

Folia Philosophica

vol. 43



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Folia Philosophica

43

Redakcja / Editor

Dariusz Kubok

Redaktor serii: Filozofia / Editor of the Series: Philosophy

Dariusz Kubok

Rada Redakcyjna / Editorial Board

Dariusz Kubok (Redaktor naczelny / Editor-in-Chief), **Tomasz Kubalica** (Zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor), **Marta Ples-Bęben** (Sekretarz redakcji / Editorial Secretary), **Alicja Pietras**, **Piotr Machura**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

Rada Doradcza / Advisory Board

Andrzej J. Noras (historia filozofii / history of philosophy), **Tomasz Kubalica** (ontologia / ontology), **Piotr Łaciak** (epistemologia / epistemology), **Danuta Ślęczek-Czakon** (etyka / ethics), **Maria Popczyk** (estetyka / aesthetics), **Krzysztof Szymanek** (logika / logic), **Wojciech Kaute** (filozofia polityki / political philosophy).

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), **Gerhard Banse** (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Józef Bańka (Uniwersytet Śląski, Katowice, Poland), **Lubomir Belás** (Prešovska Univerzita, Slovakia), **Stanisław Borzym** (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), **Christoph Demmerling** (Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany), **Czesław Głombik** (Uniwersytet Śląski, Katowice, Poland), **Jan Hartman** (Uniwersytet Jagielloński, Cracow, Poland), **Adam Jonkisz** (Akademia Ignatianum, Cracow, Poland), **Andrzej Kiepas** (Politechnika Śląska, Gliwice, Poland), **Jerzy Kopania** (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), **Christian Krijnen** (Vrije Universiteit, Amsterdam, Netherlands), **Nicanor Ursua Lezaun** (Universidad del Pais Vasco, San Sebastián, Spain), **Iwona Lorenc** (Uniwersytet Warszawski, Poland), **Leon Miodoński** (Uniwersytet Wrocławski, Poland), **Robert Piłat** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warsaw, Poland), **Jan Stěpán** (Univerzita Palackého, Olomouc, Czech Republic), **Ulrich Wollner** (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), **Jan Zouhar** (Masarykova Univerzita, Brno, Czech Republic).

Zespół Recenzentów / Board of Referees

Iwona Alechnowicz-Skrzypek (Uniwersytet Opolski, Poland), **Bolesław Andrzejewski** (Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poland), **Pavel Fobel** (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), **Adam Jonkisz** (Akademia Ignatianum, Poland), **Agnieszka Kijewska** (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Poland), **Leszek Kopciuch** (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Poland), **Jan Krokos** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Poland), **Radosław Kuliniak** (Uniwersytet Wrocławski, Poland), **Anna Latawiec** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Poland), **Vladimír Leško** (Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Slovakia), Andrzej Lorenz (Uniwersytet Wrocławski, Poland), **Marek Maciejczak** (Politechnika Warszawska, Poland), **Artur Mordka** (Uniwersytet Rzeszowski, Poland), **Marek Papużyński** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Poland), **Zlatica Plašienková** (Univerzita Komenského v Bratislave, Slovakia), **Sławomir Raube** (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), **Marek Rembierz** (Uniwersytet Śląski, Poland), **Piotr Świercz** (Akademia Ignatianum, Poland), **Tadeusz Szubka** (Uniwersytet Szczeciński, Poland), **Włodzimierz Tyburski** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Poland), **Ryszard Wiśniewski** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Poland), **Ulrich Wollner** (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), **Kazimierz Wolsza** (Uniwersytet Opolski, Poland).

Spis treści

Anna Agnieszka Musiol: Wybrane aspekty filozofii w coachingu: refleksje nad wiedzą humanistyczną a coachingowa praktyka

Pylyp Bilyi: Systemowa recepcja Kanta w myśli współczesnego rosyjskiego filozofa Leonarda A. Kalinnikowa

Adam Drozdek: Bernardin de Saint-Pierre i jego miejsce na słońcu

Adam Krzyżowski: Jak być nieposłusznym? Recenzja książki Frédéric Grosa: *Nieposłuszeństwo*. Przeł. E. Kaniowska. Wyd. Czarna Owca. Warszawa 2019

Gérard Chazal: Bachelardowskie wątki w twórczości Françoisisa Dagogneta (tłumaczenie z jęz. francuskiego Marta Ples-Bęben)

Table of Contents

Anna Agnieszka Musiol: Selected aspects of philosophy in coaching:
Reflexions on humanistic knowledge and the practice of coaching

Pylyp Bilyi: Kant's systemic reception in the thought of the contemporary
Russian philosopher Leonard A. Kalinnikov

Adam Drozdek: Bernardin de Saint-Pierre and His Place on the Sun


Adam Krzyżowski: How to be disobedient? Book review: Frédéric Gros:
Nieposłuszeństwo. Transl. by E. Kaniowska. Wydawnictwo „Czarna
Owca”. Warsaw 2019

Gérard Chazal: Bachelard topics in the work of François Dagognet



Anna Agnieszka Musioł

Uniwersytet Śląski

 <https://orcid.org/0000-0001-7325-4456>

Wybrane aspekty filozofii w coachingu: refleksje nad wiedzą humanistyczną a coachingowa praktyka

Selected aspects of philosophy in coaching: Reflexions on humanistic knowledge and the practice of coaching

Abstract: In this paper I undertake an attempt of indication of dependences binding philosophy with coaching. Round the coaching grew many myths. Thereby in the paper I refer coaching as the present form of helping professions with the second man (with the customer/coachee); the profession whose method and the tool reach philosophical thought of different epochs, determining a permanent foundation under the humanities. This foundation determines till now elaborate by thinkers the knowledge about the man, to his form and the place in the world. The reflection over philosophical aspects in coaching I begin from the description of chosen thoughts the ancient epoch in which the philosophy — accenting its own practical character — appears as art of living; across analysis of the meaning of Max Scheler and Nicolai Hartmann axiological ethics; finishing of the twentieth century eternal philosophy of dialogue.

Key words: ancient philosophy, philosophy of dialogue, ethics, axiology, art of living, coaching, Socrates, Hartmann, Buber, Tischner

Wstęp

Coaching, zwłaszcza w Polsce, to względnie młoda, nie w pełni jeszcze ukształtowana dyscyplina pracy z drugim człowiekiem (klientem/*coachee*) i jego zasobami. Z tego powodu coachingowe postępowanie należy do zjawisk rachitycznych¹. Pomimo że coaching jako forma pracy z ludzkim potencjałem czerpie z nauk, zwłaszcza z psychologii i filozofii, to nie posiada on statusu dyscypliny naukowej. Wszelki trud obdarowania coachingu tym tytułem jest przesadą, a nierzadko nadużyciem. Coaching bowiem to zespół metod i narzędzi stosowanych w interaktywnym procesie dialogicznej współpracy dwóch lub więcej osób. Proces ten naznaczony jest dyrektywami podopiecznego (klienta/*coachee*) i tak rozumiany staje się, pokonywaną w określonym czasie, drogą ku wyznaczonemu celowi; innymi słowy jest to proces samodzielnego przecierania szlaku pokonywanego przez *coachee* w asyście coacha, w określonym czasie. Proces ten znacząco jest nieprzypadkowością, gdyż przebiega w sposób planowy, przemyślany, zamierzony i konsekwentny. Tę planowość oraz konsekwencję wyznaczają coachingowe struktury².

W artykule podejmuję próbę ukazania coachingu jako procesu interpersonalnej współpracy; lub, pisząc metaforycznie, procesu kroczenia drogą wybrukowaną elementami wiedzy humanistycznej, której podmiotem właściwym jest człowiek jako jednostka. Specyfika podjętego problemu w pierwszej kolejności nakłada na mnie obowiązek przytoczenia definicji coachingu oraz wymusza podjęcie wysiłku opisanego sposobów jego zastosowania w obszarach, w których coaching cieszy się dużym powodzeniem i skutecznością.

Otóż, jak pisze praktykująca facylitorka, coach i trener Barbara Zych: „wczesny etap rozwoju coachingu w naturalny sposób wiąże go z dyscyplinami pokrewnymi, posiadającymi dłuższą historię zastosowań. Są to między innymi: zarządzanie, doradztwo zawodowe, szkolenia, a w przypadku

¹ Słowa „rachityczny” używam w celu określenia coachingu jako dziedziny stosunkowo młodej, niebędącej dyscypliną naukową, nieposiadającej stabilnego zaplecza naukowego, mającej charakter interdyscyplinarny a w Polsce niemającej jeszcze precyzyjnie określonych przepisów regulujących. W tym miejscu warto jednak dodać, że na wniosek Izby Coachingu, decyzją Ministra Pracy i Polityki Społecznej, 1 lipca 2014 roku profesja *coach* została umieszczona w klasyfikacji zawodów i specjalności. Zob. URL: www.swiat-coachingu.pl/2011-09-27-04-13-15/definicja/440-zawod-coach-w-klasyfikacji-zawodow-i-specjalnosci [09.10.2020].

² Wśród coachingowych struktur wyróżnić można między innymi strukturę: GROW, STEPPPA, G-WAVE, STORM, GOLD, DROPS, STAGES i wiele innych.

coachingu osobistego zwanego także coachingiem życiowym (personal coachingiem lub life coachingiem), to także różnego rodzaju szkoły psychoterapeutyczne czy inne źródła wiedzy psychologicznej³.

Takiemu ujęciu coachingu sprzyja głęboko humanistyczny klimat umożliwiający autorefleksję, samopoznanie, zaznajomienie się *coachee* z własnymi możliwościami, które w sytuacji samodzielnej i przepracowanej w myślach odpowiedzi na kluczowe dla niego kwestie przynoszą satysfakcję i radość z samodzielnego kroczenia do wyznaczonego miejsca lub celu. Oczywiście, to podopieczny coacha podpowiada tematykę procesu, jest również donatorem wszelkich wnoszonych w proces treści, a zarazem jest źródłem wiedzy, którą niejako wydobywa z siebie podczas trwania procesu.

Rola coacha ogranicza się wyłącznie do pracy w temacie i na materiale wprowadzonym w proces przez klienta. Tym samym coach pracujący za pomocą klasycznych metod coachingu, podejmuje aktywność wyłącznie w oparciu o treści wypowiedziane bezpośrednio przez klienta. Taka postawa w procesie coachingowym nie pozwala utożsamić go z rolą przypisywaną trenerowi. Coach nie jest trenerem, a tłumaczenie anglojęzycznego terminu w ten sposób prowadzi do nieporozumień. Profesjonalny coach, o ile pracuje klasycznymi metodami coachingu, nie powinien wyrażać zgody na określanie siebie mianem trenera. Status trenera winien pozwolić sobie nadać tylko wtedy, gdy poza metodologiczną klasyką coachingu w zakres świadczonych usług pomocowych wprowadza także trenersko-szkoleniowe metody i narzędzia pracy⁴.

W świetle przyjętej przesłanki można zapytać: czym właściwie jest coaching? Odpowiedź na tak postawione pytanie okazuje się niejednoznaczna, gdyż formuły coachingu bywają antytetyczne. Warto jednak przywołać formułę coachingu zaproponowaną przez International Coach Federation — najstarszą, a zarazem największą, założoną przez Thomasa J. Leonarda

³ B. ZYCH: *Coaching w nurcie poznawczo-behawioralnym — podstawowe założenia i modele pracy*. W: *Life Coaching. Relacje w równowadze*. Red. K. RAMIREZ-CYZIO. Warszawa 2010, s. 35.

⁴ Klasyczna różnica pomiędzy metodyką coacha a metodyką trenera opiera się na tym, że o ile coach, niczym starożytny Sokrates, pozwala zobaczyć i wydobyć klientowi z siebie jego własne zasoby, a następnie skutecznie na nich pracować, o tyle trener wymagając od osoby trenowanej lepszych wyników, niekoniecznie jest zainteresowany tym, skąd te zasoby pochodzą i jakim kosztem są generowane. Tym samym o ile dla trenera liczy się lepszy wynik osoby trenowanej (niekoniecznie jej zadowolenie), o tyle dla coacha ważniejsze jest to, by *coachee* pracując na swych zasobach odczuwał satysfakcję z osiągniętych/realizowanych celów. Z opisu wynika również inna klasyczna różnica pomiędzy coachem a trenerem dotycząca budowania relacji z podopiecznym: o ile relacja coach — klient/*coachee* jest relacją równoległą/partnerską, o tyle relacja trener — osoba trenowana jest relacją nierównoległą; osobą rozkazująco-zarządzającą jest w tej relacji trener (osoba trenowana musi podporządkować się woli trenera).

w 1995 roku, ogólnosiwiatową organizację coachingową, skupiającą środowisko profesjonalnych coachów. Zgodnie z postulatami wyróżnionej organizacji: coaching w wymiarze profesjonalnym definiuje się zwykle jako rozwijającą się w czasie, procesualną relację, która pomaga osiągnąć pożądane wyniki w życiu, w karierze, w firmach lub w organizacjach. Coaching według ICF to interaktywny proces umożliwiający klientom pogłębianie wiedzy o sobie, problemie lub temacie, z którym przychodzą na proces; to również postępowanie pozwalające na osiągnięcie lepszych wyników i poprawę jakości życia⁵.

