste in light of the structure of cognitive powers, (2) it indicates the nature of aesthetic pleasure, namely that it comes from an awareness “of a certain ennoblement and elevation above the mere receptivity for a pleasure from

⁷⁸ Ibid., p.116.

⁷⁹ Ibid., p. 227.

sensible impressions” and from the fact that in making aesthetic judgments their power “does not see itself [...] as subjected to a heteronomy of the laws of experience” but with regard to such objects it is lawgiving, just as reason “with regard to the faculty of desire” and (3) it shows the moral aspect of Kantian aesthetics. The relationship between goodness and beauty is not that of identity, as it was understood in pre-Kantian philosophy, but that of symbolization since it points our attention to the creativity of man as a finite rational being – to the fact that because of our rationality we are able to surpass our finitude and create our own rational world of morality. (4) As such it also informs us about the specific intermediary position of the analytics of taste and taste itself in the whole Kantian system. The power of judgment situates itself between the realm of what is and the realm of what should be and connects both domains in a harmonious way. Thus, the contention that the Kantian concept of beauty is free from the practical collapses, although one who is speaking about this must always have in mind the specificity of the relationship.

As has been mentioned before, (1) the finitude of human cognition comes down to its derivativeness to external objects, to the fact that it is not creative but receptive and in consequence fragmentary and prone to errors; (2) the finiteness is reflected in the nature of human cognitive faculties: human cognition is based on receptive intuition and conceptual thinking. The concepts, especially categories, unite the diversity of the senses, subordinating it to the unity of transcendental apperception and constitute out of it imaginative representations (appearances, phenomena) of things that are there. Imagination is limited by both the conditions of intuition and the conditions of thinking here, so the mind is acting in the domains of reality and necessity. With the opposite situation we are dealing with in the case of the aesthetic experience. Here the productive imagination works in the sphere of pure possibilities. Thus, when experiencing beauty, the subject is liberated from restrictions of an empirical way of thinking. Now it proves to be creative to its objects, *as if* it was *intellectus archetypus*, i.e. an understanding that is free from any empirical contingency. We can say that the beautiful object (or to be precise, its representation) is shaped in faultless accordance with the cognitive powers of the subject, so that the object perfectly answers to the inner needs and functions of the mind. Kant tells us that aesthetic

judgements are expressed as if they were the logical ones, i.e. related to the objects, not to the feelings of the subject only. It is so because what is expressed in aesthetic judgements is the above accordance of the given representations with the cognitive powers of the subject.

Hence the “feeling of life” connected with the experience of beauty, which should be understood as the kind of specific self-consciousness of the subject’s creativity in relation to its own inner world:

Here the representation is related entirely to the subject, indeed to its feeling of life, under the name of the feeling of pleasure or displeasure, which grounds an entirely special faculty for discriminating and judging that contributes nothing to cognition but only holds the given representation in the subject up to the entire faculty of representation, of which the mind becomes conscious in the feeling of its state⁸⁰.

As concerns human self-consciousness, it has been mentioned earlier that it is the principle of Kantian philosophy and the basic condition for the possibility to make the synthetic *a priori* judgements. Also, human self-consciousness has been described as a self-consciousness of a finite rational being and determined finite cognition as one that reaches self-consciousness through the meditation of concepts and sense. The same applies to the analyses in the third *Critique*, but here self-consciousness performs a particularly aesthetic role. In the aesthetic use, the apperception is of an emotional nature. When the limitations of empirical way of thinking are put aside, then meditation of concepts and sense is not required any more. Therefore, the aesthetic self-awareness is not mediated by the concepts, but it assumes the form of an immediate sensation of pleasure (or displeasure) due to the experience of the representations. Does it mean that the *a priori* concepts play no role in aesthetic experience?

In *Critique of Pure (speculative) Reason* Kant presents three postulates of empirical thinking:

1. Whatever agrees with the formal conditions of experience (in accordance with intuition and concepts) is possible.
2. That which is connected with the material conditions of experience (of sensation) is actual.

⁸⁰ Ibid., p. 90.

3. That whose connection with the actual is determined in accordance with general conditions of experience is (exists) necessarily⁸¹.

As stated before, aesthetic experience occurs in the sphere of pure possibilities. These – as we have just seen – are assigned by the formal conditions of the possible cognition. The understanding in *Critique of Pure Reason* was defined as the power of conceptual thinking of an object of experience. And the unity of the last is the reflex of the unity of self-consciousness. When the mind is cognizing something, imagination organizes the impressions within the self-identical consciousness in agreement with conditions of the empirical cognition, especially with the material ones. This means that objective actual cognition is always based on the sense data. In the case of aesthetic experience, however, this condition is omitted, so that the imagination and the understanding can act according to their inner nature. Their harmonious play means that the imagination creates its images in perfect consort with the understanding, i.e. with the unity of synthetic apperception, which is at the same time the unity of an object. Therefore, we will predicate beautiful only of such a thing or at least its representation that is the best embodiment of the objective form, because merely such a form matches the unity of the apperception. This is why the object must present itself to the subject of aesthetic experience as though it was a product of the volition acting according to the concept of some end. Thus, the objective criterion of the beauty of the given object becomes its inner purposiveness which is eventually equal to its integrity and harmony.

To make it clearer, let us take a look at the Kantian concept of *intellectus archetypus*. In empirical cognition although human understanding is active and comparatively independent from the sensory cognitive power, it must relate itself to it, unless it is to be deprived of any content. The understanding thinks the object of experience by means of concepts, out of which the most general are the categories. These are the source of the notion of the object in general as well as the most universal laws that rule the world of senses. It was also said that concepts are based on functions. The only content contained in pure concepts is “pure synthetic unity of the manifold in general”⁸². This is why the understanding together with its concepts, insofar as they are to be

⁸¹ I. Kant, *Critique of Pure*, op. cit., p. 321.

⁸² Ibid., p. 272.

applied to appearances, needs the aid of the power of judgment as the third element, which meditates between thinking and intuition. In the first *Critique* Kant defines the power of judgment as follows: “If the understanding in general is explained as the faculty of rules, then the power of judgment is the faculty of subsuming under the given rule, i.e., of determining whether something stand under the given rule (*casus datae legis*) or not”⁸³; in *Critique of the Power of Judgment*, in turn, it is denominated as “the faculty for thinking of the particular as contained under the universal”⁸⁴. As to the **categories**, the power of judgment is responsible for the invention of the appropriate schemas that enable the application of concepts to the world of appearances, where under the schema one understands a transcendental time-determination, which on is homogeneous, on the one hand, with the category and, on the other, with appearance. Kant writes:

The schema is in itself always a product of the imagination; but since the synthesis of latter has as its aim no individual intuition but rather only the unity in determination of sensibility, the schema is to be distinguished from an image. Thus, if I place five points in a row,, this is an image the number five. On the contrary, if I only think a number in general, which could be five or a hundred, this thinking is more the representation of a method for representing a multitude (e.g. a thousand) in accordance with a certain concept other than the image itself, which in this case I could survey and compare with the concept only with difficulty. Now this representation of a general procedure of the imagination for providing a concept its image is what I call the schema for this concept⁸⁵.

The quotation gives us the account of the Kantian concept of schema as well as shows that schemas are the basis for the construction the images that fall under the given concepts.

In *Critique of the Power of Judgment* Kant teaches us how the power of judgment operates within the sphere of natural cognition. Provided that our faculty of concepts is independent from the sense, human finite understanding must start from “the **analytical universal** (of concepts) to the particular (of the given empirical intuition), in which it determines nothing with regard

⁸³ Ibid., p. 268.

⁸⁴ I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, op. cit., p. 66.

⁸⁵ I. Kant, *Critique of Pure*, op. cit., p. 273.

to the manifoldness of the latter, but must expect this determination for the power of judgment from the subsumption of the empirical intuition (when the object is a product of nature) under the concept”⁸⁶. Hence the application of the concepts to natural objects is burdened with constitutive contingency, the source of the susceptibility to mistakes of all human cognition. In the case of the finite empirical cognition the whole is given in a mechanical way as an effect of binding together the parts, i.e. of empirical synthesis. Thus, we achieve the empirical concepts, which are derivative of concrete experiences. Their appliance to the empirical objects require the aid of the power of judgment together with its schematism:

Even less does an object of experience or an image of it ever reach the empirical concept, rather the latter is related immediately to the schema imagination, as a rule for the of our intuition in accordance with a certain general concept. The concept of a dog signifies a rule in accordance with which my imagination can specify the shape of a four-footed animal in general, without being restricted to any single particular shape that experience offers me or any possible image that I can exhibit *in concreto*⁸⁷.

Consequently human understanding is determined as the image-dependent understanding, as *intellectus ectypus*.

We are faced with a completely different situation in the case of infinite cognition, where the power of thinking is at the same time the power of intuition, i.e. in the case of “the intuitive (archetypal) understanding”. (Previously I stressed that infinite cognition contains no difference between thinking and intuiting). *Intellectus archetypus* is characterized by Kant as the one in which the “the possibility of the parts (as far as both their constitution and their combination is concerned)” is “depending upon the whole”, so that “the representation of a whole” would contain “the ground of the possibility of its form and of the connection of parts that belongs to that”⁸⁸. In other words, the archetypal understanding intuits the whole as containing within itself the possibility of the parts, so that every hint of contingency in the connection of the parts as well as their particular form would be excluded from that. This means that such a whole would be marked with an organic

⁸⁶ I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, op. cit., p. 276.

⁸⁷ Ibid., p. 273.

⁸⁸ Ibid., p. 277.

form, where every part is perfectly adjusted to the other parts and occurred within the given form only by the virtue of the whole itself. From an aesthetic point of view, the organic form of something is equal to its inner harmony and proportions, which as such can be experienced only intellectually. From the perspective of our finite way of thinking the whole which contains the possibility of its parts would be treated as a final cause or an end. As we have seen, the idea of the end presupposes in itself the concept of the will that is able to determine itself in order to call something into existence in accordance with some preconception. Consequently, the object because of its inner teleological structure is treated by us as if it were the product of intelligible nature and drives our attention to our moral vocation. My aim has thus been reached and the Kantian concept of beauty as equal to the classical one has been demonstrated.

Bibliography

- Aristotele, *Poetics*, transl. J Sachs, Focus Publishing, Newburyport, 2006.
- Bubner R., *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main 1989.
- de Man, P., *Aesthetic Ideology*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London 1997.
- Deleuze, G., *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, trans. H. Tomlinson, The Athlone Press, B. Habberjam, London 1984.
- Derrida, J., *The Truth in Painting*, trans. G. Bennington, I. McLeod, Chicago/London: The University of Chicago Press 1987.
- Frege, G. "Über Sinn und Bedeutung", in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, 1892, p. 25-50.
- Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: Gadamer Hans Georg, *Gesammelte Werke*, Band 1, Mohr Siebeck, Tübingen 1990.
- Hegel, G.W.F., *Phenomenology of the Spirit*, transl. A. V. Miller, Oxford University Press, New York 1977.
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, in: Heidegger, M., *Gesamtausgabe, II Abteilung, Vorlesungen 1923-1944*, Band 25, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, M., *Die Frage nachdem Ding. Zu Kants Lehre von den transcendentalen Grundsätzen*, in: Heidegger, M., *Gesamtausgabe, II Abteilung, Vorlesungen 1923-1944*, Band 41, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: Heidegger, M., *Gesamtausgabe, I Abteilung, Veröffentlichte Schriften*, Band 3, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1991.

- Heidegger, M., *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, trans. P. Emand & K. Maly, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1997.
- Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in: Husserliana, Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke*, Band II, Martinus Nijhoff, Haag 1950.
- Kant, I., *Prolegomena to any Future Metaphysic that will be Able to Come Forward as Science*, transl. G. Hatfield, Cambridge University Press, New York 1997/2004.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, transl. P. Guyer, A. W. Wood, Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, *Critique of the Power of Judgement*, transl. P. Guyer, A.W. Wood, Cambridge University Press 2000.
- Kant, I., *Critique of Practical Reason*, transl. M. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- Lyotard, J. F., *Lessons on the Analytic of the Sublime*, transl. E. Rottenberg, Stanford University Press, Stanford, California 1994.
- Merlau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*, transl. C. Smith, Routledge, London, New York, 2002.
- Schnädelbach, H., *Philosophie als Theorie der Rationalität, in: Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1992.
- Siemek, M. J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z teorii wiedzy (The Idea of Transcendentalism by Kant and Fichte. The Study in Theory of Knowledge)*, PWN, Warszawa 1977.
- Tatarkiewicz, W., *A history of six ideas. An essay in aesthetics*, Martinus Nijhoff, Polish Scientific Publishers, Warsaw, The Hague 1980.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, transl. C.K. Ogden, Dover Publications, INC, Mineola/New York 1999.

Nota o Autorze

Robert Rogoziecki – zatrudniony w Zakładzie Estetyki i Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego. Główne zainteresowania badawcze: klasyczna filozofia niemiecka, pragmatyzm amerykański oraz procesy estetyzacji życia w świecie współczesnym. Adres e-mailowy: robert.rogoziecki@ug.edu.pl

MICHAŁ FILIPCZUK

UNIwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej

w Krakowie

ORCID: 0000-0001-6617-8256

STANLEYA CAVELLA *EPISTEMIC* *READING*. METODA ANALOGII I „UKRYTA LITERALIZACJA ZNACZEŃ” STANLEY CAVELL’S “EPISTEMIC READING”. ANALOGICAL MODELS AND “HIDDEN LITERALITY OF MEANING”

*Can philosophy become literature and still know itself?*¹

Stanley Cavell

Słowa kluczowe: Stanley Cavell, Ludwig Wittgenstein, lektura epistemiczna, filozoficzna krytyka literacka, literalizacja znaczeń, filozofia języka potocznego.

Key words: Stanley Cavell, Ludwig Wittgenstein, epistemic reading, philosophical literary criticism, hidden literality of meaning, ordinary language philosophy.

Abstrakt: W niniejszym tekście omawiam wybrane cechy filozoficznej krytyki literackiej Stanleya Cavella określanej przez niego mianem „epistemicreading”, szczególny nacisk kładąc na jego metodę analogii oraz postulaty filozoficzne jednego z mistrzów Cavella, J.L. Austina, których wpływ widać wyraźnie w dziele Cavella i jego analizach tekstów literackich. Sugeruję również, że w obrębie praktyki interpretacyjnej Cavella postulaty Austina rodzą pewne trudności metodologiczne. W konkluzji stwierdzam jednak, że metodologia Cavella, choć, jak się wydaje, dość problematyczna, jest mimo to heurystycznie płodna, a inspirowany przez myśl Austina i filozofię późnego Wittgensteina Cavellowski koncept „zwyczajności” zwłaszcza w kontekście analizowanej przez Cavella *Końcówki* Becketta wydaje się posiadać znaczną wartość heurystyczną, umożliwiając nowe spojrzenie na naturę języka, jakim mówimy na co dzień.

¹ S. Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford, New York 1979, s. 496.

Abstract: In the following remarks I try to briefly characterise some aspects of the so called philosophical literary critique of Stanley Cavell – called by himself ‘epistemic reading’, particularly stressing the role played in Cavell’s interpretive practice by his method of analogies and by postulates of one of Cavell’s masters, J.L. Austin, whose influence is easily traceable in Cavell’s oeuvre as well as in his analyses of literary texts. I also suggest that in the context of Cavellian interpretive practice aforementioned postulates give rise to some serious methodological issues. However, in the end I draw a conclusion that Cavell’s methodology, even though somewhat problematic is, nevertheless, heuristically fruitful. Cavellian concept of ‘ordinariness’, inspired by Austin and the later Wittgenstein, appears to be, especially in the context of Beckett’s *Endgame* as analysed by Cavell, heuristically useful, allowing for a new perspective on our ordinary language.

1. Uwagi wstępne

W przypadku twórczości filozoficznej Stanleya Cavella (1926–2018) kwestia wyboru odpowiednich do zinterpretowania tej myśli narzędzi metodologicznych jest sprawą wysoce nieoczywistą. Trudno o przykład współczesnego filozofa, w większym stopniu zaabsorbowanego literaturą niż Cavell, który nie tylko nieustannie eksponuje miejsca styczne, niejako pogranicza literatury i filozofii – gdyż obie te dziedziny uważa za graniczące ze sobą – ale stawia również pytanie o status i obecność sensów filozoficznych w (kon)tekście literackim, a także pytanie o zakres wzajemnych związków między tymi obszarami oraz o mechanizmy wytwarzania filozoficznych sensów w obrębie dzieła literackiego.

W niniejszym tekście zamierzam pokrótce omówić – na tle ogólnej formalnej charakterystyki pisarstwa Cavella – wybrane cechy metody analitycznej amerykańskiego filozofa, przez niego samego nazwanej *epistemic reading*², ze szczególnym uwzględnieniem dwóch jej istotnych rysów obecnych na poziomie Cavellowskiej hermeneutyki, a mianowicie metody analogii³ oraz deklarowanego przez Cavella jako kluczowy dla praktyki

² Chodziłoby tutaj o szeroko rozumianą interpretacyjną praktykę Cavella odnoszącą się do tekstów literackich. A ponieważ jedno z naczelnych założeń Cavella głosi, iż teksty te są wartościową poznawczą nie ustępują tekstom obecnym w ramach filozoficznego kanonu, nie przypadkiem w formule tej wyeksponowany zostaje pierwiastek poznawczy *epistemic*. Stąd też *epistemic reading*.

³ Jest to moje robocze określenie najlepiej, jak sędzę, oddające ten rys praktyki interpretacyjnej Cavella, o który tutaj chodzi.

interpretacyjnej prymatu języka potocznego (*ordinary language philosophy*), streszczającego się w znanym haśle Austina *what we say when*⁴. Stawiam tutaj również pytanie o to, czy ów drugi postulat nie rodzi na gruncie myśli Cavella wewnętrznej sprzeczności zważywszy na to, że zwłaszcza teksty poetyckie w oczywisty sposób wykraczają poza sferę tak rozumianej potoczności, co nasuwa wniosek o pewnych wewnętrznych ograniczeniach, jakim podlega Cavellowska hermeneutyka. W konkluzji artykułu – w kontekście Cavellowskich interpretacji tekstu Becketta – pokazuję, że owa Cavellowska metodologia mimo, zarysowanych tutaj skrótowo, pewnych niespójności ma znaczną wartość heurystyczną, prowadząc do pewnych interesujących wniosków natury poznawczej⁵.

2. Literatura czy filozofia

W poświęconej Cavellowi monografii David Rudrum⁶ trafnie zauważa, że w przeciwieństwie do innych autorów, uprawiających refleksję na przecięciu literatury czy refleksji nad literaturą z jednej oraz filozofii z drugiej strony, Cavell nie obudowuje swych rozważań technicznym żargonem odwołującym się do prac znanych teoretyków literatury takich jak Derrida, Foucault, Lacan czy Bachtin⁷. Nie rozwija też Cavell jakiejś własnej, dającej się precyzyjnie sformułować metody czy teorii, którą można by określić mianem „cavellizmu”. I nawet gdy posługuje się określonymi strategiami tekstualnymi, nie definiują one i nie determinują sposobu odczytywania lektury analizowanych przezeń tekstów literackich. Swoją własną bardzo specyficzną metodę analizy dzieła literackiego sam Cavell nie przypadkiem określa mianem „epistemologicznej”, zaś typ uprawianego przez siebie pisarstwa nazywa „krytyką literacko-filozoficzną”⁸, otwarcie wyznając na

⁴ Kontekstowo objaśniam je w przyp. 49.

⁵ Termin hermeneutyka rozumiem tutaj w sensie zupełnie luźnym i wyzbytym konotacji technicznych – jako pewien zespół sprawności interpretacyjnych czy pewną umiejętność interpretacji tekstu. W tym sensie taką czy inną idiosynkratyczną hermeneutyką dysponuje każdy czytelnik tekstu dysponujący elementarnymi kompetencjami w zakresie rozumienia/ objaśniania.

⁶ D. Rudrum, *Stanley Cavell and the Claim of Literature*, Baltimore 1974, s. 4.

⁷ Nie oznacza to, rzecz jasna, że myśli Cavella nie należy odczytywać w kontekście przemysłów wspomnianych autorów.

⁸ S. Cavell, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge 1987, s. 3.

marginesie swej książki o Szekspirze, że w gruncie rzeczy nie ma pewności, do kogo tak naprawdę tę książkę adresuje: do miłośników filozofii czy raczej amatorów literatury⁹.

Nie ulega wątpliwości, że w przypadku twórczości Cavella mamy do czynienia z pewną formą pisarskiego synkretyzmu, z czymś w rodzaju, by posłużyć się terminem Zofii Zarębianki „filozofii rozproszonej” – a więc takim pisarstwem filozoficznym, w ramach którego sama filozofia, nie mając charakteru systemowego, jest równorzędna z warstwą literacką tekstu czy wręcz nad nią dominuje. Autor uprawiający taką formę narracji wpisuje sens filozoficzny w literacką materię swojego tekstu¹⁰. Wydaje się, że to właśnie ten rodzaj filozofowania ma na myśli Richard Rorty, gdy powiada:

Najlepiej widzieć filozofię jako swego rodzaju pisarstwo. Jej granice, jak każdego gatunku literackiego, wytycza nie forma czy tematyka, lecz tradycja¹¹.

W podobnym duchu łączenia ze sobą tych dwóch płaszczyzn, filozoficznej i estetyczno-literackiej – w jednym ze swoich pomniejszych tekstów pt. *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*¹² – w kontekście analizy stylu *Dociekań* Wittgensteina Cavell zauważa, iż na gruncie żadnej z filozoficznych estetyk nie sposób należycie, a tym bardziej wyczerpująco ocenić literackiej wartości tekstu Wittgensteina, ani tym bardziej nie można na ich gruncie uchwycić symbiotycznej relacji między literacką formą Wittgensteinowskiego tekstu oraz czymś, co Cavell nazywa „pracą filozoficzną”¹³. I na

⁹ Tamże, s. 4.

¹⁰ Zob. definicję „filozofii rozproszonej” w: Z. Zarębianka, *Filozofia wobec literatury. Literatura wobec filozofii. Warianty wzajemnych odniesień. Rekoniesans „Filosofia”* 2016, nr 34, s. 144.

¹¹ R. Rorty, *Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie*, w: R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski, Warszawa 1998, s. 135. Jeśli chodzi o metodologię badania wzajemnych związków literatury z filozofią, por. też D. Rudrum, *Introduction – Literature and Philosophy: The Contemporary Interface*, w: D. Rudrum (red.), *A Guide to Contemporary Debates*, New York 2006.

¹² S. Cavell, *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, w: J. Gibson, W. Huemer (red.), *The Literary Wittgenstein*, London–New York 2004.

¹³ Pisze Cavell: „To, o co mi chodzi, nazywam zawartą w *Dociekańiach* Wittgensteina estetyką siebie [„aesthetics of itself”], przez co chcę wyrazić fakt, że pomijając same *Dociekania*, nie znam żadnej teorii estetycznej pomocnej w uchwyceniu literackości tego tekstu, to znaczy literackich aspektów wyluszczonego w nim filozoficznego celu – tym samym również sugerując myśl, że pomijając same *Dociekania* żadnemu innemu tekstowi nie moglibyśmy zawdzięczać uchwycenia owego filozoficznego celu [...]” (S. Cavell, *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, dz. cyt., s. 21).

odwrot, żadna literaturoznawcza estetyka, nie pozwoli nam w pełni wyrazić i wyartykułować filozoficznej wartości Wittgensteinowskiego dzieła, ani tym bardziej ukazać organicznego związku między filozoficznym wymiarem a niekonwencjonalnym wykorzystaniem konwencji literackich, z jakim mamy do czynienia w *Dociekaniach*, czy też – by przywołać jeszcze inny przykład pochodzący od samego Cavella – w sztukach Szekspira¹⁴. Dlaczego tak jest? Dlaczego wszelka literacka estetyka okazuje się tutaj bezużyteczna? Dlatego, odpowiada Cavell, że zarówno Wittgenstein, jak i Szekspir wprowadzają swoją własną estetykę, z czego Cavell wysnuwa wniosek, iż: „[oba dzieła] postrzegać można jako wyzwanie rzucone próbom dokonywania jakichkolwiek możliwych do przeprowadzenia rozróżnień między filozofią i literaturą”¹⁵.

To właśnie dlatego zarówno w przypadku *Dociekań*, jak i Szekspirowskich dramatów można mówić o czymś takim jak *aesthetics of itself*, a więc o „estetyce właściwej temu poszczególnemu tekstowi i żadnemu innemu”¹⁶. Według Cavella literacka wartość wybitnego tekstu filozoficznego jest czymś uniwersalnym, ponieważ „literackość ma kluczowe znaczenie dla sugestywności filozofii; na pewnym etapie filozoficzność staje się literackością, czy też się ku niej zwraca”¹⁷.

W kontekście powyższych uwag przyjrzyjmy się wybranym cechom pisarstwa samego Cavella, mogącego, jak się wydaje, posłużyć za jeszcze jedną egzemplifikację tak rozumianej *aesthetics of itself*. Spróbujmy też przyjrzeć się wybranym elementom metodologii obecnej w tekstach tego autora.

3. Język, styl, metoda

Z tekstów amerykańskiego filozofa można wyinterpretować kilka podstawowych założeń dotyczących celów komunikacji językowej: komunikacja

¹⁴ Por. D. Rudrum, *Stanley Cavell and The Claim...*, dz. cyt., s. 52.

¹⁵ Tamże, s. 373.

¹⁶ S. Cavell, *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, dz. cyt., s. 21.

¹⁷ S. Cavell, *In Quest of the Ordinary, Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago 1988, s. 109. Z kolei w *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself* pisze Cavell: „Moje pojmowanie *Dociekań* jako dzieła modernistycznego bierze się po części stąd, że zawarty w nich obraz tego, co ludzkie, daje się rozpoznać jako obraz nowoczesnej jaźni czy też, jak zwykliśmy mawiać, podmiotowości współczesnej” (*The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, dz. cyt., s. 25).

owa powinna być skuteczna, a zatem bazować na określonych technikach perswazyjnych, przede wszystkim jednak powinna pobudzać i inspirować czytelnika w jego samodzielnych analizach tekstu. I tak w celu zainspirowania czytelnika w jego próbach hermeneutycznych używa Cavell rozmaitych narzędzi, zarówno literackich – będą to oryginalne, częstokroć niejasne, tzn. dające do myślenia metafory, których obecność w typowo akademickich tekstach analitycznych jest dość problematyczna – jak i narzędzi typowo filozoficznych, zaczerpniętych z instrumentarium filozofii języka potocznego, przede wszystkim J. L. Austina, z którego programem filozoficznym Cavell w znacznej mierze się identyfikuje¹⁸.

Język Cavella zawiera liczne neologizmy, manieryzmy językowe i składniowe, obfitując ponadto w nieoczywiste metafory i inne – typowo literackie, a dość odległe od typowych dla tekstu filozoficznego – środki retoryczne i stylistyczne, miejscami ocierające się o niezrozumiałość również za sprawą spiętrzonej, eksperymentalnej składni Cavellowskich zdań¹⁹. Mamy tu do czynienia nie tyle z taką czy inną formą wykładu, czy też z jakąś zamkniętą formą ekspozycji konkretnych treści, ile raczej z czymś w rodzaju językowego eksperymentu, przywodzącego na myśl raczej modernistyczną prozę aniżeli tradycyjny esej filozoficzny. Język Cavella charakteryzuje się również tym, że jest mocno zsubiektywizowany: często dominuje w nim ton wyznania (nieprzypadkowo jednym z tekstów, do których odwołuje się ten autor, są *Wyznania* św. Augustyna oraz utrzymany w konwencji intelektualnej autobiografii *Walden* Thoreau²⁰). Do głosu dochodzą tu również subiektywne przeżycia Cavella-czytelnika oraz nierzadko na wskroś osobisty dobór lektur²¹. Niedookreśloności i problematyczności składniowej Cavellowskiego

¹⁸ J. L. Austin, *Plea for Excuses: The Presidential Address*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1956–1957, t. 57, s. 1–3.

¹⁹ Jednym z takich przykładów jest liczące pół strony tekstu formatu A4 zdanie otwierające I rozdział *The Claim of Reason*. Za swoisty eksperyment stylistyczny i językowy można również uznać inną książkę Cavella, *Disowning Knowledge...*, dz. cyt.

²⁰ Zob. S. Cavell, *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Cambridge, Massachusetts, 1994, s. 22. Por. tegoż, *Senses of Walden*, New York 1972.

²¹ I tak w jednym z autobiograficznych passusów Cavell w charakterystyczny dla siebie sposób pisze: „[...] filozofowałem jak tylko mogłem, włączając do mojego filozofowania teksty literackie, które się tego domagały i których włączenie mogło stać się bez poczucia zawstydzenia częścią mojego stylu (zdania i obrazy z Wordswortha, Yeatsa, Blake’a, Szekspira, Dickensa, Melville’a, Kafki, Conrada, Manna, Prousta, które zrobiły na mnie wrażenie albo stały się dla mnie niezapomniane, zanim filozofia zaczęła się dla mnie liczyć, albo raczej zanim nauczo- no mnie różnicy między literaturą a filozofią), a od czasu do czasu dodawałem w ramach

tekstu już na poziomie zdania odpowiada otwartość i pewna amorficzność większych struktur narracyjnych, co odsyła nas do problematyki dzieła otwartego, którego pisarstwo Cavella wydaje się dobrym przykładem²².

4. Literackość a filozoficzność. Problem dzieła otwartego

Jeśli przyjąć, że dzieło literackie ma strukturę otwartą – opierając się na wieloznaczności, dialogiczności i metaforze – i jeśli ponadto założyć, że zachowując potencjalnie niedookreślony charakter, dzieło to konkretyzuje się dopiero w umyśle odbiorcy, pozostawiając znaczny obszar subiektywności odczytań, to można zaryzykować stwierdzenie, że podobnie jest w przypadku literacko-filozoficznej twórczości samego Cavella, zwłaszcza zaś tych jego prac, w których autor podejmuje analizę tekstu literackiego, pozostawiając odbiorcy szeroki margines dla odczytań sugerowanych interpretacji. Jedną z takich Cavellowskich strategii polegałaby więc na sugerowaniu, nie zaś narzucaniu czytelnikowi interpretacji analizowanego przez Cavella tekstu – i to w taki sposób, by odbiorcę inspirować, otwierając przed nim pole możliwych rozwiązań. Cavellowska lektura tekstu miałaby więc charakter otwierający i uwrażliwiający na potencjalne odczytania bez przesądzania o ich trafności/adekwatności. Teksty interpretacyjne samego Cavella również wpisywałyby się w stylistykę dzieła otwartego: stanowiąc propozycję interpretacji jakiegoś literackiego problemu czy zagadnienia, one same domagają się analizy i stają się potencjalnym obiektem rozmaitych odczytań.

Używając kategorii Bachtinowskich, możemy tu zatem mówić o dialogiczności²³ czy otwartej strukturze tekstu Cavella-interpretatora jako czytelnika innych autorów. Mielibyśmy tutaj do czynienia z analizowanym tekstem i jego interpretacją, na tyle jednak wieloznaczną i nieoczywistą, że

usprawiedliwiania tych praktyk – czy raczej jako źródło wskazówek pomagających zrozumieć rezultaty tych prób – moje interpretacje *Dociekań Wittgensteina*” (S. Cavell, *Little Did I Know. Excerpts from Memory*, Stanford 2010, s. 460, cyt. za: K. Bartkowiak, *Znaczenie filozofii dla literatury. Rorty, Bloom, Cavell*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2014, s. 107–108).

²² Por. U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 2008.

²³ Mówiąc o dialogiczności, odwołuję się do Bachtinowskiej koncepcji dialogiczności dzieł literackich. Por. szkic *Dialog u Dostojewskiego*, w: M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, Warszawa 1986.

będącą czymś w rodzaju Bachtinowskiego meta-tekstu, rozumianego jako wzajemne oddziaływanie różnych głosów na siebie²⁴.

Nie dziwi zatem, że tekst Cavella, preferującego taką metodę problematyzacji, stawia przed czytelnikiem wciąż nowe wyzwania interpretacyjne. Amerykański autor balansuje nieraz w swych tekstach na granicy niezrozumiałości – nierzadko się w nią osuwając – której drugim biegunem bywa niezwykła interpretacyjna sugestywność. Jest to zamierzona strategia hermeneutyczna Cavella, którego celem nigdy nie jest osiągnięcie egzegetycznej jednoznaczności czy pełnej przejrzystości: niejako krąży on wokół analizowanych zagadnień, jak gdyby oświetlając je od różnych stron i angażując czytelnika w swoją problematyzującą narrację, osuwaną na kanwie analizowanych utworów literackich. Przykładem tego jest komunikacja nie wprost, jaką posługuje się Cavell, oraz technika pisarstwa dygresyjnego: analizowany utwór literacki jest dlań często jedynie punktem wyjścia dla własnych rozważań i refleksji, na pierwszy rzut oka niezwiązanych z tematem i daleko nieraz odbiegających od analizowanego tekstu. W toku tych pozornie niezdyscyplinowanych i chaotycznych wywodów często wysnuwają się kolejne ważne dla samego Cavella zagadnienia i problemy. Dopiero po wielokrotnej lekturze tekstu czytelnik odkrywa, że pozorna chaotyczność i bezład – również na poziomie strukturalnym samego zdania – cechuje się spójnością i logiką w głębszej strukturze tekstu²⁵.

Wszystko to nie oznacza, że nie dałoby się wskazać co najmniej kilku istotnych cech dystynktywnych Cavellowskich strategii interpretacyjnych.