⁵ Zob. <https://icf.org.pl> Coaching oznaczać może także pomoc ludziom w dokonywaniu zmian w taki sposób, w jaki tego oczekują i pomoc w podążaniu w kierunku, w którym chcą podążać. Coaching jest procesem wzmacniania klienta w „samodzielnym dokonywaniu zamierzonej zmiany; w oparciu o własne wnioski i zasoby” (definicja: International Coaching Community) (iccpoland). Wreszcie coaching to również sprawne posługiwanie się trzema filarami budującymi dialog: ciszą, pytaniem i wyzwaniem, w celu udzielenia klientowi pomocy w realizowaniu konkretnego celu zawodowego. Zob. A. McLEOD: *Mistrz coachingu. Podręcznik dla menedżerów, HR-owców i trenerów*. Tłum. M. WITKOWSKA. Gliwice 2008. Jenny Rogers, autorka jednego z najpopularniejszych podręczników coachingu, definiuje coaching w kategoriach współpracy z klientem, by ten, dzięki ukierunkowanemu, zindywidualizowanemu szkoleniu, znacząco i trwale usprawniał swoje działanie oraz doskonalił swoją efektywność w życiu osobistym i zawodowym. Jedynym celem coacha w procesie jest praca nad tym, aby klient rozwinął swój potencjał — tak, jak go sam zdefiniuje. Zob. J. ROGERS: *Coaching podstawy umiejętności*. Tłum. K. KONAROWSKA, D. PORĄŻKA. Gdańsk 2010, s. 14. Coaching postrzegany bywa także w kategoriach bliskich terapii prowokatywnej Franka Farrelly’ego i ujmowany jest w formule: kontakt — humor — prowokacja (odniesienie do terapii Farrelly’ego nie pozwala jednak na utożsamienie procesu coachingowego z terapią. Coaching wykorzystuje jedynie wybrane elementy postępowania znamienne dla terapeutycznej formy pomocy). Proces coachingowy zainspirowany składnikami terapii Farrelly’ego opiera się na wartości życzliwości w sytuacji dobrych kontaktów międzyludzkich, humorze jako stanie rozbawienia oraz zachowaniach prowokacyjnych, potwierdzających to, co klient lub podopieczny mówi o sobie (J. HOLLANDER, J. WIJNBERG: *Coaching prowokacyjny. Nowe podejście dla coachów, terapeutów, doradców*. Tłum. M. SZCZYPIŃSKA. Wrocław 2008, s. 41). Rozważając zastosowanie terapeutycznych wątków w coachingu, warto przywołać także terapię nastawioną na osobę, która ewokuje w stronę humanistycznego podejścia C.R. Rogersa. Jednak ze względu na temat przewodni niniejszego artykułu, w tekście uwzględniłam wyłącznie filozoficzne aspekty w coachingu, zaś szczegółową analizę psychologicznej koncepcji psychoterapeuty Rogersa i jej wpływ na coaching świadomie pomijam, odnosząc jednocześnie czytelników do innych moich artykułów z zakresu coachingu.

Filozoficzno-humanistyczne źródła coachingu

Coaching, niezależnie od tego, jaką oficjalną definicję przyjmujemy, oznacza wyrażającą się w specyficznej formie rozmowy, spójną, gdyż stworzoną na coachingowej obecności, dialogiczną jedność z drugim człowiekiem. Warto w tym miejscu dodać, że coaching to także proces wypracowywania wspólnych emocji i wartości przez rozmówców oraz budowania partnerskiej więzi, oparty na specyficznej zależności zaufania. Podejściem tym coaching ujawnia swój głęboki, humanistyczny charakter.

Pytanie o człowieka i jego zasoby czy możliwości, a także biegłość w porozumiewaniu się — sygnowana wrażliwością coacha oraz wybitnym wyczuwaniem na werbalne i pozawerbalne aspekty relacji: człowiek-człowiek — które wykorzystuje praktyka coachingowa, jest zarazem istotą humanistyki i każdego pojedynczego procesu coachingowego. Skuteczna, pomocowa forma pracy z drugim człowiekiem, jeśli służyć ma udzieleniu mu wsparcia w samodzielnym dochodzeniu do celu, powinna opierać się na pewnym kapitale wiedzy coacha, niezależnie od tego, jakim typem coachingu zajmuje się on na co dzień⁶.

Praktykujący coach czerpie z rezerwuaru myśli intelektualnej, zwłaszcza filozofii i psychologii. Wspomniane dyscypliny, zwłaszcza filozofia, gwarantują coachingowi wsparcie w postaci trwałych fundamentów wiedzy o człowieku, jego otoczeniu, kondycji oraz miejscu w świecie. Jeśli więc chcemy spojrzeć na coaching jako zawód pomocowy lub formę świadczenia pomocy drugiemu człowiekowi, to wykazanie pewnych koincydencji między nim a filozofią jest potrzebne, a w pewnych sytuacjach wręcz konieczne.

U podstaw procesu coachingowego leży rudymen tarne narzędzie filozofii. Narzędziem tym jest dialog. Trudno o oczekiwaną skuteczność pracy coacha i zadowolenie *coachee* bez niego. Niewiele osób zajmujących się coachingiem ma świadomość zależności między dialogiem w filozofii a praktyką coachingową. Dialogiczność coachingu zbliża tę formę pracy do dyskursu filozoficznego myślicieli europejskich epoki starożytnej, utożsamiających filozofię z praktyką życia i formą terapii. Przekonuje o tym popularna książka *Czym jest filozofia starożytna* Pierre'a Hadota, w której czytamy zdania wybrzmiewające niczym postulat pracy coacha. Hadot stwierdza między innymi: „dusza płodna może płodzić i owocować tylko w relacji

⁶ Niezależnie od tego, czy współczesny coach pracuje w obszarach biznesu, rzeczywistości korporacyjnej/wielkich organizacji, rozwoju kariery, czy w sferze życia prywatnego swojego klienta, winien posiadać solidną wiedzę humanistyczną.

z drugą duszą, w której dadzą się rozeznąć konieczne przymioty; a relacja ta oprzeć się może tylko na żywym słowie, tylko na rozmowie”⁷.

Myślicielem, którego filozofia realizuje niniejsze żądanie, jest niewątpliwie starożytny Sokrates, o którym Søren Kierkegaard twierdził, że to człowiek jako taki, a nie — uczony rozważający abstrakcyjne pojęcia⁸. Bohater Platonskich *Dialogów* nie bez powodu przez współczesnych bywa określany mianem pierwszego coacha. Jego skoncentrowana na człowieku filozofia, odżegnując się od teoretycznych spekulacji, zapraszając człowieka do poznawania samego siebie, *ergo*: wzywając go do dokonania swoistej introspekcji własnego życia wewnętrznego, zyskuje wybitnie praktyczny, terapeutyczny i sprzyjający samopoznaniu charakter. W ten sposób spełnia istotne postulaty coachingu.

Warto dodać, że uzdrawiająco-terapeutyczne wątki pojawiają się w myśli starożytnej wyjątkowo często, dotykając problematyki życia pełnego i poczucia doskonałego szczęścia. W starożytności filozoficzna refleksja służy nade wszystko praktyce życia i etycznej zadumie nad ziszczeniem ideału Arystotelesowskiej eudajmonii w codzienności⁹. To właśnie filozofia hellenistyczna, niczym współczesny coaching, jest bliższa człowiekowi i ludzkim sprawom niż jakakolwiek wysublimowana forma wysoko unaukowionej, wyłącznie teoretycznej spekulacji filozoficznej jakże często uprawianej współcześnie w murach uniwersytetów. Dlatego prowadząc analizy ukazujące zależność między filozofią w jej praktycznym wymiarze a coachingiem, w miarę możliwości ograniczam spekulatywne wywody na rzecz pokazania filozofii jako sztuki życia i kojącej terapii o humanistycznej wrażliwości; dokonuję także próby zobrazowania filozofii jako swoistej „fortecy wolności, jaką człowiek może sobie stworzyć w swoim wnętrzu”¹⁰.

⁷ P. HADOT: *Czym jest filozofia starożytna?* Tłum. P. DOMAŃSKI. Warszawa 2000, s. 86.

⁸ S. KIERKEGAARD: *Post-scriptum définitif et non scientifique*. W: IDEM: *Oeuvres complètes*. Paryż 1977, s. 3.

⁹ G. REALE: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2. *Platon i Arystoteles*. Tłum. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2001, s. 493—507.

¹⁰ M. MONTAIGNE: *Próby*. Tłum. T. BOY-ŻELEŃSKI. Warszawa 1957, s. 1.

Filozofia wartości i filozofia dialogu jako formy humanistycznej terapii

Stanowisko uznające filozofię za formę terapii w kontekście mówienia o filozofii w ogóle nie jest odkrywcze. Traktowanie jej jako dyscypliny, w której refleksja nad *pathe*, czyli emocjami i namiętnościami, życiem wewnętrznym oraz przywołaną wcześniej eudajmonią, oznaczającą wolne bądź autonomiczne spełnianie swojej istoty, a dalej, uznanie filozofii za dziedzinę duchowego dbania o siebie, duchowej troski o siebie, wolnego i aktywnego dążenia do pełni życia i szczęścia, jest czymś zupełnie naturalnym. Filozofia u swoich antycznych źródeł jawi się jako swoista *techné* życia; jako dziedzina troski o siebie; jako postać samoopieki lub swoistej pielęgnacji własnego człowieczeństwa w celu pozyskania niezależności (*autarkia*), wewnętrznej wolności (*eleutheria*) i panowania nad sobą (*enkrateia*)¹¹. Również współcześnie filozofia może jawić się jako twórczy proces modelowania siebie bądź — jak wymownie, odwołując się do aspektów estetycznych, twierdzi francuski filozof Michel Foucault — tworzenia siebie jako czegoś pięknego¹².

W estetyzującym ujęciu Foucaulta filozofia jest hermeneutyką subiektywności. Koncepcją współgrającą z wczesną myślą psychoanalityczną, której twórca, Sigmund Freud, pisze o stosowaniu podczas procesu ustalonych technik w celu dotarcia do tego, co przez człowieka-pacjenta prawdziwe i pożądane, a jednocześnie na pozór głęboko przez niego skrywane i niechętnie ujawniane. Żądanie ujawnienia skrywanego prowokuje nierzadko awersję Freudowskiego rekonwalescenta, to znaczy wzbudza jego opór. Zjawisko stawiania oporu, nie tylko na gruncie psychologicznej terapii, coachingu, ale także w filozofii (np. znany z historii filozofii opór współroz mówców Sokratesa), jest w pracy z drugim człowiekiem zjawiskiem niezwykle częstym.

W przypadku coachingu takie zahamowanie klienta podczas procesu przejawiać się może w próbach skracania procesu, zamknięciu się w sobie klienta, jego poczuciu rezygnacji, apatii, wybuchach arogancji, a nawet agresji¹³. Sytuacja zamknięcia się klienta lub podopiecznego na proces jest

¹¹ Zob. G. REALE: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. *Od początków do Sokratesa*. Tłum. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2000, s. 335—340.

¹² K. BANICKI: *Filozofia jako terapia. Między Michela Foucaulta troską o siebie a autoterapią*. W: *Filozofia autorska: kolokwia filozoficzne II*. Red. A. ZALEWSKI. Kraków 2011, s. 153—167.

¹³ Ibidem, s. 154. Zob. P. HADOT: *Czym jest filozofia starożytna?* Tłum. P. DOMAŃSKI. Warszawa 2000, s. 85—294.

skrajnie trudnym momentem w pracy coacha i wymaga przeprowadzenia podopiecznego przez zmianę.

Remedium na zaistniałą sytuację może być wówczas głęboka wiedza humanistyczna, zwłaszcza aksjologicznie zorientowana filozofia personalistyczna, skupiająca się na człowieku jako osobie. Reprezentantem tak ukierunkowanej myśli jest bez wątpienia Max Scheler. Jego gradacyjnie skonstruowany porządek aksjologiczny i towarzyszący mu antropologiczny system fenomenologii, w szczególności projekt materialnej etyki wartości, z powodzeniem może zostać uznany za podstawę wspomagania rozmaitych typów coachingu jako praktycznej formy pracy z drugim człowiekiem; podmiotem wchodzącym w oparty na wartościach dialog Ja—Ty.

To właśnie w Schelerowskim systemie filozofii węzłowe miejsce zajmuje otwarty na sferę wartości (*aksjos*), wartościujący ludzki podmiot, który — mając świadomość zmiany — intencjonalnie odczuwa, emocjonalnie przeżywa, preferuje i poznaje¹⁴. Tak zdefiniowany podmiot, będący człowiekiem jako osobą, wchodzi w relację z drugim (także osobą) i w akcie akceptacji otwiera się, tworząc z nim potencjalną wspólnotę aksjologiczną, opartą na możliwości zauważania, rozpoznawania i realizacji określonych wartości. Ich uznanie niejednokrotnie uwarunkowane jest zmieniającą się sytuacją społeczno-kulturową¹⁵. Schelerowska filozofia podejmuje rozliczne kwestie z powodzeniem wykorzystywane obecnie w praktyce coachingowej.

W pracy coacha nieco inną filozoficzną inspirację stanowić może myśl Nicolaia Hartmanna — filozofa „ontycznej ważności powinności w sferze bytu realnego”¹⁶. W trakcie trwania coachingowego procesu etyka tego urodzonego w Rydze myśliciela stać się może podstawą głębokich ak-

¹⁴ Zob. M. SCHELER: *Wolność, miłość, świętość*. Tłum. G. SOWINSKI. Kraków 2004, s. 9—36.

¹⁵ Z zagadnieniem zmieniającej się sytuacji społeczno-kulturowej wiąże się Schelerowski system wartości uwzględniający: wartości hedonistyczne, związane z odczuwaniem przyjemności i doznawaniem zmysłowym (odczuwanie tego, co przyjemne-nieprzyjemne); wartości użyteczne (użyteczne-nieużyteczne); wartości witalne związane z ciałem i jego funkcjonowaniem: siłą witalną, siłą życiową (zdrowie-choroba); wartości duchowe: estetyczne (piękno-brzydota), poznawcze (prawda-falsz), prawne; oraz wartości absolutne (religijne) odpowiadające za relację z tym, co nadmaterialne (świętość-nieświętość). Por. K. WOJTYŁA: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Red. T. STYCZEŃ, J.W. GAŁKOWSKI, A. RODZIŃSKI, A. SZOSTEK. Lublin 2001. Zob. K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000. Zob. S. KOWALCZYK: *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*. Lublin 2006. Zob. M. SCHELER: *Człowiek i historia*. Tłum. A. WĘGRZECKI. W: M. SCHELER: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Tłum. S. CZERNAK, A. WĘGRZECKI. Warszawa 1987, s. 150—190. Zob. M. SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Freiburg i. B. — Halle a. d. Saale 1916.

¹⁶ A.J. NORAS: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998, s. 14.

sjologicznych — uwzględniających zmianę — poszukiwań. U podstaw Hartmannowskiej myśli leży bowiem pytanie: co (powiniennem) czynić? Co (powinniśmy) czynić? Ta Kantowska indagacja, której źródłem jest — jak twierdzi Hartmann — zmieniający się horyzont aksjologiczny, nie zakłada gotowej odpowiedzi, lecz zaprasza do niezależnych poszukiwań i samodzielnego wyznaczania sobie działań oraz odkrywczego odpowiadania na nurtujące jednostkę pytania (na przykład pytania o kształt życia lub jego jakość).

Etyka filozoficzna Hartmanna pozwala rozwijać ludzką wrażliwość, pozwala uchwytywać valor oraz kształtować swój własny aksjologiczny organ, by za jego pośrednictwem urabiać własną dojrzałość i godność osobową. W takim systemie etyki, podobnie jak w myśli Schelera, człowiek prezentuje się jako nosiciel nadmaterialnej zasady — pierwiastka osobowego, za sprawą którego staje się podmiotem zdolnym do realizacji wartości moralnych¹⁷. Człowiek jako moralny podmiot, którym jest aprioryczne Ja – idea osoby przeciwstawiona osobie empirycznej, jest jednością, dlatego również wtedy, gdy człowiekowi jako takiemu nadamy Pascalowski status istoty nędznej, znikomej, słabej i efemerycznej, to — poprzez zwrot ku sferze aksjos jako sferze tego, co obiektywne, godne i cenne — będzie jawił się on także jako wolny i wartościujący otaczającą rzeczywistość architekt wszelkiej sensowności oraz myślący i czujący kreator sensu oraz celu¹⁸.

W takim ujęciu człowiek będąc podmiotem wartości i stanowiąc unikatową jedność, jest wyjątkową istotą zdolną nadawać światu sens, ponieważ dysponuje metafizycznym połączeniem ze światem wartości; dysponuje też spontaniczną, własną dynamiką jako zdolnością do skłaniania się¹⁹. Nadając światu sens, człowiek jako osoba urzeczywistnia moralne wartości wyższe²⁰. Według założeń Hartmannowskiej etyki taki człowiek jako „podmiot moralny jest istotą patrzącą w przyszłość, troszczącą się, ustanawiającą cele, działającą i w działaniu swobodnie rozstrzygającą; [jest osobą — A.M.], która ma zmysł wartości [...], posiada wiedzę o dobru oraz złu i sama potrafi być dobrą lub złą”²¹. Wyróżnione systematy etyczne Schelera i Hartmanna odgrywają istotną rolę w kształtowaniu człowieka jako istoty wolnej, dialogicznej, wartościującej, wrażliwej, myślącej, czującej i zdolnej do podjęcia — jakże bliskiego coachingowi — wysiłku samorozwoju.

¹⁷ J. FILEK: *Filozofia jako etyka: eseje filozoficzno-etyczne*. Kraków 2001.

¹⁸ B. PASCAL: *Myśli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI-BOY. Warszawa 1989, s. 65—88.

¹⁹ Zob. I. KANT: *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. J. GAŁECKI. Warszawa 1986, s. 417.

Por. A.J. NORAS: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli...*, s. 48.

²⁰ Ibidem, s. 50.

²¹ Ibidem, s. 51.

Interaktywność człowieka zachęca także do podjęcia rozważań nad znaczeniem filozofii dialogu w coachingu. Chociaż ślady tego dwudziestowiecznego nurtu filozofii pojawiają się już w aksjologicznym projekcie wspomnianego wcześniej Maxa Schelera oraz w personalizmie Ferdinanda Ebnera, to jednak dopiero systemy Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa i Józefa Tischnera potęgują intelektualno-humanistyczne znaczenie tego coachingu. Filozofia dialogu, nazywana zamiennie filozofią spotkania, koncentruje się zarówno na problemie człowieka, etyce wartości, jak i atrybucie interakcji, dlatego wręcz pożądana jest próba przeanalizowania myśli przywołanych właśnie filozofów w kontekście coachingu.

Filozofia austriackiego myśliciela i religioznawcy Martina Bubera pozwala zobaczyć w człowieku byt relacyjny, dialogiczny, którego życie ukonkretnia się w formie spotkania. Według autora *Dialogisches Leben — gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*, człowiek to stworzenie zawsze zwrócone ku czemuś i kierujące się wartościami prostoty, pokory, radości i szczęścia. To Buberowskie dictum nakłania do zobaczenia w drugim człowieku istoty, która wchodząc w stosunek Ja—Ty, rozpoznaje „Ty” jako świadomą osobę, partnera dyskusji erygującego ziszczenie się dobra. Coaching także ma na celu swoiste wskrzeszenie w kliencie poczucia radości, szczęścia w drodze zmierzania do celu jako cennego dla klienta dobra.

Pewną bliską coachingowi subtelność wyraża również filozofia Emmanuela Lévinasa. Człowiek w systemie Lévinasa prezentuje się jako integralna całość i poznająca podmiotowość jednostkowego, a zarazem konkretnego bytu, który zderza się z codziennością, bywa w różnych sytuacjach, podejmuje autonomiczne decyzje, zajmuje określone stanowiska wobec wielości zdarzeń oraz świadomie i odpowiedzialnie wdraża w życie wybrane przez siebie wartości. Podejmując wysiłek realizacji określonych wartości, podlega ocenie moralnej, wchodzi w sytuacje bycia-dla-drugiego, pozostaje w procesie „dojrzwania do podjęcia odpowiedzialności”²² i ustanowienia relacji etycznej. Tu także coach dostrzeże elementy, nierzadko ujawniające się podczas coachingowego procesu, czyli partycypację w samodzielnie podejmowanych przez klienta decyzjach, rejestrowanie dokonywanych przez klienta podczas procesu wyborów aksjologicznych.

Podjęty przez francuskiego filozofa wysiłek skupienia uwagi na dobru drugiego ma na celu uwrażliwić człowieka na elementarne wartości, decydujące o sensie i jakości ludzkiego życia, oraz poczuciu szczęścia. W każdym doświadczeniu spotkania Lévinas zawiera wymóg etyczny. Spotkanie z drugim w relacji etycznej, budowanej na fundamentach wartości odpowiedzialności, żydowsko-litewski filozof określa mianem epifanii twarzy. Spotkanie

²² K. WIECZOREK: *Lévinas a problem metafizyki*. Katowice 1992, s. 96—97.

z twarzą innego/drugiego nakłada zobowiązania właściwego odczytania przekazywanej (przez drugiego) treści, a ponieważ twarz innego objawia się w mowie, owa treść jest właśnie przekazywana poprzez mowę. W ten sposób mowa staje się nośnikiem treści. Jako nośnik treści znaczeniowej jest cechą swoiście ludzką i stanowi *clou* wypowiedzi. Natomiast wypowiedź zawsze ma charakter warstwowy: o ile jej pierwsza warstwa (*dire*) przenika do świadomości odbiorcy, o tyle druga warstwa (*dit*), jako nieprzenikliwa i niewspółmierna, jest wyrazem transcendencji innego²³. Podobna warstwowość wypowiedzi ujawnia się w coachingowym dialogu, za pośrednictwem którego coachee ujawnia treści wspomagające zarówno tok coachingowego procesu, jak również treści sprzyjające procesowi samopoznania coachee: w procesie coachingowym, coachee poprzez autorefleksję wychodzi poza dotychczasową wiedzę o sobie i problemie, który przywiódł go do coacha.

Wizję człowieka dialogicznego kreśli również fenomenolog i katolicki prezbiter Józef Tischner. Tischnerowski człowiek umieszczony w horyzoncie dobra i wartości wypełnia się w dialogicznej relacji pytającego i zapytanego. Pytający i zapytany tworzą, podobnie jak dzieje się to w coachingowym procesie, wspólną przestrzeń: scenę relacji rozgrywającego się dramatu. Oboje stają w konkretnej dramatycznej sytuacji zderzenia wartości. Sytuacja ta jest szansą na otwarcie się i wspólne poszukiwanie. Fakt ten pozwala nazwać system Tischnera szczególną przestrzenią poszukiwań antropologicznej wiedzy na temat człowieka, mającą na celu możliwie najlepsze i najpełniejsze jego zrozumienie w wymiarze aksjologicznym i agatologicznym. W Tischnerowskim programie filozofii człowiek jest uczestnikiem dialogu, a jednocześnie istotą wolną, tęskniącą za tym, co dobre, w pełni odpowiedzialną za swoje czyny i uprawnioną do aksjologicznego, wartościującego samokształtowania. Wreszcie człowiek to także istota wrzucona w świat, w nieprzewidywalne wydarzenia i sytuacje, pod wpływem których uznaje różne, nie zawsze pozytywne, wartości.

Jak pisze Tischner, nierzadko zrozpaczony człowiek pozwala sponiewierać się wartościom negatywnym. Wówczas zabija on siebie w sobie, popada w aksjologiczne szaleństwo, traci siebie przez siebie – aksjologicznie umiera. Jednak „[...] nawet jeśli ten »aksjologiczny człowiek umarł« [...] to znaczy, że istniał, a jeżeli istniał, to znaczy, że może się ponownie narodzić. Wciąż bowiem obracamy się w polu ogromnych możliwości. To dużo, zwłaszcza gdy uwzględni się poglądy tych, którzy sądzą, że nie ma już żadnych możliwości”²⁴. Rzecz w tym, by uwierzyć i wykorzystać nową szansę bądź możliwość; by pochylić się nad zrozpaczonym człowiekiem z dewizą bycia,

²³ E. LÉVINAS: *Calość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*. Tłum. M. KOWALSKA. Warszawa 2002, s. 227–344.