Po pierwsze, amerykański filozof wprowadza rozróżnienie na badawczą intuicję oraz badawczą hipotezę, swoje własne refleksje uważając za przykłady czy ilustracje tej pierwszej²⁶. Warto zaznaczyć, że Cavell nie rozwija

²⁴ Cavellowska kategoria głosu, rozumiana w tym kontekście również jako próba odnalezienia własnej prawdy w analizowanym tekście poprzez oddanie głosu owemu analizowanemu dziełu, ma więc charakter poznawczy nie tylko w kontekście interpretowania analizowanego tekstu, ale również jest formą samopoznania, a więc próbą usłyszenia własnego głosu samego interpretatora, w tym przypadku Cavella, analizującego dany tekst literacki czy filozoficzny. Dobrym tego przykładem jest zarysowana nieco dalej w tekście Cavellowska interpretacja *Końcówki* Becketta. Por. też T. Gould, *Hearing Things. Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*, University of Chicago Press, Chicago 1998, s. 53–84, gdzie obszernie omówiona zostaje charakterystyczna dla Cavella kategoria głosu.

²⁵ Dobrym tego przykładem są Cavellowskie analizy tekstów Szekspira zawarte w tomie *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, dz. cyt.

²⁶ Por. M. Filipczuk, „Epistemological Reading”: *Stanley Cavell's Method of Reading Literature*, „The Polish Journal of Aesthetics” 2016, nr 4(43).

zazwyczaj jakiejś jednej wiodącej intuicji interpretacyjnej dotyczącej omawianego dzieła, lecz „testuje” (słowo *testing* jest jednym z jego ulubionych określeń²⁷) szereg intuicji równocześnie i poszukuje właściwego „tonu” swoich rozważań, którym można by owe intuicje najpełniej wyartykułować²⁸.

O ile Cavellowska hipoteza zakłada takie czy inne dowody i świadcstwa w ścisłym sensie tego słowa, o tyle intuicja domaga się nie tyle dowodów, ile raczej pewnego rodzaju rozumienia opartego na intuicyjnym właśnie wnikięciu w sens analizowanego tekstu²⁹. Dlatego na przykład postawiona przez Cavella hipoteza antycypowania przez Szekspira sceptycyzmu nie jest tak naprawdę hipotezą badawczą w powyższym sensie, a jedynie pewną interpretacyjną intuicją. Nie jest hipotezą, ponieważ w istocie nie ma i nie może tu być mowy o jakichś nieodpartych świadectwach wskazujących na to, że Szekspir faktycznie „analizuje” – w ścisłym sensie tego słowa – w swoich dramatach model takiej czy innej postawy poznawczej (w tym przypadku byłby nią sceptycyzm)³⁰.

5. Metoda analogii

Jedną z tak rozumianych interpretacyjnych intuicji Cavella jest analizowana przezeń analogia między przynależnym do sceptycyzmu rozumowaniem Kartezjusza przedstawionym w *Pierwszej Medytacji* oraz narcystyczną postawą Otella-sceptyka z tragedii Szekspira³¹. Przykład ten jest dobrą egzemplifikacją Cavellowskiej metody analogii, którą bardziej szczegółowo omawiam w innym miejscu w kontekście – jak je nazywa jeden z badaczy Cavella – tworzonych przezeń „literackich modeli sceptycyzmu”³². Takich modeli dostarcza według Cavella zwłaszcza Szekspirowska tragedia, której analizie poświęca on wiele miejsca³³. W ujęciu Cavella uosobieniem karte-

²⁷ Tamże, np. s. 4, 179.

²⁸ Na specyficzny, jakby muzyczny rytm frazy Cavella uwagę zwraca m.in. T. Gould w przywołanej pracy *Hearing Things...*, dz. cyt., s. 58–67. Por. też S. Cavell, *A Pitch of Philosophy...*, dz. cyt., s. viii.

²⁹ S. Cavell, *Disowning Knowledge...*, dz. cyt., s. 4.

³⁰ Tamże, s. 5.

³¹ Tamże, s. 125–143.

³² D. Rudrum, *Stanley Cavell and The Claim...*, dz. cyt., s. 57.

³³ Obszernie piszę o tym w innym miejscu: M. Filipczuk, *Szekspir a sceptycyzm. Otello w interpretacji Stanleya Cavella*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2017,

zjańskiego sceptyka jest właśnie Otello, z kolei postać Desdemony odgrywa poniekąd rolę analogiczną do tej, jaką u Kartezjusza odgrywa Bóg³⁴.

W tym kontekście nasuwa się jednak pytanie: Jaki status przysługuje owej karkołomnej Cavellowskiej metodzie analogii, opierającej się przede wszystkim – i dlatego tak nieoczywistej i nieścisłej – na założeniu pewnej współmierności czy analogiczności obszarów dyskursu z jednej oraz literatury z drugiej strony. Jak dalece uprawnione jest zestawianie czy konfrontowanie ze sobą conceptów tak odległych i, jak mogłoby się wydawać, wzajemnie nieprzystawalnych jak epistemologiczna hipoteza filozofa – z poetycką, bynajmniej nieoczywistą i wyrażoną środkami czysto poetyckimi wersją sceptycyzmu, jakiej nośnikiem miałby być tekst Szekspirowski. Wydaje się, że ontologie obu tych światów: tzw. świata realnego, będącego w eksperymencie Kartezjusza przedmiotem badań ontologii i metafizyki oraz świata przedstawionego w dziele poetyckim – są rozłączne i całkowicie niewspółmierne³⁵. Na ile zatem zasadne jest posłużenie się kartezjańskim sceptycyzmem metodologicznym jako kluczem interpretacyjnym służącym objaśnieniu rozbudowanej, wielopoziomowej poetyckiej metafory zaczerpniętej z Szekspirowskiego tekstu?³⁶

Sam Cavell jest w pełni świadom trudności związanych ze swoimi założeniami interpretacyjnymi. Uprzedzając podobne do wspomnianego zarzuty, jakie można by sformułować pod adresem jego metody – w szczególności zarzut traktowania literatury „filozofującej” jako formy pewnej filozoficznego „ilustracjonizmu” – amerykański filozof pisze:

nr 1 (29), s. 240–264. Sztuka *Otello* jest tylko jednym z takich „literackich modeli sceptycyzmu”. Pozostałe stanowią *Król Lear*, *Małbet*, *Hamlet* oraz *Opowieść zimowa*, którym poświęcił Cavell obszerne analizy w cytowanej w tym tekście pracy *Disowning Knowledge...*, dz. cyt.

³⁴ Por. S. Cavell, *Disowning Knowledge...*, dz. cyt., s. 125–135.

³⁵ Por. D. Shalkwyk, *Cavell, Wittgenstein, Shakespeare, and Skepticism: Othello vs. Cymbeline*, „Modern Philology” 2017, t. 114, nr 3, s. 607–608. Z kolei przychylny Cavellowskiej perspektywie ujmowania dzieła literackiego G. L. Bruns dopuszcza możliwość podobnych heurystycznych analogii, pisząc: „tym co łączy Otella z Kartezjuszem, jest to, iż w celu przezwyciężenia czy też pokonania własnych wątpliwości [...] każdy z nich gotów jest wyrzec się świata – Otello posuwa się nawet do zabójstwa – świata, a więc cielesności, tego, co ludzkie” (G. L. Bruns, *Stanley Cavell's Shakespeare*, „Critical Inquiry” 1990, t. 16, nr 3, s. 615).

³⁶ Problematyczności, o której tu mowa, nie zażęguje stwierdzenie Cavella, że „tragedia jest interpretacją tego, czego interpretacją jest [również] sam sceptycyzm” (*Disowning Knowledge...*, dz. cyt., s. 6), co sugeruje pewną paralelność, analogiczność dwóch sfer: przestrzeni tragiczności z jednej oraz rzeczywistości, w takim jej ujęciu, jakie proponuje sceptyk. Jednak sam postulat takiej analogiczności z góry przesądza całą kwestię.

Z gruntu błędne i niepokojące jest odczytywanie mojego projektu jako próby odniesienia problematyki filozoficznej do wybiórczo omawianych [przeze mnie] tekstów Szekspira, potraktowanych instrumentalnie, w charakterze ilustracji już uprzednio sformułowanych wniosków natury filozoficznej³⁷.

W innym miejscu zauważa:

[...] moral z mojego ‘podkręcania’ [*spinning*] wzajemnej gry filozofii i literatury polega na tym, że nie chodzi tu o odnoszenie filozofii do literatury, w którym tak zwane dzieła literatury byłyby ilustracjami znanych już rozwiązań. Lepiej oddawałoby moją strategię powiedzenie, że wybieram dzieła, które chciałbym czytać publicznie (rozpoczynając od wymienionych dzieł Szekspira), traktując je jako fazy rozwojowe tego, co filozofia (pozostawiona samej sobie) ukazuje w przestrzeni intelektualnej [...]³⁸.

Powyższe oraz wiele innych podobnych cytatów mających charakter autokomentarza, na jakie częstokroć natrafiamy w tekstach Cavella, mimo że stanowią świadectwo metodologicznej refleksji i pogłębionego namysłu nad własną praktyką badawczą, nie rozwiewają jednak wątpliwości, jakie nasuwa taka metoda interpretacyjna i jej prawomocność.

6. Cavellowskie rozumienie zwyczajności. Beckett i problem ukrytej literalizacji znaczeń

Innym istotny element interpretacyjnej metodologii Cavella jest zawdzięczany przezeń Austinowi „zwrot ku zwyczajności” (*the ordinary*)³⁹. Postulat ten wpisuje się w antyfilozoficzny w tradycyjnym rozumieniu, a więc w istocie antymetafizyczny – w stopniu, w jakim filozofia tradycyjnie postrzegana była przede wszystkim jako taka czy inna forma metafizyki – program późnego Wittgensteina. Jak wiadomo, twierdził on, że filozofia tradycyjna zasadza się na fundamentalnym błędzie polegającym na odseparowaniu słów od znaczeń przysługujących im w języku potocznym. To

³⁷ S. Cavell, *Disowning Knowledge...*, dz. cyt., s. 1.

³⁸ Tamże, s. 179, [cyt. zmodyfikowany], za: K. Bartkowiak, *Znaczenie literatury dla filozofii...*, dz. cyt.

³⁹ Por. S. Cavell, *In Quest of the Ordinary...*, dz. cyt., s. 3–15.

właśnie język potoczny, powiadają Wittgenstein i Austin, a w ślad za nimi również i Cavell, stanowi właściwy żywioł słów używanych przez nas w komunikacji, zarazem będąc gwarantem ich semantycznej stabilności. Innego bowiem znaczenia niż to przysługujące im w języku, jakim mówimy na co dzień, słowa w istocie nie posiadają, a wszelkie próby nadawania im takich egzotycznych znaczeń skutkują według Wittgensteina typowym dla filozofii semantycznym nonsensem⁴⁰.

Jak zauważa jeden z badaczy pism austriackiego filozofa:

W dziele późnego Wittgensteina wypowiedzi filozoficzne „sublimują logikę naszego języka” nie dlatego, że odsyłają do jakiejś niewyrażalnej, choć metafizycznie istotnej sfery wykraczającej poza [naszą] zwyczajność. Jest raczej tak, że są one rezultatem językowej niemocy, niezdolności odesłania do czegoś, co byłoby prawdziwie metafizyczne i usytuowane poza zwyczajnymi grammi językowymi⁴¹.

Strategia ta w wysokim stopniu koresponduje z Cavellowską formułą „powrotu do zwyczajności”. Sam Cavell postrzega tę swoją strategię – podobnie jak późny Wittgenstein postrzegał własną – jako cel procesu wyzwiania się języka od pseudo-znaczeń, których domeną *par excellance* byłoby filozofowanie⁴². W kontekście analizowanej przez siebie Beckettowskiej *Końcówki* Cavell pisze:

Metoda, którą staram się konsekwentnie wykorzystywać podczas lektury tej sztuki, jest metodą polegającą na postawieniu – w odniesieniu do danego wersu – następującego pytania: ‘Jakie są najbardziej zwyczajne [ordinary] okoliczności, w których mogłoby się pojawić takie a takie zdanie?’ czy też pytania: ‘Co słowa te znaczą w dosłownym sensie?’⁴³.

⁴⁰ Por. słynna uwaga o „guzach, jakich nabawia się rozum, atakując granicę języka” (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2008, (par 119), s. 74).

⁴¹ J. Noggle, *The Wittgensteinian Sublime*, „New Literary History” 1996, t. 27, nr 4, s. 609.

⁴² S. Cavell, *A Pitch of Philosophy...*, dz. cyt., s. 6–7.

⁴³ S. Cavell, *Ending the Waiting Game. A Reading of Beckett's Endgame*, w: *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge University Press 1976, s. 121. Taka literalizacja polegałaby na próbie przenicowania sensów wypowiedzi użytkowników języka w taki sposób, aby móc dotrzeć do podstawowych, elementarnych znaczeń ich wypowiedzi, odzierając je z wszelkiej metaforyczności. Przykładów literalizacji dostarczają dialogi Clova i Hamma, dwóch bohaterów tekstu Becketta. W pewnym momencie Clov pyta swego kompana: „Do you believe in the life to come?”, na co Hamm odpowiada: „Mine was always that”.

A oto jeszcze inne przykłady:

Hamm: Did you ever think of one thing? Clov: Never... [...] Hamm: I've made you suffer

Powyższe rodzi jednak pewną trudność, jaką nasuwa próba odpowiedzi na pytanie: Jak wobec powyższego postulat „przywracania języka jemu samemu” ma się rzeczywista praktyka rozmaitych twórców, i to nie tylko filozofów, lecz przede wszystkim autorów tekstów literackich, w tym również tekstów odczytywanych przez samego Cavella? Wydaje się bowiem, że na tym wszak polega literatura: na udatnych próbach przetwarzania, przetransponowania języka „codziennego użytku” na sferę „głębszych znaczeń” przy jednoczesnym zerwaniu z konwencjami językowymi, z jakimi mamy do czynienia w zastanych grach językowych – i to w taki sposób, by ów wysublimowany język tekstu odsyłał i wskazywał poza siebie⁴⁴. Konstatacja ta dotyczy w szczególności autorów tekstów poetyckich, których najznakomitszym przykładem jest na przykład Szekspir, któremu Cavell poświęca tak wiele uwagi.

Programowy postulat „ubogości językowej”, niewątpliwie adekwatny w przypadku tekstu analizowanej przez Cavella Beckettowskiej *Końcówki*, wydaje się całkowicie chybiony w odniesieniu do tekstu Szekspirowskiego, którego zamierzona niejednoznaczność i niejasność oraz bogactwo metaforyki, wydają się całkowitym zaprzeczeniem wspomnianego postulatu. Wydaje się ponadto oczywiste, że tylko przy spełnieniu owego warunku, warunku specyficzności i „niezwyczajności” języka literatury, krytycy mogą zasadnie obwieszczać, że udało im się dotrzeć do ukrytych, metaforycznych sensów dzieła, kryjących się za fasadą znaczeń jednoznacznych i nieproblematycznych tylko z pozoru – że zatem zdołali odcyfrować owego dzieła „głębsze znaczenia” czy też kryjące się w nim „metaforyczne sensy”⁴⁵. Tak więc wraz z definitywnym zakwestionowaniem możliwości „metaforycznych głębi” czy właśnie „niezwyczajności” negujemy tym samym sensowność krytyki literackiej jako takiej – a czy nawet, by pójść jeszcze dalej – sens egzegetycznych praktyk samego Cavella.

too much! (Pause) Haven't I? Clov: It's not that. Hamm [shocked]: I haven't made you suffer too much? C: Yes! H (relieved): Ah you gave me a fright! (Pause, coldly). Forgive me. [Pause]. I said, Forgive me. Clov: I heard you" (por. S. Beckett, *Endgame*, w: *The Complete Dramatic Works*, London 2006, s. 89–135). Demetaforyzacja znaczeń, próba ich „udosłownienia” rodzi nonsens i skutkuje nieporozumieniem, co nasuwa nieodparty wniosek, że metafora wbudowana jest w język na zupełnie elementarnym poziomie, nawet jeśli posługując się nią w codziennych sytuacjach językowych, nie zauważamy jej. Por. też D. Rudrum, *Stanley Cavell and the Claim...*, dz. cyt., s. 85 i nast.

⁴⁴ Por. D. Rudrum, *Stanley Cavell and the Claim...*, dz. cyt., s. 116 i nast.

⁴⁵ Tamże, s. 86.

Ujmijmy to jeszcze inaczej. W swoich analizach rozmaitych tekstów deklaruje Cavell niezbędnosc – ilekroć tylko jest to możliwe – interpretowania wypowiedzi językowych z wykorzystaniem metod filozofii zajmującej się badaniem użycia wyrazów w ich naturalnym żywiole, tzn. właśnie w języku potocznym (deklaratywnie identyfikując się tym samym z programem filozoficznym samego J. L. Austina⁴⁶). Problematyczność tego przedsięwzięcia polega jednak na tym, że stosowanie postulatów filozofii języka potocznego implikuje daleko posunięty redukcjonizm. Tymczasem posługiwanie się wyłącznie tymi formami przekazu, które sprawdzają się w codziennych sytuacjach komunikacji językowej, wydaje się mieć dość ograniczone zastosowanie. Wspomniane, deklarowane przez Cavella, postulaty filozofii języka potocznego znajdują zapewne większe uzasadnienie w odniesieniu do minimalistycznej w swych założeniach literatury współczesnej. A przecież nawet i w przypadku tekstu Becketta z analiz Cavella zdaje się wypływać wniosek, że metafora jest konstytutywna dla języka.

Tak więc nawet jeśli Cavell słusznie zauważa, że zadaniem, jakie stawia sobie Beckett, jest próba оголошення języka z metafor⁴⁷, to jednak czymś zgola anachronicznym i nieuprawnionym byłoby powiedzenie – i sam Cavell bynajmniej tego nie twierdzi – że podobne założenie „оголошання” języka przyświeca na przykład Szekspirowi. To zaś ukazuje pewne napięcie w obrębie Cavellowskiej metodologii interpretacyjnej, w obrębie której redukcjonistyczne zapędy filozofów języka potocznego znajdują dość ograniczone zastosowanie.

Warto w tym miejscu zauważyć, że powyższe pozwala ujrzeć w nowym świetle wspomnianą już cechę metody samego Cavella, polegającą na tym, że na marginesie analizowanych tekstów niejednokrotnie formułuje problemy, poza owe teksty wykraczające. Jest tak również w omawianym przypadku

⁴⁶ Píše Cavell: „To, w jaki sposób ‘przywracamy słowa’ użytkowi czynionemu z nich na co dzień, dokonuje się, jak można by rzec, w myśl niepozornej na pierwszy rzut oka dyrektywy Austina, wedle której winniśmy zawsze rozważyć, «co kiedy mówimy» [*what we say when*] (w zmiennych kontekstach)” (S. Cavell, *A Pitch of Philosophy...*, dz. cyt., s. 7). Z kolei w *Disowning Knowledge...*, dz. cyt., Cavell píše: „chodzi o to, by słowa i doświadczenia, od których zawsze wychodzili filozofowie, umieszczać w powiązaniu ze znajdującymi się w konkretnych okolicznościach ludźmi, co do których można zakładać, że mają takie właśnie doświadczenia i że wypowiadają te właśnie słowa. To tylko i nic ponadto oznacza i powinno oznaczać słowo ‘potoczny’ w wyrażeniu ‘filozofia języka potocznego’”, S. Cavell, *Disowning Knowledge...*, dz. cyt., s. 42).

⁴⁷ S. Cavell, *Ending the Waiting Game*, dz. cyt., s. 122.

„ukrytej literalizacji”, która staje się dla Cavella pretekstem, by spojrzeć pod nowym kątem na jego wspomnianą własną koncepcję „powrotu do zwyczajności”, którą jeden z badaczy, Simon Critchley, komentuje w następujący sposób:

Zwyczajność jest przedmiotem dążenia, pewnym zadaniem, czymś co należy osiągnąć i co nie jest po prostu faktem [...] W świetle Cavellowskiego odczytania Beckett nie mówi nam, że świat jest bezsensowny, a jedynie, że bezsensowność jest pewnym zadaniem, pewnym osiągnięciem [achievement]; osiągnięciem tego co zwyczajne czy codzienne⁴⁸.

Mamy tu zatem do czynienia z pewnego rodzaju filozoficznym melanżem: warstwą analizowaną jest tekst Becketta, z którego Cavell odczytuje pewną, bliską jemu samemu, strategię językową, nazwaną przezeń „literalizacją”. Owa Beckettowska, tak jak to odczytuje Cavell, redukcjonistyczna koncepcja języka służy Cavellowi za punkt wyjścia do snucia własnych rozważań Cavella na temat czegoś, co szczególnie go nurtuje w kontekście zarysowanych wcześniej poglądów Wittgensteina (i Austina) na naturę języka. Interpretując Becketta, Cavell czyni to w kontekście własnej koncepcji filozoficznej, obie te płaszczyzny nakładają się na siebie, tworząc coś w rodzaju kilkuwarstwowego palimpsestu.

7. Zamiast zakończenia

Kluczowe w przywołanym cytacie z Critchleya jest to, że „zwyczajność”, odsyłająca nas do tytułu jednej z prac Cavella, *In Quest of the Ordinary*, wbrew naszym potocznym intuicjom nie jest u Cavella czymś, co znamy z własnej codzienności, czymś po prostu danym czy zastanym, lecz stanowi wynik pewnego procesu, będąc jego „rezultatem końcowym [achievement]”⁴⁹.

Przenosząc to na płaszczyznę wcześniejszych rozważań Cavella o Bececie, można zauważyć, że owa Beckettowska, jak ją nazywa Cavell, literalizacja, polegająca na skazanej na niepowodzenie próbie odmetaforyzowania

⁴⁸ S. Critchley, *Know Happiness – On Beckett*, s. 178–179, cyt. za: D. Rudrum, *Stanley Cavell and The Claim...*, dz. cyt., s. 88, przeł. M. F.

⁴⁹ Jest to kolejny przykład problematyczności Cavellowskich kategorii, które z pozoru odnosząc się do języka potocznego i z pozoru w nim zdomowione, przy bliższej analizie okazują się wysoce problematyczne.

języka, okazuje się daremna właśnie dlatego, że implikuje redukcjonizm sprzeczny z tym, jak język „działa” na co dzień. Docieranie do owych postulowanych podstawowych, pierwotnych znaczeń, gdyż na tym właśnie miałaby ona polegać, byłoby więc nie tyle opisem faktycznego funkcjonowania języka w sytuacjach komunikacyjnych, lecz pewnym metodologicznym postulatem/ideałem – nie punktem wyjścia, lecz punktem dojścia, pewnym konstruktem urzeczywistnionym przez twórcę po przebyciu długiej i mozolnej drogi, polegającej na procesie stopniowego, choćby i pozornego „oczyszczania” języka⁵⁰.

Jak się wydaje, podobnie – gdyż mamy tu do czynienia z dwoma analogicznymi płaszczyznami: płaszczyzną analizowanego tekstu oraz płaszczyzną tekstu Cavella, na której odbywa się analiza – rzecz ma się z Cavellowskim konceptem „zwyczajności”, również i ona ma charakter czysto postulatywny. Jak w przywołanym cytacie zauważa Critchley, nie jest ona sytuacją zastaną, lecz pewnym wytyczonym, skonstruowanym celem⁵¹. Zarazem – w paradoksalny sposób – tak rozumiana „zwyczajność” otwiera dla namysłu przestrzeń możliwych problematyzacji⁵², na co zresztą zwraca uwagę sam Cavell, w podobnym duchu odczytujący przesłanie *Traktatu*, którego autor pisze:

Nie chodzi tu wcale o wykrywanie nowych faktów; przeciwnie, w dociekaniach naszych istotne jest to, że w ich rezultacie nie chcemy dowiedzieć się niczego nowego. Chcemy zrozumieć coś, co mamy już wprost przed oczami, gdyż zdaje się nam, że tego właśnie, w jakimś sensie, nie rozumiemy⁵³.

⁵⁰ Por. D. Rudrum, *Stanley Cavell and the Claim...*, dz. cyt., s. 98–99.

⁵¹ Por. M. Fischer, *Stanley Cavell and Literary Skepticism*, Chicago 1989, s. 125–130.

⁵² Pisze Cavell: „Ponieważ filozofia, o jaką tutaj chodzi, jest filozofią, której oryginalność wynika po części z kładzonego w niej nacisku na ideę zwyczajności czy też codzienności, zwłaszcza zaś na to, w jaki sposób uwzględnia się tutaj powrót do czegoś, co można by określić mianem «codzienności» w celu wykazania, że coś, co przyjmujemy jako pewien ład zwyczajności, w istocie skrywa się w cieniu, będąc czymś, co narzucamy samym sobie i innym, czymś zwodniczym, można by rzec, metafizycznym (Emerson nazywa to coś konformizmem, a Nietzsche filistynizmem) – [ponieważ tak właśnie jest] dlatego też filozofia ta łączy swój ogłąd z pewnymi aspektami obecnych w myśli Kierkegaarda, Marksa, Heideggera i Waltera Benjamina ujęć czegoś, co Mill nazywa wzajemnym onieśmieleniem, a co z kolei Proust, można by rzec, ukazuje jako nasze wzajemne zawłaszczanie jednych przez drugich” (S. Cavell, *Introductory Note to Literary Wittgenstein*, w: S. Cavell, *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, dz. cyt., s. 19).

⁵³ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. Anscombe [par. 89, s. 65], cyt. za: S. Cavell, *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, dz. cyt., s. 23.

Nie chodziłoby tu zatem o odkrywanie, lecz o problematyzację, odmiennność perspektywy⁵⁴, tak więc programowy redukcjonizm językowy i filozoficzny, czy to Becketta, czy samego Cavella, nawet jeśli miałyby się okazać jedynie pewnym konstruktem, który ujmowany w dosłownym sensie wiedzy umysł na manowce, ostatecznie i tak spełniałyby swoje zadanie, odsłaniając i obnażając to „co dane jak na dłoni”: bezrefleksyjne nawyki językowe, przesłaniane przez warstwy metafor, jakich używamy na co dzień (byłby to odległy korelat Heideggerowskiego *Das Man*).

Dlatego też zarówno program samego Cavella, jak i odczytywanego przezeń Becketta spełniają swą heurystyczną funkcję. Tą zaś jest obnażanie warstw języka (postulat filozofii języka potocznego) skrywających się za bezrefleksyjną metaforyką codzienności, przesłaniającą nie tyle samą rzeczywistość, ta bowiem ma nieuchronnie językowy charakter – ile język właśnie, odsłaniający się naszym oczom niczym labirynt dzięki świeżemu nań spojrzeniu.

Strategia ta splatałaby się z demistyfikującymi postulatami obecnymi w filozofii Wittgensteina, a zwłaszcza z jego koncepcją filozofii jako terapii. Paradoksalnie, program ten nie musi zatem oznaczać jakiejś symplicystycznej czy redukcjonistycznej wizji języka, wręcz przeciwnie – dopiero przy takich założeniach ukazuje się w całej pełni jego nieredukowalnie problematyczny charakter.

Bibliografia

Austin J. L., *A Plea for Excuses: The Presidential Address*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1956–1957, t. 57, s. 1–30.

Bachtin M., *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

Bartkowiak K., *Znaczenie filozofii dla literatury. Rorty, Bloom, Cavell*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2014, <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/1035/Doktorat%20-%20Bartkowiak.pdf?sequence=1>.

Beckett S., *Endgame*, w: *The Complete Dramatic Works*, Faber and Faber, London 2006, [s. 89-135].

Bruns G. L., *Stanley Cavell's Shakespeare*, „Critical Inquiry” 1990, t. 16, nr 3.

⁵⁴ Jak w znanym, przywołanym przez Cavella, a cytowanym przez Wittgensteina przykładzie Duck-Rabbit: określona figura jest zającem, a zarazem kaczką (por. Cavell i „Wittgenstein and seeing as” [S. Cavell, *The Claim of Reason*, dz. cyt.]).

Cavell S., *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1994.

Cavell S., *Disowning Knowledge In Six Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

Cavell S., *Ending the Waiting Game. A Reading of Beckett's Endgame*, w: S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, s. 115–163.

Cavell S., *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

Cavell S., *The Claim of Reason*, Oxford University Press, Oxford, New York 1979.

Cavell S., *The Investigations' Everyday Aesthetics of Itself*, w: J. Gibson, W. Huemer (red.), *The Literary Wittgenstein*, Routledge, London–New York 2004, [s. 21–34].

Cavell S., *The Senses of Walden*, The Viking Press, New York 1972.

Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, W.A.B., Warszawa 2008.

Filipczuk M., „Epistemological Reading”: Stanley Cavell's Method of Reading Literature, „The Polish Journal of Aesthetics” 2016, nr 4(43).

Filipczuk M., *Szezęspir a sceptycyzm. Otello w interpretacji Stanleya Cavella*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2017, nr 1(29), s. 240–264.

Fischer M., *Stanley Cavell and Literary Skepticism*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

Gould T., *Hearing Things. Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*, University of Chicago Press, Chicago 1998.

Noggle J., *The Wittgensteinian Sublime*, „New Literary History” 1996, t. 27, nr 4, s. 605–619.

Rorty R., *Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie*, w: R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1998.

Rudrum D., *Introduction – Literature and Philosophy: The Contemporary Interface*, w: D. Rudrum (red.), *Literature and Philosophy. A Guide to Contemporary Debates*, Palgrave MacMillan, New York 2006, s. 1–9.

Rudrum D., *Stanley Cavell and the Claim of Literature*, John Hopkins University Press, Baltimore 1974.

Shalkwyk D., *Cavell, Wittgenstein, Shakespeare, and Skepticism: Othello vs. Cymbeline*, „Modern Philology” 2017, t. 114, nr 3, s. 601–629.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2008.

Zarębianka Z., *Filozofia wobec literatury. Literatura wobec filozofii. Warianty wzajemnych odniesień. Rekonesans*, „Filo-Sofija” 2016, nr 34, s. 141–152.

Nota o Autorze

Michał Filipczuk – absolwent filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, obecnie jest doktorantem z dyscypliny filozofia Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Teoretycznie zajmuje się obszarem wzajemnych powiązań łączących filozofię i literaturę. Zajmuje się językiem nie tylko w aspekcie teoretycznym, lecz również od strony praktycznej: przełożył dotychczas ponad pięćdziesiąt tytułów książkowych. Wiele z nich stanowią filozoficzne monografie akademickie, jak również dzieła takich autorów jak David Hume, George Berkeley, czy Ralph Waldo Emerson, a wreszcie dzieła znanych powieściopisarzy, takich jak Joseph Conrad i Jane Austen.

Funding Acknowledgements This research was funded in whole or in part by National Science Center, Poland [Project number: 2021/41/N/HS1/03172]. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright licence to any Author Accepted Manuscript (AAM) version arising from this submission.

ROMUALD PIEKARSKI
UNIwersytet Gdański
ORCID: 0000-0003-1395-2003

MACHIAVELLI'S THOUGHT AND THE ISSUE OF EARLY SECULARIZATION OF POWER IN EUROPE

MYŚL MACHIAVELLEGO A PROBLEMATYKA WCZESNEJ SEKULARYZACJI WŁADZY W EUROPIE

Key words: Machiavelli, secularisation, political power, St Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Christian religion.

Słowa kluczowe: Machiavelli, sekularyzacja, władza polityczna, św. Tomasz z Akwinu, Marsylisz z Padwy, religia chrześcijańska.

Abstract: In the matters of power and the Church, Machiavelli expressed opinions in the spirit of anticlericalism, and postulated a version of secularisation. He shared the view of the need to separate the spiritual from the political authority with Marsilius of Padua. The actual form and extent of secularisation that he expected was greater than the positions on the matter held both by Marsilius of Padua, Thomas Aquinas, and Christian thinkers in general. As opposed to the luminaries of the Enlightenment, particularly the French Enlightenment, Machiavelli did not wish to eradicate religion from the public life. In politics he discovered the sphere where to use religion as an effective instrument of influencing the people, as the mob cannot exist without religion. Machiavelli had his own view both on the origin of religion, and of its application in political struggle. Those who rule ought to be perceived as religious and godly, in fact craftily benefitting from the beliefs of the people and stimulating their devotion. I have been pointing to the accuracy of the analyses by Strauss and Mansfield. I also recalling the view of these authors that Machiavelli saw religion solely as a useful tool for influencing the masses. The latter stance brings Machiavelli close to the certain variation of conservatism that, though involuntarily, contributed indirectly to further secularisation of the state authority and to secularism, which fights against the Christian religion.

Abstrakt: W sprawach władzy i Kościoła Machiavelli wyrażał poglądy w duchu antyklerykalizmu i postulował pewną odmianę sekularyzacji. Pogląd o konieczności oddzielenia władzy duchowej od władzy politycznej podzielał z Marsyliuszem z Padwy. Rzeczywista forma i zakres sekularyzacji, jakiej się spodziewał, przewyższały stanowiska w tej sprawie zarówno Marsyliusza z Padwy, Tomasza z Akwinu, jak i w ogóle myślicieli chrześcijańskich. W przeciwieństwie do luminarzy Oświecenia, zwłaszcza francuskiego, Machiavelli nie chciał wykorzenić religii z życia publicznego. W polityce odkrył przestrzeń, w której można wykorzystać religię jako skuteczne narzędzie oddziaływania na ludzi, gdyż tłumnie może istnieć bez religii. Machiavelli miał swój własny pogląd zarówno na temat pochodzenia religii, jak i jej zastosowania w walce politycznej. Ci, którzy rządzą, powinni być postrzegani jako religijni i pobożni, w rzeczywistości podstępnie czerpiący korzyści z wierzeń ludu i pobudzający jego pobożność. W artykule wskazuje się na trafność analiz Straussa i Mansfielda i przypomina pogląd tych autorów, że Machiavelli postrzegał religię wyłącznie jako użyteczne narzędzie oddziaływania na masy. To drugie stanowisko zbliża Machiavellego do pewnej odmiany konserwatyzmu, który – choć mimowolnie – przyczynił się pośrednio do dalszej sekularyzacji władzy państwowej do sekularyzmu walczącego z religią chrześcijańską.

Presumptions rooted in the thought of Strauss and Mansfield as a theoretical framework for the concept of secularization in Machiavelli's philosophy

There is no agreement as to the correct interpretation of Machiavelli's political thought. What is more, its interpretations and evaluations tend to be extremely divergent and contradictory. It may seem rather paradoxical that such an influential thinker, as he no doubt was, does not even have a broadly accepted interpretive canon. According to Harvey Mansfield¹, it is due to the ambiguity of arguments, or to the fact that readers were deliberately misled by the author who was so cautious of a careful and insightful reading that he probably planned the publication of his two major works only after his death.