²⁴ J. TISCHNER: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998, s. 43.

wyrażoną hasłem: „no, bądź”²⁵. Proces coachingowy także zakłada taki, właściwy systemowi Tischnera, postulat możliwości bycia jako ponownego odkrycia siebie: poznania siebie w wymiarze aksjologicznym. Każdy proces coachingowy jest również zderzeniem systemów wartości coacha i coachee. Coach, pozwalając coachee być, zawiesza w czasie procesu osobiste sposoby wartościowania i skupia uwagę na swoim rozmówcy, wydarzeniach oraz sytuacjach, z którymi ten mierzy się w rutynie codzienności.

Zakończenie

Podjęta próba ukazania wybranych związków filozofii i coachingu pozwala potwierdzić tezę, w myśl której przestrzeń pracy coacha w znacznej mierze jest przestrzenią humanizmu subtelnie znaczoną filozofią; jest wiedzą humanistyczną, która jawi się jako swoista podstawa dialogicznej relacji, w tym korelacji coachingowej. Humanizm definiuję tu jako obszar troski o potrzeby, cele, godność, autonomię i samorozwój człowieka będącego transcendującą jednostką, która stanowi centrum procesu coachingowego. Przyjmuję także, iż obszar pracy coachingowej stanowi dziś swoisty amalgamat nurtów filozoficznych i skoncentrowanych na człowieku światopoglądów, które praktycy coachingu, podobnie jak przedstawiciele innych zawodów pomocowych²⁶, wykorzystują na co dzień w swojej pracy.

Zdając sobie sprawę z ograniczeń niniejszego artykułu; faktu, że powyższy temat można byłoby rozważyć znacznie głębiej i szerzej, pragnę potwierdzić tezę o aktualności wyróżnionych w tekście koncepcji filozoficznych, których humanistyczne elementy raz po raz ujawniają się w praktyce coachingowej. Współczesne formy pracy z drugim człowiekiem, zwłaszcza coaching, dowodzą aktualności wielu filozoficznych programów, stanowiąc niejako dowód możliwości wykorzystania szeroko pojętej wiedzy humanistycznej w praktyce zawodowej coachingu.

²⁵ J. TISCHNER: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 2000, s. 183.

²⁶ Wśród zawodów pomocowych (*helping professions*), określanych często mianem zawodów pożytku społecznego, wymienia się głównie: pracownika socjalnego, psychologa, psychoterapeutę, psychoanalityka, asystenta osoby niepełnosprawnej, opiekuna środowiskowego. Do wyróżnionej grupy od niedawna należy także coach, który — wykorzystując profesjonalne, coachingowe metody i narzędzia pracy służy pomocą zarówno w kwestiach zawodowych, jak i prywatnych/osobistych.

Bibliografia

- BANICKI K.: *Filozofia jako terapia. Między Michela Foucaulta troską o siebie a autoterapią*. W: *Filozofia autorska: kolokwia filozoficzne II*. Red. A. ZALEWSKI. Kraków 2011, s. 153–167.
- BUBER M.: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. DOKTÓR. Warszawa 1992. (2015), URL = <http://www.icf.org.pl/pl79coaching.html> [dostęp 24.07.2015]. (2015), URL = http://www.iccpoland.pl/pl/strefa_wiedzy/czym_jest_coaching [dostęp: 24.07.2015] (2017), www.swiatcoachingu.pl/2011-09-27-04-13-15/definicja/440-zawod-coach-w-klasyfikacji-zawodow-i-specjalnosci [dostęp: 02.01.2018]
- Coaching jako konstruktywny dialog*. Red. L.D. CZARKOWSKA. Warszawa 2016.
- Coaching transformacyjny jako droga ku synergii*. Red. L.D. CZARKOWSKA. Warszawa 2014.
- CZAKON T.: *Wolność i dobro. Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku*. Katowice 2005.
- FILEK J.: *Filozofia jako etyka: eseje filozoficzno-etyczne*. Kraków 2001.
- Filozofia jako sztuka życia. Teorie, modele i wzorce dla doradztwa filozoficznego*. Red. A. WOSZCZYK, D. OLESIŃSKI. Katowice 2013.
- GALLWAY W.T.: *Wewnętrzna gra: tenis. Trening mentalny w sporcie i w życiu*. Tłum. R. MADEJCZYK. Warszawa 2015.
- HADOT P.: *Czym jest filozofia starożytna?* Tłum. P. DOMAŃSKI. Warszawa 2000.
- HARTMANN N.: *Ethik*. Berlin 1926.
- HOLLANDER J.; WIJNBERG, J.: *Coaching prowokatywny. Nowe podejście dla coachów, terapeutów, doradców*. Tłum. M. SZCZYPIŃSKA. Wrocław 2008.
- KANT I.: *Krytyka władzy sądu*. Tłum. J. GAŁECKI. Warszawa 1986.
- KIERKEGAARD S.: *Post-scriptum définitif et non scientifique*. W: IDEM: *Oeuvres complètes*. Paryż 1977.
- KOWALCZYK S.: *Człowiek w poszukiwaniu wartości, Elementy aksjologii personalistycznej*. Lublin 2006.
- LÉVINAS E.: *Catość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Tłum. M. KOWALSKA. Warszawa 2002.
- MCLEOD A.: *Mistrz coachingu. Podręcznik dla menedżerów, HR-owców i trenerów*. Tłum. M. WITKOWSKA. Gliwice 2008.
- MONTAIGNE M.: *Próby*. Tłum. T. BOY-ŻELEŃSKI. Warszawa 1957.
- NORAS A.J.: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998.
- PASCAL B.: *Mysli*. Tłum. T. ŻELEŃSKI-BOY. Warszawa 1989.
- REALE G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1—2. Tłum. E.I. ZIELIŃSKI. Lublin 2001.
- ROGERS J.: *Coaching podstawy umiejętności*. Tłum. K. KONAROWSKA, D. PORĄŻKA. Gdańsk 2010.
- ROSINSKI P.: *Globalny coaching: podejście zintegrowane*. Tłum. A. NIEDZIESKA, P. NIEDZIESKI. Warszawa 2011.

- SCHELER M.: *Człowiek i historia*. Tłum. A. WĘGRZECKI. W: IDEM: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Tłum. S. CZERNIAK, A. WĘGRZECKI. Warszawa 1987.
- SCHELER M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Freiburg i.B. — Halle a. d. Saale 1916.
- SCHELER M.: *Wolność, miłość, świętość*. Tłum. G. SOWINSKI. Kraków 2004.
- TISCHNER J.: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1988.
- TISCHNER J.: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 2000.
- WIECZOREK K.: *Lévinas a problem metafizyki*. Katowice 1992.
- WOJTYŁA K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000.
- WOJTYŁA K.: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Red. T. STYCZEŃ, J.W. GAŁKOWSKI, A. RODZIŃSKI, A. SZOSTEK. Lublin 2001.
- ZYCH B.: *Coaching w nurcie poznawczo-behawioralnym — podstawowe założenia i modele pracy*. W: *Life Coaching. Relacje w równowadze*. Red. K. RAMIREZ-CYZIO. Warszawa 2010, s. 35–47.



Pylyp Bilyi

Uniwersytet Śląski

 <https://orcid.org/0000-0002-8506-4470>

Systemowa recepcja Kanta w myśli współczesnego rosyjskiego filozofa Leonarda A. Kalinnikowa

**Kant's systemic reception
in the thought of the contemporary Russian philosopher
Leonard A. Kalinnikov**

Abstract: The purpose of this article is to present the views of the Russian philosopher Leonard Alexandrovich Kalinnikov on Kant's philosophy. This article demonstrates one of the important aspects thinks Kaliningrad resident, namely the rules interpretation system of Kant. The article consists of three parts, the first presents a brief biography of the Russian thinker, the second presents ten rules, without which the thoughts of Kalinnikov can not do any decent system researcher Kant, the third contains conclusions.

This reception is based on an earlier esoteric-teleological assumption about the whole system. Kant's System, according to Kalinnikov, must be reconstructed and presented on the basis of three Critiques, which organically contain internal rules for their interpretation. As a final of the nine principles of interpretation, Kalinnikov proposes one universal principle of the unity of the world. This principle consists in the monistic reading of the question about human, which is intended to encapsulate the system in its entirety as a world of phenomena, things-in-themselves, and their human mediator.

Key words: history of philosophy, Kant studies, interpretations of Kant's, neo-kantianism, Kalinnikov, Kant

„Człowiek książki”¹

„A wejść w dialog z Kantem — to wielki zaszczyt i wielki trud, nie jest dostępny dla każdego. Bez wątpienia, już dawno i z powodzeniem jest dostępny L.A. Kalinnikowi”².

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie poglądów rosyjskiego filozofa Leonarda Aleksandrowicza Kalinnikowa na temat filozofii Immanuela Kanta. Zostanie pokazany jeden z najistotniejszych aspektów myśli kaliningradczyka, a mianowicie — postulowane przez niego — zasady interpretacji (*принципы интерпретации*) systemu filozofa z Królewca. Artykuł składa się z trzech części: w pierwszej przybliżona zostanie krótka biografia rosyjskiego myśliciela, w drugiej omówionych będzie dziesięć zasad, bez których, według Kalinnikowa, nie może obejść się żaden systemowy badacz Kanta, część trzecia zawiera wnioski z przeprowadzonych analiz.

1

Leonard Aleksandrowicz Kalinnikow urodził się 19 kwietnia 1936 roku w Rosji, w obwodzie iwanowskim we wsi Piscowo. Po ukończeniu historyczno-filologicznego wydziału na Iwanowskim Państwowym Instytucie Pedagogicznym (IPIP) (obecnie Iwanowski Państwowy Uniwersytet), gdzie nie ograniczał się tylko do podstawowego programu nauczania, ale uczęszczał też na zajęcia z filozofii, logiki, matematyki, termodynamiki i mechaniki kwantowej, wykładał w szkole historię, literaturę oraz język rosyjski. Od 1960 do 1962 roku służył w rosyjskim wojsku kolejowym. Po zakończeniu służby wrócił na uniwersytet i wstąpił na aspiranturę³ z etyki do IPIP, gdzie zajmował się problemem relacji dobra i piękna. Pod koniec studiów obronił dysertację *O relacji moralnego i estetycznego ideału*, której metodologiczny fundament stanowiła filozofia Kanta. W 1969 roku, gdy otrzymał

¹ В.А. КОНЕВ: *Человек книги*. „Кантовский сборник” nr 2, 2016, s. 8. Wszystkie tłumaczenia tekstów z języka rosyjskiego pochodzą od Autora artykułu.

² В.Н. БЕЛОВ: *За чистоту кантовского наследия*. „Кантовский сборник” nr 2, 2011, s. 9.

³ W Rosji i wielu państwach byłego ZSRR odpowiednik studiów trzeciego stopnia.

stopień kandydata nauk⁴ (1 października 1966 roku), został pracownikiem Katedry Filozofii Państwowego Uniwersytetu w Kaliningradzie (PUK)⁵.

Kantoznawcą⁶ Kalinnikow stał się przez przypadek. Rok 1972 został ogłoszony przez UNESCO rokiem Kanta. Prezydium Akademii Nauk ZSRR przeprowadziło naradę specjalną, podejmując decyzję o obchodach z tej okazji jubileuszu. W 1974 roku, mimo wielu problemów, zorganizowano w Kaliningradzie pierwszą konferencję zatytułowaną „I Кантовские чтения” oraz założono przy uniwersytecie Muzeum I. Kanta. Na stanowisko kierownika naukowego muzeum został wybrany Leonard Aleksandrowicz Kalinnikow, który pełnił tę funkcję do czasu reorganizacji muzeum w 1998 roku⁷.

W latach 1976—1978 Kalinnikow był starszym pracownikiem naukowym w PUK. W 1978 roku opublikował monografię *Problemy filozofii historii w systemie Kanta*⁸, na podstawie której trzy lata później uzyskał tytuł profesora na Uniwersytecie Petersburskim (wówczas Leningradzkim). W 1990 roku został prezesem pierwszego Kantowskiego Stowarzyszenia w Rosji⁹.

W latach 1978—1990 Kalinnikow zajmował się interpretacją kantowskiej filozofii teoretycznej, praktycznej i estetyki. W latach dziewięćdziesiątych opublikował artykuły dotyczące rosyjskiej recepcji filozofii Immanuela Kanta przez Włodzimierza Sołowjowa, Pamfila Daniłowicza Jurkiewicza i Pawła Aleksandrowicza Fłorińskiego i innych.