In the textbooks of the history of political thought there have been some well-trodden interpretive schemes presenting Machiavelli as an impartial scholar, a political realist, or even a Florentine (or Italian) patriot, etc. Ho-

¹ H.C. Mansfield, 'Introduction' in idem, *Machiavelli's Virtue*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

wever, all these are anything simplified, if not downright erroneous. Additionally, the changing reception of his thought over the centuries presents subsequent instalments which reveal various faces of the author. Much can be read about the originality of his thought, his significant contribution to political sciences, the innovative character of his ideas, the new republicanism (Rousseau); he is also presented as a champion of freedom and independence of Italy (Hegel), an ideologist of the Italian people (Marx), and so on. Far from claiming all these readings and evaluations are entirely false, I am, nevertheless, reluctant to consider them fully accurate.

Not without their significance are the attempts to relate the thought of Machiavelli to the classics of antiquity. Quentin Skinner and the Cambridge School try to regard it as a continuation thereof². More convincing, however, are the interpretations by Leo Strauss and Harvey Mansfield who consider it to have been a breach paving the way for the innovators of modernity, such as Frances Bacon and Thomas Hobbes.

It should be noted that there have been many very imaginative, intriguing, and amusing interpretations, which at the same time tended to depart from the features of his thought which must have been incontrovertibly his own. It is said that in Machiavelli we are dealing with the rejection of metaphysics and theology, with deliberate omission of the natural law tradition, and with barely concealed hostility to Christianity.

A no-small obstacle to recreating the historical context in which Machiavelli's concepts were shaped is the widespread image of the Italian Renaissance, with its humanism, art, and culture. In the Italian Renaissance there is, for instance, a strong Neoplatonic movement to which Machiavelli was distinctly opposed³.

Who was Niccolò Machiavelli? A critic of tyranny and despotism? Or rather a diabolical advisor... someone *morally* ambivalent, a troublemaker, and a cynical opportunist? Or perhaps a hero of Italian nationalism of the nineteenth century, a symbol of pro-/fraud-/gress, 'the prophet of modernity' (Leo Strauss, Harvey Mansfield)? A promoter of immorality, expressing his disregard for the distinction between the republic and the tyranny of

² J.P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, 2011, and a review of that book by David N. Levy, in *Plurilogue – Politics and Philosophy Reviews*, volume 3, issue 1.

³ Cf. H. Mansfield, op. cit.

autocrats (*il principi*) ... blurring the line between a king and a tyrant?⁴ Another possibility is that after all he was a practical thinker with little respect for the theories of classical Greek and Christian scholars and philosophers. And yet he was a talented writer, a skilful persuader in spite of (at times) weak arguments or moral ambiguity... an authority on ancient Rome and – idiosyncratically interpreted – Roman republicanism? The list could go on...

We know that Machiavelli approved of plundering, brigandage, of military states oriented towards expansion and conquest (which he regarded as 'natural'). However, a large proportion of scholars and readers of his thought rejects any unequivocally negative opinions, such as that ('legend') ushered in by Shakespeare about 'that notorious Machiavel' – 'demon born in hell'. The adjective derived from his name, *Machiavellian* (along with the noun, *Machiavellianism*) has been used for centuries as a means of stigmatising political and moral hypocrisy, scheming, sophisticated fraud. Seldom do we come across evaluations of his political thought as dangerous, harmful, and responsible for policies of imperial conquests in international relations and diplomacy, as responsible for anarchist politics... And yet, it was Machiavelli who equated the art of politics with the art of war⁵.

Machiavelli was (and still is) regarded as an empiricist, a proponent of careful induction (Woleński, Koneczny), an impartial researcher, an open-minded and honest scholarly writer (Cassirer). According to an interesting interpretation by Joseph Femia, he was rather a 'soulless pragmatist'⁶, who broke or ignored the stiff conventions established by other authors of his times who wrote about politics. In the twentieth century, the above idea was expressed by Friedrich Meinecke. Here are his statements: Machiavelli's theory was like a sword thrust into the side of Western civilization⁷.

Authority is not... 'evil in and out of itself... Nevertheless, whoever possesses it is constantly tempted to abuse it '/-/ Therefore the state 'has to... constantly defile itself by infringing customs and morality [-]. It is the most terrifying and the most shocking fact of universal history'.

⁴ In that respect he was later imitated by Thomas Hobbes.

⁵ See: R. Piekarski, *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007.

⁶ J.W. Femia, 'Machiavelli', in: D. Boucher, P. Kelly, eds., *Mysłliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008, p. 188.

⁷ As cited in: W. Femia, 'Machiavelli', op. cit., p. 189.

Indeed (as Plato wrote in *Laws*), political authority is just like the people who rule, and those who elect or support them: it happens to be evil and base, while on other occasions it is decent, and even noble⁸.

Political writing by Machiavelli is characterised by incongruity of opinions and evaluations⁹. On careful and critical reading, we can discover prevarication of arguments, and in another aspect – his neopaganism, leniency towards moral decay, sinfulness, lastly – a breach from the classical philosophy of politics, and a relentless attack on Christianity¹⁰.

In Machiavelli, we encounter a definition of virtues (particularly the moral, but also the political ones) which in fact has nothing in common with the classical tradition, as originated by Plato and Aristotle, and later by Thomas Aquinas¹¹. Oftentimes, the reconstruction of his claims in that regard proves to be an attempt at reconciling various positions, which leads to vagueness, obscuring the matter rather than clarifying it. For the moment I will content myself with stating that Machiavelli's concept of virtue (*virtù*) is founded on a misinterpretation of classical ethics of virtue, and concurrently involves severance with the so-called classical republicanism¹², as formulated

⁸ See K. Jaspers, 'Stawanie się człowiekiem dzięki polityce', in: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, transl. D. Lachowicz, PIW, Warszawa 1990. There is an often repeated dictum of Lord Acton about 'power corrupting' all who have it. I consider it to be much less convincing than the above assessment by Plato.

⁹ In a most benevolent interpretation, it could be the expression of the author's hesitancy or inability to develop a thorough, logical argument. A more plausible position is the one presented by Mansfield. Namely, that Machiavelli deliberately chose such an authorial strategy in order to mislead some reader, and others – 'those who understand' – to teach (how to do evil with impunity), to advise and guide them.

¹⁰ Machiavelli keeps here an impartiality of sorts with regard to both paganism and Christianity. As we can read in *Thoughts on Machiavelli* – of his desire to 'maintain an elegant balance between the God of Christians and the gods of pagans' – on the one hand, he recommends conditional support for the Christian religion; on the other, he expects it to fall; he recommends using the Christian faith as the Romans did with their pagan religion, in order to 'appease the common folk'. Furthermore, (he claims) that 'one does not have to be a priest to use religion well'; the imitation of ancient Romans is to come down to using Christianity as a civic religion, that is, an official civic ideology that would impose the articles of faith and the ways of their expression. Whereas, 'who has the power can dictate official beliefs and the interpretations of rituals, moral reactions, etc.' Cf. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p. 110. This reminds one of the effort exerted by Hobbes, an atheist, to exhaustively cover religion in his *Leviathan*.

¹¹ See R. Piekarski, 'Wprowadzenie' in: *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007.

¹² On Machiavelli's concept of freedom, see an article by R. Piekarski, 'Główne znaczenia wolności w myśli Niccolò Machiavellego', in: *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych*, ed. O. Górecki, in 3 vol., Łódź 2019.

by Aristotle and in Rome by Cicero. This understanding has no moral sense and only means power, effectiveness, combined with the ability to manoeuvre adequately to the circumstances; it should additionally be underscored that it oftentimes assumes the form of deception, misleading, cunning, and vile deeds, including instances of show trials and assassinations¹³.

Machiavelli broke with ancient Greek and Christian concepts, without entering into open criticism and interpretation of classical texts. He merely challenged them with alleged utopianism, lack of realism, failure to recognize the mentality of people, and the like. He presented the political element in a naturalistic and materialistic manner, thus confronting the scholastic position (like that put forth by Aquinas), which considers political authority to be subservient to the higher standards of values, such as: nobility, moral excellence, common good, and salvation of the soul. Instead, he regarded power as something autonomous – ‘power for power’s sake’ – or he associated it with personal success, fame, and glory; lastly, with benefits in the realm of secular goods, such as: wealth, affluence, esteem in the community.

Greatly varied was the reception of Machiavelli’s texts and arguments in the subsequent centuries. Rousseau and Hegel saw him as an adherent of modernized republicanism, particularly adept at exposing the terrifying aspects of tyrannical rule¹⁴. Herder associated his thought with Romantic nationalism and took it at face value in the context of the efforts to unify Germany. This is the context for the dispute about the motif of patriotism in Machiavelli, and about the correct reading of chapter twenty-six of *The Prince* (*Il principe*). The chapter is suffused with a camouflaging rhetoric and permeated with references to conventional orations to such an extent that Leo Strauss would argue that it must have been added after the preceding chapters had been edited, which exhibit a sense of coherence, he would also regard the ‘patriotic chapter’ as purely rhetorical¹⁵, intended to blur the amorality of the preceding argumentation and instructions.

¹³ The slogan – ‘the end justifies the means’ – was never expressed directly in his extant works, and constitutes an oversimplified maxim, much like the notion of *raison d’etat*, which may have potentially been constructed under his influence.

¹⁴ Meanwhile, my own understanding goes in the opposite direction – I claimed (and I still do) that his role model of a new ruler (*il principe nuovo*) has the characteristics typical of a classically understood despot and tyrant. Hence, (when praising ‘the brave tyrant’) Machiavelli acted as an apologist of a sort of ‘improved tyrannical power’.

¹⁵ L. Strauss, op. cit., p. 80.

Evidently contrary to his earlier reasonings and assumptions, Machiavelli opts for quasi-biblical poetics, writing about a God-sent saviour to lead Italy to freedom. Besides notions such as 'redemption, power of the spirit, God's grace', he introduces the term fate/fortune; besides Moses delivering the people of Israel from Egyptian captivity, he posits the 'greatness and genius of Cyrus, liberating the Persians from Medes', and (mythical) Theseus 'the saviour of Athens'. Giving these figures and stories an equal standing, reduces the biblical narrative to a useful myth, and religion to an opportune instrument for manipulating the people.

It is an incontrovertible fact that Italy was divided, unsound, and under a constant risk of being conquered and exploited during Machiavelli's lifetime. Was it for him a matter of concern? Or did he care for the future of Florence merely, so to speak, in an official capacity (as the Secretary of the First Chancery)? It cannot be entirely ruled out. However, there is something intriguing in the fact that he advised (one of the 'barbarians') the King of France, Louis XII (as well as King Charles) the most effective means to (potentially) defeat Florence and subjugate it...

Let us consider what keeps us distrustful of 'Machiavelli's patriotism'.

Following M. Weber, Alois Riklin refers to his laudatory words for citizens for whom 'the good of their home city was worth more than the salvation of their souls'¹⁶. We find a similar declaration in Machiavelli's letter to Vettori ('I love my homeland more than my own soul...'). Let us for a moment give the floor to Riklin. According to him, in Machiavelli the things are structured in the following way: 'First the success, then morality; if necessary, *utile* takes precedence over *honestum*'; however, according to Riklin, Machiavelli equates 'the useful' with the public good, and 'with the republican state of law'.

I believe it to be the other way around, Machiavelli equates public good with the advantages for the rulers..., whereas his version of republicanism is rather degenerate and has little to do with the republicanism of Aristotle. The good of the community became instrumental for the subjectively conceived benefits for the rulers, whether the elite of the oligarchy or tyrannical monarchs.

Such an interpretation is easier to reconcile with 'the deification of a polity', a national polity, for instance. Such a 'deification' signifies a return to 'the

¹⁶ A. Riklin, *Niccolò Machiavellego nauka o rządzeniu*, transl. H. Olszewski, Poznań 2000, p. 69, fn. 109.

enchantment' of political power, its de-secularisation... As can be observed here, secularisation of a certain sphere (e.g., the authority of religion) does not always entail sillier transformations of other spheres (political authority).

Riklin deftly points out: 'Imperialist «nationalism» and the absolute primacy of the principle of the state's autonomy are [in Machiavelli's thought] intensified by the reversal of the «golden rule» known by all religions of the world...: «do unto others as you would have them do unto you» (p. 110). This principle was trampled by Machiavelli, who justifies the asymmetry by which 'you do not have to honour your commitments when it no longer benefits you'.

To relate this issue with secularisation: the love of Florence is also mentioned in the *History of Florence*:

'The Florentines allied with Signor Visconti and all the cities opposing the Church...'; at the time the city was ruled by affluent Florentines, members of the so-called Council of the Eight: 'They were called *Santi*, or holy, although they had set ecclesiastical censures at defiance, plundered the churches of their property, and compelled the priests to perform divine service. So much did citizens at that time prefer the good of their country to their own souls...'17.

Following the aforementioned rhetoric, I would say that if dispossessing of church's property serves as the image of people's care of their own souls, it is not difficult to guess what can be understood as 'love of the homeland'... It is rather one's own material benefit...

Let us now focus for a moment of the 'Roman republicanism' of Machiavelli.

I share the opinion expressed by Herbert Butterfield¹⁸ that the author of *The Prince* was not a reliable scholar of the history of Rome, and his analysis does not exhibit the rigor of an empirical discipline. His account of the history of Rome presented in the *Discourses*... was framed and embellished in line with preconceived beliefs, and he did not hesitate to doctor quotations from *The History of Rome* by Titus Livius¹⁹.

¹⁷ N. Machiavelli, *History of Florence*, transl. unnamed, W. Walter Dunne, New York–London 1901, book III, ch. II.

¹⁸ H. Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli*, London 1940, p. 57.

¹⁹ A fact ascertained owing to the Internet-based Perseus Project.

The extent to which Machiavelli misuses Livy's authority can be observed at the outset of a chapter of the *Discorsi*²⁰ (D II 30), where we come across a fabricated quotation: it starts with the words: *ut Romani auroredempti*. There are two possibilities, either Machiavelli quotes Livy from memory (and hence only approximates it, intending to merely convey the message of the original passage), or else (more likely) counting on the reader's lack of perceptiveness, he wishes to impose upon them his own interpretation of Livy, or perhaps to popularize his own 'improved' notion of Fortune, and an 'improved' notion of virtue, amending the 'flawed' Roman tradition²¹.

Certain emendation is also due to the opinion (voiced by Benedetto Croce) that Machiavelli focused on a pure technique of effective action, the utilitarianism of efficient government within real-life politics; elsewhere, it was indicated that the famous Florentine constructed a complete system, something akin to the 'metaphysics of authority', and a quaintly practical philosophy of politics²².

There seems to be some credibility to the view that in spite of his bizarre elitism, Machiavelli worked against traditional aristocracy²³. He was – in his attitude – somewhat akin to ancient sophists, as he claimed to know the nature of the people and the appearances necessary to deceive it. Unlike the sophists, however, he believed that violence cannot be avoided. Thus, he was a peculiar tribune of the people, *philodoxos*²⁴. Many aspects of his reasoning have traits of artificial rhetoric. The latter is congruent with the immorality of his political recommendations:

²⁰ *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, D II 30.

²¹ A more considerate view of the 'improvements' and distortions introduced by Machiavelli we can find in L. Strauss, who claims to detect in those modifications additional guidelines for the most perspicacious readers, who read Livy's text in parallel; furthermore, he compares Machiavelli's comments and inferences (especially those centred around the notion of Fortune in Livy) to the hermeneutics of Christian theologians interpreting the Bible in such a manner as to draw appropriate practical conclusions for themselves and for their generations. See L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, University of Washington Press, Seattle and London 1969, pp. 122–123. See also R. Piekarski, *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2007. Particularly the section titled 'Fortuna – (przypadek zamieniony w okazję) i dzielność'. Cf. my book *Machiawelizm, patologia ducha, sacrum i polityka. Eseje z filozofii politycznej*, Sopot 2016.

²² One may feel puzzled by his contempt for theory and purely selfless considerations, particularly in the context of his confession about the moments he would spend meditating the writings of ancient classics.

²³ Which he was able to reconcile with plebeian pro-democratism...

²⁴ *Doxa* – Greek for 'opinion' as opposed to *epistēmē* – knowledge.

In the *Prince*, he advises rulers, whether good or evil, on how '[to gain] absolute power' and enslave his subjects. The world of politics is presented [by him] as a jungle, where there is no reality only power, and it is the power that comes as a prize to the soulless, the cruel, and the cunning. In that jungle, a tyrant is a king, whereas the republican ideals of justice, liberty, equality, do not count for much²⁵.

In that context, one can hardly be surprised by the conclusion that we remain sceptical and distrustful of his assumed role of a reformer of the republic, a champion and an advocate of republican liberty, concerned with 'avoiding moral decay'. In a much similar vein, we regard his being a representative of the interests of the common people, mostly of the plebs²⁶.

In Machiavelli's texts we are, therefore, dealing with a large dose of deceptive rhetoric, which misleads many otherwise careful scholars of that thinker. His words in the *Prince* of the effectiveness of actions as their utmost measure (*verità effettuale*) must be countered with his (less enthusiastically cited) statement: 'for some time now, I never say what I think, nor do I think what I say, and even if I tell the truth sometimes, I hide it among so many lies, that it's hard to find it again'.

The famous notion of reason of state²⁷, ascribed to Machiavelli, indicates: constantly treating of political competition as a war in which nefarious, insidious steps are seen as justified and valid. We are dealing here with a nihilism of sorts, especially threatening for the international order and free societies.

In a passage from the *Prince* (II XVII), Machiavelli expresses his opinion that deception finds wide use, and common folk are treated as 'malleable matter'; the triumphant ruler or politician – according to the Florentine thinker – ought to be a liar and a fraud; (*gran simulator e dissimulatore...*). Meanwhile in the *Discourses* (D I 3) we can read that '[all deceptions in the world can never eliminate... the need to use force, because people are

²⁵ Strauss, *Thoughts...*, op. cit., p. 192.

²⁶ To add credence to that diagnosis, I refer the reader, for instance, to the book by Waldemar Hanasz titled *Świat Machiavellego*, which I had the privilege to read in typescript. It is soon to be published.

²⁷ The first use of the term 'reason of state' is credited to Archbishop Giovanni della Casa. Cf. A. Rzegocki, *Racja stanu a polską tradycję myślenia o polityce*, Kraków 2008.

evil and... they will no doubt prove to be so whenever they are offered an opportunity'.

Understanding Secularisation: Secularisation and Disenchantment

At the outset, not every kind of secularisation is harmful or dangerous. With legal sciences and arts inherited from the Romans, human legislation in the Catholic Church gains autonomy and is devoid of divine sanction. According to Feliks Koneczny²⁸, that type of secularisation constitutes a major step in civilizational development. Likewise, with the separation of church and state authority. However, that is not what lies at the core of the secularisation of power in Machiavelli²⁹.

Secularisation is at times defined as the process of abandoning elements of magical thinking, associated with the days of primitive, pre-civilized societies, the departure from which is considered to mean leaving behind the era of myth. In fact, these processes did overlap, but identifying one with the other and equating them is an unfounded practice.

The 'de-magication' or disenchantment of the world³⁰ and of its perception is a complex of processes which have been occurring at least since the time when monotheism emerged, and the books of the Old Testament were written. Generally, it should be considered as an inevitable and beneficial process. That view changes when we turn to a strong notion of secularism and the rigid argument for secularisation of the modern world. A mere weakening of the influence of religion in the public sphere is a complicated issue; furthermore, such processes are challenged by opposite trends, such

²⁸ See F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997.

²⁹ Anthony Parel opines: 'Machiavelli is a neopagan whose aim is to paganize rather than to secularize Christianity'. In: *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven 1992, p. 62. However, in *The Cambridge Companion to Machiavelli* (ed. by John M. Najemny) Cambridge 2010, p. 241 and 243) we can read the following about the secularisation of power in Machiavelli: 'Machiavelli's new, secular approach to political power and amoral approach to it'. A similar evaluation can be found in a book by Mikael Hornqvist: 'A secular view of politics had begun to emerge in Florence already during the first period of Medici rule, when the saying that states cannot be ruled by *pater nosters*...', in: M. Hornqvist, *Machiavelli and Empire*, New York 2004, p. 82.

³⁰ As posited by Max Weber.

as the increased influence of televangelism, which seems to be gaining momentum in Latin America.

The Enlightenment thesis of secularisation as a gradual disappearance of churches and religion in general has been falsified. It should be noted at the outset that Machiavelli was never a proponent of such an argument. Admittedly, he estimated the vitality of religion, including Christianity, to be limited. However, based on his own historical analyses he was leaning toward the conclusion that ordinary people, barely able to tolerate their existence in this world, need religious faith and cannot dispense with the comfort that it brings.

As opposed to the thinkers of the Enlightenment, particularly of the French Enlightenment, Machiavelli does not desire to completely eradicate religion, for example, by way of universal education of the masses. He does not want it, for he regards the religiousness of the people as an opportunity to use it as an invaluable instrument of influencing the masses and eliciting their support for the elite of power, whether in a republic or in a monarchy. He treats religion as an equivalent of ideology, either defining it as the so-called secularized civic religion, or as traditional faith.

In the long term, the elimination of religion might perhaps prove possible and practicable, but considering that faith is so indispensable for the people, while for the political power 'similar to an immense boulder' that cannot be removed, one is left with either a strong autocracy, or a people's republic, accompanied by the means to assuage rebellion – beliefs in gods and in the afterlife where the balance of injuries and justice is fulfilled.

However, if we reduced secularisation to a certain kind of erosion of the influence of, say, Christianity in the public sphere, it becomes indeed a process that we are observing today and that we have observed for several centuries, particularly in the Protestant countries. The criticism of the lay power of church institutions, of the various instances of abuse which emerge in many aspects of life of modern societies, is a positive phenomenon, and an element of corrective measures³¹.

Yet, apart from that, we do witness a major threat here, both regarding the loss of an active higher form of spirituality and the elimination of the sacred

³¹ As a contemporary example, we may look at the Church's attempts to purge itself of the plague of pedophilia by introducing appropriate changes to canon law. In Luther's times, it was simony and the practice of selling absolutions.

from our lives. It is so because '[d]isenchanting and devoid of meaning, the world leaves individuals helpless in the face of conflicting orders and values among which science is unable to pass judgements³².

That is the sense in which Machiavelli recommended and introduced secularisation. It is noticeable, above all, in his instrumental treatment of any religious practices and beliefs as merely useful forms to exert influence over human masses. Contrary to the thinkers of (especially the French) Enlightenment, Machiavelli did not subscribe to the rationalist conviction that science would replace religion, that the public teaching of atheism would lead people to enlightenment, and that in consequence of such an education there would be paradise on earth.

Another issue³³ is the secularisation of political power. It is a common result of the dissemination of a desacralized image of the world and of man. It entails laicization of both internal and international politics. In public debates, politicians, and candidates for parliamentary or self-government positions do not refer to theological arguments, to the notion of divine providence, or else they do so with much reserve³⁴.

One should also consider here a certain variation of conservatism that, much like Machiavelli and Hobbes, considers an open strife against religion to be unreasonable, whereas a deft exploitation of religion for winning the support of the electorate to be a rational strategy.

Machiavelli and Other Thinkers on Secularisation

Let's first focus on Thomas Aquinas and Moderate Secularisation³⁵.

³² G. Küenzlen, 'Max Weber: religia jako odczarowanie świata,' in: *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, eds. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, transl. L. Łysieñ, Kraków 2008, p. 25.

³³ Following political secularisation.

³⁴ In Poland, it could be instantiated by the manner of celebrating certain national holidays, such as the victory over the Bolsheviks in the famous battle of 1920.

³⁵ Here, I am drawing from an unpublished paper of mine titled *The Secularization of Power at St. Thomas, in the Light of the Interpretation of A. MacIntyre*. See also: A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, transl. A. Łagodzka, Warszawa 2008.

[A] purely secular understanding of moral life is always inadequate and incomplete, both in relation to its purpose – the contemplation of God. Reason can at best prove that no finite object or state of affairs could be our ultimate end³⁶.

Aquinas was at the same time a philosopher and a theologian, a thinker simultaneously religious and political. He was able to combine the concepts of Aristotle with the notions posited by St Augustine and Christianity. Among his original contributions, there is the distinction between the natural and supernatural orders, between nature and grace. In his view, however, the distinction does not entail autonomy of power and of the political sphere as far-reaching (or similarly understood) as it was for later thinkers, such as Marsilius of Padua, Duns Scotus, and William Ockham.

Aquinas still (that is, much like St Augustine and other thinkers of the Christian Middle Ages) posits the reign of God above human authority, the supernatural order above nature. His account of the common good and the perfect human happiness, in the axiological perspective, is also delivered in (partly) theological terms. 'Grace does not destroy nature, but perfects it' (ST, 1a.I.8⁹). It should be noted that in the same system of thought the highest end of man is the salvation of the soul and the contemplation of God. Such a standpoint does also bear on the political sphere (and that of political theology), for consequently the lot and the goal of a righteous ruler is not merely the common good, virtue, and earthly fame, but also eternal glory. Meanwhile, human self-actuation means here one's fulfilment and completion in transcendence, that is, in the contemplation of the perfect Creator. The end of human life reaches beyond this world.

The crucial elements of thought or reasoning that ushered in the next stage of secularisation processes in Europe (or originated secularisation reaching much further than Aquinas must have intended, i.e., too far-reaching) seem to only have been introduced by Marsilius of Padua, one generation after St Thomas³⁷.

³⁶ A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety*, op. cit., p. 132.

³⁷ On that, see the essay: L. Strauss, 'Marsilius of Padua' in *History of Political Philosophy*, eds. J. Cropsey and L. Strauss, Chicago 1987, pp. 230–43.

Such an 'excessive' secularisation comprises:

- political power derived from the will or consent of the people;
- defence of the primacy of the secular power in religion and in politics;
- emphatic criticism of papal power and the authority of monks;
- belief that clerics should restrict themselves to moral teaching;
- articulation of reasons for a distinction between Christian and political virtues;
- abandonment of the scheme in which offices requiring higher qualification are associated with familiarity with revelation, the Divine Law, and the Bible.

The readers and commentators of *De regno* regarded it as a kind of desecularisation of the institution of political power, which was to be further developed in certain streams of Protestant theology. In certain cases, it would even mean justifying absolute monarchical power, or idolatrous admiration of totalitarian regimes. On the other hand, there were attempts to read into Aquinas's arguments some sanctions of the subsequent secularisation patterns which gradually led to a new form of democratic legitimation of power founded on the consent of the people. In other words, the scope (and diversity) of interpretations of that work was so vast that it spanned from a position warranting theocracy and the rule of the clergy, the primacy (or superiority) of papal authority³⁸, all the way to sanctification of secular power, invested with nearly divine attributes.

The interpretive approaches to Aquinas's teaching were unstable and at times outright contradictory. Either the sphere of theology was combined with that of politics, positive law with natural (and divine) law, attributing virtues to rulers, or – just the reverse – the two were separated, emphasising the autonomy of temporal reality. According to the reading of Adam Machowski, the true position of Aquinas is balanced and does not justify any of such extreme interpretations. The proper, or highest, legislative power may and should be granted to a legitimate king, which does not exclude the concession that in certain cases that power can be exercised by the elite, or even the people³⁹.

In these discussions, the crucial and at the same time contentious issue pertains to the theological dimension of the public sphere, and the political

³⁸ For instance in Giles of Rome, or Bartholomew of Lucca.

³⁹ (Rev.) A. Machowski, *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu...*, op. cit., p. 495.

practice of exercising human authority. Therefore, the question must be asked about the end of human and the ultimate reason of his existence and activity in this world. What goals can be undertaken and defined by political authority? The salvation of the soul (of the ruler and/or his subjects)? Perfection, available to man through virtues? Or rather, the main goals should only be the basic ones, such as the preservation and continuation of life, safety, and material welfare? Is political power indirectly responsible for forming and educating the citizens?

According to Aquinas, the precepts of the law constitute the precepts of reason directed towards the common good, with the good being defined and the law being enacted by an appropriate and sanctioned authority⁴⁰. Apart from that, there exist the eternal law by which God governs the entire universe. That law applies to human beings and is (partly) cognizable for the human mind in the form of natural law. The other option of coming to know it is by divine revelation.

The notions presented in *De regno*⁴¹ have been and continue to be interpreted in extremely varied ways. On the one hand, there were attempts to discern therein some kind of a secondary sacralization of power, a notion continued by certain currents of Protestant theology. In extreme cases, it was to justify either the voluntaristic power of absolute monarchs, or – following the model of the eastern satraps – the idolatry of totalitarian power. Conversely, the text was scoured for patterns to sanction secularisation, consisting in deriving the legitimation of power from the democratic consent of the people. In other words, the position discovered therein was that of the justification of spiritual theocracy, the papal primacy (Giles of Rome, Bartholomew of Lucca), or that of the sanctification of lay power, invested with almost divine attributes.

As suggested by the author of the paper 'Teologiapolitycznaśw. Tomasza z Akwinu '[The Political Theology of Thomas Aquinas]⁴², the medieval doctrine of supernatural origin of power and rulers may have been subject to a most significant distortion when the sacralization of authority took the form of brutal lay ideologies, with religion being subordinate to the (factionalized)

⁴⁰ *Summa Theologiae* Ia–IIae, q 90.

⁴¹ For a more recent translation to Polish, see: *O królowaniu...*, transl. M. Matyszkowicz, Kraków 2014.

⁴² Op. cit., p. 415.

State. The appropriate resolution of the matter is neither the fetish of the exclusively secular state, nor the sacralization thereof, nor the domination of ecclesiastical authorities, nor, lastly, their complete marginalization, with faith being relegated to the church porch. None of these extremes marked the position of the great Aquinas.

Let's now consider Marsilius of Padua and Further Secularisation. According to Leo Strauss⁴³, Marsilius though keeping the Christian faith, was more involved with practical matters (as opposed to Thomas Aquinas), especially with the issue of the 'church hierarchy's claim to power⁴⁴. Aquinas, much like Dante Alighieri later recognized two human ends: the earthly happiness and the salvation of the soul after the death of the body. As von Balthasar states:

In his *De Monarchia*, Dante intends a supranational unification of humanity... 'with that in mind, he formulates the unequivocal teaching of a double ultimate end of man, that is, the earthly and the heavenly one. *Man is the world and the over-world, he is the «horizon» between the two, «he tastes the essence of both realms»... he has a «double ultimate end», and he is the only one to be «attributed two finalities»: one – inasmuch as he is perishable, the other – inasmuch as he is imperishable...* [he was granted] *two ends to reach: happiness in this world, which consists in multiplying one's virtue, reflected in the earthly paradise, and the happiness of eternal life, which in turn consists in contemplating God, and which is not reached by one's own virtue unless one is assisted by the light of grace, and it is the latter that is equivalent to the heavenly paradise*⁴⁵.

Marsilius was a Christian Aristotelian, a decisive contrast with the position of Machiavelli. However, when it comes to the secularisation of the spiritual power of the Church, he may be supposed to have cleared the path for the latter. Even though contrary to Machiavelli, the Paduan did not elevate the piety of Romans (or pagans in general), we are aware of a series of his opinions that may be taken as anticlerical in their spirit.

Without entering the debate of Marsilius' alleged democratism or elitism, we shall limit ourselves to the arguments he presented against excessive power of the clergy, and for subordinating the latter to lay rulers, and to the

⁴³ L. Strauss, 'Marsilius of Padua,' in *History of Philosophy...*, op. cit., p. 230.

⁴⁴ L. Strauss, *History of Philosophy...*, op. cit., p. 231.

⁴⁵ H. Urs von Balthasar, *Estetyka teologiczna 2. Modele teologiczne. Część 2. Od Dantego do Peguy*, transl. E. Marszał, J. Zakrzewski SJ, Kraków 2008, p. 15 and 19. Cf. Mark 3:16.

law-making representatives of faithful citizens. Members of the Christian clergy ought to concentrate on their Evangelical mission of preaching, without interfering either with the executive or legislative power. On the one hand, Marsilius placed emphasis on the consent of the society, the nominal sovereign authorized to dismiss rulers. On the other, however, he was persuaded that 'stupid people are countless' and favoured the elite, men with greater innate abilities⁴⁶ and qualifications⁴⁷. It is they who should exercise the executive power.

He expressed his moderate scepticism, declaring that 'the divine law cannot be perceived by human reason', and that it should not be implemented with coercive instruments. He extended the latter qualification to non-believers and heretics: they must not be converted by force... That position was complemented by the rejection of 'the fullness of papal authority', that is, the refusal to grant him competences and mandates in secular matters.

As opposed to Aquinas, Marsilius did not believe that grace perfects nature, but conversely, that nature perfects grace, and that a secular Christian ruler (or ruling aristocracy) may be granted control over the clergy; for instance, the emperor over the pope, or a prince over priests. As it seems, Thomas Aquinas also envisaged reserving a significant role for lay authority in relation to the observance of the natural law⁴⁸. However, for him the superiority of secular over canon law may only be reasonable in the case of criminal deeds occasionally perpetrated by the clergy. Meanwhile, the Paduan, much like The Florentine, tacitly questioned the existence of a divine natural law, acknowledging solely 'human positive law', oriented to the 'well-being of the body'. Lastly, not unlike Machiavelli, Marsilius was leaning towards diminishing the importance of contemplation and monastic life.

⁴⁶ He considered prudence, entailing (again contrary to Machiavelli) moral virtue (as a component), to be something extremely rare. In spite of his appreciation of elective monarchy, he claimed that 'there are no prudent electors'. Cf. Strauss 'Marsilius of Padua', in: *History of Philosophy* ..., op. cit., p. 238.

⁴⁷ Cf. L. Strauss, *History of Philosophy*..., op. cit., pp. 234–236.

⁴⁸ According to St Thomas, in order to be a rightful ruler one does not have to be a Christian. Aquinas declared it openly, stating that domination and hierarchy are constituted by force of human law, and that the divine law does not annul the human law, which has its origin in the natural reason. Cf. A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, transl. A. Łagodzka, Warszawa 2008, p. 47.