Na początku XXI wieku filozof zaczął badać wątki kantowskie w literaturze rosyjskiej. Opracował wiele artykułów, ukazujących wpływ kantyzmu na rosyjską literaturę i ogólnoswiatową poezję i prozę, m.in. w twórczości Aleksandra Siergijewicza Puszkina, Wiaczesława Iwanowa (1866—1949), Dmitrija Siergiejewicza Mereżkowskiego (1865—1941), E.T.A. Hoffmanna (1776—1822), Afanasija Afansjewicza Feta (1820—1892), Andierja Biełego, Aleksandra Aleksandrowicza Błoka (1880—1921) i innych¹⁰. Najpóźniejsze

⁴ W rosyjskich i radzieckich środowiskach naukowych odpowiednik stopnia naukowego doktora.

⁵ Zob. С.В. ЛУГОВОЙ, А.И. ТРОЦАК: *Леонард Александрович Калининков: primum vivere, deinde philosophari*. „Кантовский сборник”, 2006, s. 6—9.

⁶ Z ros. *кантовед* tłumaczy jako „kantoznawca”, choć w języku rosyjskim niekiedy tym słowem nazywano kantystów albo ludzi zajmujących się filozofią Kanta; używam słowa „kantoznawca”, żeby odróżnić rosyjskich badaczy od kantystów, czyli epigonów pokantowskich, a także neokantystów.

⁷ Zob. С.В. ЛУГОВОЙ, А.И. ТРОЦАК: *Леонард Александрович...*, s. 10—11.

⁸ Л.А. КАЛИННИКОВ: *Проблемы Философии истории в системе Канта*. Kaliningrad 1978.

⁹ Zob. С.В. ЛУГОВОЙ, А.И. ТРОЦАК: *Леонард Александрович...*, s. 13.

¹⁰ Л.А. КАЛИННИКОВ: *Иммануил Кант в русской поэзии (философско-эстетические этюды)*. Moskwa 2008.

artykuły Kalinnikowa stanowią jego oryginalną recepcję systemu Kantowskiego, antynomii, filozofii praktycznej, teleologii i neokantyzmu.

Kalinnikow jest autorem ponad stu naukowo-teoretycznych prac, wśród których znajdują się: *Problemy historii filozofii w systemie Kanta*¹¹, *Kant w rosyjskiej kulturze filozoficznej*¹², *I. Kant w poezji rosyjskiej (szkice filozoficzno-estetyczne)*¹³, *O konieczności przewartościowania neokantyzmu w świetle współczesnej interpretacji systemu I. Kanta*¹⁴, *Systemowość KCR i system Kanta*¹⁵.

Niemal wszystkie swoje dzieła, poświęcone interpretacji systemu Kanta, Kalinnikow opublikował w rosyjskim czasopiśmie naukowym „Kantowskij sbornik”, będącym pierwszym periodykiem w Rosji poświęconym w całości filozofii Kanta. Założono go w 1975 roku po konferencji „I Кантовские чтения” (I Lektury Kanta). Geneza czasopisma łączy się z powstaniem Uniwersytetu Kaliningradzkiego. Jak pisze jeden z uczniów Kalinnikowa, Sergiej W. Ługowoj: „założenie Państwowego Uniwersytetu Kaliningradzkiego (BFU im. I. Kanta w Kaliningradzie) pokryło się z inicjacją kaliningradzkich studiów nad Kantem”¹⁶.

W 1975 roku wydano pierwszy numer czasopisma „Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта”¹⁷ (Problemy teoretycznego dziedzictwa Immanuela Kanta), z okazji dwieście pięćdziesiątych urodzin królewieckiego myśliciela¹⁸. Umieszczono w nim artykuły ze zorganizowanej wówczas konferencji „I Кантовские чтения”, w której udział wzięło około trzystu wykładowców, naukowców, absolwentów uczelni z Moskwy, Leningradu, Kaliningradu, Swierdłowska, Nowosybirsk, Kijowa, Mińska, Tbilisi, Kiszyniowa, Rostowa nad Donem, Gorkiego, Odessy, Charkowa,

¹¹ Л.А. Калининков: *Проблемы Философии истории...*, Kaliningrad 1978.

¹² Л.А. Калининков: *Кант в русской философской культуре*. Kaliningrad 2005.

¹³ Л.А. Калининков: *Иммануил Кант в русской...*

¹⁴ Л.А. Калининков: *О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта*. W: *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*. Red. И.Н. Грифцова, Н.А. Дмитриева. Moskwa 2010.

¹⁵ Л.А. Калининков: *Системность КЧР и система Канта (I)*. „Кантовский сборник” nr 3, 2015, s. 7—22.

¹⁶ С.В. Луговой: *Очерк истории калининградского кантоведения*. „Кантовский сборник” nr 25, 2005, s. 143.

¹⁷ „Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта”, w 1981 roku z inicjatywą ARSENIJA W. GULYGI (1921—1996) zmieniono nazwę na „Кантовский сборник”.

¹⁸ Ze słów L.A. KALINNIKOWA: „Pod koniec 1972 roku, UNESCO ogłosiło, że rok 1974 jest rokiem Kanta, w odpowiedzi Prezydium Akademii Nauk ZSRR odbyło naradę i przyjęło uchwałę o obchodach kantowskiego jubileuszu”. Ibidem. С.В. Луговой: *Очерк истории...*, s. 165.

Smoleńska i innych miast Związku Radzieckiego. Założenie czasopisma przyczyniło się do rozwoju studiów nad Kantem w Związku Radzieckim. Z kolei popularyzacja spuścizny Kanta podczas konferencji wywołała nie mały rezonans w RFN, a spotkanie uczonych przyczyniło się do nawiązania kontaktów i współpracy z prezesem Kantowskiego Stowarzyszenia w RFN profesorem Gerhardem Funke (1914—2006), hrabiną Marion Dönhoff (1909—2002) i wieloma innymi¹⁹. Przez czterdzieści cztery lata periodyk rozwinął się i stał kwartalnikiem naukowym. do 2006 roku redaktorem czasopisma był Kalinnikow. Od tego czasu w Kaliningradzie zaczęto kontynuować tradycję badań nad filozofią królewieckiego mędrca.

2

W swoich wczesnych artykułach Kalinnikow uznaje filozofię Kanta za wielowarstwowy system aprioryczno-transcendentalnych władz poznania. Traktuje go też jako całościowy system władz poznawczych²⁰, do którego należą: władza poznania, uczucie rozkoszy i przykrości oraz władza pożądania²¹. Ów system należy zbadać na podstawie wszystkich dzieł Kanta.

Na początek należy postawić kilka pytań: czemu ma służyć przedstawienie zasad interpretacji systemu Kanta? Czy da się ów system ująć tak, by poszczególne jego człony nie straciły ważności? Należy zaznaczyć za Kalinnikowem, że system Kanta jest wielką syntezą wszystkich poprzednich idei w filozofii zachodniej²². W okresie poprzedzającym filozofię krytyczną istniały dwa główne nurty: empiryzm, który został określony przez Kanta jako sceptycyzm, charakteryzujący się popadnięciem w skrajne przekonanie, zgodnie z którym całe nasze doświadczenie opiera się na pewnej fizjologii przedstawionej w filozofii Locke'a i Hume'a, oraz, przeciwstawiany mu, racjonalizm, rozumiany jako dogmatyzm, wyrażający się w dążeniach tak zwanej metafizyki szkolnej, reprezentowany przez całą tradycję karte-

¹⁹ Zob. *ibidem*, s. 168.

²⁰ Zob. Л.А. Калинин: „Критическая” рефлексия как гносеологическое средство. „Кантовский сборник” nr 9, 1984, s. 14.

²¹ Zob. I. KANT: *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. A. LANDMAN. Warszawa 1986, s. 56.

²² Zob. Л.А. Калинин: *Интерпретация и принципы*. „Кантовский сборник” nr 14, 1989, s. 82.

zjańską, zaczynając od Leibniza, a kończąc na Wolffie²³. Osobno wymienia Kant odkrycia naukowe w matematyce u Greków i Egipcjan, w przyrodoznawstwie Bacona z Verulamum, Galileusza, Torricielliego i Stahla²⁴, Mikołaja Kopernika. Cechą wspólną tych odkryć jest ich rewolucyjność, którą Kant przypisuje również swojej filozofii krytycznej, nazywając ją przewrotem kopernikańskim. Według Kalinnikowa, w odróżnieniu od faktycznego przewrotu kopernikańskiego, który później został potwierdzony²⁵, odkrywczość filozofii krytycznej Kanta jest bardziej skomplikowana. Zarówno pierwsze, jak i późniejsze interpretacje, skupiające się na jednej z Kantowskich władz poznawczych, czyniły z niej ogólną zasadę interpretacji całego systemu, przez co nie tylko tracił on jako całość, lecz pominięte zostawały także najistotniejsze jego części. W taki sposób postąpili idealiści niemieccy oraz neokantyści. Wybierając jeden ze światów trzech *Krytyki...*, uczynili z niego swoją całość, swój system, ponieważ nie widzieli potrzeby zachowania go w całości. W tej kwestii rosyjski filozof wyraża negatywny stosunek do całej spuścizny epigonów Kanta, a zwłaszcza neokantystów. Jego zdaniem należy przewartościować neokantyzm (badeński i marburski), uznać go za dziedzictwo filozoficznohistoryczne i określić mianem neofichteizmu albo monizmu, bowiem sama nazwa „neokantyzm” wskazuje na pozytywne rozwinięcie systemu w filozofii Kanta²⁶. Oczywiście, taki stosunek do neokantyzmu wynika z samych zasad interpretacji.

Kalinnikow zwraca uwagę, że wcześniej stosowano do tekstów Kanta marksistowskie, powierzchowne metody rozumienia. Na przykład w tradycji filozofii radzieckiej dzielono myślicieli według klas na proletariat i burżuazję. Zewnętrzne zasady interpretacji też pozostają ważne, lecz nie są warunkiem wystarczającym dla przybliżenia całego systemu. Ważniejsze okazują się zasady wewnętrzne, uniwersalne, hermeneutyczne²⁷, dotyczące bezpośrednio samego systemu. Mają one posłużyć za pewne niezbędne przesłanki do faktów ukazujących cały system²⁸. Otóż do interpretacji Kantowskiego dziedzictwa należy podchodzić z uwzględnieniem dziesięciu następujących zasad hermeneutycznych:

²³ Zob. O. HÖFFE: *Immanuel Kant*. Tłum. A. KANIOWSKI. Warszawa 1995, s. 49.

²⁴ Zob. I. KANT: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. INGARDEN. Kęty 2001, s. 33—34 (B XII, B XII).

²⁵ Zob. Л.А. КАЛИННИКОВ: *Интерпретация...*, s. 84.

²⁶ Więcej na ten temat: Л.А. КАЛИННИКОВ: *О необходимости переоценки...*, s. 57—66.

²⁷ Zob. Л.А. КАЛИННИКОВ: *Интерпретация...*, s. 85.

²⁸ Zob. Л.А. КАЛИННИКОВ: *Философская система Канта и принципы её интерпретации*. „Кантовский сборник” nr 3, 2014, s. 8.

1. **Zasada całości organicznej** albo **zasada totalności**, przy czym trzeba uwzględnić dwa aspekty:

1.1. **Zasada totalności intensywnej**, której sednem jest założenie, że system może być podobny do rozwijającego się *organizmu* lub *mechanizmu*. W przypadku rozwoju organicznego, system rozwija się „podobnie do tego jak rośnie organizm z płodu bądź nasiona”²⁹. W organizmie są już od początku, genetycznie, zawarte wszystkie niezbędne do rozwoju mikroelementy, komórki itd. Idea mechanicznego rozwoju oznacza zaś budowanie systemu według jednego pomysłu z różnych części (komentarzy) po kolei, dopóty dopóki nie zostanie zbudowana całość³⁰. W przypadku organicznego rozwoju można mówić o systemie, który rozwija się konsekwentnie, z jednego założenia/twierdzenia logicznie wynika drugie. Natomiast w interpretacji mechanicznej podstawę działań stanowią osobne fragmenty i komentarze, które dopasowuje się do systemu zgodnie z jednym pomysłem. Uwzględniając te dwa założenia, należy stwierdzić, że system w całości rozwija się organicznie, lecz poszczególne jego elementy kształtują się mechanicznie. Kant w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* zaznacza, że nie znalazł niczego, co należałoby zmienić. W tym samym fragmencie pojawiają się słowa o naturze czystego spekulatywnego rozumu, „który zawiera w sobie prawdziwą budowę organiczną (*Gliederbau*): wszystko jest w nim organem, mianowicie wszystko istnieje dla jednego członu i każdy poszczególne człon dla wszystkich [pozostałych], dzięki czemu każda, choćby najmniejsza ułomność, wada, błąd czy brak musi nieuchronnie wyjść na jaw”³¹. Fragment ten jest nie tylko zarysem zasady totalności ekstensywnej, lecz także daje się tutaj zauważyć (2) zasada domniemania niesprzeczności, o której będzie mowa dalej. Poza tym w słowach „wszystko istnieje dla jednego członu a każdy poszczególne człon dla wszystkich [pozostałych]”³² zostaje ujawniona Kantowska teleologia, która — zgodnie z interpretacją Kalinnikowa — łączy wszystkie trzy *Krytyki* w jedną spójną całość. Rozwój organiczny jest związany z metodą teleologiczną³³, którą Kalinnikow odkrywa i rozwija w postaci praw na

²⁹ Ibidem.

³⁰ Zob. ibidem.

³¹ I. KANT: *Krytyka czystego...*, s. 46 (B XXXVII B XXXVIII).

³² Ibidem.

³³ Metoda teleologiczna odwołuje się do czterech praw, które Kalinnikow opisuje w sposób następujący: pierwsze, prawo autonomii rzeczy, która ma sama do siebie odnosić się jako przyczyna i jako skutek *causa sui*, taką rzecz należy uznać za cel przyrody, za przykład działania zgodnie z prawem autonomii Kalinnikow podaje pojęcie dobrej woli. Drugie prawo polega na relacji części i całości, zdaniem Kalinnikowa — „całość określa części i prawo współdziałania [trzecie prawo metody teleologicznej — P.B.], to

podstawie *Krytyki władzy sądzienia*. Zgodnie z organicznym podejściem do systemu wszystkie późniejsze idee zrodzone z *Krytyki czystego rozumu* zawierały się już w formie załączkowej w tym dziele w tym także teleologia, a nawet zasada całości organicznej, opisana zresztą przez Kalinnikowa zgodnie z intencjami Kanta. W rozdziale *Architektonika czystego rozumu* znajduje się odpowiedni fragment: „Całość jest więc uczłonowana (*articulatio*), a nie beładnie zrzucona na kupę (*coacervatio*), może wprawdzie wzrastać wewnętrznie (*per itus susceptionem*), ale nie zewnętrznie (*per appositionem*), jak ciało zwierzęce, którego wzrastanie nie dodaje żadnego członka, lecz bez zmiany proporcji czyni dla jego celów każdy jego człon silniejszym i dzielniejszym”³⁴. Fragment ten stanowi sedno rozumowania wedle zasady rozwoju organicznego oraz zasady otwartości systemu. W ten sposób w *Krytyce czystego rozumu* — jak pisze Kalinnikow — „w stanie załączkowym, gdzie nieproporcjonalnie rozrosła się epistemologiczna część systemu, przez co ogólny wygląd krytyki czystego rozumu — jest to dorosły człowiek (epistemologia), ale z dziecięcymi rękami (etyka i prawo) i nogami (teleologia)”³⁵.

1.2. Drugi aspekt zasady całości organicznej nazywa się odpowiednio **zasadą totalności ekstensywnej**, która polega na uwzględnieniu wszystkich dzieł Kanta; „tylko w kontekście całości ma miejsce rozumienie dowolnego szczegółu”³⁶. W tym miejscu wprowadza się ograniczającą poprawkę, ponieważ — według rosyjskiego myśliciela — dzieła Kanta można podzielić na dwie części, ezoteryczne oraz egzoteryczne. Pierwsze rozwijają zasady systemu filozoficznego, drugie prezentują jego skutki pragmatyczne w zależności od sytuacji życiowych, aczkolwiek ważniejsze są te pierwsze. Zasada totalności ekstensywnej ma chronić przed popadnięciem w pochop-

znaczy, że całości nie można określić jako prostej sumy części”. Л.А. Калинин: *Телеологический метод Канта и диалектика*. „Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта” nr 3, 1978, s. 38. Trzecie prawo należy rozumieć w ramach drugiego, właściwie Kalinnikow uznaje je za tezę „wzajemnego określania elementów w ramach całości, [tezę — P.B.] o ich powszechnej zależności od siebie”. Ibidem, s. 40. Teza ta oznacza nie tylko zmienność w ramach całości, lecz także to, że wzajemne określanie elementów może mieć wpływ na całość, a całość z powrotem na wszystkie poszczególne elementy. Kalinnikow upatruje w tym prawie późniejsze prawo (rozwinęte w dialektycznym materializmie) przemiany ilości w jakość. Zob. Л.А. Калинин, *Категорический императив и телеологический метод*. „Кантовский сборник” nr 13, 1988, s. 33. Czwarte prawo albo zasada sądzienia o zewnętrznej celowości w organizmach, polega na tym, że cel może określać środki, tak samo środki mogą określać cel. Zasada ta jest istotna przy interpretacji imperatywu kategorycznego, bez niej nie da się zrozumieć jak można traktować człowieka jako cel, a nie tylko jako środek. Zob. ibidem, s. 34, 37.

³⁴ I. KANT: *Krytyka czystego...*, s. 609—610 (A833 B861).

³⁵ Л.А. Калинин: *Интерпретация...*, s. 85.

³⁶ Ibidem, s. 87.

ne wnioski i ocenę sytemu. Chodzi tutaj o uwzględnienie, co do jednego pojęcia, wszystkich możliwych definicji, wniosków, teleologii itd. W każdej z warstw systemu podobne co do nazwy pojęcia mogą występować w różnych kontekstach i odnosić się do różnych władz poznania.

Z obydwu aspektów wynika, że najpierw należy przeczytać wszystkie teksty, a później powrócić do szczegółów, które dopiero w obrębie systemu mają się stać bardziej precyzyjne, co Kant określa jako „syntetyczny powrót”³⁷.

2. **Zasada domniemania niesprzeczności** (*принцип презумпции непротиворечия*) albo **zasada niewinności autora** polega na dokładnym odczytaniu tekstów z jak najmniejszą ilością sprzeczności. W ten sposób zasada staje się wymogiem skierowanym do odbiorcy. Ważne jest, by starał się on czytać tekst tak długo, aż w pełni go zrozumie. Zdaniem Kalinnikowa: „sprzeczności znajdują się nie w systemie królewieckiego filozofa, lecz w głowie interpretatora”³⁸. Przy takim założeniu szuka się odpowiedzi głównie w tekście, a nie tylko we własnej interpretacji. Inne interpretacje mają pomagać, ale nie utrudniać zrozumienie systemu w całości. Nawet jeśli „w ogóle nie udaje się przeczytać tekstu nie popadając w sprzeczności, to przy interpretacji należy dążyć do pozostawienia niesprzeczności na poziomie głównych założeń teorii, jej rdzenia aksjomatycznego, gdyby nie udało się konsekwentnie wyprowadzić wszystkich wniosków, to [pozostające — P. B.] sprzeczności należałoby przełożyć z aksjomatów na poziom skutków”³⁹. Z ostatniego zdania wynika, że sprzeczności nie są ważne, ważniejsza jest całość i ocalenie systemu w jego głównych twierdzeniach. Kalinnikow krytykuje totalny dualizm, na którym tak często skupiają swoją uwagę interpretatorzy; jego zdaniem prowadzi on do sprzeczności w systemie. Tymczasem z tego, że Kant odróżnia rzecz samą w sobie od zjawiska, nie wynika wcale, że są one całkiem oddzielne. Istotne jest zrozumienie rzeczy samej w sobie jako sumy wszystkich doświadczeń, które nie są w swojej pełni nam dostępne, a jednak zawsze są rzeczą dla nas⁴⁰, w tym sensie — według Kalinnikowa — zawsze powinno się zostawiać miejsce do rozwoju nauk, nie zakładając dogmatycznie prawdy absolutnej. Z tej perspektywy należy wykazać, że w filozofii krytycznej nie ma żadnego agnostycyzmu⁴¹. Kant mówi tylko o tym, że świat w całości ludzkich doświadczeń nigdy nie

³⁷ I. KANT: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. B. BORNSTEIN. Kęty 2015, s. 25.

³⁸ Л.А. Калинин: *Философская система...*, s. 7.

³⁹ Л.А. Калинин: *Интерпретация...*, s. 88.

⁴⁰ Zob. Л.А. Калинин: *Понятия „вещь вообще” и „вещь в себе” и их роль в системе кантовского „критицизма”*. „Кантовский сборник” 10, 1985, s. 4.

⁴¹ Zob. Л.А. Калинин: *Интерпретация...*, s. 89.

jest dany, lecz odkrywa się zawsze jakiś jeden odcinek jego rzeczywistości (zjawisko). Co do sprzeczności, które Kalinnikow proponuje pominąć, uznając je za pewne aksjomaty, to wymienia on kwestię statusu „form apriorycznych wszystkich rodzajów”⁴². Czy są one wrodzone? Jedyne, co można stwierdzić, to to, że należą do rodzaju ludzkiego i wynikają z transcendentności podmiotu poznającego⁴³. Ten problem trzeba pozostawić otwarty i nierozstrzygnięty na poziomie aksjomatycznym.

3. **Zasada możliwej ironii** w budowie tekstu. Ironia w filozofii krytycznej występuje w tych miejscach, gdzie Kant dotyka kwestii teologicznych albo wyraźnie kontrowersyjnych tematów politycznych. Ironia występuje we wszystkich *Krytykach*... i artykułach, najbardziej klarownym przykładem jest artykuł *Koniec wszystkich rzeczy*⁴⁴. Bez zasady możliwej ironii „nie jesteśmy w stanie wprowadzić bezsprzecznie do systemu postulatów rozumu praktycznego. Całościowy charakter systemu wymaga nadania im sensu twierdzeń filozoficznohistorycznych, a nie teologicznych”⁴⁵.

4. **Zasada odosobnienia (czystości) i systemowości** — najlepiej określił ją Kant w *Krytyce czystego rozumu*. „Jest rzeczą nadzwyczaj ważną, by poznania, które co do swego rodzaju i pochodzenia odróżniają się od innych, odosobnić i starannie zapobiec temu, żeby nie spływały w jedną mieszaninę z innymi, z którymi zwykle łączą się w zastosowaniu”⁴⁶. Za przykład tak rozumianego *odosobnienia* można podać Kantowskie rozróżnienie na to, co czyste, i to, co empiryczne. Odosobnienie szczególnie ważne jest przy użyciu kategorii czystego intelektu, „należy ocenić jego własną wartość i wpływ”⁴⁷. Przy pomocy tej zasady Kant rozróżnił moralność jako moralność czystą oraz obyczaje. W filozofii krytycznej mówi się o czystym rozumie teoretycznym (któremu odpowiada władza poznawania), czystym rozumie praktycznym (władza pożądania), o czystej refleksyjnej władzy sądenia (władza rozkoszy i przykrości) itd.⁴⁸. Wszystkie te podziały mogą wydawać się oczywiste, lecz często pomija się je ze względu na wysoki poziom ich abstrakcyjności. Za najbardziej znany przykład takiego odosobnienia można uznać oddzielenie (odosobnienie) czystego intelektu od rozumu spekulatywnego z jego zapędami metafizycznymi. Wszystko w obrębie

⁴² Л.А. Калинин: *Интерпретация...*, s. 89.

⁴³ Zob. *ibidem*.

⁴⁴ I. KANT: *Koniec wszystkich rzeczy*. Tłum. M. ŻELAZNY. W: I. KANT: *Dzieła zebrane*. T. 6. Red. M. JANKOWSKI i in. Toruń 2012.

⁴⁵ Л.А. Калинин: *Интерпретация...*, s. 89.

⁴⁶ I. KANT: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 614 (A842 B870).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Л.А. Калинин: *Философская система...*, s. 11—12.

systemowości musi być uporządkowane przez *odosobnienie* od siebie pojęć i zakresu ich działania.

5. Poprzednia zasada odosobnienia i systemowości wiąże się w sposób nierozłączny z zasadą **celu ostatecznego** i **zasadą historyczności** (6). Cel ostateczny jest celem systemu idealizmu transcendentального, polega na dążeniu do dobra powszechnego, królestwa celów, do realizacji ideału państwa. Jest to pewne założenie aksjologiczne, bez którego system nie da się pomyśleć. Jest to też pewien ideał, zgodnie z którym postępowanie wszystkich ludzi wraz z państwem trzeba ukierunkować zgodnie z zasadami prawa moralnego. Cały system musi być ukierunkowany na ideał: państwa, moralności i nauki. „Cel ostateczny — jest dostrzeganym horyzontem *historii*, oddalającym się w miarę zbliżenia się do niego”⁴⁹. Historia jest rozwojem ku nieskończoności, jest komplikacją ilościową, ale nie postępem, ponieważ postęp w historii dla Kanta odbywa się tylko w obszarze rozumowym, czyli moralnym, w sensie jakościowym. Według Kalinnikowa prymat rozumu praktycznego świadczy o historyczności myślenia Kanta⁵⁰.