Secularisation of Political Authority in Machiavelli

According to Machiavelli, the Church constituted the main obstacle to the unification of Italy, not only because of its earthly power; it was also responsible for effecting the loss of political virtue. Machiavelli appears to be toying with the thought that the liberator of Italy (personified by Cesare Borgia) could do much more than merely secularize the papal states; he could also transfer the papal court to Switzerland, thus achieving two aims at once (freeing Italy from a dangerous rival). He could find courage to perform the 'great deed', but he did not dare⁴⁹. Machiavelli desired the unification of Italy, so that it would become 'as it was in the times of Rome'⁵⁰. To put it another way, he recommended imitating Romulus, to re-establish Rome, and thus revive the pagan Rome... But to what end? For it to once again become the most illustrious of republics, 'the heart of the greatest empire'⁵¹. This 'new republicanism' paved the way for various forms of nationalism and entailed further stages of secularisation, not even taken into consideration by either Aquinas or Marsilius. Some scholars associate Machiavelli's secularisation of power with the secularisation of everyday life⁵².

The Analysis of source texts

We have mentioned above⁵³ that Machiavelli associated the relative importance of religion with the obstinate faith of the simple folk, so obstinate and unyielding to change, in fact, that he likened it *to a boulder that cannot be removed*, and therefore must be *circumnavigated*.

One may wonder (as Leo Strauss did) whether according to Machiavelli religion remains irreplaceable and indispensable in its function, whether for him it is anything more than an unrelenting, irremovable figment of the mind of the 'common people' – 'a great boulder that cannot be either removed or

⁴⁹ G. Baglioni (a common bandit and a political brawler).

⁵⁰ Cf. D I 27.

⁵¹ Cf. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, University of Washington Press, Seattle and London 1969, 69. Cf. the section 'Z gruntu wszystko odmienić', in: R. Piekarski, *Cnoty polityczne Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Gdańsk 2009.

⁵² According to Maurizio Viroli (*Machiavelli's God*, Princeton 2010, p. 289), 'secularization of all life and the relationships of everyday existence'.

⁵³ Following Strauss.

crushed' and which (because of the crucial importance of popular support⁵⁴) must be acknowledged. Since for Machiavelli the reason for the significance of religion – its foundation and foothold – is the plebs, we should turn our considerations towards his opinion of the mob and the people. These are characterized by their very moderate demands for their rulers, they merely desire to remain alive, to keep their small properties, and to protect the dignity of their women. Nevertheless, as humans, they are in principle dissatisfied with what they have.

As an attitude of respect for gods, religion fuels submission to the ruling class as a group of persons particularly privileged by those gods. In the long run, the ruling class will not be able to elicit submission of that sort unless it has within its ranks people, particularly old people, who gain esteem because of their piety. According to Machiavelli, the conclusion is automatic: use of religion is motivated by political necessity.

The author of the *Discourses* provides another lesson in the godless, deceitful manipulation of 'the morality of the people', when committing a cruel crime, justified by the alleged 'necessity'. In his view, deception is a required course of action by no means during war only, but also in relation to one's own citizens, both when facing internal and external threats. Let us then reiterate: another secular 'necessity' of crucial importance for Machiavelli is the instrumental use of the morality and beliefs of the people which in practice entails crafty manipulation and even clandestine crime.

The Image of Human Nature in the *Discourses*

In his *Discourses* (considered to be a republican work⁵⁵), Machiavelli underscores human agency in history, brings to the foreground earthly and

⁵⁴ Cf. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, op. cit., p. 231.

⁵⁵ Elements of classical republican thought can definitely be found in Machiavelli; however, in our opinion they constitute lesser components, which cannot alter the fact that the idea (most certainly) involves severance with classical republicanism; meanwhile, this new republicanism (under various labels, such as the *reason of state*, or *political realism*) is a freeloader on every form of religion. In the *Discourses* (D I 16) there is a passage about a people 'used to living under the government of others, not knowing how to reason about either public defence or public offence, neither knowing princes nor known by them; it quickly returns beneath a yoke... the state that becomes free makes partisan enemies and not partisan friends. All those become its partisan enemies who were prevailing under the tyrannical state, feeding off the riches of

temporal matters, focusses on the importance of force, violence and deceit⁵⁶. In D I 1, he emphasizes the fact that things would be different 'if men were content to life off their own, and not wish to seek to command others'; as things stand, however, the conclusion must be that conquests are a 'natural phenomenon', whereas imperialism – virtually a necessity.

It can hardly be surprising, therefore, that he considers natural the striving for authority, hate, the lust for power, and expansion. In D I 3⁵⁷, we can read that founders of states and lawgivers must assume that all people are evil and that they will prove so, whenever given the opportunity.

In the *Discourses* (D I 12), Machiavelli highly estimates the ability to persuade and to shape the desired religious attitudes in the faithful, that is, the increase in gullibility of simple soldiers, the master of which practice he saw in Camillus. However, one should not conclude therefrom that Machiavelli altered his opinion, expressed elsewhere, that religions are nothing else than indispensable instruments, merely 'useful fallacies'; quite the opposite, indeed he evaluated Christianity (though several rhetorical passages seems to blur it) as less useful than other religions⁵⁸. He writes of 'wicked examples of that [i.e., of the Church] court', which according to him 'would ruin the faith of even the most pious of people, such as the Swiss', who Machiavelli admired for their military abilities, particularly their infantry⁵⁹.

Religion is assessed from the point of view of its utility in commanding the army, inspiring the courage of the people, and shaming the dishonest (the latter does not apply to the ruling class, and even less so to the New Ruler). Machiavelli elevates the pagan religion of Rome because it glorified

the prince...' (*Discourses*, op. cit., 44–5). In another passage of this work, Machiavelli says: 'Free government administers honours and awards only in strictly defined and justified cases, outside which it neither honours nor awards anybody...' (D II 13). Machiavelli was aware that the so-called majority rule is in fact the rule of the few, as can be observed in his remark that 'in all republics, ordered in whatever mode, never do even forty or fifty citizens reach the ranks of command', who can be won over (to reinforce autocracy) by granting them privileges (*Discourses*, op. cit., 46).

⁵⁶ For instance, in the image of Cosimo de 'Medici; cf. *Florentine Histories*. To simplify citations, in which we may refer the reader to various editions of the *Discourses on the First Ten of Titus Livy*, not only in English, but also in Polish and Italian, we shall mark them with the letter and numbers: D, x, y; that is, the number of the book, and of the chapter. The initial 'D' from the original title: *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, various editions available in the Internet.

⁵⁷ Cf. the statement in the *Prince* (II XIII).

⁵⁸ For instance, the pagan beliefs in Rome.

⁵⁹ Cf. Machiavelli, *Discourses*..., op. cit., p. 38.

the earthly values, force, and greatness in the material sense. Meanwhile, he regards Christians (especially monks and the clergy in general) as yielding to 'lofty idleness'.

The above is evidence enough to conclude that Machiavelli had an unusual manner of treating religion, and Christianity in particular. Rather striking are his analyses in D, I, 11 'Of the Religion of the Romans'⁶⁰, as well as in the subsequent chapter (D, I, 12)⁶¹. There, he states, 'those princes or those republics that wish to maintain themselves uncorrupt have above everything else to maintain the ceremonies of their religion incorrupt and hold them always in veneration'.

We might be able to notice a certain paradox in that: Machiavelli rather persuaded that religion is not and cannot be genuine (and that it represents a simplified way of thinking, typical of the uneducated, simple, and oftentimes weary folk), at the same time values highly 'the use of religion' in politics, as an almost indispensable instrument in accumulating the good of the polity. By assuming a stance which we associate nowadays with the conservative standpoint⁶², he contributes – partly deliberately, and partly inadvertently – to the secularisation of power and to the persecution of Christianity. That, in turn, can be noticed in various modern varieties of neopaganism.

Machiavelli has his original perspective on the origin of religion. He describes the beginnings of the piety of the Romans who looked for support in the authority of the oracle, the sect of augurs and haruspices, out of which (prophecies and oracles) all other rituals, sacrifices, and celebrations developed. They believed that the divinity able to predict either good or evil things to them could also make them come true. Thus, temples, sacrifices, prayers, and other rituals to venerate gods were established, while their temples and famous oracles filled the world with wonder and belief. However, when these started to serve the interest of the affluent, and the people saw through that deceit, the Romans fell into godlessness, rebelling against such distribution of duties.

⁶⁰ See: Machiavelli, *Discourses...*, op. cit., p. 34.

⁶¹ 'On How Much Importance It Is to Take Account of Religion, and How Italy, for Lacking It by Means of the Roman Church, Has Been Ruined,' in *ibidem*, p. 37.

⁶² It advocates the indispensable instrumental value of religious faith, which it does not subscribe to.

The people will serve in peaceful agreement if they are religious. The rulers, for their part, should support anything that is beneficial for religion, including things they themselves consider to be untrue. Besides, the more prudent they are, and the better they get to know life, the more willingly they will act that way⁶³.

In the *Discourses* (D I, 13)⁶⁴, Machiavelli directly, in no uncertain terms, recommends a 'prudent use of religion'⁶⁵. During the capture of the city of Veii 'the captains of armies availed themselves of religion to keep them [soldiers] disposed to an enterprise', indicating an oracle that seemingly was then starting to come true; 'this thing made the soldiers endure the vexations of the siege... after ten years...' ⁶⁶.

According to Machiavelli, one could see the use of religion to influence the masses and to control the rebellious and uneducated mob as a testament to the political prudence of the Roman Senate; on the other hand however, another manifestation of that same prudence was when they held religion in disdain (as a superstition), claiming that Romans possessed other, more valuable qualities, such as bravery, and the skill of their own legions in the strife against the pious (equally as their own people) Samnites⁶⁷.

In his opinion, religion is not always the most suitable means to arouse the courage in soldiers. A better method was, for instance, the murder of his son by Manlius, and the self-sacrifice of Decius, which stirred greater fierceness in the Roman army than that of the equally powerful and equally well-trained army of the Latins, resulting in Roman victory. Another way to

⁶³ Machiavelli does not hesitate to attack the allegedly immense flaws of Christianity: 'because of the wicked examples of that court, this province [Italy] has lost all devotion and all religion – which brings with it infinite inconveniences and infinite disorders; for as where there is religion one presupposes every good, so where it is missing one presupposes the contrary. Thus we Italians have this first *obligation* to the church and to the priests that we have become without religion and wicked; ... the church has kept and keeps this province [Italy] divided; ... it [the church] has been the cause that Italy has not been able to come under one head, but has been under many princes and lords...' (cf. N. Machiavelli, *Discourses*..., op. cit., p. 38.); as a result, Italy 'has been led to be the prey'.

⁶⁴ 'How the Romans Made Religion Serve to Reorder the City and to Carry Out Their Enterprises and to Stop Tumults'.

⁶⁵ During a period of famine and plague, the Roman nobility decided to restrict the power of the tribunes of the people, using the opportunity 'to say that the gods were angry because Rome had used the majesty of its empire badly, and that there was no remedy for placating the gods other than to return the election of tribunes to its place'. The stratagem proved to be effective.

⁶⁶ *Discourses*..., op. cit., p. 39.

⁶⁷ Cf. *Discourses*..., op. cit., p. 40.

arouse fierceness in the army was to break the *ius gentium*, and violate any civilized limitations on waging war, or perpetrating a major crime against the enemy. In such cases the fear of the people may have as good – or even better – consequences than the fear of gods. The most reliable procedure was to impose upon their own troops a visible and obvious unavoidability of fighting and conquering, or persuading them that only their valour, and no god, could come to their rescue⁶⁸.

Conclusion and Closing Remarks

Concluding, we only wish to gather what has been said above: in the matters of power and Church, Machiavelli expressed anticlerical opinions and postulated a version of secularisation. He shared that attitude with Marsilius of Padua. The more specific characteristics of the secularisation that he intended were manifested in his review and his accounts of the Christian and the pagan religion and clergy (or the public priesthood). Thomas Aquinas admitted the possibility of good government by politicians who, though not Christian, were 'virtuous' in the sense of their observance of the natural law. Meanwhile, the expected and predicted diminishing of the role of the Church in Machiavelli, together with his dismissal of any form of natural law, went hand in hand with the decline in moral standards in politics, and the proclamation of far-reaching autonomy of the political power, regardless of its moral qualifications. Although, in the spirit of neo-paganism Machiavelli expected further gradual secularisation both in political sphere and in everyday life; nevertheless, the usefulness of the (rather non-Christian) religion was to remain the practical matter of controlling the temperament of the people, without which the plebeian neo-republicanism could not exist. The Florentine thinker did not foresee the growing secularisation of the Western culture in the understanding and to the extent that was accounted for by Charles Taylor. He recommended that minds be conquered, but he never posited the rule of collective authority of a party, for in his times the party system was still to be established, the parliament had no legislative power, and ideologies were only beginning to gradually emerge.

⁶⁸ Cf. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, op. cit., p. 230.

The new republicanism, originated by Machiavelli, entailed imperialism and it does not seem fitting to refer to this new tyranny as 'political realism'. In other words, authors such as Isaiah Berlin and the Cambridge School, who argued for the continuity between the classical philosophy of politics and Aristotelean republicanism (with a mixed government) and the imperial duchies or republics of Machiavelli are found to have no grounds for their opinions on a closer analysis of the source texts. On such approach to the issue, we side with the commentaries by Mansfield and Strauss⁶⁹.

Bibliography

- Balthasar, Hans Urs von. *Estetyka teologiczna 2. Modele teologiczne. Część 2. Od Dantego do Peguy*, transl. E. Marszał, J. Zakrzewski SJ, WAM Kraków 2008.
- Butterfield, Hurbert. *The Statecraft of Machiavelli*, G. Bell Sons, London 1940, 57.
- Femia, Joseph W. 'Machiavelli', in: D. Boucher, P. Kelly, eds., *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Kraków 2008.
- Hornqvist, Mikael. *Machiavelli and Empire*, Cambridge University Press, New York 2004.
- Jaspers, Karl. 'Stawanie się człowiekiem dzięki polityce', in: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, transl. D. Lachowicz, PIW, Warszawa 1990.
- Koneczny, Feliks. *Prawa dziejowe*, Antyk, eds. Marcin Dybowski, Komorów 1997.
- Küenzlen, Gottfried. 'Max Weber: religia jako odczarowanie świata,' in: *Filozofia religii. Od Schleiermachersa do Eco*, eds. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, transl. L. Łysień, WAM, Kraków 2008.
- Levy, David N., in *Plurilogue – Politics and Philosophy Reviews*, v. 3, is. 1.
- Machiavelli, Niccolo. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, D II 30.
- Machiavelli, Niccolo. *History of Florence*, transl. unnamed, W. Walter Dunne, New York–London 1901, book III, ch. II.
- Machiavelli, Niccolo. *Discourses on Livy*, transl. H.C. Mansfield and N. Tracov, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996.
- MacIntyre, Alasdair. *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, transl. A. Łagodzka, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2008.

⁶⁹ Of the same opinion is a young Polish scholar of Machiavelli, Waldemar Hanasz, the author of a monograph titled *Świat Machiavellego*, [Machiavelli's World] in which we may read, among other things: 'Popular political thinkers – Alberti, Palmieri, Salutati, Vergerio, Bruni, Landino and many others – developed the republican notions of liberty, civic virtue, civil society and state; however, the notions of human nature, liberty as anarchy, social conflicts and models of free cities are completely contrary to the traditions of classical republicanism'. Copy of a typescript, p. 263.

- Mansfield, Harvey C. *'Introduction' in idem, Machiavelli's Virtue*, University of Chicago Press, Chicago 1996.
- McCormick, John P. *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, 2011
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*, University of Washington Press, Seattle and London 1969,
- Strauss, Leo. *'Marsilius of Padua' in History of Political Philosophy*, eds. J. Cropsey and L. Strauss, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*, University of Washington Press, Seattle and London 1969.
- Parel, Anthony. *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven 1992.
- Piekarski, Romuald. *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.
- Piekarski, Romuald. *'Makiawelizm, patologia ducha, sacrum i polityka. Eseje z filozofii politycznej'*, Spółdzielczy Instytut Wydawniczy, Sopot 2016.
- Piekarski, Romuald. *'Główne znaczenia wolności w myśli Nicolo Machiavellego'*, in: *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych*, ed. Olgierd Górecki, in 3 vols., Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019.
- Piekarski, Romuald. *Cnoty polityczne Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009.
- Riklin, Alois. *Niccolô Machiavellego nauka o rządzeniu*, transl. H. Olszewski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2000.
- Rzegocki, Arkady. *Racja stanu a polską tradycją myślenia o polityce*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008.
- Said Hajinaseri, Massoud Etesami. *Machiavelli's secularism*, in: *Journal of Faculty of Law and Political Science*, Winter 2013, Volume 42, Number 4; Page(s) 225 to 241.
- Viroli, Maurizio. *'Machiavelli's God'*, Princeton University Press, Princeton 2010.

Nota o Autorze

Romuald Piekarski – dr hab., profesor Uniwersytetu Gdańskiego, pracuje w Instytucie Filozofii UG, Przewodniczący Zarządu Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zainteresowania badawcze: metafizyka cywilizacji, filozofia polityki, filozofia religii, metafizyka, etyka polityczna. Autor ponad siedemdziesięciu publikacji, w tym czterech książek: *Problem wartości poznawczych literackiego i filmowego dzieła sztuki*, wyd. UG, Gdańsk 1993; *Wokół prawdy i interpretacji dzieła literackiego*, w: *Zagadnienia estetyki współczesnej. Sztuka – wartości – poznanie* [wspólnie z P. Kawieckim]; wyd. UG, Gdańsk 1994; *Koncepcja cnót politycznych Machiavellego na tle elementów klasycznej etyki cnót*, wyd. UG, Gdańsk 2007; *Makiawelizm, patologia ducha*,

sacrum i polityka. Eseje z filozofii politycznej, Spółdzielczy Instytut Naukowy, Sopot 2016. Redaktor prac zbiorowych, członek Rady Naukowej półrocznika „Civitas”, członek International Society for MacIntyrean Enquiry. Publikował w miesięczniku „Znak”, kwartalniku „Pieniądze i Więź”, „Prawo i Więź”, „Pro Fide, Rege et Lege”, „Arce”, „Arcanach”, „Christianitas”, „Obywatelu”, toruńskim piśmie „Dialogi Polityczne”. Otrzymał kilka wyróżnień i nagród: Medal Komisji Edukacji Narodowej za szczególne zasługi dla oświaty i wychowania, Medal srebrny za długoletnią służbę oraz na wniosek Instytutu Pamięci Narodowej Odznaczenie Krzyżem Wolności i Solidarności decyzją Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 27 listopada 2013 roku.

JACEK BIELAK

UNIWERSYTET GDAŃSKI

ORCID: 0000-0001-5166-1042

NARRATYWISTYCZNE KONCEPCJE BADANIA PRZESZŁOŚCI. HISTORIA FILOZOFII W POLU NAPIĘĆ WSPÓŁCZESNYCH METODOLOGII NAUK HISTORYCZNYCH

NARRATIVIST CONCEPTS OF THE STUDY OF THE PAST. THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN THE FIELD OF CONTEMPORARY TENSIONS IN THE METHODOLOGIES OF HISTORICAL SCIENCES

Słowa kluczowe: narratywizm, metodologia, historia, historia filozofii, narracja, narratywistyczne, koncepcje, poznanie, przeszłość, teoria wiedzy, nauki historyczne, metody.

Key words: narrativism, methodology, history, history of philosophy, narrative, narrativism, concepts, cognition, past, theory of knowledge, historical sciences, methods.

Abstrakt: W ostatnim wieku w szczególny sposób poddano krytyce sposoby dotarcia do przeszłości, a nawet zakwestionowano samą możliwość poznania historycznego. Krytyka ta dotyczyła różnych dziedzin historii, w tym także historii filozofii. Związek historii i historii filozofii z metodologiami badań historycznych wynikał z tego, że historia jako dziedzina opowiadania o przeszłości wypracowała własne metody, poddając krytyce XIX-wieczną opowieść o dziejach jako przedstawianiu faktów. Sięganie do przeszłości zakładało konieczność wejścia w problematykę metod, badawczych właściwych dla nauk historycznych, takich jak krytyka źródeł, dobór narzędzi poznawczych, weryfikację faktów, czy też przedstawienie danego fragmentu przeszłości w odpowiednim układzie i porządku chronologicznym.

W istocie bowiem specyfika badań historycznych zakłada uporządkowaną relację o przeszłości, która tworzy autorską wypowiedź budującą niejako odrębną narrację. Ta zaś sama w sobie stała się przedmiotem krytycznej analizy. Krytyczną postawę wobec tradycyjnych metod historycznych przyjęły zwłaszcza narratywistyczne koncepcje badania przeszłości, które podważyły obiektywizm poznania naukowego w zakresie nauk o przeszłości. Ich pozycja i wglądu w narrację historyczną stały się dominujące i wymagały od badaczy zajęcia stanowiska.

Rozważania podjęte w tym miejscu są próbą uporządkowania stanowisk narratywistycznych oraz reakcji na te stanowiska ze strony historyków filozofii oraz historyków. Przedstawienie różnych strategii adaptacyjnych, w tym sposobu wprowadzania elementów krytyki narratywistycznej do relacji o przeszłości, jest właściwym tematem niniejszego artykułu. Autor śledzi rozmaite meandry wpływu stanowisk narratywistycznych na obie dziedziny nauk humanistycznych, wskazując także na aporie samego narratywizmu jako systemu krytycznego.

W konkluzji Autor potwierdza nieodzowność tworzenia narracji w każdym ujęciu przedstawiania przeszłości. Ta zaś stawia wymóg poznania teorii narratywistycznych i wciągnięcia jej krytycznego ostrza do warsztatu badawczego – tak historyka, jak i historyka filozofii.

Abstract: In the last century, methods of reaching the past have been particularly criticized, and even the very possibility of historical knowledge has been questioned. This criticism concerned various areas of history, including the history of philosophy. The connection between history and the history of philosophy with the methodologies of historical research resulted from the fact that history, as a field of telling about the past, developed its own methods by criticizing the 19th-century story about history as a presentation of simple facts. Reaching into the past assumed the need to delve into the issues of research methods appropriate for historical sciences, such as criticism of sources, selection of cognitive tools, verification of facts, or presentation of a given fragment of the past in an appropriate arrangement and chronological order.

In fact, the specificity of historical researches assumes an ordered account of the past, which creates an author's statement that builds a separate narrative. This, itself, became the subject of critical analysis. Narrative concepts of studying the past, which questioned the objectivity of scientific knowledge in the field of sciences about the past, took a critical attitude towards traditional historical methods. Their position and insight into the historical narrative became dominant and required researchers to take a stand.

The considerations undertaken here are an attempt to sort out narrativist approaches and the reactions to these positions on the part of historians of philosophy and historians. Presenting various adaptation strategies, including how to introduce elements of narrativist criticism into accounts of the past, is the actual

topic of this article. The author traces various meanders of the influence of narrativist approaches on both fields of humanities, also pointing to the aporias of narrativism itself as a critical system.

In conclusion, the author confirms the indispensability of creating a narrative in every approach to presenting the past. This, in turn, requires learning about narrativistic theories and bringing its critical edge into the research workshop – both of historians and historians of philosophy.

Filozoficzne podstawy prawomocności twierdzeń dotyczących przeszłości od dawna zajmują historyków nie obojętnych na refleksję historiozoficzną. Nie znaczy to, że tylko badacze historii stawiają pytania o stosunek teraźniejszości do przeszłości i próbują znaleźć solidną podstawę wiedzy o rzeczywistościach minionych. Podobnie czynią filozofowie, gdy przynagleni wędrówką w przeszłość filozofii, poszukują spójności wykładu historii myśli filozoficznej. Mierzenie się z problemami metod historycznych przez miłośników mądrości dotyczy zwłaszcza tych zagadnień, których rozwikłanie wymaga wykorzystania narzędzi warsztatu historycznego. Historyk filozofii rekonstruując myśl filozoficzną – tak w jej wymiarze historycznym, jak i współczesnym, czyli dotyczącym najaktualniejszych prądów i tendencji – stoi *nolens volens* przed koniecznością wyboru sposobu jej przedstawienia. Wybór ten nie dotyczy tu samych tylko systemów czy dzieł, które uznaje on za ważne w strukturze wykładu wizji dziejów filozofii, ale również tego, w jaki sposób przedstawić, zrelacjonować, streścić i uszeregować przebadany materiał. W ten sposób nadaje mu znaczenie lub marginalizuje elementy subiektywnie oceniane jako mniej istotne z punktu widzenia przeprowadzonej rekonstrukcji. Innymi słowy historyk filozofii, podobnie jak historyk, stawia sobie pytanie o to, jak z ogółu źródeł, sądów, opinii, biograficznych faktów, tez i myśli stworzyć spójny zbiór, który mógłby objaśnić najistotniejsze lub też najbardziej zajmujące w danym czasie problemy filozoficzne. Sztuka narracji historycznej dotyka wszystkich piszących. Dokonując selekcji spośród zebranego materiału stanowiącego zbiór różnorodnych danych, badacz wkracza w taki etap pracy, który powoduje konieczność stworzenia (a niekiedy zbudowania od podstaw) dającej się obronić wizji całości.

Obserwacja sposobów pisania o przeszłości – a więc i historiografii – skłania jednak nie tylko do pytań o priorytet stosowanych metod. Wydaje

się, że przyjrzenie się wybranym dyskusjom metodologicznym odbywającym się w obrębie nauk historycznych może pomóc w uporządkowaniu relacji między historią filozofii a historią. W jakiej zależności stoją stosowane przez historię filozofii ujęcia historiograficzne do współczesnych metodologii nauk historycznych? Oczywiście nie miejsce tu na wyczerpujące przedstawienie współczesnych metod historycznych czy charakterystykę sposobów uprawiania wiedzy historycznej. Wybór analizy narratywistycznych koncepcji badania przeszłości wynika z przekonania, że wywierają one silny wpływ na współczesną historiografię nastroczając problemów pracom historyków filozofii. Nawet jeśli narratywistyczne teorie nie dominują w historii filozofii, istnieje potrzeba postawienia pytania o ich prawomocność.

*

„Nowa metoda otwiera najczęściej nowe dziedziny problemów, a jednocześnie stosowanie jej ujawnia szereg problemów tzw. metodologicznych” – napisał jeden z wybitnych przedstawicieli Klio we wstępie do monumentalnej pracy poświęconej w całości metodom historii gospodarczej¹. Pozornie dalekie od historii filozofii problemy metod dziejów gospodarczych odnoszą nas jednak do tego samego zakresu pytań, przed którymi stoją wszyscy przedstawiciele wiedzy o przyszłości. Na potrzeby niniejszego artykułu nazwałem te nowe tendencje koncepcjami, ponieważ mimo wyraźnej ich dominacji w historiografii nauk historycznych ostatniego ćwierćwiecza² nie przyniosły one – jak sądzę – rozstrzygnięć ostatecznych.

Jeśli pokusić się o wskazanie początku refleksji nad opowiadaniem historii, to trzeba byłoby zauważyć, że badania nad narracją historyczną zyskały na wadze w obliczu krytyki „obiektywności nauki”, którą u schyłku

¹ W. Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1963, s. 5.

² Używając sformułowania nowe metody historyczne winienem wyjaśnić, że cezura czasowa dla narratywizmu nie jest ostro postawiona. Wiele opracowań wskazuje nawet początek lat sześćdziesiątych XX wieku jako znaczący przełom dla opisywanych tu zmian. Na przykład Ewa Domańska wskazała nie tylko na priorytetowe znaczenie amerykańskiego pisma „History and Theory” dla wyznaczania nowych tendencji w historiografii, ale uznała, iż toczące się na tych łamach dyskusje miały istotne znaczenie dla dominacji narratywizmu w kolejnych dekadach. Przy czym jego schyłek miałby nastąpić w końcu lat -90tych na rzecz „zwrotu ku materialności” i „powrotowi do rzeczy”. E. Domańska, *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*, [w:] F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Kraków 2004, s. 6–7; 27.

XIX wieku wyraził Nietzsche, a która bardzo silnie została podjęta sto lat później przez stanowiska postmodernistyczne³. Nietzsche – przypomnijmy – zestawiał naukowe aspiracje historii z opowieścią o literaturze zrównując tym samym ze sobą fikcję i rzeczywistość. Nietzscheańska myśl: „nie ma faktów, są tylko interpretacje”, podważyła status nauk historycznych, które opierały się na niezbitych – jak się dotąd wydawało w powszechnie przyjętej opinii – „faktach historycznych”. Obiektywność historii opartej na faktach uprawomocnili w swoich koncepcjach XIX wieczni historycy tacy, jak Johann Gustav Bernhard Droysen czy Leopold von Ranke. Te podstawy metod historycznych obowiązywały w ówczesnym paradygmacie nauki. Zmiany kwestionujące obiektywność poznania naukowego przyszły w drugiej połowie XX wieku. Opisuje je trafnie ukazując ich kontekst na szerszym tle przemian kulturowych Andrzej Szahaj⁴. Widzi on w tych zmianach przede wszystkim wpływ refleksji postmodernistycznej, która zakwestionowała (pytanie czy w trwały sposób) obiektywistyczny model poznania i wyobrażeń o historiografii jako o nauce opartej na faktach empirycznych. W tym nowym ujęciu narracja o przeszłości ma charakter przypadkowy, staje się jedynie pretekstem do (lub jest używana do) snucia interesujących opowieści. W efekcie fala kwestionowania obiektywności historii zmusiła badaczy przeszłości do pogłębionej refleksji nad własną dyscypliną. Wzmogła zarazem badania nad relacjami zachodzącymi między badającym przeszłość podmiotem, a sposobem docierania do niej oraz nad istotą przekazu wiedzy o przeszłości. Przykładowo autorem podejmującym te próby był Wilhelm Dilthey. W rezultacie wysiłki te przyniosły wysyp prac o podstawach języka i jego semantycznych struktur⁵.

Zagadnienia te – jak miemam – nie powinny być obojętne dla historyka filozofii. Niezależnie od sposobu myślenia o historii filozofii jako o historii problemów filozoficznych, zmiana ta i powstawanie nowych teorii również zachodziło w określonym czasie historycznym. To zaś implikuje pytania

³ E. Domańska, *Filozoficzne rozdroża historii*, [w:] *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994, s. 19.

⁴ A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.

⁵ G.G. Iggers, *Zur „Linguistischen Wende“ im Geschichtsdenken und in der Geschichtsschreibung*, „Geschichte und Gesellschaft“, Jahrg. 21 (1995), H. 4, s. 557–570. Por. tegoż autora przystępne omówienie „zwrótu lingwistycznego” w naukach historycznych dostępne także po polsku. G.G. Iggers, *Historiografia XX wieku*, Warszawa 2010, s. 83–90.

o związek między czasem historycznym a powstawaniem pojęć. Relacja myślącego podmiotu do danego systemu filozoficznego ma charakter czasowy, to znaczy jest zapośredniczona przez określone miejsce i czas, w którym powstała i przyniosła określone rezultaty, które należy traktować jako źródła historyczne. W takim rozumieniu historii filozofii – mimo iż dla niektórych za istotne medium uznane są jedynie idee i treści filozoficznego dzieła indywidualnego autora – nie sposób zbagatelizować tego, że również systemy filozoficzne poprzez rozmaite wersje ich przekazu (tradycje ustne, rękopisy, starodruki, niedoskonałe wydania krytyczne) pojawiają się w konkretnym momencie dziejów, niosąc za sobą odrębne problemy warsztatowe. Dla historii filozofii nie może więc być bez znaczenia fakt, że tradycje myślenia pojawiają się w danym czasie historycznym. Kwestia ta dochodzi do głosu zwłaszcza gdy przyjmiemy, że zadaniem historyka filozofii byłoby jedynie służebne i polegało na objaśnianiu struktur pojęciowych danej teorii, odkryciu jej pierwotnych warstw znaczeniowych czy też wyłożeniu istotnościowych, zachodzących w czasie, zmian interpretacji jej terminologii, założeń i porządku stosowanych pojęć. Niemniej, służebność względem czytelnika nie oznacza wyzbycia się własnej perspektywy badawczej. Czy historyk filozofii jako historyk ma do tego prawo? W jakim stopniu pozostaje jego pisarstwo historyczne do jego własnych przekonań i założeń?

I

Do czołowych postaci podejmujących współczesną refleksję nad zagadnieniami narracji należą z pewnością Hayden White i Frank Ankersmit (oba na polu historii) oraz Mieke Bal (głównie w dziedzinie literatury i kulturoznawstwa). Podążając za Rolandem Barthesem⁶ obrali kategorię narracji za podstawowy przedmiot swych badań. Należą do czołowych przedstawicieli tego nurtu dzisiejszej humanistyki, reprezentując różne, często przenikające się, innym razem rozbieżne, perspektywy. Krótkie omówienie narratywizmu wydaje się niezbędne dla dalszego toku rozważań. Należy dodać, że bardziej reprezentatywne przedstawienie teorii wymienionych twórców znajduje się przede wszystkim w ich własnych tekstach albo w coraz liczniejszych opra-

⁶ Tj. jego słynnej tezie o śmierci autora.

cowaniach pomocniczych, do których odsyłam w przypisach. W ostatnich trzydziestoleciu powstało jednak wiele prac, które podejmują problematykę zagadnień narratywistycznych koncepcji⁷. Świadczy to o tym, że dyskusja o statusie nauk historycznych względem roszczenia do obiektywności jest w pełni rozkwitu. Spróbujemy zrekonstruować przebieg i nakreślić główne wątki tej dyskusji. Zanim ją przedstawię należy pokrótce scharakteryzować główne założenia narratywizmu i jego podstawy filozoficzne.