6. **Zasada historyczności** myślenia jest ściśle spleciona z zasadą celu ostatecznego (5), tak samo jak z następującą po niej **zasadą otwartości systemu**⁵¹ (7). Samo dążenie do celu jest historią, bez celu nie ma historii, a bez historii cel nie ma sensu. Celem jest wieczny pokój, państwo moralne, rozwój nauk; ważniejszy jednak według Kanta jest rozwój ludzkości w sensie moralnym.

7. Zasada celu ostatecznego (5) wymaga **zasady otwartości systemu**, polegającej na uznaniu systemu za otwarty na rozwój nauk, co z kolei pozwala na ulepszenie systemu i otwiera możliwości wewnętrznej przebudowy systemu. Zdaniem Kalinnikowa, system krytycyzmu demonstruje możliwości wewnętrznej przebudowy, świat rzeczy samych w sobie jest rozwijającym się światem zjawisk⁵², przez co nauki też mogą się rozwijać. Otwartość systemu jest powiązana z pojęciem rozwoju organicznego, o którym pisałem wyżej przy okazji prezentacji zasady całości organicznej (1). W rozdziale *Krytyki czystego rozumu* zatytułowanym *Architektonika czystego rozumu* Kant rozważa możliwości systemu, a samą architektonikę nazywa sztuką tworzenia systemów. Możliwość systemu jest rozważana u Kanta jako pewna idea. Idea jest pojęciem „rozumowym formy całości”⁵³. „Całość [...] może wprawdzie wzrastać wewnętrznie (*per itus susceptionem*), ale nie ze-

⁴⁹ Ibidem, s. 12.

⁵⁰ Ibidem, s. 13.

⁵¹ Ibidem, s. 12.

⁵² Ibidem, s. 13.

⁵³ I. KANT: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 609 (A832 B860).

wnętrznie (*per appositionem*), jak ciało zwierzęce, którego wzrastanie nie dodaje żadnego członka, lecz bez zmiany proporcji czyni dla jego celów każdy jego człon silniejszym i dzielniejszym⁵⁴. W tym fragmencie ukazana została możliwość wewnętrznego wzrostu systemu jako otwartego według pewnej idei, sam rozwój systemu czyni tę ideę wyraźniejszą i bardziej dostosowaną do swoich celów.

8. Zasada historyczności i celu ostatecznego są nieodłączne od **zasady działalności**. Sens tej ostatniej właściwie jest odpowiedzią na Kantowskie pytanie — „czym jest człowiek?”. Działalność ludzka jest kluczowym tematem filozofii krytycznej, działalność ta zawsze jest nastawiona na coś, w ten sposób kluczowe jest zrozumienie celu, ustanowienie takiego celu należy do sfery aksjologicznej. Aby zrealizować cel należy przyjąć pewne założenia (ograniczenia) w poznaniu, po to by stać na twardym gruncie, który umożliwiłby dyskurs naukowy. Stanowią więc one sposób i metodę do osiągnięcia celu, są one „praktyczną, albo prakseologiczną czynnością⁵⁵. Tak rozumiana działalność człowieka zawiera trzy momenty: „1) cel; 2) warunki przedmiotowo-materialnego środowiska, w którym realizowany jest cel; 3) sposób lub środki do realizacji celu⁵⁶. Każda z trzech Kantowskich *Krytyk* odnosi się do jednego z tych momentów, czytając jedną, trzeba pamiętać o wszystkich trzech momentach.

9. Zasady działalności nie da się pomyśleć bez **zasady transcendentalizmu**. To, co jest transcendentalne, jest także uniwersalne, to znaczy konieczne i powszechne. Poza tym, że najczęściej mówi się o transcendentalnym poznaniu, przywołując *Krytykę czystego rozumu*, Kalinnikow zwraca uwagę na inny ważny problem, a mianowicie na powszechność dla wszystkich ludzkich podmiotów, a konieczność jako warunek ludzkich relacji, *działalności* (poznania i samorealizacji). W miejscach, w których Kant używa określeń „powszechne” i „konieczne”, należy to rozumieć jako „w ogóle dla wszystkich ludzi bez wyjątku”. Mówiąc o formach transcendentalnych lub przed-doświadczalnych, warto zaznaczyć, że są to formy rozumu w ogóle, tzn. kategorie i predykabilia, idee rozumu *in concreto*. W tym sensie transcendentalne są także aprioryczne formy naoczności — czas i przestrzeń, ponieważ służą rodzajowi ludzkiemu. Nie można mieszać tego, co jest transcendentalne i aprioryczne, ponieważ poznanie transcendentalne jest poznaniem warunków *a priori*⁵⁷. Poznanie transcendentalne pozwala odróżnić poznanie empiryczne od apriorycznego oraz wskazać sposób ich

⁵⁴ Ibidem, s. 609—610 (A833 B861).

⁵⁵ Л.А. Калининков: *Философская система...*, s. 14.

⁵⁶ Ibidem, s. 13.

⁵⁷ O. HÖFFE: *Immanuel Kant...*, s. 69.

stosowania⁵⁸. Temu właśnie poświęcona jest cała *Krytyka czystego rozumu*. Przy czym nie można zapominać o prymacie rozumu praktycznego, który według Kalinnikowa „odgrywa dla zrozumienia transcendentności decydującą rolę”⁵⁹. W ten sposób relacje międzyludzkie stanowią „tajemnicę transcendencji”⁶⁰.

10. **Zasada jedności świata.** Przedstawiając swoją ostatnią zasadę, Kalinnikow zaczyna od tego, że zwykle traktuje się system Kanta jako dualistyczny, a zapomina się o człowieku, mediatorze znajdującym się pomiędzy światem zjawisk a światem rzeczy samych w sobie (człowiek i ujawniony przez niego świat, świat-mediator). Wracając do teleologii, która pełni rolę łącznika wszystkich *Krytyk*, Kalinnikow pisze, że metoda teleologiczna jest spontaniczna, więc działanie jej też jest spontaniczne, samą spontaniczność uznaje za konieczną. W ten sposób, przyroda zdeterminowana (w *Krytyce czystego rozumu*), zostaje uznana za „szczególny przypadek metody teleologicznej”⁶¹. „System Kanta na podstawie wszystkiego, co zostało powiedziane [wcześniej — P.B.], należy uznać za *monodualistyczny*, lub nawet *monotriadystyczny*, jeżeli wziąć pod uwagę podział świata, po pojawieniu się człowieka, na świat zjawisk i świat rzeczy samych w sobie: pomiędzy człowiekiem i rzeczami samymi w sobie pojawia się świat-mediator (ujawniony przez człowieka świat)”⁶². Słowa „po pojawieniu się człowieka” odsyłają do późniejszych prac Kanta o historii, gdzie Kant przedstawia początek ludzkiej wolnej woli jako porzucenie instynktu zwierzęcego. Są to prawdziwe narodziny ludzkiego rozumu. Myślenie o nim w kategoriach antropologizmu jest pomysłem późnego Kanta, wnioski płynące z poprzednich trzech Kantowskich pytań, które odnoszą się do trzech poszczególnych *Krytyk*, sprowadzają się do jednego i fundamentalnego pytania — czym jest człowiek? Owo pytanie domyka system i chroni go przed ingerencją z zewnątrz. Oznacza to, że człowiek jest odpowiedzialny za stan ludzkiego świata zjawisk (świat ujawniony). Stan świata zjawisk jest wiedzą dostępną, ogólnoludzką, jest stanem harmonii pomiędzy ludzkością i przyrodą⁶³. Świat rzeczy samych w sobie stanowi przedmiot, przedmiot tajemniczy, niepoznawalny w sumie swoich doświadczeń. Świat rzeczy samych w sobie

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Л.А. Калинин: *Философская система...*, s. 16.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Zob. Л.А. Калинин: *Является ли трансцендентальный идеализм трансцендентальной антропологией?*. W: *Трансцендентальная антропология и логика. Труды международного семинара «Антропология с современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений*. Red. В.Н. Брюшинкин, Kaliningrad 1991, s. 34.

należy cały czas ujawniać w jego nieskończoności. Przyroda jest pośrednikiem pomiędzy podmiotem a światem rzeczy samych w sobie. W efekcie *działalności* człowieka otwiera się ona przed nim, a to powoduje komplikacje w świecie nauk nie tylko teoretycznych, lecz także stosowanych. Co jednak oznacza temat słowotwórczy *mono-? Mono* — oznacza świat jako całość. Przyrodę ukazującą swoją strukturę dopiero w spontanicznym (samorzutnym) myśleniu. Takie myślenie przyczynia się do rozwoju całego rodzaju ludzkiego, który jest powiązany z umiejętnością posługiwania się rozumem, „co w końcu doprowadza do pojawienia się filozofii, a tym samym filozofii «krytycznej», kiedy zostaje wyjaśnione, że z pojawieniem człowieka w świecie, świat ten dzieli się na trzy części: 1) na ludzkość, 2) na przyrodę, 3) rzeczy same w sobie”⁶⁴. Nie powtarzając tego wszystkiego, co już zostało powiedziane, Kalinnikow dochodzi do wniosku, że to człowiek określa przyrodę, tym samym stwarza ją dla siebie, człowiek zaś tworzy społeczeństwo i to on także tworzy Boga⁶⁵.

3

Użyteczność wspomnianych zasad można sprawdzić tylko w praktyce. Dla rosyjskiego myśliciela pytanie o system nie straciło ważności. Rodzi się on powoli, rozrastając się od wewnątrz (organicznie). Najpierw pojawia się *Krytyka czystego rozumu*, której celem jest uzasadnienie nauki, później dzieła z zakresu filozofii praktycznej, normujące postępowanie i działalność ludzką, na koniec powraca element spajający — rozwinięta w *Krytyce władzy sądzienia* metoda teleologiczna. Wprawdzie znajdowała się ona już *implicite* w *opus magnum* Kanta. Metodę tę Kalinnikow określa jako „nogi”, które stanowią podłoże warunkujące cały system i niedopuszczające do jego rozpadu⁶⁶. Bez metody teleologicznej pomiędzy rozumem teoretycznym a praktycznym pojawiłaby się przepaść nie do pokonania. Przy takiej interpretacji wszystko to, co jest sprzeczne w systemie, należy pozostawić na poziomie aksjomatycznym jako nierozstrzygnięte dla zachowania całości. Dopiero po tym jak całość zostanie wyjaśniona, można

⁶⁴ Ibidem, s. 36—37.

⁶⁵ Zob. ibidem, s. 38.

⁶⁶ Zob. Л.А. КАЛИННИКОВ: *Интерпретация...*, s. 86.

powrócić do ponownego rozstrzygnięcia elementów sprzecznych, co jest zgodne z intencją samego Kanta, który chciał, żeby jego system zawsze był krytykowany od wewnątrz.

Z tego punktu widzenia wyjście poza system jest jego wypaczeniem. Niezrozumienie systemu jest sprzecznością w głowie interpretatora. W konsekwencji nie jest możliwy żaden neokantyzm jako kontynuacja systemu, który przez Kalinnikowa zostałby określony jako neofichteanizm. Rosyjskiemu myślicielowi można więc zarzucić tylko to, że nie proponuje myślenia zgodnego z duchem filozofii Kanta, lecz z jego literą, co zarzuca mu właśnie inny kantoznawca, rosyjski badacz neokantyzmu, Włodzimierz N. Biełow w artykule napisanym z okazji jubileuszu osiemdziesiątych urodzin kaliningradczyka⁶⁷. Zdaniem Biełowa, podejście przedstawione powyżej jest właściwe dla systemu heglowskiego — „skończonego, zamkniętego, zawierającego wszystkie swoje idee i zasady wewnątrz siebie”⁶⁸. Biełow próbuje również pokazać, że przedstawiona przez Kallinikowa ocena neokantyzmu jako monizmu bądź neofichtenizmu nie daje się zastosować do przynajmniej w przypadku Cohena i całej szkoły marburskiej⁶⁹.