Wydaje się, że wspólną podstawą dla narratywizmu jest nie tyle Rolland Barthes, co twórczość francuskiego filozofa Michaela Foucault. Cała trójka wymienionych wyżej twórców (White, Ankersmit, Bal) czerpała głównie z jego myśli. W znacznej mierze wyznaczył on „porządek dyskursu” nie tylko naukom historycznym, ale w ogóle wielu obszarom współczesnej humanistyki⁸. Łącznikiem między narratywizmem, a twórczością Foucault jest krytyka roszczenia do obiektywności wiedzy i nauki oparta między innymi na rozróżnieniu autora i tekstu. Szczególnie ostatnia kategoria – tekst – stała się powodem do wypracowania nowych odpowiedzi. W naukach historycznych teksty źródłowe stanowią bowiem podstawę interpretacyjną. Są badane jako niekwestionowane artefakty pochodzące od anonimowych lub znanych z imienia autorów, których traktuje się jako źródło wiedzy o danej epoce. Krytyka tak rozumianych źródeł rozwinęła się w XIX wieku jako ważna gałąź wiedzy historycznej, a zarazem metoda warsztatowa, która zdawała się dawać historykom rzetelne narzędzia analityczne. Ich naukowości długo nie kwestionowano. Jednak Foucault gruntownie podważył tak rozumianą kategorię autorstwa. Wychodząc od czterech sposobów rozumienia tekstu zakwestionował postać jednolitego autora od strony psychologicznej, intencjonalnej, historycznej (rozumianego tu jako źródło dzieła) oraz jako twórcy znaczeń. W zamian zaproponował rozszerzenie terminu „autor” w kierunku przypisaniu mu zmiennych funkcji wchodzących w różnorodne relacje ze światem zewnętrznym. Motywowane to było ogólniejszą obserwacją, że podmiot poznania nie stanowi jednolitej całości, ale – jako rozedrgany fragmentarycznymi doznaniem twór – istotę myślącą o płochliwych i nie-

⁷ Barbara Skarga (2005 wyd. z 1989), Jerzy Topolski (2008 wyd. 3), Krzysztof Zamorski (2008), Donald R. Kelley (2009), Peter Burke (2012).

⁸ Zob. M. Foucault, *Porządek dyskursu*, Gdańsk 2002. O samym pojęciu dyskursu przydatną i porządkującą rozmaite jego rozumienia okazała się praca Davida Howartha, *Dyskurs*, Warszawa 2008.

pozbieranych myślach-symptomach-popędach. Istota ta pragnąc „poznania obiektywnego” skazana jest na przedsady. Zarazem niejednokrotnie poddana jest władzy autorytetu lub tradycji i dlatego nie stanowi jednorodnej całości. Nie potrafi też – nawet przez rozumne działanie – pozbyć się tego, co ukryte w warstwie nieświadomości⁹. Propozycja Foucault w oczywisty sposób czerpie inspirację z psychologii i Freudowskiej psychoanalizy przez co sama w sobie stanowi przykład wzajemnego przenikania się różnorodnych dyscyplin nauki. Jürgen Habermas relacjonując myśl filozoficzną nowożytności opisał złożoność teorii Michaela Foucault w następujący sposób: „Przestrzeń historii (...) jest wypełniona przygodnymi zdarzeniami nowych formacji dyskursywnych”¹⁰. Nie mają one żadnej koherencji, są izolowane i przygodne. Ciągłość i wymiana myśli nie istnieją, rozum i wnioski mają charakter rozproszony, zależny od uwarunkowań historyczno-psychologiczno-socjologicznych.

W tak zarysowaną krytykę konstruowania wiedzy-władzy wpisuje się narratywizm z jego przedstawicielami, którzy rozwijają myśl Foucaulta przenosząc ją na pole dyscyplin historycznych. Przykładowo, na gruncie literaturoznawstwa Mieke Bal twierdzi, że nie istnieje jednolita osoba autora. Status „tekstu” czyli dzieła kultury jako obiektywnego „źródła” jest również wątpliwy, ponieważ „odbiorcy mają do dyspozycji wyłącznie książkę, papier i atrament lub pociągnięcia pędzla na płótnie, światło w ciemnej sali kinowej lub teatralnej, głos dobiegający z głośników – i muszą wykorzystać dostępny im materiał do ustalenia struktury tekstu”¹¹. Tekst jako „materiał” poddany jest emocjom i „presupozycjom” badacza-czytelnika. Komunikuje zmienną postać znaczeń i nie posiada obiektywnego wymiaru źródła¹².

⁹ Pojęcie nieświadomości przeanalizował gruntownie z punktu widzenia historii filozofii Paweł Dybel, określając je jako „niemożliwe miejsce rozumienia”. Por. tegoż wzorcowe omówienie znaczenia projektu psychologii Zygmunta Freuda dla nauk humanistycznych: P. Dybel, *Okružchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, Kraków 2009, s. 51–63 oraz krytyczne podsumowanie, tamże, s. 30–31.

¹⁰ Za H. Schnädelbachem, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, Warszawa 1992, s. 288.

¹¹ M. Bal, *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, Kraków 2012, s. 5.

¹² Całościowy, podejmowany w ujęciu krytycznym, opis tego narratywizmu w ujęciu Mieke Bal jest w Polsce ledwie zapoczątkowany. Dobrym tego przykładem było dwuletnie seminarium na temat twórczości Mieke Bal odbywające się w Instytucie Kultury i Komunikowania warszawskiej SWPS, którego rezultaty ukażą się drukiem pod tytułem *Wokół koncepcji i praktyk artystycznych Mieke Bal*, Por. W. J. Burszta, A. Zeidler-Janiszewska, *Poza akademickimi podziałami. Wędrowanie z Mieke Bal*, [w:] M. Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, Warszawa 2012, s. 14.

Podobnie, w obrębie nauk historycznych, stawiają kwestię autora Frank Ankersmit¹³ czy Hyden White¹⁴.

Konfrontacja tradycji metod historycznych ze wspomnianymi tu koncepcjami narratywistycznymi spowodowała konieczność odpowiedzi na pytania metodologiczne, mające związek tak z nauką historii, jak i refleksją nad sposobami uprawiania i pisania historii filozofii. Część z nich stawianych jest bardziej z punktu widzenia nauk historycznych, a inne (niekiedy perspektywy te przenikają się) są natury bardziej filozoficznej (filozofia historii). Obu tych spojrzeń – jak mi się wydaje – nie należy gubić. W obliczu co raz lepiej widocznych skutków oddziaływania koncepcji narratywistycznych pojawiają się w samej historii filozofii rozliczne pytania. Chciałbym tu przedstawić niektóre z odpowiedzi, wychodząc od problemu historyczności historii filozofii¹⁵.

II

Ogólnie rzecz ujmując, cechą charakterystyczną praktyk pisarstwa historycznego wobec koncepcji narratywistycznych są nowe strategie narracyjne, które raczej integrują owe koncepcje niż poddają się bezkrytycznie ich założeniom. Wchodzą nawet niekiedy z tymi koncepcjami w zdecydowaną polemikę. Wynika to z założenia, że konsekwentna postawa narratywistyczna sprowadza *ad absurdum* wysiłki badacza negując wszelką możliwość poznania. Sprowadza przeszłość (przypomnijmy – w założeniach DroyenaRankego – opartą na faktach), a przez to również dyscyplinę historii, do sfery literackiej fikcji, a naukę z niej płynącą do jednej z praktyk kulturowych pozostających w luźnym związku z minioną rzeczywistością. Zaczniemy od tego, w jaki zatem sposób refleksja historyczna integruje koncepcje narratywistyczne.

¹³ F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Kraków 2004.

¹⁴ H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000.

¹⁵ Dziękuję w tym miejscu prof. Sabinie Kruszyńskiej za możliwość uczestnictwa w seminarium „Historia filozofii jako problem filozoficzny”. Wymiana myśli w trakcie spotkań seminaryjnych podczas realizacji tego projektu w latach 2011–2013 stanowiła dla mnie bogate źródło przemyśleń i nieustającej inspiracji.

Przyjmuje się, że historia zajmuje się przeszłością, dziejami wydarzeń, ludzi, relacji oraz struktur¹⁶. Opowiadanie historii nie jest wyłącznie porządkowaniem magazynu (minionej i zastygłej w czasie wiedzy). Ma charakter uczestniczący, a przez to przetwarzający przeszłość w myśl kategorii, pojęć i koncepcji przyjętej przez historyka. Badanie przeszłości jest w tym świetle zawsze recepcją, która pozostawia ślady piszącego o niej podmiotu. Historyk jest tego świadomy. Nie da się wyeliminować aktywnego uczestnictwa, „znamienia” badacza w jego pisarstwie. „Wszelka historia (w tym także historia filozofii) jest historią teraźniejszości”, jak ujął to Marek Woźniak¹⁷. W opowiadaniu historii z góry zakłada się zatem aktywne uczestnictwo badacza w akcie poznania. Myśl tę – pod wpływem narratywizmu – rozwijają sami historycy przeciwstawiając się zrównaniu historii jako nauki i fikcji. Na przykład Wojciech Piasek, toruński historyk i metodolog, wskazuje na potrzebę wzbogacenia spojrzenia historycznego o ujęcia antropologiczne. Stwierdza w swej rozprawie habilitacyjnej: „Usytuowanie historiografii w kulturze może, ale nie musi oznaczać wypchnięcie jej poza działalność naukową, jak to się dzieje w narratywistycznej filozofii historii”¹⁸. Piasek postuluje jednocześnie uwzględnienie narratywizmu w badaniach nad przeszłością w następujący sposób: „Różnorodność w obszarze historiografii, wynikająca z nieskończonych możliwości kulturowych realizacji człowieka w świecie, można porządkować poprzez wyznaczenie stylistycznie rozróżnialnych form kulturowych. Nie oznacza to, w świetle tego, co już napisałem, że identyfikuję historiografię jedynie z rodzajem piśmiennictwa”¹⁹. Czy można wobec tego pomijać konkluzje narratywizmu? Piasek integruje narratywizm stwierdzeniem potwierdzającym twórcze zaangażowanie autora w proces poznania przeszłości. „Jest już kulturową oczywistością, że historyk nie tylko kreuje epistemologicznie obraz przeszłości, ale także narracyjnie”²⁰.

¹⁶ Tu pozostawiam na marginesie przedstawienie ewolucji koncepcji czym historia się zajmuje, czym się zajmować powinna oraz co jest jej właściwą materią. Odsyłam do opracowania dostępnego w języku polskim, jakim jest praca Donald R. Kelley, *Granice historii. Badania przeszłości w XX wieku*, Warszawa 2009.

¹⁷ M. Woźniak, dz. cyt. [w:] *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych*, red. B. Wagner i T. Wiślicz, Zabrze 2008, s. 12.

¹⁸ W. Piasek, *Historia jako wiedza lokalna. „Antropologiczne przesunięcie” w badaniach nad historiografią PRL*, Toruń 2011, s. 14. Warto tu odnotować, że Piasek jest jednym ze współzałożycieli nowego pisma Toruńskiego Towarzystwa Naukowego „Historia i Antropologia”.

¹⁹ Tamże, s. 99.

²⁰ Tamże.

Zgodziłbym się z tym stwierdzeniem z zastrzeżeniem, że z oczywistości tej niewiele wynika dla praktyki badawczej historyków refleksyjnie wobec metod nastawionych.

Problem wyzwań stawianych przez koncepcje narratywistyczne został dostrzeżony również przez przedstawicieli innej generacji historyków. Janusz Żarnowski zauważył rosnące znaczenie narratywizmu i wynikające zeń problemy dla historii społecznej, lecz dylematy te postrzegał w kontekście wyboru celów badawczych. Utrzymywał, że nawet jeśli wyniki badań w dziedzinie teorii narracji godne są odnotowania, to nie da się zrównać założeń i celów obu dziedzin. Podtrzymuje w ten sposób tradycyjne stanowisko, w którym literaturę i historię charakteryzuje zasadnicza różnica: „Rezultaty mogą być interesujące, lecz autor tych słów opowiada się raczej za modelem historiografii, a więc i historii społecznej, stawiającej sobie głównie cele poznawcze, w odróżnieniu od literatury pięknej, służącej przede wszystkim, choć nie wyłącznie, celom estetycznym”²¹.

Na tle prowadzonej debaty interesująco przedstawiają się propozycje prac historyków, którzy również opowiadają się za poznawczymi aspiracjami historii odważnie podejmującej rzucone wyzwanie. Dyskontują oni narratywistyczne koncepcje i wplatają w rozważania czysto historyczne różne kontrargumenty na rzecz ponownego podejmowania prób na nowo zdefiniowanych narracji historycznych. W ciągu ostatniej dekady ukazało się kilka tego typu prac. Do jednej z wybitniejszych, które koniecznie trzeba w tym miejscu odnotować, należy rozprawa Jürgena Osterhammela przedstawiająca panoramę dziejów XIX wieku²². Co zostaje w niej przejęte z koncepcji narratywizmu, a jakie są kontrargumenty autora? Wbrew narratywistycznej krytyce Osterhammel zauważył pilną potrzebę odejścia od ujęć przyczynkarskich na rzecz powrotu do wielkich narracji. We wprowadzeniu do swej monumentalnej rozprawy podjął dyskusję o perspektywie metodologicznej rozważając wprost różne kategorie, możliwości i konsekwencje świadomie przyjętych strategii narracyjnych. Uzasadnił swe stanowisko w ten sposób: „Uznałem, że „wielkie narracje” mają jednak rację bytu. Krytyka postmodernistyczna nie uczyniła ich zbędnymi, lecz wyostrzyła ich narracyjną

²¹ J. Żarnowski, *Historia społeczna i historia kultury w świetle dyskusji metodologicznych ostatniego piętnastolecia*, [w:] *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, s. 90.

²² J. Osterhammel, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, Poznań 2013.

świadomość²³. Z drugiej strony Osterhammel podążał za jeszcze innymi tendencjami najnowszej historiografii, na przykład krytykującymi eurocentryzm. Wszystkie te elementy są obecne w odautorskim komentarzu, który umieścił na tej samej stronie. „Historia powszechna chce przezwyciężyć zarówno eurocentryzm, jak i wszelką naiwną autoreferencję kulturową. Nie odbywa się to za pośrednictwem złudnej neutralności narratora wszechwiedzącego lub przyjmowania rzekomo <globalnej> perspektywy obserwatora, lecz dzięki świadomej grze ze względnością perspektyw. Nie należy przy tym zapominać kto i dla kogo pisze (...) pozycjonowania spostrzeżeń nie można oderwać od realnych stosunków historycznych, czyli od struktur opartych na centrum i peryferii”. Pisanie historii ponownie staje się więc sztuką, której jakoś wyznacza umiejętność operowania rozmaitymi perspektywami połączona z rzetelną wiedzą o epoce²⁴.

III

Przyjrzyjmy się z kolei reakcji samych filozofów zajmujących się historią filozofii wydobywając z fragmentów ich prac to, jak zarysowują się tu główne stanowiska wobec narratywistycznych koncepcji. Wypowiedzi te wyrażają się bądź przez odwołania wprost do tego bez nurtu, bądź pośrednio. Niemniej, w obu przypadkach da się zauważyć wyraźne stanowiska. Spórbuję je scharakteryzować na konkretnych przykładach. Zaczniemy od wypowiedzi filozofów, następnie zajmiemy się historykami i na końcu historykami filozofii.

Stanowisko 1. FILOZOF

Narratywizm jako utopia wolności

Zarzewie sporu o narratywizm można dostrzec w epistemologicznych debatach współczesnej filozofii. W słynnym sporze Gadamera z Habermasem przewija się wątek poznania (także historycznego), który doprowadził Gadamera do krytyki założeń frankfurckiej szkoły krytycznej. Sformułował

²³ J. Osterhammel, *Historia ...*, dz. cyt., s. 13.

²⁴ Tenże, *Wyzwania, propozycje (nowe drogi rozwoju dyscypliny i rozumienia roli historyka)*, dz. cyt., s. 122.

on ją w taki sposób: „Krytyka, która wykrywa i ujawnia przesady, sama natomiast uznaje się za wolną od nich, tkwi w iluzjach i urojeniach (...). Pretensja do zupełnej wolności od przesądów – czy to w postaci iluzji absolutnego oświecenia, czy jako iluzja empirii wolnej od wszelkich przesądów tradycji metafizycznej, czy jako iluzja przewyciężenia nauki przez krytykę ideologii – jest naiwnością”²⁵. Iluzja ta staje się więc w ostateczności naiwnością. Andrzej Szahaj konkluduje w swojej pracy, że ta postawa prowadzi do „anarchistycznej utopii”²⁶. Wyrasta ona z potrzeby i dążenia do nieograniczonej wolności, które same w sobie można ujmować historycznie (np. jako cechę pokolenia buntu 1968) albo specyficznych form kultury wyrastającej ze złudzenia nowoczesności, ponownej, wciąż odradzających się utopii.

Podobne aporie rozumienia jako procesu dziejowego podejmuje na gruncie filozofii i metod historycznych Gadamer, który jest szczególnie wyczulony na procesy uhistorycznienia. Przekazał tę wrażliwość jednemu ze swoich uczniów, podejmujących problem historyczności języka na konkretnym przykładzie analizy pojęć historycznych. Mam tu na myśli semantykę historyczną Reinhardta Kosellecka. Nie miejsce tu na szczegółowe omawianie myśli Kosellecka, dość powiedzieć, że w konkluzji przedstawionych stanowisk narratywizm jawi się jako swego rodzaju utopia wolności, której nie sposób obronić na gruncie przyjętych z góry założeń o braku możliwości poznania.

Stanowisko 2. HISTORYK

Narratywizm jako unik

Do autorów refleksji metodologicznej, którzy otworzyli przed historiografią polską drogi nowej historiografii należy zaliczyć Jerzego Topolskiego i jego uczniów. Wobec tego, że drogę Topolskiego obszernie przedstawili A. Zalewska²⁷ oraz Szymon Malczewski²⁸ czuję się zwolniony ze szczegółowego referowania poglądów tego autora. Można jednak na podstawie krótkiego cytatu z Topolskiego, który długo mierzył się z koncepcjami narratywistycznymi podsumować jego stanowisko w następujący sposób:

²⁵ Cytat za: A. Szahaj, *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Warszawa 2008, s. 185.

²⁶ Ibidem, s. 187.

²⁷ A. Zalewska, *Teoria źródła archeologicznego i historycznego we współczesnej refleksji metodologicznej*, Lublin 2005, s. 30–58.

²⁸ Sz. Malczewski, „Metodologie” Jerzego Topolskiego, „Historyka” XXXIX, 2009, s. 89–120.

„fakt, że piszę, nie oznacza, że jestem powieściopisarzem”. W metodologii historycznej Topolskiego narracja, której celem jest rozumienie (procesu dziejowego, praw, motywów, roli jednostek wybitnych) przedstawiana jest jako jedna z metod nowoczesnej historiografii wyjaśniającej, która zadaje pytania i odpowiada w sposób, który naprowadza czytelnika na oglądy całościowe, w których wszakże fakty i zdarzenia schodzą na plan dalszy, gdyż podporządkowane są interpretacji²⁹. Czy interpretacja ta, wykładnia rozumienia jest niepodważalna? Owszem, zakłada się co do zasady jej dyskutowalność, a spór nie polega na absolutyzacji jednej interpretacji wobec drugiej, ale na tym, że sam proces historycznego wyjaśniania zakłada, iż zrozumienie może opierać się na pluralistycznym oglądzie badanego przedmiotu przeszłości. Przeszłość jest wtedy tym lepiej rozumiana, ponieważ wnika się w nią z wielu stron, z których żadna nie uzurpuje sobie prawa do wyłączności. Z góry zakłada się więc fragmentaryczność poznania, co nie przeszkadza jednak w dążeniu i roszczeniu do wzbogacenia w ten sposób naszego widzenia przeszłości. Topolski w refleksji metodologicznej wobec narratywizmu adoptuje pojęcie prawdy i realizmu w znaczeniu, jakie nadał mu Hilary Putnam („realizm wewnętrzny”). Za nim idzie w następnym pokoleniu metodologów nauk historycznych Ewa Domańska. Postawa ta przejawia się w jej pracy *Historia egzystencjalna* nosząca nawet podtytuł zawierający zapowiedź krytyki narratywizmu³⁰. Koncepcje narratywistyczne mają jednak także wielu zwolenników wśród miłośników Klio. Przykładowo wpływ Foucault na polską historiografię stał się nawet przedmiotem osobnego studium³¹. Ewa Domańska (w rozszerzonej wersji swego artykułu dołączonego w tym tomie „Co z nami zrobił Foucault”) pisze wręcz o „efekcie Foucaulta”, którego teoria prowadzi do „totalizującej wizji świata i sposobu jego wyjaśniania przez pryzmat nośnych kategorii go organizujących takich jak na przykład władza, wiedza, przemoc, nieświadomość itd.”³². Rezultatem tego procesu jest konstatacja, że polska humanistyka nie będzie już nigdy tą samą jak przedtem. Odnosząc to zdanie do pisania historii filozofii można zgodzić się z twierdzeniem, że współcześni autorzy ulegają w mniejszym czy większym stopniu takim wizjom ontologicznym, które usuwają podmiot

²⁹ Por. E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 115.

³⁰ Tamże.

³¹ *French Theory w Polsce*, red. E. Domańska i Mirosław Loba, Poznań 2010.

³² E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, dz. cyt., s. 156.

w cień narracji albo silnie relatywizują możliwość poznania historycznego (tak jak i każdego innego).

Stanowisko 3 . HISTORYK FILOZOFII

Narratywizm jako iluzja

Warto jeszcze przyrzeć się pojawiającej się krytyce narratywizmu ze strony historyków filozofii. Dyskusja z tym stanowiskiem wiąże się z kontrowersją wobec postmodernizmu definiowanego za pomocą odniesienia do postawy przyjmowanej przez badaczy historii filozofii. Co to oznacza w praktyce? Stanowisko indywidualne uznawane jest za punkt wyjścia ogólniejszej postawy naukowej, która konstytuuje się na założeniu niepoznawalności prawdy, a nawet eliminacji roszczenia do jej poszukiwań³³. Niektóre republiki historyków filozofii podejmują zatem dyskusję z postmodernizmem jako ze współczesną, odmienną od wcześniejszych, formą sceptycyzmu. Znaczenie historii filozofii ujawnia się tu jako szczególnie przydatna praktyka analityczna czy nawet obronna względem narratywizmu, zwłaszcza, że spogląda ona na zmienne prądy umysłowe w długiej perspektywie. Tu zadaniem historyka filozofii jest ukazanie narratywizmu na gruncie szerszego procesu historycznego. Relatywizm poznawczy byłby w tym ujęciu swoistą reprezentacją zjawiska postmodernizmu, dla którego określenia i bliższego zdefiniowania został przywołany sceptycyzm jako jeden z kierunków filozofii starożytnej. Strategia ujęcie kategorii narratywizmu jako XX wiecznej denominacji antycznej *skēpsis* pozwoliła na bardziej zdystansowany ogląd³⁴. W tym miejscu mamy doskonały przykład wzajemnego oddziaływania teraźniejszości i przeszłości w historii filozofii. Albowiem na tle nurtów narratywistycznych występujących w naukach humanistycznych łatwiej zrozumieć dlaczego we współczesnej historii filozofii wzrosło zainteresowanie badaniem sceptycyzmu³⁵.

³³ Określanie tego, co jest naukowe, a co już do tej kategorii nie przynależy stanowi samo w sobie ciekawy temat z punktu widzenia historii i socjologii wiedzy.

³⁴ Zob. monograficzny numer czasopisma „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 7/8. Rolę programową w zakresie współczesnych debat pełni artykuł Riccardo Campa [et al. – Lucas Mazur, Michał Ossowski, Joanna Reinelt, Mirabelle le Boulicaut, Anna Jurczak, Monika Hołówska] *Postmodernism is Old, Let Us Go Further: a pamphlet against deconstructionism constructivism and methodological anarchism*, s. 259–272.

³⁵ „Nie wydaje się przesadą twierdzenie o renesansie sceptycyzmu jako przedmiotu badań” napisał jeden z badaczy historii sceptycyzmu w filozofii starożytnej. Zob. Z. Nerczuk, *Sekstus*

Czy wobec takiego oblicza współczesnej humanistyki nie warto przypomnieć słów Leszka Kołakowskiego, który w „Zachęcie do czytania rozpraw Barbary Skargi” tak opisał wykorzystanie kategorii nauki i samej naukowości w służbie ideozy: „Można jednak, jak to wielu robiło, tak <naukowość> określić, żeby zlikwidować, jako zabobon ciemny, całą interesowność metafizyczną, bez której umysł ludzki nie tylko nie obywał się nigdy, ale bez której, jak za sprawą sztuczki zręcznego prestidigitatora, tenże umysł przeciw sobie się zwraca, siebie obezwładnia, przymusza siebie do uwierzenia, że nie ma, i samej nauki – jak ją uczeni pojmują – nie ma, i nie ma tegoż umysłu”³⁶. Można by jeszcze dodać kilka niebytów uzupełniając tę listę: nie ma autora, nie ma tekstu. Śmierć podmiotu, śmierć przedmiotu. Są to kluczowe twierdzenia narratywistyczne, które wpływały i wpływają do pewnego stopnia na praktykę historyczną. Czy jego oddziaływanie odnosił się także do historii filozofii? Koncepcje narratywistyczne kwalifikuje się jako część epoki postmodernistycznej. Jednak w ostatnich latach postmodernizm utracił na sile, traktuje się jego krytykę jako potrzebną, ale widzi się jednocześnie konieczność przekroczenia tej perspektywy. Z drugiej strony powstaje pytanie: czy historyk albo historyk filozofii nie ma już żadnego pożytku z lektur postmodernistów? Czy narratywistyczny model uprawiania badań przeszłości sam odchodzi w przeszłość stając się historią XX wiecznej kultury intelektualnej? Tu trwa wśród historyków debata: na ile trwale będzie dla nauk historycznych przyswajane dziedzictwo Foucault.

Wydaje się jednak, że wiedza na temat narratywistycznej koncepcji teorii dziejów ma swoją wartość poznawczą, ponieważ językiem współczesnych pojęć ponownie wykazuje naiwność XIX wiecznego pozytywizmu nauki. Interesujące jest tu jednak i to, że nawet niegdysiejsi zwolennicy i badacze tych teorii (także i szerzej postmodernizmu) odrzabili od nich odwrót. Obecnie nowym nurtem zastępującym go jest posthumanizm³⁷.

Empiryk – osoba i dzieła, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 7/8, s. 105.

³⁶ L. Kołakowski, *Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, wybór i posłowie Zbigniew Mencel, Kraków 2004, s. 159.

³⁷ Najbardziej reprezentacyjna dla tego nurtu ukazująca różne jego aspekty wydaje mi się praca filozofki z Poznania. Zob. M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010. Ukazało się drugie wydanie tej publikacji.

Stanowisko 4. FILOZOF I HISTORYK FILOZOFII

Narratywizm (i postmodernizm) jako przemijanie

Wobec intensywnej i refleksyjnej lektury francuskiej myśli filozoficznej Barbara Skarga w *Granicach historyczności* przedstawiła rozbudowaną wizję aporii historyka filozofii. Nie jest ona z pewnością zapowiedzią narratywizmu. Przeciwnie, stwarza metodologiczne ramy, w których historyk filozofii może się poruszać omijając epistemologicznie rafa. Jest to traktat o konsekwencjach historyczności myśli filozoficznej. Stanowisko to można wyrazić w postulatcie „przedstawiać aporie, unikać skrajności”. Czymże jest bowiem rozumienie historyczne? Barbara Skarga odpowiadając na to pytanie wskazuje na oczywistość obecności przesądów u historyka: „Jest faktem, że rozumienie czegokolwiek zakłada istnienie przeświadczeń, przesądów, także filozoficznej natury, od których uciec nie można całkowicie. Rozumienie historyczne samo jest oddziaływaniem i doświadczaniem oddziaływania”³⁸. Co oddziałuje na co, co jest motorem historii, co jest siłą pobudzającą myśl ludzką? Są to pytania jednocześnie wnikające w materię historyczną, jak i filozoficzną historię idei, historię filozofii. Dla Barbary Skargi nie prowadzi one jednak do relatywizacji pracy badawczej, ale wskazują na trudności wynikające ze sprzeczności między indywiduizacją a obiektywizacją przedmiotu badań.

W ocenie Stanisława Borzysa wizja, która pojawia się w tej pracy wyrasta ze źródeł fenomenologii i hermeneutyki. Podsumowując metodę historyczną swej mistrzyni, tak napisał o istocie jej poglądu: „Sens pracy badacza, którego przedmiotem jest historia, nie ogranicza się jednak do produkowania jednako ważnych interpretacji” z czego wynika, że „choć nie osiągamy pełnej przejrzystości, nie tkwimy w samych iluzjach”. Zadanie historyka filozofii polega na przekonywującym dotarciu do czynników stabilizujących ową historyczność, której „podstawowym żywiołem jest zmiana” i choć „widzenie przeszłości jest grą perspektyw” to poszczególne ujęcia są przecież uargumentowane w nierównym stopniu poprawności. Jedne nas przybliżają, a inne oddalają od danego systemu. Badacz ma te bliższe lub dalsze od rzeczywistości oglądy przybliżać i – co istotne niezwykle – nie wolno mu ulegać „presji poglądu, że wszystkie conceptualizacje w dziejach

³⁸ B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 2005, s. 20.

są jednakowoż dowolne”. Nie znaczy to wszakże, że jeden system filozoficzny albo jakaś nadrzędna teoria systemów może wszystko wyjaśnić, że stworzy „historię jako jednorodną usensowniającą opowieść”³⁹. Jakie jest więc wyjście z tej aporii historyczności episteme? Jest nim zachęta do badań „formacji intelektualnych” połączona z wezwaniem do otwartości na pojawiające się wątpliwości. Po drugie cennym drogowskazem na drodze badań byłoby unikanie wszelkich redukcjonizmów, które rodzą się z lęku przed metafizyką. W tej perspektywie narratywizm byłby sytuowany jako pułapka, która może pojawić się w pracy idealnego typu badacza – historyka myśli filozoficznej. Rezygnując z poszukiwań, odwróciwszy się od trudności interpretacji myśli z przeszłości historyk ten (poddany radykalnemu narratywizmowi?) dokonuje świadomie pewnego typu założenia przedfilozoficznego. Można określić je po prostu jako odmowę. Badacz taki z góry zakłada niemożność uchwycenia problemu, wyjścia z aporii, choć przez to opowiada się po stronie dowolności. Postawa taka jest błędem z założenia, fałszywą przesłanką w punkcie wyjścia, która nie przystoi historykowi filozofii, jest nie czym innym jak subtelnym unikiem. Nie da się takiego stanowiska obronić na gruncie filozoficznym. Jest ono raczej iluzją, intelektualnym uwiedzeniem lub perspektywą łatwiejszej drogi.

Stanowisko 5. HISTORYK FILOZOFII JAKO BADACZ JĘZYKA

Narratywizm jako problem języka i znaczeń

Zbliżone do tego stanowisko zajmuje Tadeusz Gadacz. Wyraził je we wstępie do *opus magnum* z zakresu historii filozofii będącym próbą opisu zjawisk w myśli filozoficznej XX wieku⁴⁰. Badacz ten unowocześnił formułę uprawiania historii filozofii, poprzez przyznanie wysokiego statusu problemom języka. Dokonał tego poprzez propozycję uwzględnienia w swojej pracy metody, którą nazwał „genezą tekstualną”. Odnosi się ona (co prawda bez wskazywania konkretnych nazwisk) do narratywistycznej teorii wkomponowując jej elementy we własny warsztat filozoficzny i pisarski. W metodzie „genezy tekstualnej” (o ile dobrze ją rozumiem) chodzi Gadaczowi o połączenie badań nad językiem wypowiedzi, biografią filozofa

³⁹ S. Borzym, Barbara Skarga, *Główne wątki filozofii*, [w:] *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003, s. 299–300.

⁴⁰ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, tom 1, Kraków 2009.

z historycznością czasów, w których żył (zob. XX wiek jako kulturowa całość – s. 15) a przez to o uzyskanie całościowej interpretacji danej filozofii. Autor ten zauważa, że wobec wielości nurtów i wysokiej liczby (ponad 200) ważnych dla XX wieku myślicieli historia filozofii napisana za pomocą metody genezy tekstualnej zmierzałaby do hierarchizacji myślicieli, na drodze której wyłanianie najważniejszych postaci filozofii XX wieku byłoby oparte o kryterium niezmienności ich dociekań i prób dokonywanych odpowiedzi wobec zasadniczych i niezmiennych pytań filozofii *perennis*. W takiej hierarchizacji łatwiej jest o postępowanie wnioskujące wspomagane dodatkowym kryterium aktualności i wagi, tj. wskazywanie na filozofów, których myśl jest nadal „aktualna i żywa”. Czy to jednak nie zawęży znaną historię filozofii? Wydaje się, zawężenie takie jest konieczne z uwagi na nowe zjawiska sytuujące się na pograniczu socjologii wiedzy. Gadacz zauważa znaczenie relacji myśli do kultury współczesnej, a konkretnie związków myślenia z medialnością XX wieku. Wynika z nich nieadekwatność rangi zajmowanej przez poszczególne postaci filozofów do ich faktycznego miejsca względem katalogu pytań „filozofii *perennis*”. Z tego względu związki te winny być poddane analizie. Piszę zatem wprost, że „Problem relacji między myśleniem filozoficznym a rolą mediów w XX wieku pozostaje jednak do zbadania”⁴¹. Jest to spowodowane tym, że niektórzy filozofowie byli niezwykle medialni i uchodzili przez to za najważniejszych myślicieli XX wieku, co nie szło w parze z faktycznym znaczeniem ich filozofii. Miejsce filozofa jest także oceniane z indywidualnego punktu widzenia badacza, ale nie może ona powodować zaniechania. Przeciwnie, takie indywidualne spojrzenie na filozofię XX wieku może być wręcz zaletą powodowaną tym, że badacz bierze pełną odpowiedzialność za swoje oceny: subiektywizm nie jest tu naznaczona negatywnie, gdyż wynika z całościowej perspektywy. Wobec tego powstaje wszak inna wątpliwość, do której Autor sam autokrytycznie kilka akapitów wcześniej się przyznaje: „Być może historię filozofii XX wieku należałoby pisać dopiero za sto lat”⁴². I w tym wypadku trudność nie może powodować uniku.

Wkomponowanie teorii narratywistycznych w warsztat Gadacza da się zauważyć także w innym miejscu. Gdy pisze o swoim dystansie do podręcznikowych ujęć: „prawdziwa historia filozofii XX wieku nie biegnie

⁴¹ Tamże, s. 13.

⁴² Tamże, s. 12.

ostatecznie w obrębie stereotypowo i podręcznikowo określonych nurtów i kierunków, lecz pewnych rodzajów wrażliwości filozoficznej, mającej wspólne korzenie”. Istnieje więc inna, niejako do wydobywania spod ziemi, historia filozofii. Aby zilustrować, co ma na myśli przywołuje koncepcję „wiedzy ujarzmionej” Michaela Foucault (s. 17): „określam tym mianem treści historyczne, które zostały przysypane i ukryte pod funkcjonalnymi całościami lub formalnymi systematyzacjami”⁴³. Gadacz następnie posługuje się metaforą przestrzenną: „To tak jak byśmy zwiedzali miasto, chodząc wyznaczonymi już traktami. Jeśli natomiast zejdziemy do podziemi, do kanałów, może się okazać, że da się iść na skos, czy nawet w poprzek. Dlatego pojąłem się w tej monografii benedyktyńskiej analizy źródeł myśli każdego z filozofów”. Czyli problem warsztatowy historyka (problem wyboru źródeł) został tu uwzględniony i uwypuklony awansując do rangi zupełnie nowej kategorii badawczej (wiedza ujarzmiona, ukryta przez wybiórczość historyka kontra wiedza do wydobywania na wierzch w serii nowych pytań). Gadacz nie ulega więc radykalnie narratywistycznej wizji historii filozofii. Owszem, ma świadomość, że to uczony konstruuje nowe horyzonty, wskazuje ścieżki poznania przeciwstawne do uznanych schematów, jego zasadnicza rola jako narratora jest na pierwszym miejscu, ale przemierza on ścieżki jakiejś rzeczywistej – choć odtwarzanej przez narratora – myśli. Nie rości on sobie wyłączności, a wręcz określa wielość możliwych dróg, ale co do zasady nie zaprzecza istnieniu badanego przedmiotu. A zatem krytyka Nietzschego otwierająca się na perspektywę narratywistyczną została uwzględniona. Dokonuje się to jednak w ramach jednej z wielu, wcale nie najważniejszej możliwości interpretacyjnych. Stanowi ona bowiem ten nurt badań nad historią filozofii, który mógłby na przykład zająć się jej medializacją i uwikłaniem w problemy społeczeństwa masowej edukacji. Jednocześnie jednak tak pojmowany narratywizm (jako wydobywanie różnych form zaistniałych narracji o współczesnej filozofii) mijałby się z właściwymi ścieżkami wielkich filozofii. Tak więc, mimo iż faktycznie nie ma już jednej wielkiej narracji filozoficznej, a jest ich wiele, to jednak one wszystkie są poddane ścisłej hierarchizacji znaczeń. Ich waga rośnie albo staje w centrum pracy historyka filozofii o tyle, o ile dotyczy kilku podstawowych (w tym także bez wykluczania) metafizycznych pojęć i aporii. To odwołanie do odwiecznych

⁴³ Cytat za T. Gadacz: M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, Warszawa 1998, s. 19.

pytań zbliża stanowisko badawcze Gadacza do konkluzji Ewy Domańskiej z jej *Historii egzystencjalnej*.

Na problem sposobu pisania historii filozofii nakładają się jeszcze przeciwstawne spojrzenia na temat sensu jej pisania. Istnieją tu dwa zasadnicze poglądy: z jednej strony mamy stanowisko Herberta Schnädelbacha (Zob. wstęp: A. Zeidler-Janiszewska, s. XII), który twierdził, że: „Kto nie chce sprostać wyzwaniu myślenia/dialogowania o sprawach i zastępuje je pisanem o poglądach innych, powinien w istocie zostawić filozofię w spokoju i zostać filologiem”.

W takim ujęciu historyk filozofii byłby więc tylko rozumiejącym się na materii filozoficznej filologiem. Czy jednak pisanie historii filozofii jest zadaniem czysto literackim (filologicznym)? Wydaje mi się, że na to pytanie należy udzielić odpowiedzi negatywnej. Przywołując refleksje Krzysztofa Pomiana, że to historia skłania do odpowiadania na pytania (same w sobie również filozoficzne) uwzględniające problematykę dziejowości i zmienności kształtowania się myśli ludzkiej, jej powiązań z przeszłością, a nawet biografią filozofa (przykład C. Wodziński *Heidegger i problem zła*). Takie ujęcie nie dotyczy wyłącznie dziejowości-przeszłości rozumianej jako całkowicie zewnętrzny względem myśliciela proces, który historyk hipostazuje ujmując pojedyncze fakty w szersze ciągi znaczeniowe. Wyrasta ono raczej z przekonania o wartości poznawczej wiedzy wynikającej z historii recepcji danej myśli. Wówczas swoją wagę będzie miało rozpoznanie zmiennych odczytań danej myśli czy koncepcji filozoficznej. Dotyczy to tak okresu, jak i pojedynczych autorów. A zatem, filozofii danego filozofa nie odrywa się od sposobów jej odczytywania, które dadzą się zaobserwować w określonym odcinku czasu.

Twierdzeniu Schnädelbacha można przeciwstawić drugiej koncepcji, którą w wersji radykalnej wyrażają następujące słowa Krzysztofa Pomiana: „Traktowanie znaczenia danego semioforu jak gdyby było się pierwszym, kto wydobywa je na jaw, z pominięciem całej jego przeszłości, jest kreowaniem fikcji”⁴⁴. Historyczność właściwa jest bowiem również tekstom filozoficznym. Dla filozofa rozważającego byt jako byt może mieć to ograniczone znaczenie. Tu jednak ujawnia się różnica między filozofem a historykiem filozofii. Dla tego drugiego pytanie o recepcję i zmienność interpretacji danej filozofii ma

⁴⁴ K. Pomian, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 137.

znaczenie podstawowe. Czym więc ma albo powinna być historia filozofii? Jakie miejsce zajmuje w niej historia?

Z punktu widzenia historyka filozofii równie ważne co wniosek Gadacza o poznanie relacji myśli i roli mediów są inne postulaty badawcze. Przykładem niech będzie historia filozofii nienapisanej, to znaczy innych interesujących (nie tylko historyka) kwestii. Czy istnieją filozofie, które w historiografii filozoficznej były ignorowane przez historyków filozofii? Relacja między mainstreamem (nurt oficjalny, filozofii akademickiej, tzw. establishment nauk filozoficznych) a peryferiami. Jakimi ideologiami było warunkowane marginalizowanie niektórych filozofów w historii filozofii? Jakie miało to związki z historiografią XX wieku, a w Polsce i wielu innych krajach z ideologią komunizmu i jej ograniczeniami (np. niepublikowanie albo blokowanie publikacji wielu podstawowych tekstów światowej filozofii, historii czy szerzej humanistyki, wpływ instytucji PAN, PTF, rola stypendiów). Podobnie ciekawe byłyby odpowiedzi historyka filozofii na pytania typu dlaczego np. Kotarbiński nie jest dziś filozofem czytany? Co mówi to o współczesnej myśli filozoficznej?

Reasumując należy zauważyć, że wobec uwikłania historyka filozofii w problemy historyczne (kwestia źródeł, periodyzacji dziejów filozofii, biografii, hierarchizacji – znaczenia myśli, poszukiwania zależności myślenia między filozofami) trudno zaprzeczyć, że nie tylko historia czerpie z XX-wiecznej filozofii, ale i na odwrót: również filozofia może wielce skorzystać z myślenia i z metodologii nauk historycznych. Na czym polega ta metodologiczna zależność? Krzysztof Pomian wskazuje na korzyści z historii, które odnoszą się wprost do historii filozofii, ponieważ „Cokolwiek jest, jest historyczne. Właśnie dlatego historia jest potrzebna nie tylko historykom. Jest potrzebna wszystkim”⁴⁵.

EPILOG

Na zakończenie warto zauważyć, jak bardzo oddaliliśmy się od starożytnej historiografii filozofii. Klasyczne ujęcie historii filozofii wyraził Diogenes Laertios w prologu do swoich żywotów: „Takie więc były początki

⁴⁵ Tamże, s. 235.

filozofii, taka kolejność jej reprezentantów, tyle jest dyscyplin i tyle szkół filozoficznych”⁴⁶.

Wyrażało ono przekonanie, że historia filozofii jest opowieścią porządkującą, która zakładała możliwość poznania różnych nurtów filozoficznych w ujęciu systemowym i chronologicznym. Taka historia filozofii nie uznawała sama siebie za filozofię, ale była częścią historii rozumianej jako zestawienie biografii najważniejszych filozofów. Nie wnikała też w problematykę interpretacji, źródeł, rozumienia myślicieli, stosowanych pojęć, ich zróżnicowania językowego i semantycznego, uwarunkowań czasu i procesu tworzenia się myśli filozoficznej. Traktowała myśl filozoficzną jako kulturowy paradygmat, oczywisty w ramach jednej, wspólnej kultury, tzw. hellenistycznego *koine*. Ówczesna historiografia filozoficzna całkowicie pomijała więc refleksję nad naturą poznania historycznego dawnej myśli, gdzie i mentalność podlega zmianom i być może sam człowiek. Narratywistyczny nurt badań przeszłości podjął natomiast Nietscheańskie wyzwanie. Przede wszystkim sformułował nowe postulaty i opisał dotychczasowe schematy procesu uhistorycznienia, relacje narracji do literatury oraz podjął refleksję nad ograniczeniami możliwości poznania – czyli w ogóle dotarcia do przeszłości. Jednym słowem pozytywistyczne podejście do historii dawno już przestało wystarczać krytycznie nastawionym historykom.

Historia filozofii – jak i w ogóle stosunek badacza do poznania historycznego – sprawia więc dziś znaczny kłopot. Przyglądając się współczesnym nurtom metodologicznym i prądom historiograficznym wejście w dialog historii filozofii z filozofią historii jest konieczne, ale nieoczywiste. Konieczne z tego powodu, że historia filozofii jest relacją o przeszłości, która aktualizuje się i odbija we współczesności. Ponownie przywołując Barbarę Skargę należałoby powiedzieć o *epistemie* danej filozofii. Problemy filozoficzne usytuowane są według zmarłej w 2009 filozofki „w pewnym polu epistemologicznym” i badacz historii filozofii „nie może przejść obok nich obojętnie. Musi też pamiętać, że problemy nie są przypadkowe, że więc zrozumieć problem stawiany niegdyś, to znaczy objąć myślą ów świat, który go narzucił, świat nieustannie kształtowany na nowo”⁴⁷. Historia w tym ujęciu jest więc integralną częścią warsztatu historyka filozofii.

⁴⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 18.

⁴⁷ B. Skarga, *Granice historyczności*, dz. cyt., s. 42–43.

Bibliografia

- Ankersmit F., *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, wyd. Universitas, Kraków 2004.
- Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, Poznań 2010.
- Bal M., *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Bal M., *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.
- Borzym S., *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, IFiS PAN, Warszawa 2003.
- Burke P., *Historia kulturowa. Wprowadzenie*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Burszta W. J., Zeidler-Janiszewska A., *Poza akademickimi podziałami. Wędrowanie z Mieke Bal*, [w:] M. Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych. Krótki przewodnik*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.
- Domańska E., *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Domańska E., Loba M. (red.), *French Theory w Polsce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Domańska E., Topolski J., Wrzosek W., *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1994.
- Dybel P., *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, wyd. Universitas, Kraków 2009.
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, wyd. KR, Warszawa 1998.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, tom 1, wyd. Znak, Kraków 2009.
- Howarth D., *Dyskurs*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Iggers G.G., *Historiografia XX wieku*, wyd. PWN, Warszawa 2010.
- Iggers G.G., Zur „Linguistischen Wende“ im Geschichtsdenken und in der Geschichtsschreibung, „Geschichte und Gesellschaft“, Jahrg. 21 (1995), H. 4, s. 557-570.
- Kelley D.R., *Granice historii. Badania przeszłości w XX wieku*, tłum. B. Hlebowicz, wyd. PWN, Warszawa 2009.
- Kołąkowski L., *Wśród znajomych. O różnych ludziach mądrych, zacnych, interesujących i o tym, jak czasy swoje urabiali*, wybór i posłowie Zbigniew Mencel, wyd. Znak, Kraków 2004.
- Kula W., *Problemy i metody historii gospodarczej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
- Laertios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

- Malczewski Sz., „Metodologie” Jerzego Topolskiego, „Historyka” XXXIX, 2009, s. 89–120.
- Nerczuk Z., *Sekstus Empiryk – osoba i dzieła*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 7/8.
- Osterhammel J., *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, tłum. I. Drozdowska-Broering i in., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013.
- Piasek W., *Historia jako wiedza lokalna. „Antropologiczne przesunięcie” w badaniach nad historiografią PRL*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.
- Pomian K., *Historia. Nauka wobec pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.
- Szahaj A., *Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej. Wprowadzenie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Szahaj A., *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, wyd. PWN, Warszawa 1992.
- Skarga B., *Granice historyczności*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2005.
- Topolski J., *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Wagner B., Wiślicz T. (red.), *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych*, wyd. Inforteditions, Zabrze 2008.
- White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, wyd. Universitas, Kraków 2000.
- Woźniak M., *Między antropologią a historią. Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych*, red. B. Wagner, T. Wiślicz, Zabrze 2008.
- Zalewska A., *Teoria źródła archeologicznego i historycznego we współczesnej refleksji metodologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005.
- Zamorski K., *Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008.
- Żarnowski J., *Historia społeczna i historia kultury w świetle dyskusji metodologicznych ostatniego piętnastolecia*, [w:] *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, wyd. Semper, Warszawa 1997.

Nota o Autorze

Jacek Bielak – adiunkt w Instytucie Historii Sztuk UG. Specjalizuje się w problematyce nowożytnej sztuki włoskiej oraz architektury i rzemiosła artystycznego w Gdańsku. Poza głównym nurtem badawczym interesuje się również metodologią historii sztuki i jej związkach z teorią poznania w innych naukach humanistycznych. Na tym gruncie sięga do zagadnień filozoficznych i socjologii wiedzy.

MICHAŁ FILIPCZUK

UNIwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej
w Krakowie

ORCID: 0000-0001-6617-8256

DO LANGUAGE EXPRESSIONS HAVE
“DEEPER MEANINGS”?
THE ISSUE OF METAPHOR
IN THE CONTEXT OF CAVELLIAN
INTERPRETATION OF SAMUEL
BECKETT’S *ENDGAME*
CZY WYPOWIEDZI JĘZYKOWE ZAWIERAJĄ
„GŁĘBSZE ZNACZENIA”? ZAGADNIENIE
METAFORY W KONTEKŚCIE
CAVELLOWSKIEJ INTERPRETACJI
KOŃCÓWKI SAMUELA BECKETTA

*Since everything lies open to view there is nothing to explain.
For what is hidden [...] is of no interest to us.*

Wittgenstein, *Philosophical Investigations*

*Beckett’s peculiar value is most evident, to my mind, in his radical sense
of the problem developing in our relation to our own words.*

Cavell, *Must We Mean What We Say*

Key words: Stanley Cavell, philosophy of literature, metaphor, epistemic reading, philosophical literary criticism.

Słowa kluczowe: Stanley Cavell, filozofia literatury, metafora, lektura epistemiczna, filozoficzna krytyka literacka.

Abstract: According to Cavell, in his *Endgame* Beckett consequently deploys the so called ‘hidden literality [of meaning]’ strategy which expresses itself in a sort of decomposing or, as we may even say, de-constructing exchanges between the

protagonists into atomic particles – as if to reach the simplest, basic meanings of their language. In the following remarks I pose the question if literalization – so conceived – is at all possible without falling into nonsense, so mercilessly exposed by Beckett in his text. In the end, I draw a conclusion – going beyond Cavell's analyses – that the *Endgame* seems to suggest unavoidability of the metaphor as a means of communication in everyday life.

Abstrakt: Według Cavella w tekście *Końcówki* Beckett konsekwentnie realizuje tzw. strategię „ukrytej literalizacji [znaczeń]”, wyrażającą się w rozkładaniu na czynniki pierwsze, a nawet, jak moglibyśmy dziś powiedzieć, na swego rodzaju dekonstruowaniu dialogów protagonistów sztuki oraz ich języka na najprostsze części – tak by móc dotrzeć do najbardziej elementarnych sensów ich wypowiedzi. W poniższym tekście stawiam pytanie o to, czy tak rozumiana literalizacja jest możliwa bez popadania w nonsens, bezlitośnie obnażany przez Becketta w jego dramacie. W konkluzji niniejszych uwag – już wykraczając poza analizy Cavella – stwierdzam, że tekst *Końcówki* skłania do wniosku o nieuchronności metafory jako środka komunikacji w codziennych sytuacjach językowych.

I. Introductory remarks

American philosopher Stanley Cavell (1926–2018) starts from the assumption that philosophy and literature are complementary fields and develops his theories at their meeting point, treating his reflection as a form of writing. On Cavell's view, when it comes to intellectual value, literature is in no way inferior to philosophy. He even goes so far as to question the very validity of a rigid, unbridgeable division between the two fields; he describes his own writing as “epistemic criticism” and understands it as a special kind of philosophical literary criticism.

Samuel Beckett is one of the most important inspirations for Cavell's “epistemic reading”, i.e. the interpretive strategy he applies to literary texts¹. One of his most interesting pieces of criticism is devoted to Beckett's “Endgame”. I would like to shortly present some aspects of it in the following remarks.

Perhaps the most striking feature of Cavell's suggested interpretations of Beckett's text is the light they shed on the literal aspect of language, asking if there is such a literal aspect and what it is we confront when trying to re-

¹ See my paper *Stanley Cavell's 'Epistemic reading'. Analogical models and “hidden literality of meaning”*, “Universitas Gedanensis” 2022, vol. 62.

veal it. In this paper, I am going to outline a few brief analyses of utterances made by the characters of “Endgame” in the spirit of what Cavell refers to as Beckett’s “hidden literality [of meaning]”² in the context of metaphorical meanings. It should be noted that Cavell himself does not read Beckett’s play in the context of the problem of metaphor. His reading of what he calls “literalization strategy” does not include reflections on metaphor and metaphorical. Conclusions and observations concerning this latter issue – ineluctability of metaphor in the *Endgame* – are my own, however, being inspired by Cavell’s incisive interpretation of the Beckett’s text³.

In the following remarks, in the context of Cavell’s reflections I am trying to confront a few interpretive questions. The most crucial among them is: Are metaphors according to Beckett inextricable from the language, even on its most elementary levels, or could they be avoided without the loss of meaning?

² Cf. S. Cavell, *Ending the Waiting Game*, in: S. Cavell, *Must we mean what we say?*, Cambridge 1976, pp. 115–163. As Cavell himself writes, “[...] my interpretation [...] concerns the language Beckett has discovered or invented; not its use in dialogue, but it’s grammar, it’s particular way of making sense, especially the quality it has of what I will call *hidden literality*. The words strew obscurities across our path and seem willfully to thwart comprehension; and then time after time we discover that their meaning has been missed only because it was so utterly bare – totally, therefore unnoticeably, in view” (S. Cavell, *Ending...*, op. cit., p. 119). In the same text Cavell writes: “The strategy of literalization is: you say *only* what your words say. That’s the game and a way of winning out” (S. Cavell, *Ending...*, op. cit., p. 126). This last phrase neatly fits the title of one of the crucial Cavell’s works, which – quite rhetorically – goes: *Must We Mean What We Say?*. As for his own way of interpreting examples of so defined literality Cavell states: “the sort of method I try to use consistently in reading the play [is] one in which I am always asking of a line either: ‘What are the most ordinary circumstances under which such a line would be uttered? Or: What do the words literally say? [However], I do not suggest that every line will yield to these questions, and I am sharply aware that I cannot provide answers to many cases for which I am convinced they are relevant” (S. Cavell, *Ending...*, op. cit., pp. 121–122).

³ Cavell’s attitude towards epistemic function of metaphorical expressions seems somewhat ambiguous. On the one hand he admits that “in the real of the figurative, our words are not felt as confining but as releasing, or not as binding but as bonding”, on the other hand in the same text Cavell conceives metaphor as “unnatural” because impossible to be explained by means of philosophy. At the same time the philosopher states: “[...] it does not follow from this that the metaphorical is not “essential” to what we think of as language” (S. Cavell, *The Skeptical and the Metaphorical*, in: S. Cavell, *In Quest of the Ordinary*, Chicago 1988, see especially pages 146–148; cf. also S. Cavell, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge 1987, Introduction).

II. The impossibility of literalization conceived in a literal sense

Let's begin from a few remarks on the Polish translation of Beckett's text. *Endgame* bristles with bizarre passages like the following:

Hamm: Did you ever think of one thing?

Clov: Never.

Or:

Clov: Do you believe in the life to come?

Hamm: Mine was always that⁴.

The Polish translation – by Antoni Libera – of the second exchange seems quite problematic:

Clov: Wierzysz w życie przyszłe?

Hamm: Poza tym nie znam innego⁵.

Libera also fails to render the literalness of the first cited exchange:

– Did you ever think of one thing?

– Never⁶.

The translator renders this in a following way:

– A pomyślałeś kiedy...?

– Nigdy⁷.

Rather than renders the essentially untranslatable (into Polish in this specific context) phrase “one thing”, Libera decides to replace it with an ellipsis, which signals that something important is being left unsaid. The technique of overstatement, used by Beckett, Libera tries to render with a sort of understatement. The problem, however, is that the original does not in fact rely on what is left unsaid (understatement), but does just the opposite: instead it sets out to atomize language, parceling it out into its constituent

⁴ S. Beckett, *The Complete Dramatic Works*, London 2006, p. 116.

⁵ S. Beckett, *Dramaty. Wybór*, transl. A. Libera, Wrocław 1999, p. 146. Retranslation of the abovementioned passage into English would be as follows. “C: – Do you believe in the life to come? H: – I know of no other”.

⁶ S. Beckett, *The Complete...*, op. cit., p. 111.

⁷ S. Beckett, *Dramaty*, op. cit., p. 139. Its retranslation into English would be as follows: “Have you ever thought? – Never”.

parts (Greek *analyo* means “disintegrate”), as if multiplying its structure. By this means the passage, read in the spirit of literalization, which seems indeed to be the intention behind Beckett’s original text, is being semantically deconstructed.

Taken literally, the question whether Clov ever thought “of one thing” can only have one answer; the answer would be negative, because nobody could ever (literally) think of one thing and one thing only: our interior stream of consciousness is constantly interrupted, disrupted, invaded by associations and disjointed thoughts (cf. the famous monologue of Molly Bloom in Joyce’s *Ulysses*, which aptly illustrates the essentially chaotic, radically fragmented nature of our stream of consciousness)⁸.

Hamm’s question and Clov’s answer offer a rather surprising diagnosis of the actual workings of our mind. The diagnosis comes as a surprise, since the two characters seem to be engaged in quite a trivial exchange, where the power of linguistic habit and automatism would normally “carry us forward” without any effort or, indeed, any participation on our part. However, if we put aside these unreflecting linguistic mechanisms, which Wittgenstein described as “engine idling” we obtain an altogether non-trivial observation on how our mind works in language situations⁹.

The second passage quoted above, as we have seen, was translated to Polish as:

Clov: [...] Wierzysz w życie przyszłe? Hamm: Poza tym nie znam innego.

In this case, Libera’s version of the text corresponds with the original much better. His response „Poza tym nie znam innego” preserves the spirit of

⁸ “The expected response to Hamm’s question would be ‘what?’”, Cavell writes in his comment of the Beckett’s text, “but that answer would accept the question as the cliché conversational gambit it appears to be. Clove declines the move and brings the gesture to life by taking it literally” (S. Cavell, *Ending...*, op. cit., p. 120).

⁹ Wittgenstein’s original phrase runs as follows: [in its allegedly ‘metaphysical uses’] “language is like an engine idling”, (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, transl. G.E.M. Anscombe, Oxford 1958, sect. 132). “At such extreme moments”, as James Noggle writes, citing the aforementioned phrase, “language [is] disengaged from the language games in which it has its life and therefore alienated from and useless to its user in a state of confusion” that Wittgenstein also describes as “the bewitchment of our intelligence by means of language” (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit., sect. 109; J. Noggle, *Wittgensteinian Sublime*, “New Literary History” 1996, Vol. 27, No. 4, p. 606).

the original and its paradoxical ambiguity. Just like the original, it is extremely simple, but ambiguous: it suggests that all life is future life, or “life to come”, but specifically in the sense that it is completely earthly, since earthly life, as radically incomplete, is always a life still in progress, still arriving, unfinished, in short, yet “to come”. It is so in a sense that strikes us as completely literal; however, the formulation is also highly paradoxical, since it underscores the radically earthly nature of life and, by doing so, contradicts the very essence of what we normally understand as the “life to come” (in some eschatological sense). It could be seen as an inverted metaphor, a “life to come” (in the eschatological sense) that turns into its own negation, bringing us back to the very quintessence of worldliness, the “here and now”: the future is contained in the present, but in a sense much unlike what the phrase “life to come” would at first suggest.

The passages quoted here are a good illustration of what, as we already mentioned, Cavell refers to as “Beckett’s discovery of the literal”¹⁰. Utterances are understood in a way determined by the literal meaning of words, living in the linguistic element; in a sense, metaphor is de-metaphorized by being broken down into elements. This, however, as it seems, is not always possible. One may observe, that this second exchange quite clearly shows that metaphor (in this case, that of the “life to come”) is, so to speak, embedded in colloquial language as an organic, inextricable element, which often comes to light and really becomes salient when a phrase is broken down into its constituent parts. When we break it down and literalize it, the ambiguity suddenly becomes evident, and metaphor loses its proper meaning. In this sense, metaphor cannot be understood as an added sense or a second level superimposed on the first, literal meaning of language. Metaphor is present on the most elementary level [“life to come” in a metaphorical, eschatological sense] and shows up first even in language situations that we would least expect to contain it. Putting it other way, some expressions make sense only when metaphorically read, otherwise, in their literal meaning they become patent nonsense (even if quite understandable). This suggests that metaphor is horizontal, built into the message as such, rather than vertical, superimposed over the message¹¹.

¹⁰ S. Cavell, *Must we mean...*, op. cit., p. 120.

¹¹ “Hamm knows he’s made a joke and [...] knows that the joke is on us; but at least the joke momentarily disperses the ‘belief’ in the cliché ‘life to come’, promised on any Sunday radio.

III. The problem of linguistic pseudo-implications

Beckett's play abounds in passages that seem designed to expose, as if “deconstruct” – even if neither Beckett, nor Cavell himself never uses this phrase – the problematic nature of unreflectively used pseudo-implications embedded in our everyday language. Here are but some of them:

- I'll give you nothing more to eat.
- Then we'll die.
- I'll give you just enough to keep you from dying [...]
- Then we shan't die¹².

Dominant in the above passage is the sentence “then we'll die”, which presents itself, for all intents and purposes, as a “normal” implication, a logical conclusion derived from the previous verse “I'll give you nothing more to eat”. The situation gets more complicated, however, once the latter statement is further qualified with “I'll give you just enough to keep you from dying”, which is followed by an analogous quasi-conclusion: “then we shan't die”. This way literalization occurs which also results in some semantically (even if quite logical) odd pseudo-implications.

In effect the conversation – in its literalized meaning – lays bare its own absurdity, the absurdity that often passes unnoticed in normal language situations, where the place of protasis and apodosis may be filled by any odd sentence of a similar structure. It is only in an analytical text like Beckett's, with its strategy of literalization, that such statements are read literally, broken down into atoms, and exposed (in such a form) as nonsensical – it would be nonsensical under “normal” conditions (we are not in a concentration camp after all) to dole out food portions precisely calculated to save the someone from starvation, but not more than that¹³.

And it is a terrible sad joke – that the life we are living is not our life, or not alive. Or perhaps it's merely that the joke is old, itself a cliché [...] the punch line, the knock-out punch line, is that there is no other life but this to come, that the life of waiting for life to come is all the life ever to come. We don't laugh; but if we could, or if we could stop finding it funny, then perhaps life would come to life, or anyway the life of life to come would end” (S. Cavell, *Ending...*, op. cit., p. 121).

¹² S. Beckett, *The Complete...*, op. cit., p. 94–95.

¹³ As Cavell comments, problematizing this, one might think, quite a simple passage, “Clov can hardly be meaning what his words, taken together and commonly, would suggest, namely ‘It

One feels tempted to quote a polish writer Witold Gombrowicz: we do not speak a language, we are spoken by it¹⁴. Beckett seems to set out to demonstrate that this is what indeed happens. A similar structure of quasi-implication recurs in the passages quoted below:

Hamm: Nature has forgotten us.

Clov: There's no more nature.

H: No more nature! You exaggerate.

C: In the vicinity.

H: But we breath, we change! We lose our hair, our teeth! Our bloom! Our ideals!

C: Then she hasn't forgotten us!

H: But say there is none.

C: No one that ever lived ever thought so crooked as we¹⁵.

[...]

C: So you all want me to leave you?

H: Naturally.

C: Then I'll leave you.

H: You can't leave us.

C: Then I shan't leave you

A little later in the text there is a passage of a similar structure:

H: Why don't you finish us? [Pause.]

C: I couldn't finish you.

H: Then you shan't finish me¹⁶.

More examples in the same vein could easily be invoked.

makes no difference whether we live or die; I couldn't care less'. First, in one sense that is so trivial a sentiment, at their stage, that it would get a laugh – at least from clear-headed Hamm. Second, it is not true. How could it make no difference when the point of the enterprise is to die to that world? (Though of course that kind of living and dying, the kind that depends on literal food, may make no difference) [...] The conventional reading takes Hamm's opening remark as a threat; but there are no more threats. It is a plain statement and Clov makes the inference; then Hamm negates the statement and Clov negates the conclusion. It is an exercise in pure logic, a spirituals exercise" (ibidem, p. 125–126). Much has been said, one may add, about Beckettian "logic of absurd", perhaps too much stress putting on the absurd, and not enough stress on the logic, which – however absurdist – nevertheless *is* a logic, and quite relentless at that, being one of the crucial, and even essential features, of the Beckettian world of absurd. Cf. also D. Rudrum, *Stanley Cavell and The Claim of Literature*, Baltimore 2013, p. 97.

¹⁴ W. Gombrowicz, *Trans-Atlantyk*. *Ślub*, Warszawa 1957.

¹⁵ S. Beckett, *The Complete...*, op. cit., p. 97.

¹⁶ Ibidem, p. 110.

IV. Metaphysics as the shadow of grammar

Let us look at another passage, this time with a slightly different structure:

H: I've made you suffer too much! (Pause) Haven't I?

C: It's not that.

H [shocked]: I haven't made you suffer too much?

C: Yes!

H (relieved): Ah you gave me a fright! (Pause, coldly). Forgive me [Pause]. I said, Forgive me.

C: I heard you¹⁷.

The ironic ring of this passage comes also from the way in which it exposes and demystifies what could be seen as a “metaphysics of suffering”, so time-hallowed and uncontroversial that it becomes a linguistic cliché: “I've made you suffer too much”. Like all long-held clichés, the phrase is usually used without a second thought, and the lack of reflection normally takes on the form of reverent silence, which falls immediately after the phrase is pronounced. Not so in Beckett's text. Clov's remark “It's not that” shakes us out of this linguistic mold. The response breaks out of the accepted convention and throws Hamm off; Hamm is surprised and demands an explanation. Hearing that he did, after all, make Clov suffer a lot, he is visibly reassured. Ironic and brilliant, the passage exposes the emptiness of this linguistic form, which, by purporting to communicate something, has become so ingrained in language as to lose all its meaning. The ironic inversion in this case lies in that Hamm seems to be alarmed not by the fact that he might have made Clov suffer, but that perhaps he did not. Hamm's anxiety dissipates the moment he is told that Clov did suffer a lot on his account, on multiple occasions. Reassured, Hamm can now return to the linguistic convention and apologize to Clov for his inappropriate words (by “inappropriate” we mean, of course, words not expected in similar linguistic circumstances): “I haven't made you suffer too much?”. A moment later, they fall back in line with the convention, only to fall out of it again: Hamm says “Forgive me”; when he gets no response, he repeats the phrase, as if every apology

¹⁷ Ibidem, p. 95.

had to be met with an immediate reaction. Clov replies that his silence does not mean that he did not hear him¹⁸.

Beckett's play with linguistic convention can take on yet another form. Let us look at the following passage:

[...]

H: Go and get the oilcan.

C: What for?

H: To oil the castors.

C: I oiled them yesterday.

H: Yesterday! What does that mean? Yesterday!

C [violently]: That means that bloody awful day, long ago, before this bloody awful Day. I use the words you taught me. If they don't mean anything anymore, teach me others. Or let me be silent¹⁹.

The answer to the ostensible question "What does that mean? Yesterday!" no longer belongs to language; it belongs to the realm of metalanguage and refers to the meanings or rules that govern our everyday use of words. And hence, this at first glance naive, or even preposterous, question ("What does that mean? Yesterday...") furnishes a pretext for Beckett to reflect on the metalinguistic rules of word use²⁰.

Beckett's strategy of laying bare the illusory depths and purported metaphysical nuances of meaning is, one may say, somewhat akin to Wittgenstein's practice of restoring meaning to the language games that correspond to our everyday language use. On this view, metaphysics is – to use a metaphor – but a shadow of grammar, secondary to specific sentence structures, an illusion of mysterious depths beyond the surface of literal meaning, as if the surface was merely a horizon beyond which something forever elusive and unfathomable

¹⁸ As Cavell says, "Hamm's first line looks like a confession, an acknowledgment; but it is just a statement. This is shown by the question in his next speech, which is to determine whether what he said was true. His third speech looks like an appeal for forgiveness, but it turns out to be a command – a peculiar command, for it is, apparently, obeyed simply by someone's admitting that he heard it. How could a *command for forgiveness* be anything but peculiar, even preposterous? An ordinary circumstance for its use would be one in which someone needs forgiveness but cannot *ask* for it [...] In Hamm's case, moreover, it would have been trivially preposterous [...] had he really been *asking* for forgiveness 'for having made you suffer too much': How much is just enough?" (S. Cavell, *Ending...*, op. cit., p. 124).

¹⁹ S. Beckett, *The Complete...*, op. cit., p. 113.

²⁰ Cf. D. Rudrum, *Stanley Cavell and The Claim...*, pp. 95–96.

was hidden²¹. These illusory depths, remote semantic horizons, are connoted by the word “wczoraj/yesterday” from the above mentioned example. What is meant here is also well expressed by the exclamation “Where are the snows of yesteryear!” – when uttered with the right intonation, “yesterday” can evoke the same melancholy and nostalgia as “yesteryear”.

Wittgenstein argued that an attack on the limits of language was bound to fail, but at the same time inevitable. And yet this is how he believes philosophical problems are born: philosophical problems arise when words are forcibly removed from their appropriate language games, rooted in colloquial language, and begin to function in an element entirely alien to their nature, i.e. language games to which they do not belong. As it turns out, then, metaphysics is just a reflection of grammar²².

V. Concluding remarks

As David Rudrum incisively observes, the protagonists of *Endgame* use language in a way that makes their conversations continually shift between sense and nonsense, the latter of which is generated by literalness²³. As a result, they reach the very limits of language, as described by Wittgenstein, which in turn exposes the senselessness hidden behind the surface of everyday word use. According to Beckett as read by Cavell, this senselessness may peer out of language even when we least expect it, as if vacuum lay in ambush at the very center of our life.

One of Beckett’s goals on this interpretation seems to be to diagnose the danger of senselessness that threatens our communication at every turn. Does it mean that there is a semantic vacuum? In his text we confront Beckett’s modeling the prototypical situations and looking for the model meanings that cannot be doubted, turning the meanings of words inside out in conversation. Only a therapeutic intervention, one may say, could put an end to the linguistic compulsions and obsessions of Beckett’s characters,

²¹ As Cavell says, in a slightly different context, “It would not be quite right to say that something was revealed; but there was as it were an air of revelation among us” (S. Cavell, *Ending...*, op. cit., p. 129). Cf. also D. Rudrum, *Stanley Cavell and the Claim...*, op. cit., pp. 94–95.

²² See also P.M.S. Hacker, *Metaphysics as a Shadow of Grammar*, in: P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford University Press, 1988.

²³ D. Rudrum, *Stanley Cavell and the Claim...* op., cit., pp. 95–96.

and the therapy would involve a turn back to what Wittgenstein described as everyday language games and the forms of life in which they are rooted. According to Cavell, the problem is that these are underpinned by vacuum, which makes our everyday communication look like a tightrope balancing act over an abyss. This is something Beckett never tires of pointing out.

This seems to be one takeaway from Beckett's play. Another is that in many cases of "language use", metaphor is – as we have seen – an element built into the utterance on the most elementary level, an element that cannot be eliminated, because it would give way to sheer nonsense ("Did you ever think of one thing?"). In this sense, one may conclude, a program involving an atomization of language, the perfect Leibnizian postulate of a one-to-one mapping of sense and expression, a positivist "characteristica universalis", in which anything that could be said, could be said clearly, turns out to completely miss the point²⁴.

"The logicians wish", writes Cavell, "to translate out those messy, non-formal features of ordinary language is fully granted by Beckett, not by supposing that there is a way out of our language, but by fully accepting the fact that there is nowhere else to go"²⁵.

As observed by Cavell, "the discovery of 'Endgame', both in topic and technique is not the failure of meaning (if that means the lack of meaning) but its total, even totalitarian success – our inability not to mean what we are given to mean"²⁶. Elsewhere he adds: "[Words] are not so much what the character wishes to say as they are what he cannot help saying, the result not of expression but of failed suppression"²⁷.

For Beckett's characters, language is the point of departure and the point of arrival. There is nothing outside of it²⁸. Clov and Hamm are trapped in

²⁴ S. Cavell, *Ending...*, op. cit., p. 123.

²⁵ But even if some metaphors cannot be demetaphorized without loss of meaning, it doesn't necessarily mean that they are some mysterious or unfathomable linguistic entities: see. D. Davidson, *What Metaphors Mean*, "Critical Inquiry" 1978, Vol. 5, No. 1, pp. 31–47.

²⁶ S. Cavell, *Ending...*, op. cit., p. 117.

²⁷ Ibidem, p. 159.

²⁸ When someone asked him about the contradiction between his writing and his obvious conviction that language could not convey meaning, Beckett, writes Cavell, replied: "Que voulez-vous, Monsieur? C'est les mots; on n'ariend'autre" (ibidem, p. 161) which Cavell comments in a slightly humorous way: "We *have* to talk, whether we have something to say or not; and the less we want to say and want to hear the more willfully we talk and are subjected to talk. How did Pascal put it? 'All the evil in the Word comes from our inability to sit quietly in a room'. To keep still" (ibidem, p. 161).

a cage of meanings, where the erosion of language – even if in fact impossible – would mean an erosion of the world, a point that Beckett shows with amazing artistry. Outside of this semantic cage, only impenetrable chaos reigns²⁹.

Bibliography

- Adorno T., *Trying to Understand Endgame*, "New German Critique" 1982, No. 26, p. 119–150.
- Beckett S., *Dramaty. Wybór*, transl. A. Libera, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1999.
- Beckett S., *The Complete Dramatic Works*, Faber and Faber, London 2006.
- Cavell S., *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Cavell S., *Ending the Waiting Game*, in: Cavell S., *Must we mean what we say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 115–163.
- Cavell S., *The Skeptical and the Metaphorical*, in: Cavell S., *In Quest of the Ordinary*, University of Chicago Press, Chicago 1988, p. 144–153.
- Davidson D., *What Metaphors Mean*, "Critical Inquiry" 1978, Vol. 5, No. 1, p. 31–47.
- Gombrowicz W., *Trans-Atlantyka. Ślub*, Czytelnik, Warszawa 1957.
- Hacker P.M.S., *Metaphysics as a Shadow of Grammar*, in: P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford University Press, 1988.
- Noggle J., *Wittgensteinian Sublime*, "New Literary History" 1996, Vol. 27, No. 4.
- Rudrum D., *Stanley Cavell and the Claim of Literature*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2013.
- Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, transl. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1958.

Nota o Autorze

Michał Filipczuk – is a graduate in philosophy at the Jagiellonian University. Currently he is a doctoral student at the Philosophy Department of Pedagogical University in Krakow, Poland. He is theoretically interested in mutual relations between philosophy and literature.

The aim of his doctoral research project is an analysis of the problem of so called literary skepticism in the thought of Stanley Cavell.

²⁹ Cf. T. Adorno, *Trying to Understand Endgame*, "New German Critique" 1982, No. 26, pp. 140–142.

He is not only dealing with language theoretically but also practically: as a professional philosophical and literary translator he has translated into polish more than fifty books. Many of them are academic monographs in philosophy, as well as works by David Hume, George Berkeley, or Ralph Waldo Emerson, and also renown novelists like Joseph Conrad and Jane Austen etc.

Funding Acknowledgements This research was funded in whole or in part by National Science Center, Poland [Project number: 2021/41/N/HS1/03172]. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright licence to any Author Accepted Manuscript (AAM) version arising from this submission.

PROBLEM PODMIOTU W KONTEKŚCIE DYSKUSJI RICOEURA Z LÉVINASEM (PERSPEKTYWA ETYCZNA)¹ THE PROBLEM OF THE SUBJECT IN THE CONTEXT OF RICOEUR'S DISCUSSION WITH LÉVINAS (AN ETHICAL PERSPECTIVE)

Słowa kluczowe: Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, tożsamość i inność, epifania twarzy, wzajemność.

Key words: Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, self and otherness, epiphany of the face, reciprocity.

Abstrakt: Celem artykułu jest analiza Ricoeurowskiego myślenia o podmiocie w perspektywie etycznej. Analiza ta uwypukla znaczenie dyskusji Ricoeura z Lévinasem dotyczącej relacji z Innym. W dyskusji tej Ricoeur formułuje uwagi polemiczne, w których podkreśla trudności związane z przyjęciem uznawanej przez Lévinasa asymetryczności relacji z Innym. Ricoeur formułuje koncepcję hermeneutyki siebie, która uwzględnia etyczny wymiar relacji z Innym, zakładając symetryczność tej relacji oraz uwypuklając kategorię wzajemności.

Abstract: The aim of the article is to present Ricoeur's thinking about the subject from an ethical perspective. This analysis highlights the importance of Ricoeur's discussion with Lévinas regarding the relation with the Other. In this discussion, Ricoeur formulates polemical remarks in which he emphasizes the difficulties associated with accepting the asymmetry of the relationship with the Other, recognized by Lévinas. He proposes his own idea of the hermeneutics of the self,

¹ Niniejszy artykuł stanowi rozszerzoną wersję rozważań (szczególnie w zakresie etycznego wymiaru myślenia o podmiocie Ricoeura oraz jego krytyki stanowiska Lévinasa odnośnie zagadnienia źródłowej asymetryczności relacji ja–inny) zawartych w tekście: K. Bembennek, *Problem rozpoznania (reconnaissance) Innego w kontekście Ricoeurowskiej dyskusji ze stanowiskami Husserla i Lévinasa*, „Filo-Sofija” 2018, nr 3/42, s. 61–74.

which considers the ethical dimension of the relationship with Other, assuming the symmetry of the relationship itself and emphasizing the category of reciprocity.

Uwagi wstępne

Przedstawienie Ricoeurowskiego ujęcia podmiotowości wymagałoby podjęcia badań rekonstrukcyjnych, których zakres byłby niezwykle szeroki – od uwzględnienia inspiracji fenomenologicznych (wczesna filozofia Ricoeura – filozofia woli i koncepcja „człowieka upadającego”), przez analizę niezliczonych dialogów prowadzonych przez francuskiego autora (m. in. z tradycją psychoanalizy Freuda, personalizmem i strukturalizmem), po odniesienie się do hermeneutycznego wymiaru jego filozofowania – do badań dotyczących symbolu i metafory, tekstu, dyskursu, narracji oraz hermeneutyki siebie.

Celem niniejszego artykułu nie jest jednak dokonanie tak kompleksowej rekonstrukcji, lecz przedstawienie jednego z zasadniczych kontekstów myślenia francuskiego autora, jaki stanowi jego polemika ze stanowiskiem Emmanuela Lévinasa. Owa polemika ma bowiem kluczowe znaczenie dla kształtowania się Ricoeurowskiego myślenia o podmiocie, uwzględniającego etyczny wymiar relacji z Innym. Autor *O sobie samym jako innym* rozwija refleksję dotyczącą podmiotowości, zakładając „głęboko wewnętrzny” związek między byciem sobą a innością. To założenie łączy go z „problematyką Lévinasowską”, w której ujęcie – w perspektywie etycznej – relacji z Innym stanowi fundamentalne zadanie filozofowania. Rozważania Lévinasa dotyczące relacji z Innym charakteryzuje radykalizm polegający na przedstawieniu źródłowej asymetryczności relacji z Innym. Ricoeur zaś – właśnie w polemice z Lévinasem – rozwija swoje stanowisko, dążąc niejako do uzasadnienia równowagi, która ma charakteryzować relację międzypodmiotową oraz wskazując przy tym trudności wynikające z przyjęcia przez Lévinasa tezy o źródłowej asymetrii relacji ja–inny. W kolejnych częściach artykułu przedstawię istotne elementy tej polemiki, ukazując, jak konstytuuje się Ricoeurowskie myślenie o podmiocie w perspektywie etycznej, uwypuklając dialektykę między sobością i innością oraz kategorię wzajemności.

Problem Innego – Ricoeur wobec filozofii Lévinasa

Jednym z głównych zagadnień obecnych w filozofii Emmanuela Lévinasa, jak wskazałam, jest kwestia relacji z Innym ujmowana w perspektywie etycznej. Istotnym elementem opisu tej relacji jest poszukiwanie takich form językowych, które mogłyby zapobiec ontologizacji opisywanego zagadnienia i pozwoliłyby na ujęcie tej relacji w sposób źródłowy, niejako *in statu nascendi*. Podobnie dla Ricoeura – problem rozpoznania (*reconnaissance*²) Innego stanowi jedno z podstawowych zagadnień filozoficznych, stanowiąc jednocześnie kwestię polemiczną w kontekście jego analiz myśli Lévinasa. Prześledzę zakres tej polemiki, koncentrując się na poglądach Ricoeura zawartych w pracy *Autrement. O sobie samym jako innym*, w której francuski autor formułuje wobec filozofii Lévinasa zarzut hiperbolizacji. Odniosę się również do analiz zawartych w pracy *Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, w której Ricoeur skupia się na zagadnieniu „odrywania” poziomu etycznego od ontologicznego w twórczości Lévinasa.

Dla Ricoeura Lévinasowskie ujęcie relacji z Innym jest przede wszystkim wyrazem tezy o źródłowej asymetrii między „ja” i „Innym”. Francuski autor uznaje, że owa asymetria związana jest z przejściem od bieguna „Innego” w stronę bieguna „ja”, co wynika z usytuowania etyki względem ontologii w roli filozofii pierwszej. W tym zakresie filozofia Lévinasa stanowi dla Ricoeura próbę zarysowania ruchu od innego do mnie.

Francuski filozof twierdzi, że istotny kontekst filozoficzny dla takiego ujmowania relacji ja–inny stanowi dla Lévinasa jego polemika z Husserlem. W polemice tej Ricoeur uwypukla zarzut autora *Czasu i tego, co inne* w stosunku do Husserlowskiego ujęcia intencjonalności. Autor *O sobie samym jako innym* twierdzi, że dla Lévinasa intencjonalność wchodzi w zakres „filozofii przedstawienia”, która ma charakter idealistyczny i solipsystyczny, pisząc następująco:

Przedstawić sobie coś – to upodobnić je do siebie, włączyć w siebie, a więc zaprzeczyć jego inności. Analogiczne przeniesienie, będące istotnym

² Na temat różnych wymiarów owego „rozpoznania” – zob. E. Linek, *Ricoeurowską totalność rozpoznania*, „Kultura współczesna” 2004, nr 3(41), s. 287–293.

wkładem piątej z *Medytacji kartezjańskich*, nie wymyka się spod tego panowania przedstawienia³.

Husserlowska koncepcja *Paarung* – będąc częścią filozofii przedstawiania – jest dla Lévinasa, jak pokazuje Ricoeur, w istocie zaprzeczeniem inności Innego. Wyrazem sprzeciwu wobec takiego ujęcia jest zastosowanie przez Lévinasa zabiegu hiperbolizacji, niebędącej jednak figurą stylistyczną. Jest ona, jak zauważa Ricoeur, strategią, która ma celowo doprowadzić do powstania elementu przesady w argumentacji filozoficznej – właśnie po to, by zachować absolutną inność Innego. Ricoeur stwierdza:

Wydaje mi się, że efekt zerwania związany z tą ideą absolutnej inności wypływa z użycia *hiperboli* godnej kartezjańskiego hiperbolicznego wątpienia [...]. Przez hiperbolę, co trzeba z mocą podkreślić, nie należy rozumieć figury stylistycznej, literackiej metafory, lecz systematyczne stosowanie przesady w argumentacji filozoficznej. Jako taka, hiperbola okazuje się strategią odpowiednią do spowodowania aktu zerwania związanego z ideą zewnętrżności w sensie absolutnej inności⁴.

Postulat zachowania absolutnej inności Innego wiąże się w filozofii Lévinasa z koncepcją epifanii twarzy. Lévinas uznaje, że twarz innego człowieka, która mówi „nie zabijaj”, nie podlega porządkowi przedstawienia, charakterystycznego dla ujęcia Husserla. Dla autora *Całości i nieskończoności* Inny jest tym, który wzywa do odpowiedzi, jego twarz narzuca się z taką mocą, że nie można pozostać obojętnym na jej wezwanie, jest się jej zakładnikiem.

Teza Lévinasa o pierwotnej asymetryczności w relacji międzyosobowej oraz ujęcie Innego jako tego, wobec którego jest się zakładnikiem – to właśnie te elementy stanowiska Lévinasa, do których Ricoeur odnosi się polemicznie. Wskazuje przy tym, że konsekwencją takich rozstrzygnięć jest poważna trudność, by odróżnić „mistrza sprawiedliwości od kata”. Ricoeur rozwija swoje uwagi polemiczne, koncentrując się na Lévinasowskiej pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Stanowi ona dla niego rozwinięcie użycia opisywanej już strategii hiperbolicznej – w przywołanej pracy, jak zauważa Ricoeur, Inny okazuje się być tym, który nawiedza i prześladuje,

³ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, wstęp M. Kowalska, Warszawa 2005, s. 558.

⁴ Tamże, s. 560.

czyniąc z „ja” zakładnika. W tym kontekście autor *Symboliki zła* stwierdza: „[...] że Inny nie jest tu już mistrzem sprawiedliwości, jak to było w *Całości i nieskończoności*, lecz tym, kto krzywdzi, i kto jako krzywdziciel wymaga jednak aktu przebaczenia mu i pokuty za niego”⁵.

Rozstrzygnięcia Lévinasa zawarte w pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą* Ricoeur uznaje za problematyczne, szczególnie w kontekście sytuacji, gdy inny nie jest nauczającym mistrzem, ale krzywdzicielem i oprawcą, kimś, kto potrzebuje niewolnika. Radykalizm stanowiska Lévinasa prowadzi do takiego ujęcia „ja”, w którym zostaje ono pozbawione jakiejkolwiek autonomii. „Ja” istnieje wyłącznie jako „ja” w bierniku. „Ja” pragnie oddania się za Innego, jest ogarnięte jego obsesją.

Ricoeur wobec etycznego prymatu Innego

Ricoeur odnosząc się do stanowiska Lévinasa i dążąc do uniknięcia trudności związanych z jego konsekwencjami (problem odróżnienia „mistrza sprawiedliwości od kata”), formułuje koncepcję, w której istotną rolę odgrywa kwestia wzajemnego uznania między podmiotami.

Inaczej niż Lévinas autor *O sobie samym jako innym* przyjmuje, że odpowiedzialność za Innego nie może wynikać z podporządkowania się wezwaniu, lecz musi być związana z zaangażowaniem. Podstawą do wypracowania takiego ujęcia jest między innymi krytyka radykalizmu stanowiska Lévinasa sformułowana przez Ricoeura w pracy *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. Krytyka ta dotyczy źródłowej asymetrii między podmiotami oraz niemożliwości wzajemności między nimi. W tym kontekście Ricoeur wyraża określone wątpliwości pod adresem ujęcia Lévinasa:

[...] w jaki sposób filozofia źródłowej asymetrii między mną a innym, asymetrii ujmowanej w kontekście etycznego prymatu innego, może mówić o wzajemności między dwoma nierównorzędnymi partnerami⁶.

⁵ Tamże, s. 563.

⁶ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 155.

Za największe wyzwanie *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinasa, Ricoeur uznaje chęć powiązania przeznaczenia związku, jaki ma być ustanowiony pomiędzy etyką odpowiedzialności a ontologią, z przeznaczeniem języka jednego i drugiego: Mówienia – ze strony etyki i powiedzianego – ze strony ontologii⁷. Lévinasowi zależy na tym, aby operować takimi formami językowymi, które mają zapobiec ontologizacji owego opisywanego „Inaczej”, które zakłóca porządek bycia w sensie, iż jest od niego ważniejsze i bardziej źródłowe. Lévinas szuka więc takiego języka, który nie prowadziłby do ponownego wtrącenia Mówienia w to, co powiedziane. Dzięki temu można by uwypuklić źródłowość relacji i stworzyć formę takiej refleksji etycznej, która niejako sprzeciwia się wobec porządku ontologii. Byłaby to etyka oderwana od ontologii:

Inaczej niż być, którego od początku poszukujemy, w chwili gdy się przed nami ukazuje, zostaje zdradzone w tym, co powiedziane, dominującym nad mówieniem, które je wypowiada. [...] Należy bowiem zastanowić się, czy praźródłowość Mówienia (czy anarchiczność i bezźródłowość, jak je nazywamy) musi zdradzać siebie, ukazując się w pewnym temacie (czy możliwa jest jakaś anarcheologia), oraz czy można ograniczyć tę zdradę; czy możemy zarazem wiedzieć i wyzwolić to, co wiemy [*le su*], z piętn, jakie odciska na nim tematyzacja podporządkowująca je ontologii⁸.

Chęć uniknięcia zdrady etycznego praźródłowego Mówienia na rzecz tego, co ontologicznie powiedziane – to zamiar zuchwały, przyznaje to sam Lévinas⁹. Wydaje się, iż autorowi *Całości i nieskończoności* chodzi o opisanie pewnego fundamentalnego impulsu etycznego, będącego jednocześnie poza byciem i wyjątkiem w byciu, który determinuje nakaz wzięcia absolutnej odpowiedzialności za Innego. Jednak próba stworzenia takiego dyskursu, który chroniłby Mówienie przed wtrąceniem w to, co powiedziane, jest z gruntu paradoksalna, bowiem jako taka – sama rozgrywa się w ramach dyskursu tego, co powiedziane. Dlatego też Ricoeur stwierdza:

⁷ Por. Tenże, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paryż 1997, s. 1.

⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 17.

⁹ Zob. tamże, s. 19.

A jednak mówi się, gdy w książce – tonem, rzec by można, deklaratywnym, by nie powiedzieć: kerygmatycznym – nieustannie opowiada się o bliskości, odpowiedzialności, o substytucji prześladowcy¹⁰.

Owe trudności związane ze stanowiskiem Lévinasa prowadzą Ricoeura do wskazania na problem samego języka, który byłby w stanie wyrazić intencje projektu owej etyki oderwanej od ontologii. Języka, jaki byłby w stanie zachować nieredukowalność Mówienia w stosunku do tego, co powiedziane:

[...] ale trzeba też jednocześnie dążyć do przyznania artykulacji językowej temu, *w imieniu czego* jest się wezwanym i zapewnionym o władzy, powinności, głoszeniu pierwszeństwa etyki odpowiedzialności w stosunku do «dążenia, które prowadzi byt ku istocie rzeczy»¹¹.

Problematyczny status opisanego Mówienia językiem nieontologicznym rozwiązany jest przez Lévinasa następująco: Mówienie nie jest czynną formą tego, co powiedziane; należy je rozpoznać jako z gruntu etyczne i fundujące porządek powiedzianego. Ostatecznie, autor *Czasu i tego co inne*, charakteryzuje Mówienie jako odpowiedzialność za innego człowieka, która poprzedza to, co powiedziane¹². Wydaje się zatem, że Lévinas w punkcie wyjścia poszukuje odpowiedniego języka do opisu Mówienia, by potem stwierdzić, że język taki nie jest do końca potrzebny, ze względu na wyjątkowość opisywanego fenomenu, ze względu na „cud etyki”, którego Mówienie dokonuje w bezgranicznej bierności odpowiadania za Innego.

Jak stwierdzono wcześniej, wezwanie do odpowiedzialności za Innego, które Lévinas ujmuje w kategoriach świętości, powagi i dostojności wyrażone jest za pośrednictwem strategii hiperbolicznej. Za szczególnie problematyczny wynik jej użycia Ricoeur uznaje wprowadzoną przez Lévinasa triadę bliskości, odpowiedzialności i substytucji, która jeszcze bardziej eksponuje wątek związany z istnieniem traumatyzmu prześladowanego, oskarżeniem płynącego od innego, koniecznością ponoszenia winy¹³. Radykalizm, z jakim Lévinas podejmuje problem Innego, doprowadza go do sformułowania twierdzenia, które Ricoeur uznaje za paradoksalne. To twierdzenie Lévinasa

¹⁰ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt., s. 156.

¹¹ Tenże, *Autrement*, dz. cyt., s. 2.

¹² Por. E. Lévinas, dz. cyt., s. 77.

¹³ P. Ricoeur, *Autrement*, dz. cyt., s. 20.

brzmi następująco: „Właśnie dzięki kondycji zakładnika możliwa jest na świecie litość, współczucie, wybaczenie, bliskość”¹⁴.

Okazuje się zatem, iż prześladowanie przez Innego ma stanowić podstawę solidarności na świecie, w którym zniewaga ma być równocześnie apelem o życzliwość. Bierność podlegania innemu – jako warunek bliskości – to dla Ricoeura wymóg nieludzki. Filozof wskazuje przy tym, iż Lévinas w swym projekcie etyki bez ontologii dochodzi do wypracowania swoistej „topologii przemocy wymierzonej”, która rozpościera się od opisu znaczenia innego dla „ja” do opisu zniewagi pochodzącej z jego strony, której to zniewadze należy ulec¹⁵. Francuski autor podaje w wątpliwość kwestię zasadności takiej topologii i zastanawia się, czy może być ona w ogóle określona mianem projektu etycznego. Wydaje się bowiem, że uznanie Innego za prześladowcę rodzi zasadniczy problem, polegający na groźbie pojawienia się totalitaryzmu etycznego. Problem ten – w ujęciu Józefa Tischnera – można sformułować następująco: „[...] czy totalitaryzm wygnany drzwiami nie wraca oknem. Oto miejsce niesprawiedliwości wymuszonej zajmuje niesprawiedliwość dobrowolna”¹⁶.

Jedna z ostatnich uwag polemicznych sformułowanych przez Ricoeura w stosunku do *Inaczej niż być lub ponad istotą* dotyczy kwestii trzeciego, wraz z którego pojawieniem się, zaczyna się sprawiedliwość¹⁷. Kluczowa rola, jaką odgrywa figura trzeciego, który bliskość z drugim zamienia w sprawiedliwość, każe Lévinasowi zapytać o to, komu dać pierwszeństwo:

Trzeci wprowadza sprzeczność w Mówienie, którego znaczenie w obliczu innego zmierzało, jak dotąd, tylko w jedną stronę. Oznacza to ograniczenie odpowiedzialności, narodziny pytania: Co uczynić mam ze sprawiedliwością?¹⁸.

Lévinas wskazuje, iż trzeci jest sprawiedliwym, dzięki zachowaniu bliskości; sprawiedliwość byłaby niemożliwa, gdyby trzeci nie pozostawał w relacji bliskości. Troska o sprawiedliwość, którą reprezentuje trzeci, jest zarazem troską o to, aby dyskurs tego, co powiedziane pozostawał w zależności od

¹⁴ E. Lévinas, dz. cyt., s. 199.

¹⁵ P. Ricoeur, *Autrement*, dz. cyt., s. 26.

¹⁶ J. Tischner, *Spotkanie z myślą Levinasa*, w: *Myślenie w czasach wieloznaczności: Bauman, Tischner i inni*, red. H. Perkowska, Szczecin 1997, s. 41.

¹⁷ Zob. E. Lévinas, dz. cyt., s. 251–271.

¹⁸ Tamże, s. 263.

Mówienia. Zdaniem Ricoeura figura trzeciego odgrywa szczególną rolę, jeśli weźmie się pod uwagę osobę autora *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Miejsce przez niego zajmowane – jest miejscem trzeciego:

Powiedzieliśmy już o tym wystarczająco wiele, aby odważyć się sformułować jasną hipotezę: pozycja trzeciego, miejsce, skąd mówi sprawiedliwość, jest także miejscem, z którego mówi Lévinas, w sposób, gdzie jego *Dire* zapisuje się w *Dit*, obecnym pod postacią książki, jaką teraz czytamy¹⁹.

Trzeci pozwala na zachowanie mocy Mówienia w synchronii tego, co powiedziane; pozostając w służbie Mówienia poprzez „sądzenie i ważenie” miarą sprawiedliwości. Przez umieszczenie sprawiedliwości po stronie trzeciego, w którym Ricoeur rozpoznaje samego Lévinasa, dochodzi zatem do swoistego uprawomocnienia dyskursu filozoficznego autora *Czasu i tego co inne*.

Etyczna charakterystyka bycia sobą a wzajemność

Ricoeurowska krytyka stanowiska Lévinasa może prowadzić do wniosku, że wyznaczenie Innemu pozycji pierwszoplanowej, w sensie etycznego determinowania, może prowadzić – przypominając wyrażenie Tischnera – do „niesprawiedliwości dobrowolnej”. Sposobem uchronienia się przed taką konsekwencją ujmowania relacji ja–inny będzie dla Ricoeura przyjęcie odmiennej charakterystyki tej relacji, charakterystyki, w której etyczne zobowiązanie opiera się na wzajemności.

Autor *Konfliktu interpretacji* zauważa, iż nieobecna po stronie Lévinasowskiego podmiotu wezwanego autonomia działania, powoduje, iż *de facto* Inny nie może być autentycznie bliskim. Absolutne oddalenie i brak bliskości między wezwanym „ja” a nauczającym Innym decyduje o braku wzajemnego przekonania co do tego, że można uznać się nawzajem i liczyć na odwrócenie się ról, gdy Inny weźmie odpowiedzialność za mnie. W ujęciu relacji ja–inny sformułowanej przez Lévinasa brakuje fundamentalnego według Ricoeura elementu tej relacji – wzajemności.

¹⁹ P. Ricoeur, *Autrement*, dz. cyt., s. 24.

Zwrócenie przez Ricoeura uwagi na podmiotową autonomię działania oraz kwestię wzajemności wpisuje się w jego myślenie dotyczące etycznego wymiaru podmiotowości, widocznego w pracy *O sobie samym jako innym*. To właśnie w niej Ricoeur przedstawia koncepcję hermeneutyki siebie, realizując trzy zamierzenia filozoficzne: po pierwsze – chodzi o zaznaczenie pierwszeństwa zapośredniczenia refleksyjnego przed bezpośrednim ustanowieniem się podmiotu, po drugie – wyróżnienie dwóch głównych znaczeń tożsamości: w sensie *idem* oraz w sensie *ipse*, po trzecie w końcu – wskazanie na dialektykę między byciem sobą a innością²⁰.

Tożsamość w sensie *idem* jest tożsamością tego, co jednakowe, natomiast tożsamość w sensie *ipse* jest tożsamością siebie samego. Dla Ricoeura „być sobą” nie znaczy „być tym samym”, francuski autor podkreśla istnienie dwóch nieredukowalnych sensów świadomości. Tożsamość w sensie *idem* ma charakter substancjalny i związana jest z trwałymi dyspozycjami człowieka. Inaczej jest z tożsamością w sensie *ipse*: „[...] tożsamość w sensie *ipsen* pociąga za sobą żadnego twierdzenia dotyczącego rzekomo niezmiennego jądra osobowości”²¹. Ten, który jest sobą, nie oznacza „ja”. Sobość jest tym, ku czemu podmiot zwraca się w refleksji, której analiza poprzedza powrót do samego siebie. Aby odpowiedzieć na pytanie „co to znaczy, że jestem sobą?” nie można posłużyć się bezpośrednim wglądem, konieczne jest zapośredniczenie w postaci analizy i interpretacji różnych form własnego działania.

Ricoeur wskazuje, iż tożsamość w sensie *ipse* może być ujęta na sposób dochowania słowa danego w obietnicy. Zachowanie siebie jest warunkiem tożsamości *ipse* w czasie. Jak zauważa Małgorzata Kowalska:

Sobą pozostaje ten, kto niezależnie od zachodzących w nim zmian fizycznych i psychicznych dochowuje wierności podjętym zobowiązaniom. Zobowiązanie nie jest zaś nigdy zobowiązaniem tylko wobec siebie, ale także i przede wszystkim wobec innego człowieka²².

Dotrzymanie obietnicy stanowi dla Ricoeura formę wyzwania rzuconego czasowi – zmieniają się ludzkie poglądy i pragnienia, ale mimo upływu czasu słowo dane w obietnicy może być dotrzymane. Owo zobowiązanie do

²⁰ Zob. Tenże, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 5–45.

²¹ Tamże, s. 8.

²² M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, w: P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. XX.

dotrzymywania własnych obietnic francuski filozof określa mianem zasady wierności. Zasada ta funkcjonuje w dialogicznej strukturze, która obejmuje dwie osoby: „[...] tę, która obiecuje, i adresata obietnicy, względem którego ta pierwsza się zobowiązuje – oraz jako struktura pluralna, obejmująca ewentualnie świadka, wobec którego zobowiązanie zostaje podjęte”²³.

Etyczna charakterystyka bycia sobą musi – według Ricoeura – uwzględnić dwa momenty: pozytywną samoocenę (*self-esteem*) oraz szacunek wobec samego siebie (*self-respect*). Oba te czynniki decydują o możliwości istnienia relacji z Innym, jak wskazuje Ricoeur:

Nie mogę wyrazić uznania dla samego siebie, nie przypisując innemu takiej samej zdolności, by cenić samego siebie jako osobą do czegoś zdolną. Podobnie jak ja, możesz określić samego siebie jako osobę zdolną – osobę odpowiedzialną za swoje słowa i za swoje działania. Właśnie tę możliwość wzięcia na siebie odpowiedzialności przypisuję ci tak jak samemu sobie²⁴.

W etycznej charakterystyce bycia sobą istotne jest zatem uznanie zarówno siebie samego, jak i innego – możliwość hermeneutyki siebie wynika ostatecznie z tego, że ruch od tego samego ku Innemu i od Innego ku temu samemu uznane zostają przez Ricoeura za dialektycznie komplementarne:

Te dwa ruchy nie znoszą się, ponieważ jeden rozwija się w gnozeologicznym wymiarze sensu, drugi – w etycznym wymiarze nakazu. Wezwanie do odpowiedzialności wedle drugiego wymiaru odsyła do możliwości samooznaczenia się, przenoszonej w pierwszym wymiarze na każdą trzecią osobę, co do której zakłada się, że jest zdolna powiedzieć „ja”. [...] Gdyby nie liczył na mnie inny, czy byłbym zdolny dochować danego przeze mnie słowa, zachować siebie?²⁵.

Francuski autor nie chce wybierać między prymatem siebie a prymatem Innego. Ruch od tego samego ku Innemu i od Innego ku temu samemu są komplementarne, co ostatecznie potwierdza zasadnicze znaczenie wzajemności dla relacji ja–inny. Wzajemność okazuje się być zatem podstawą postulatów etycznych. Jest to zgodne z intuicją wyrażoną przez Barbarę

²³ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 442.

²⁴ Tenże, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 43.

²⁵ Tenże, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 566–577.

Skargę, która wskazuje, że zdrowy rozsądek poucza o tym, iż w ludzkim doświadczeniu świadomość siebie współgra z aspiracją ku temu, co inne²⁶.

Ricoeur podkreśla, iż wzajemne uznanie między podmiotami stanowi warunek, dzięki któremu obie strony relacji zachowują swoją odrębność:

W pojęciu tożsamości znajduje się jedynie idea tego samego, podczas gdy uznanie jest pojęciem łączącym w sobie bezpośrednio odmiennność, która umożliwia dialektykę tego samego i innego. Żądanie tożsamościowe zawsze zawiera element gwałtu wobec innego. Poszukiwanie uznania, przeciwnie, implikuje wzajemność²⁷.

Można więc stwierdzić, że hermeneutyka siebie – zakładając konieczność uwzględnienia inności Innego, na którego wezwanie należy odpowiedzieć – ma charakter etyczny. Inny jest dla Ricoeura tym, wobec którego należy dochować słowa danego w obietnicy, który wymaga uznania, szacunku i troski. Etyczna relacja z Innym zasadza się zatem na wzajemności – licząc na to, że Inny dochowa słowa danego w obietnicy, uznając mnie w mojej odrębności, ale i gotowości do uznania jego odrębności.

Zakończenie

W koncepcji hermeneutyki siebie, przedstawionej w pracy *O sobie samym jako innym*, Ricoeur eksplorował filozoficznie różne wymiary inności. Szczególnym wymiarem inności jest inność Drugiego, która domaga się etycznego ujęcia. Przyjmowana przez francuskiego autora dialektyka sobości i inności ma pewien punkt styczny ze stanowiskiem Lévinasa: zakłada, że doświadczenie Drugiego ma charakter wezwania. Jednak zakładana przez Lévinasa bierność podmiotu doświadczającego wezwania oraz brak jego podmiotowej autonomii rodzi pewne wątpliwości. Dlatego też Ricoeur formułuje stanowisko, w którym nie przyjmuje się etycznego prymatu inności nad tożsamością. Jego ujęcie podmiotowości kształtuje się w dyskusji z Lévinasem, która to dyskusja umożliwia Ricoeurowi wypracowanie stanowiska uwypuklającego

²⁶ Por. B. Skarga, *Emanuel Levinas. Kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 146.

²⁷ P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z Francois Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2003, s. 90.

symetryczność i wzajemność relacji z Innym. Podsumowując, odwołam się do słów Małgorzaty Kowalskiej, która trafnie zauważa, że dla Ricoeura to właśnie wzajemność jest treścią postulatu etycznego:

Ricoeur podkreśla – przeciwnie [do Lévinasa – K.B.] swoistą równowagę w ramach bycia sobą między momentem tożsamości i momentem inności oraz ich ścisły wewnętrzny związek, a tym samym całkowicie względny charakter opozycji między nimi. Względna jest nie tylko opozycja między mną samym jako sprawcą i mną samym jako adresatem, ale również – co za tym idzie – między mną a innym człowiekiem, którego doświadczam poprzez swoją własną inność. (...) W odróżnieniu od Lévinasa, Ricoeur podkreśla więc symetryczny, wzajemny charakter relacji między poszczególnymi „sobościami”. Wzajemność jest treścią postulatu etycznego²⁸.

Bibliografia

- Bembenek K., *Problem rozpoznania (reconnaissance) Innego w kontekście Ricoeurowskiej dyskusji ze stanowiskami Husserla i Lévinasa*, „Filo-Sofija” 2018, nr 3/42, s. 61–74.
- Kowalska M., *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, w: P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2005.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, wyd. Aletheia, Warszawa 2000.
- Linek E., *Ricoeurowska totalność rozpoznania*, „Kultura współczesna” 2004, nr 3(41), s. 287–293.
- Ricoeur P., *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paryż 1997.
- Ricoeur P., *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, wyd. Znak, Kraków 2004.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydaw. Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992.
- Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z Francois Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, wstęp M. Kowalska, Warszawa 2005.
- Skarga B., *Emanuel Levinas. Kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9.
- Tischner J., *Spotkanie z myślą Levinasa*, w: *Myślenie w czasach wieloznaczności: Bauman, Tischner i inni*, red. H. Perkowska, Szczecin 1997.

²⁸ M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, dz. cyt., s. XXVII.

Nota o Autorce

Krystyna Bembennek – pracuje w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej, Średniowiecznej i Nowożytnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego, jest współpracowniczką dydaktyczną Uniwersytetu SWPS. Publikowała m.in. w „Fenomenologii”, „Filo-Sofiji”, „Rocznikach Filozoficznych”. Zainteresowania badawcze: historia, status i problemy filozofii hermeneutycznej, zagadnienie podmiotowości, dydaktyka filozofii i etyki, doradztwo filozoficzne. Jest członkinią Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz L'Association Paul Ricoeur. Adres e-mail: krystyna.bembennek@ug.edu.pl

MYŚLI ROZPROSZONE

EWA SZUMILEWICZ

NA JAŁOWEJ GLEBIE RÓŻA NIE ZAKWITA – WOKÓŁ *PSALMU* PAULA CELANA

I. GRZEBANIE UMARŁYCH

*Najokrutniejszy miesiąc to kwiecień. Wywodzi
Z nieżywej ziemi łodygi bzu, miesza
Pamięć i pożądanie, podnieca
Gnuśne korzenie syjąc ciepły deszcz.
Zima nas otulała i kryła
Ziemię śniegiem łaskawym, karmiła
Małeńkie życie strawą suchych kłaczy.*

Thomas Stearns Eliot, *Ziemia jałowa*

*Spróbuj sobie wyobrazić, że pod każdym z kipiących kwiatami drzew wiśni
pogrzebano zwłoki. Może wtedy pojmiesz co było przyczyną mojego niepokoju.
Zwłoki w kształcie koni, psów i kotów, zwłoki w kształcie ludzi, a wszystkie
w różnych stadiach rozkładu, przeżarte robactwem, cuchnące nie do
wytrzymania. Mimo to strumieniami wycieka z nich kryształowa wydzielina.
Korzenie wiśni oplatają się wokół truchel niby żarłoczne ośmiornice, by wysysać
ją całą chmurą kosmków stłoczonych jak polipy ukwiątu. Co nadaje kształt
płatkom. Co formuje słupki i pręciki? Jakbym widział, jak ta krystaliczna
ciecz, spijana przez macki korzeni, sennie i bezgłośnie pnie się w górę wewnątrz
tkanek naczyniowatych.*

Motojiro Kajii, *Cytryna*

PSALM

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühn.
Dir
entgegen.

Ein Nichts
waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandrose.

Mit
dem Griffel seelenhell,
dem Staubfaden himmelswüst,
der Krone rot
vom Purpurwort, das wir sangen
über, o über
dem Dorn.

Die Niemandrose / Sprachgitter: Gedichte: Celan, Paul, 1980.

Na potrzeby niniejszej analizy posłużę się własnym tłumaczeniem wiersza. Na końcu eseju widnieją jako appendixy cztery wspaniałe, polskie tłumaczenia. Każdy wiersz coś w tłumaczeniu traci. Truizm. Genialny wiersz drga na maksymalnym napięciu błony języka a każdy język ma trochę inną błonę. Tłumacz staje przed wyborem co ocalić a co zapomnieć: sens, metaforykę, rytm, melodię, znaczenia, słowa. Moje tłumaczenie jest mało poetyckie, gubi piękno językowe. Ale i ocala jak żadne inne tłumaczenie słowa, znaczenia, każdą literę – literalnie. Takie sobie zadanie na starcie postawiłam.

Na swoje usprawiedliwienie (gdybym się usprawiedliwiała, ale się nie usprawiedliwiam) np. niemieckie Griffel to zarówno rysik (do pisania), jak i słupek (żeński narząd rodny rośliny). Jednym słowem tego się nie da ładnie ująć po polsku. W jednej z wersji angielskiej zrobiono taki zabieg „stylus/pistil”¹ czyli „rysik/słupek” (żeński organ rozrodczy rośliny). Mój „Griffen”

¹ V. Liska, *Paul Celan, the Last Psalmist*, s. 146, w: *Psalms In/On Jerusalem*, ed. Ilana Pardes, Ophir Münz-Manor, De Gruyter 2019.

ma aż dwie/trzy podziałki – to słabo i estetycznie i literacko w wierszu wygląda, ale ocala wszelkie znaczenia: i rysik do pisania i kwiat, jego żeńskie organy rozrodcze, i (niedoszły Gryf.²)– Ocaliłam również i duże i małe litery, przecinki, myślniki.

Celan datował wiersze. Jak mawiał Derrida w książce, która jest hołdem dla poety, w *Szibbolecie*³, data to było znamię, naznaczenie, *datum*. Psalm datowany jest na 1963. „Nacięcie lub cięcie oznacza we francuskim, że wiersz rozpoczyna się przez zranienie pod swoją datą” – Derrida, tamże s. 21. Czegokolwiek by o tym wierszu powiedzieć czy zamilknąć, to jest to wiersz zraniony. Jest to psalm. Psalmy mogą być i lamentacyjne, i radosne, i przebłagalne czy pochwalne, częściej religijne, ale niekoniecznie. Jedno jest pewne, że jest to śpiewna bądź muzyczna bądź słowna treść, która ma i adresata, i odbiorcę. Psalmy kieruje podmiot do podmiotu bądź do Nicości jako podmiotu. Mamy więc rdzeniowe pęknięcie. Psalm to nie jest monolog. To ważna uwaga, którą rozwinę. Już czas na wiersz. Zatarłam melodyjność, poezję. W sumie każdy tłumacz poezję zaciera. W każdym razie pokazałam moją strategię. Proponuję wiersz przeczytać i posłuchać jak Paul Celan recytuję swój Psalm. Moim zdaniem to najlepsze, najpełniejsze co polski czytelnik może zrobić.

Paul Celan czytający swój Psalm:

<https://www.youtube.com/watch?v=W7eIOcJeZio>

Psalm

Nikt nie ulepi ponownie nas z Ziemi i Gliny,
nikt nie omówi/ zaklina naszych Prochów.
Nikt.

Bądź chwalony ty, Nikt.
Ty jesteś względem, że
kwitnąć nam chcieć.
Tobie dla
i przeciwko Tobie.

² Tu raczej widnieje raczej puste miejsce po Gryfie, albo miejsce gdzie Gryfbyć może pasowałby, co w dalszej części eseju rozwinę.

³ J. Derrida, *Szibboleci dla Paula Celana*, FaArt, Bytom-Katowice 2000.

Nic Jakieś
 Byliśmy, jesteśmy, my
 Pozostaniemy, kwitnące:
 Nic -, ta
 Niczyja Róża.

Z
 Rysikiem/ Słupkiem kwiatu/ ~~Gryfem~~ jasnym (jak) dusz (e),
 Nić-Prochu nieba pyłem,
 Korona czerwona,
 Od Purpury, że śpiewaliśmy
 Ponad, o ponad
 Cierniem.

Komentarz: „Griffel” to stylus, rysik bądź słupek kwiatu. „Grief” to mityczny gryf (stworzenie wielkie, mięsiste, drapieżne, skrzydlate; nieomal przeciwieństwo Sylfa z wiersza Mallarmego) bądź smutek. Gryfa w wierszu Celana nie ma. Podczas późniejszego zestawienia wiersza Celana z wierszem Mallarmego uwypuklają się wręcz idealnie symetryczne (przeciw)-odpowiedniości. W moim równoczesnym (pod koniec eseju) odczytaniu tych dwóch prac na zasadzie ich zestawienia, odczytaniu tych dwóch wierszy o róży być może jest miejsce na to puste miejsce po mitycznym Gryfie, którego w wierszu Celana nie ma. To puste miejsce nabierze ciężaru jako przeciwwaga do innego mitycznego stworzenia – Sylfa – z wiersza Mallarmego. Celan pisze wiersz o Róży niczyjej a Róża Mallarmego umyka ciemności.

Jest wiele możliwych odczytań wiersza „Psalm” Paula Celana. Ja wiedzę siedem. Być może są to alternatywne odczytania, ale równie dobrze mogą się one wcale nie wykluczać albo i dopełniać, tworzyć całą tęczę odczytań. Omówię te wszystkie odczytania. Nazwałam je następująco:

Psalm do Nicości.

Psalm do Boga.

Psalm przeciw Bogu.

Psalm umarłych.

Pieśń (psalm) życia. / Pieśń (psalm) Śmierci.

Psalm NA--przeciw językowi.

Dla mnie najbliższym jest to odczytanie w kluczu zranionego języka⁴. Rysik, który krwawi purpurą. Słowa, które brodzą krwią. Wiersz-Róża, źródłowo zraniony datą, brodzi krwią słowa. Wiersz jest różą i morfologicznie, i wizualnie. Ale to pewnie kwestia wrażliwości. Giles Deleuze jest świadomy „cięcia”, owej przedustawnej, przedistniejącej rany⁵. Jest to rana – używając słów ukochanego przez filozofa Joe Bosqueta – która czeka, aby być wcielona; tak jakby język ranił w sam środek życia. Do mnie takie odczytanie przemawia. Do niego powrócimy.

Warto jeszcze wspomnieć, że ziemia jałowa to ziemia bez martwego życia, żyzna gleba to cmentarzysko roślin, szczątków, różnych zwłok. Z takiej ziemi, z czarnej ziemi piękne róże zakwitają... Nasza róża nie ma jednoznacznego umiejscowienia w przestrzeni, ale wiemy, że kwitnie...

Takie przeskoki. Szkicuję tło. I warto pamiętać o tym źródłowym pęknięciu wiersza, pęknięciu na Nadawca/Odbiorca. Pęknięcie, pęknięcie na Podmiot A/Podmiot B wymusza sama struktura – Psalm.

Narracja wiersza jest trzecioosobowa. Można uściślić, że drugo bądź trzecioosobowa. Liczba jest mnoga. Narratorem jest wszystko, ale nie Ja. Narracja nie jest pierwszoosobowa w liczbie pojedynczej. To też warto zapamiętać. Szczególnie gdy nacisk będzie położony nie na możliwość mitycznego Gryfa jako przeciwwagę dla Sylfa Mallarmego. Cieleśnego, skrzydlatego, haczykowatego Gryfa zestawię ze skrzydlatym bezcielesnym Sylfem, który też prowadzi dialog z różą. I Gryf (cieleśna istota skrzydlasta, która broni świata przed spalaniem promieniami słońca), i Sylf (bezcieleśna istota skrzydlasta z nożem jako atrybutem), i Róża są rodzaju żeńskiego. Mówię teraz o wierszu Mallarmego – drugiej części tryptyku w swoim czasie w eseju przywołanym. W wierszu Mallarme narracja nie jest osobowa a jedyny zaimdek, który krzyczy to „Ja!”. Moim zdaniem oba wiersze się dopełniają. I Mallarme nie nacinał wierszy datą i z każdej perspektywy jest to taki Sylfi, tak bezcielesny wiersz, wiersz bez nacięcia i bez ciernia. Wiersz Mallarmego to wiersz, który nie krwawi. Oczywiście u Mallarmego róża nie

⁴ „Jeśli samo słowo „obrzezanie” pojawia się rzadko, jeśli nie dotyczy obrezania to tropika [tropicque] rozkłada w całym tekście swoje „cięcia”, cezury, zaszyfrowane przymierza i zranione pierścienie. Samo doświadczenie lektury, sama rana, są uniwersalne. Trzyma się ono znamion różnicujących i przeznaczenia języka: niedostępność innego powraca do tego samego, datuje i obraca pierścien” J. Derrida, *Szibboleth*, dz. cyt., s. 62.

⁵ „My wound existed before me”, G. Deleuze, *Pure immanence. Essays on A Life*, Zone Books, New York 2001, s. 30.

jest zatem czerwona. I nie ma cierni. Ot, takie niedoistnienie. Powrócimy do tego wątku.

Tak jakby Celan pisał krwią a Mallarme szkicował ołówkiem. Dwie odmienne taktyki. Dwa genialne wiersze. I pięknie się je czyta w zestawieniu, w całości, i zwrotka w zwrotkę również. Powrócimy tu jeszcze.

I takie luźne skojarzenie: (Derrida kochał poetykę Celana, więc może nie aż takie luźne), dialogi niemożliwe, śpiewy niemożliwe mogą być niemożliwe, ale wydarzać się, wydarzają. Jak chociażby książka Derridy *Glas*⁶, *Glas* – z francuskiego dźwięk dzwonu pogrzebowego, czyli wołanie na spotkanie tego, którego już nie ma (umarł) z tym, który go oplakuje. Jest to spotkanie niemożliwe, które się wydarza. Nic, Nicość jest równie niemożliwe jak i możliwe. „Nothing is impossible”. Polskie podwójne zaprzeczenie mąci obraz, ale nie zaciera. Jeszcze jedna uwaga: Psalm umarłych to również figura niemożliwa. Tych niemożliwości będzie jeszcze więcej.

Zacznijmy od – **Duże litery – niezależnie od kontekstu**

Nikt
z Ziemi i Gliny
Nikt
Nikt
Tobie
Tobie
Nic Jakieś
Nic-, ta
Niczyja Róża
Z
Rysikiem/Słupkiem kwiatu
Nić Prochu
Korona Purpurowa
Ponad Cierniem

Niezwykłe jest to, że w każdym z możliwym odczytań te duże litery są głośniejsze, są duże. Równie niezwykle jest to, że szkicują one obraz róży: Róża wyrasta z ziemi, trzyma Gry(f)f, i ponad cierniem króluje jej korona purpurowa. Może sam wiersz jest różą? Może morfologia wiersza to Róża?

⁶ J. Derrida, *Glas*, University of Nebraska Press 1990.

Gdybyśmy zechcieli w klasycznym Foulcautowskim schemacie oddać optyką róży, tak raczej apofatycznie, ale i obrazowo to taki gest przejawiałby się mniej więcej tak:



To nie jest róża.

Celan naszkicował wiersz – Różę. Wiersz jest wieczny, ale i naznaczony. Róża kwitnie tylko przez chwilę, ale Róża – wiersz może krwawić wiecznie.

Jeszcze jedna drobna uwaga: Levinas w „Inaczej niż być” w rozdziale *Amfibiologia bytu i istoty*, rozważa czasowienie się rzeczowników, Levinasowska czerwień czerwienieje, Levinas nazywa to: *Apophansis*.

SIEDEM ODCZYTAŃ

Psalm do Nicości.

Psalm do Boga.

Psalm przeciw Bogu.

Trzy pierwsze odczytania to chyba są już klasyczne odczytania. Przy nich tylko na moment przystanę. Takie odczytania to odczytania zranionej ludzkości, która lamentuje do Boga, oskarża go, bądź szydzi z niego, bądź mówi do Boga, którego nie ma, bądź go odpycha go, bądź czyni zeń anty-Kreatora. W pierwszej zwrotce wybija żal. Droga zwrotka to pochwała, ale i drwina („bądź pochwalony ty, Nikt”). Trzecia zwrotka jest, moim zdaniem, najbardziej enigmatyczna – to ludzkość może być tą Różą-Nic, albo nadal jest to psalm do Boga, psalm, gdzie świat – „Nic Jakieś” odwraca się od Boga, który teraz staje się Niczyją Różą. Kwitnienie w tym kontekście jest szalenie ciekawe i mienia się tęczę odczytań – wieczna śmierć, zapomnienie, absolutna samotność? Czyja?

W czwartej zwrotce (wybija się tam jakieś szaleństwo, brawura odwaga; słowo „cierń” jest najmocniej zaznaczone, i Celan czytając swój psalm również głośniejszym, mocniej to słowo wymówił.) – w tej zwrotce widnieje nieć prochu nad opuszczonym niebem, wyblakły rysik (od słońca? Od jasności dusz?⁷). Ponad cierniem wznosi się krwawa korona (od broczącego słowa, od krwi Zranionych? Zamordowanych?) Wyblakłym rysikiem jeszcze trudniej pisać słowa, choćby najbardziej broczące krwią słowa piszą się wtedy jakby na wietrze... Słupki kwiatu jest tak wyjaśniały, ledwo żywy...

Psalm umarłych.

Podoba mi się pomysł, że jest to psalm umarłych do Boga, którego nie ma. „Pozostajemy – kwitnące” – to i dla Boga-Nic i umarłych tak samo nic nie znaczy, ale właśnie znaczy kompletny brak nadziei. Róża czy to usposabiającą Boga czy ludzkość jest tak samo martwa. (Bóg-Róża tańczący na martwym cmentarzyskiem przyprowadzałby o dreszcze...).

„im bardziej Róża umiera
Tym trudniej mówić o Róży”

Zbigniew Herbert

Pieśń (psalm) życia. /Pieśń (psalm) Śmierci.

„Śpiewaliśmy ponad o ponad cierniem” – ten fragment może być odczytany jako heroiczna wola życia, jako życie wołające na gruzach śmierci, czy w obliczu śmierci, dlatego to i pieśń życia i pieśń śmierci – nie da się tego rozdzielić

Psalm (lament i radość) NA--przeciw (entgegen) językowi.

Najwięcej miejsca poświęcę Psalmowi (żałoba i pochwała) NA--przeciw językowi. Takie odczytanie ujęło mnie najbardziej. Moment, w który zrozumiałam, że wiersz jako taki, że sam wiersz jest Różą, to przestrzenne odczytanie wiersza przeprawiło mnie o zawrót głowy. Celan rezonuje na wielu

⁷ Gryf jest to mitycznym stworzeniem, które chroni świat, aby nie został spalony przez promienie słoneczne. Może gdyby Gryf (którego przecież w wierszu Celana nie ma) był to ten rysik, ta róża nie byłaby tacy słaby, tacy chorzy, tacy wyblakli...

plaszczynach równocześnie i genialnie czysto rezonuje. Celan narysował Różę wierszem (literalnie). W takiej szerokiej perspektywie Foucaultowe zabawy „to nie jest róża” plus obrazek róży wydają się wręcz infantylne. Celan miał polot jak chyba nikt inny.

Mając w ręku rysik (wyblakły od słońca) niczym to, co najcenniejsze, niczym kwiat kwiatu róży (słupek jest bardzo blady, chory?, słaby?) śpiewany jest rozpaczliwy psalm do Boga-Róży Niczyjej, do Boga, którego nie ma, i do którego żywi się antagonistyczne uczucia. W oczach Tego, którego nie ma nie znaczymy nic, jesteśmy Nic Jakieś. Ale z rysikiem w dłoni nad opuszczonym niebem ponad cierniem (wiersz jest już pierwotnie przebity, zraniony datą) piszę krwią- Korona róży nasiąka ciecżą aż do purpury. Wiersz jest zraniony datą, Róża-wiersz jest zraniona datą, ale trwać, broczyć krwią może wiecznie.

„Cut a poem into pieces and it sills remains a poem” (trawestując u ducha postmodernistycznej dyskusji dotyczącej skradzionego listu Poe’a...⁸). Słowo może zabołec w sam środek życia. List może zostać napisany krwią, nawet jeśli jest to list umarłych.

Nie wierzę w metafizykę. Aż mnie swędzi od tych wszystkich ludzko-boskich wygibasów. Ale wierzę w poezję. I Psalm Paula Celana odczytany w interpretacji bez boga to metafizyczny gest, autoreferencyjny gest (jedyne jaki robi na mnie wrażenie). Gest listu-Róży, która pisze krwią.

Stephane Mallarme⁹

II

Krzyżem grzbietu i skokiem wzbity
Z efemerycznej porcelany
Bez kwiatów w gorzką noc spowity
Wzlot jej szyi powstrzymany

Wiem, nigdy dwojgiem ust nie pito,
Kochanka ni mojej matki

⁸ Por. chociażby: P. Dravers, *To Poe, logically speaking: from “The purloined letter” to the sinthome*, w: *Lacan: topologically speaking*, edited by Ellie Ragland and Dragan Milovanovic, Other Press, New York 2004, czy: J. Derrida, *The Postcard: From Socrates to Freud and Beyond*, transl. by Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press 1987.

⁹ W podobnej wersji umieszczam już interpretację Sylfiego wiersza w mojej książce *O paradoksie poznania*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2021.

Z tej samej uludy gładkiej
Ja Sylf chłodnego sufitu.

Waza nie napelniona napojem
W niezgłębionym wdowieństwie swoim
Kona, lecz broni się czczości,

Dziecinny mroków pocałunku!
Nic nie wróży podarunku
Co by tchnął różę w ciemności.

Stephane Mallarme (tłum. Mieczysław Jastrun)

Surgi de la croupe et du bond
D'une verrerie éphémère
Sans fleurir la veillée amère
Le col ignoré s'interrompt.

Je crois bien que deux bouches n'ont
Bu, ni son amant ni ma mère,
Jamais à la même Chimère,
Moi, sylphe de ce froid plafond!

Le pur vase d'aucun breuvage
Que l'inexhaustible veuvage
Agonise mais ne consent,

Naïf baiser des plus funèbres!
A rien expirer annonçant
Une rose dans les ténèbres.

Stephane Mallarme, *Collected Poems with Parallel French Text*, Oxford University Press, New York 2006.

Już pierwsze wersy można odczytać jako zaproszenie do heideggerowego świata wy-darzania. „Wy-darzanie jest rozkołysanym w sobie obszarem, za sprawą którego człowiek i bycie dosiegają się nawzajem w swej istocie, uzyskują to, co w nich istoczące, tracąc określenia, które użyczyła im metafizyka”. Martin Heidegger, a w tle melancholijnie wybrzmiewa ów heideggerowy „wzbity skok [...] wzlotem szyi powstrzymany”. W takim rozkołysanym nastroju dobrze jest spróbować posłuchać języka Mallarmego. Mallarme nie chciał malować obiektów. Mallarme oddawał wrażenia-efekty.

Wiersze Mallarmego oddychają. Mallarme zaprasza do swojego świata jedynie poprzez zapach; owe Wrażenia-Efekty. W otwartej dłoni trzyma metafory – nibysłowa, które zanim dostrzeżone niechybnie odlecą.

Na pierwszym planie unosi się Duch powietrza. Sylf to Duch powietrza, a może precyzyjniej by rzec Dusza powietrza? Sylf pochodzi od greckiego słowa „Nymphé”. Sylf jest bezcielesnym ucieleśnieniem powietrza. Jest to stworzenie o wielkich skrzydłach, które pozwalają mu szybować wysoko po niebie. Wierzy się, że Sylf króluje w świecie snów i marzeń. Domem Sylfa są sny i marzenia. Sylfy czują, że ich gatunek jest na skraju wymarcia, posiadają ową bolesną świadomość. Sylf, gdy przyrzecze chronić, chroni aż do własnej śmierci; z Sylfem może przyjaźnić się jedynie człowiek o czystej duszy. Czy Sylfa można zniewolić? Rozmyślając nad opozycją powietrze – mrok w pierwszym odruchu chciałoby się ją unieważnić. Powietrze nie lęka się mroku. Mrok nie przenika powietrza. Sylf nie trwoży się więzieniem-sufitem, choć przenika go chłód.

Moi, sylphe de ce froid plafond!
Ja Sylf chłodnego sufitu

Czy ten wers jest Sylfim buntem przeciwko zniewoleniu? Czy też może Sylf, król świata snu, owym sufitem włada? Skąd zatem chłód? Może chłód wiałby od świata – sufitowego ograniczenia? W tle widnieje róża. A Sylfi atrybut to nóż... Do róży powrócimy. Przystańmy przy pytaniu o to, kto próbowałby ujarzmić, zniewolić Sylfa? Jedyne zaimek wskazujący, jaki widnieje w wierszu, to ‘Ja’. Reszta jest bezosobowa. Wiersz milczy, nie zostało w nim wypowiedziane ani jedno słowo, choć cały kona. Wiersz-Sylf, choć umiera, wzdraga się przed pożywieniem.

Agonise mais ne consent
Kona lecz broni się czczości

Czyżby echo lacanowskiego „eat your *dasein*”? Pomiędzy pustką braku pożywienia a ciemnością wije się róża. Przeczuiwa spotkanie z mrokiem. Czy lęka się mroku? Jako czarna objawi się w postaci symbolu śmierci i przemijania. Róża to Sylf?

Idźmy dalej.

Le col ignore s'interrompt
Wzlot jej szyi powstrzymany

Lot istoty skrzydlatej jest symbolem pragnienia. I ów złowieszczy pocałunek – podarunek, do którego wrócimy.

Sylf a sufit raz jeszcze, teraz z odcieniem pragnienia. Przemoc bez siły czy przemoc z braku pragnienia? Czy jako oxymoron jawił się interpretacją, że zanegowane pragnienie powstrzymuje lot? Innymi słowy, czy Sylf się samowięzi?

Le pur vase d'aucun breuvage
Ôue l'inexhaustible veuvage

Waza nie napelniona napojem
W niezgłębionym wdowieństwie swoim

Lot Ducha (Duszy...) ku ciemności może być odczytany co najmniej dwojako: jako niemożność pochwylenia pragnienia bądź jako gest jego odrzucenia. Ten bowiem pocałunek to gest dziecinny, mrocznie dziecinny, a w swej dziecięcej niewinności boleśnie śmiertelny:

Naïf baiser des plus funèbres!
A rien expirer annonçant
Une rose dans les ténèbres.

Dziecinny mroków pocałunku!
Nic nie wróży podarunku
Co by tchnął różę w ciemności.

Wracając do róży: czy jest ona rzeczywiście ową symboliczną czarną różą?

Une rose dans les ténèbres.

Róża znajduje się w ciemności¹⁰. Mroczna to optyka, lecz taka, która nie domyka znaczeń, a raczej otwiera na niejednoznaczność.

¹⁰ Na marginesie, mityczny, cielesny, potężny, skrzydlaty Gryf pilnował świata przed spalaniem promieniami słońca...

Pocałunek (ten trupi, nieskalany, dziecinny gest) – gest posiadania rozrywa naturę pragnienia wtłaczając Sylfa-Różę w mroki. Może to jest trop? W wierszu ów niejasny pocałunek ustanowiony jest jako dar (już samo słowo „dar” mieni się taką wieloznacznością odcieni...). Owa sceneria pocałunku-daru sama w sobie jest wy-darzaniem: Bezcielesne ucieleśnienie powietrza (arche?) jest skonfrontowane z cielesnością. Powietrze – symbol wolności i pocałunek – symbol siły żywotnej, a pomiędzy nimi „dar”.

Je crois bien que deux bouches n'ont
 Bu, ni son amant ni ma mere,
 Jamais a la meme Chimere
 Wiem, nigdy dwojgiem ust nie pito,
 Kochanka ni mojej matki
 Z tej samej ułudy gładkiej

Czy takowy pejzaż to niemożliwy akt kreacji? Czyżby Sylf szybować w chmurach mógł jedynie bez kwiatów, w noc gorzką spowity?

APPENDIXY

Paul Celan: *PSALM* (tł. Stanisław Barańczak)

Nikt nas na nowo z ziemi i gliny nie lepi,
 nikt już naszego prochu nie zaklina.
 Nikt.

Bądź pochwalony, Nikt.
 Tobie gwoli pragniemy
 rozkwitać.
 Tobie
 wbrew.

Niczym
 byliśmy, jesteśmy, będziemy
 nadal, rozkwitając:
 róża z niczego,

róża
niczyja
Na-
przeciw Tobie.

Ze słupkiem jak duch jasnym,
z pręcikiem pustynnym jak niebo,
z koroną czerwoną
od słowa szkarłatnego, któreśmy śpiewali
ponad, o ponad
cierniem.

Paul Celan: PSALM (*tl. Ryszard Krynicki*)

Nikt znowu lepi nas z ziemi i gliny,
nikt zaklina nasz proch.
Nikt.

Błogosławiony bądź, Nikt.
Dla ciebie pragniemy
kwitnąć.
Na-
przeciw tobie.

Niczym
byliśmy, jesteśmy,
pozostaniemy, kwitnąc:
różanicości,
róża niczyja.

Ze
słupkiem jasnym od dusz,
z pustynnym pręcikiem niebios,
z koroną, czerwoną
od purpurowego słowa, które śpiewaliśmy
ponad, o, ponad
cierniem.

Paul Celan: PSALM (*tl. Feliks Przybylak*)

Nikt nie ulepi nas ponownie z ziemi i gliny,
nikt nie omówi naszego prochu.
Nikt.

Bądź pochwalony ty, Nikt.
Ku twemu zadowoleniu
Chcemy kwitnąć.
Ku
tobie.

Niczym
byliśmy, jesteśmy, po-
zostaniemy, kwitnąc:
róża nicości - tą
różą niczyją.

Szyjką słupka w jasności duszy,
nitką pręcika w pustce nieba,
koroną czerwoną
od słowa w purpurze, które wyśpiewywaliśmy
ponad, o, ponad
cierniem.

Paul Celan: PSALM (*tl. Jakub Ekier*)

Nikogo, kto by nas na powrót ulepił z gliny i z ziemi,
Nikogo, kto by mową ożywił nasz proch.
Nikogo.

Ciebie,
Nikogo, chwalimy.
tobie bądź miłe
nasze kwitnienie,
Tobie na-
przeciw.

Jednym Nic
Byliśmy, jesteśmy,
pozostaniemy kwitnąc-
Nicości różą, różą
Nikogo.

U niej
stylus jasny duszą,
nić pyłkowa płonna niebem,
korona czerwona
purpurą słowa, któreśmy śpiewali
ponad, o ponad
cierń.

Nota o Autorce

Ewa Szumilewicz – doktor filozofii, afiliowana w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Autorka artykułów naukowych i książek: *W Nibyśłowach*, Oficynka, 2020; *O paradoksie poznania*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2021; *On the paradox of cognition*, Peter Lang, 2021; *Zabieg Higieniczny*, Oficyna Wydawnicza Impuls, 2023.