Kalinnikow jest rzecznikiem i obrońcą czystości w Kantowskim systemie, choć sam nie zdołał opracować takiego systemu i wykazać, że filozofia transcendentálna tworzy tego rodzaju system. Z jednej strony, jak doskonała nie byłaby interpretacja, zawsze zostanie ona tylko interpretacją. Zasady przedstawione powyżej są przesłankami do interpretacji systemu, a nie samym systemem. Z drugiej strony, wyinterpretowanie takiego systemu (z uwzględnieniem wszystkich zasad i zastrzeżeń Kalinnikowa) wydaje się olbrzymim przedsięwzięciem, z którym zmagają się badacze na całym świecie już niejedno stulecie, co oczywiście nie oznacza, że taka interpretacja nie jest możliwa. Filozofię samego Kanta, według typologii myślenia Nicolaia Hartmanna, należałoby, być może, jednak uznać za systematyczną (problemową)⁷⁰. Dokonana przez Kalinnikowa interpretacja myśli Kanta, jeśli poddać ją głębszej refleksji i ocenie, wcale nie musi temu przeczyć, ponieważ także w jego tekstach zawsze rozpatruje się tylko kilka aspektów filozofii Kantowskiej. Natomiast sam system, którego doszukuje się kaliningradczyk u Kanta, pozostaje raczej ideałem. Powinno się do niego dążyć, zakładając go jako normę idealną, natomiast zasady mają posłużyć za normę praktyczną.

⁶⁷ Zob. В.Н. БЕЛОВ: *Наши разногласия: к юбилею ведущего кантоведа современной России*. „Кантовский сборник” nr 2, 2016, s. 10—15.

⁶⁸ Ibidem, s. 11.

⁶⁹ Ibidem, s. 11—15.

⁷⁰ Zob. N. HARTMANN: *Myśl filozoficzna i jej historia*. W: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Systematyczna autoprezentacja. Tłum. J. GAREWICZ. Toruń 2004, s. 15.

Bibliografia

- БЕЛОВ В.Н.: *Наши разногласия: к юбилею ведущего кантоведа современной России*. „Кантовский сборник”, 2016, nr 2, s. 10—15.
- БЕЛОВ В.Н.: *За чистоту кантовского наследия*. „Кантовский сборник”, 2011, nr 2, s. 7—10.
- HARTMANN N.: *Myśl filozoficzna i jej historia*. W: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. GAREWICZ. Toruń 2004.
- HÖFFE O.: *Immanuel Kant*. Przeł. A. KANIOWSKI. Warszawa 1995.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *Системность КЧР и система Канта (I)*. „Кантовский сборник” 2015, nr 3, s. 7—21.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *Философская система Канта и принципы её интерпретации*. „Кантовский сборник” 2014, nr 3, s. 7—18.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И. Канта*. W: *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*. Red. И.Н. ГРИФЦОВА, Н.А. ДМИТРЕВА. Moskwa 2010, s. 56—66.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *Иммануил Кант в русской поэзии (философско-эстетические этюды)*. Moskwa 2008.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *Кант в русской философской культуре*. Kaliningad 2005.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *Является ли трансцендентальный идеализм трансцендентальной антропологией?* W: *Трансцендентальная антропология и логика. Труды международного семинара “Антропология с современной точки зрения” и VIII Кантовских чтений*. Red. В.Н. БРЮШИНКИН, Kaliningrad 1991, s. 26—41.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *Интерпретация и принципы*. „Кантовский сборник” 1989, nr 14, s. 81—90.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *Категорический императив и телеологический метод*. „Кантовский сборник” 1988, nr 13, s. 25—38.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *Понятия „вещь вообще” и „вещь в себе” и их роль в системе кантовского „критицизма”*. „Кантовский сборник” 1985, nr 10, s. 3—11.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *„Критическая” рефлексия как гносеологическое средство*. „Кантовский сборник” 1984, nr 9, s. 13—19.
- КАЛИННИКОВ Л.А.: *Проблемы Философии истории в системе Канта*. Kaliningrad 1978.
- KANT I.: *Koniec wszystkich rzeczy*. Tłum. M. ŻELAZNY. W: I. KANT: *Dziela zebrane*. T. 6. Red. M. JANKOWSKI i in. Toruń 2012.
- KANT I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. INGARDEN. Kęty 2001.
- KANT I.: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. B. BORNSTEIN. Kęty 2015.
- KANT I.: *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. A. LANDMAN. Warszawa 1986.
- КОНЕВ В.А.: *Человек книги*. „Кантовский сборник” 2016, nr 2, s. 8—9.

ЛУГОВОЙ С.В., ТРОЦАК А.И.: *Леонард Калининков: primum vivere, deinde philosophari*. „Кантовский сборник” 2006, nr 26, s. 6—22.

ЛУГОВОЙ С.В.: *Очерк истории калининградского кантоведения*. „Кантовский сборник” 2005, nr 25, s. 143—173.



Adam Drozdek

Duquesne University, Pittsburgh, USA

 <https://orcid.org/0000-0001-8639-2727>

Bernardin de Saint-Pierre and His Place on the Sun

Bernardin de Saint-Pierre i jego miejsce na słońcu

Abstrakt: W swoich *Studiach o naturze* (1784) i *Harmoniach natury* (1815) Saint-Pierre przedstawił panoramę przyrody jako dzieła wszechmocnego i życzliwego Boga, którego opatrnościowa troska o stworzenie jest wszędzie widoczna. W ten sposób Saint-Pierre chciał wzywać ludzi do życia godnego Boga, do życia, które ma zostać nagrodzone po śmierci. Artykuł omawia w kontekście duchowej natury człowieka pisanej przez Saint-Pierre'a naturę jego wizji uniwersalistycznej nagrody. Pogląd Saint-Pierre'a na ten temat ewoluował i nie został przedstawiony w sposób całkowicie spójny.

Słowa kluczowe: Saint-Pierre, dusza, eschatologia, rozum, sentyment, słońce

Bernardin de Saint-Pierre, today known primarily for his novel *Paul and Virginie*, devoted his voluminous *Studies of nature* (1784) and *Harmonies of nature* (1815) to the study of nature as the divine book that allowed people to gain knowledge of God, as much as it was possible for finite humans. Nature for him, as for many others, was a book written by God about Himself and His attributes, particularly about His providential care of His creation. However, the divine presence could also be found in the human person as well, and, with time, Saint-Pierre was more and more interested in analysis of the nature of humanness in relation to this world and the next.

Reason and sentiment

In his *Studies*, Saint-Pierre stated that Descartes' dictum, "I think therefore I am" (5.8),¹ should be replaced by a more general principle, "I sense, therefore I am" referring also to physical senses which assure us about our existence more often than our thinking. This principle is activated by an unknown faculty of the soul he called sentiment to which also thought must submit.² This faculty differs essentially from physical sensations and from relations presented by reason and it is involved in all what we do; it is the human instinct (9), even a sublime instinct,³ an expression within us of the natural laws, invariable in all nations (326). The examples of Iphigenia and Clytemnestra he provided indicate that the sentiment experiences at their suffering are different from the sensation of the smell of a flower or from the sensation resulting from watching a play (9). It thus appears that sentiment is, or at least includes, the feeling of empathy.

Rather confusedly, Saint-Pierre's reason is not just the reasoning faculty, but it is also affective. Affections of esprit or human reason are different from sentiments of the soul. Esprit is a faculty, while the soul is a principle; the soul is the body of our intelligence. Esprit is an intellectual sight/eye to which other faculties are related: imagination (5.52), memory, judgment, evidence (53). Reason is to sentiment what the eye is to the body, an intellectual sight; also, sentiment is the result of the laws of nature, reason — of political laws (10), or, somewhat differently, esprit is the perception

¹ References are made to a volume and a page in B. de SAINT-PIERRE, *Oeuvres complètes*. Paris 1825, vols. 3, 6, 9; 1826, vols. 1—2, 4—5, 7—8, 10—12. The following works are quoted: *Voyage à l'île de France* (1773), vol. 1; *Études de la nature* (1784), vols. 3—5; *Paul et Virginie* (1786), vol. 6.7—191; *La chaumière indienne* (1790), vol. 6.195—281; *L'Arcadie* (1781), 7.3—248; *L'Amazone* (between 1800 and 1803), vol. 7.251—348; *Harmonies de la nature* (1815), vols. 8—10; *Voeux d'un solitaire* (1789), vol. 11.21—288; *La théorie de l'univers*, vol. 11.297—379; *Essai sur J.J. Rousseau* (1790), vol. 12.3—109; *La mort de Socrate* (1808), vol. 12.167—235.

² "Without making clear the contradiction in his striving, he wants to treat sentiment as philosophical science and [at the same time, he wants] to set sentiment instead of reason as the ruler of humankind," F. LOTHEISSEN: *Bernardin de Saint-Pierre*. In: *Zwangzister Jahres-Bericht kaiserl. kön. Ober-Realschule im III. Bezirk (Landstrasse) in Wien für das Schuljahr 1870—1871*. Wien 1871, p. 10.

³ "The epithet 'sublime' should be understood here in respect to its etymological and cultural value: *sub limen, under/at the divine threshold*." G.-R. THIBAUT: *Science de l'ingénieur et théologie naturelle dans l'oeuvre de Bernardin de Saint-Pierre*. In: *Autour de Bernardin de Saint-Pierre: les écrits et les hommes des Lumières à l'Empire*. Eds. C. SETH, É. WAUTERS. Mont-Saint-Aignan 2010, p. 153.

of social laws, sentiment — of natural laws (53). Women who are always closer to nature than men do not confuse these two faculties — reason and sentiment, the esprit and the heart — the way men often do and call the first sensibility, the source of most pleasant affections (10). Reason changes with time, sentiment always remains the same and its truths are constant and universal. Simple sentiments include the sentiment of peace and of sweet melancholy. Reason shows us the order of the universe, but also our destruction connected to the laws of its preservation (11). Sentiment hopes for the eternal life in the middle of destruction; it pursues the attributes of the Divinity: infinity, existence, power, grandeur, and glory. Sentiment is always pure in its intention and better shows us the spiritual aspect of the soul than reason, which often aims at the satisfaction of crude passions (12). There are thus two forces in man, one animal and one intellectual (13), one animal and one divine (22). That is, because reason is submitted to passions, it does not even deserve to be considered by Saint-Pierre as an intellectual faculty, being reduced to the animal level. Thus, he found it very curious that reason is extolled by philosophers, the reason which is the greatest enemy of the humankind (349, note 1).

Humans are not human because they are rational animals, but because they are religious animals. The sentiment of the Divinity is natural in man; it is, as apostle John said, the light that illuminates each person coming to the world (5.20). That is, the existence of the Divinity and immortality of the soul are the truths imprinted on human heart as the principles of human sentiment (55). Therefore, unsurprisingly, all nations have a sentiment of the existence of God, but they express it in a variety of ways (21), and all peoples believe in the immortality of the soul (3.417).

In all this, Saint-Pierre was interested in the structure of the human spiritual dimension, dividing it into reason or esprit, and heart or sentiment, the animal part and the divine part of the human being, the former earth-bound, here-oriented, a subject of social norms, molded by them, and thus being fallible, the latter otherworldly-oriented, with infallible truths imprinted. He stated that the proof of the immortality of the soul and of the existence of the Divinity is not based on reason, but on “our intimate sentiment that never deceives us” (3.99).

In the *Studies*, Saint-Pierre was satisfied with the bipartite structure of the soul and with the statement of the immortality of the soul. However, what happens to the immortal soul after the death of the body? This is a problem that he addressed in his later work, beginning with a more detailed presentation of the spiritual dimension of man.

Five souls

In the *Harmonies*, the faculty of sentiment plays a much lesser role, but its meaning appears to be the same as in the *Studies* when the statement is made about the innate sentiment of infinity, eternity, and the glory of immortality (9.355), and about the innate sentiment that dominates man, which is the sentiment of the Author of nature (10.53). However, there is a new discussion concerning the soul in which Saint-Pierre distinguished five kinds of soul: elementary, vegetative, animal, intelligent, and celestial, the last soul possessed only by humans.

The elementary soul is just the solar fire; it produces attraction, electricity and, magnetism (10.54) and is common to all bodies (37). In that sense, it causes, as it were, the animation of inanimate nature. Metal that is attracted to a magnet is animated in that sense, but, to be sure, it does not become animate or alive in the full sense of the word.

Life *sensu stricto* begins with the action of the vegetative soul which produces forms, loves, and generations (10.54); that is, when the elementary soul does its job by putting together elements of matter, say, through attraction, the vegetative soul shapes them into a living entity. For example, the vegetative soul gives to a wolf ruffled hair and flashing eyes and nice fleece to a sheep (60). Thus, animals also have a vegetative soul, which organizes the body of an animal, just as the body of a plant, by forming all its organs (45).

The animal soul is the soul in the proper sense; its residence is in the heart (10.52); it animates the animal; only it has the sentiment of its existence (48). It is conscious of organs which it uses not quite knowing about how they have been constructed (would that mean that because the vegetative soul is in charge of constructing organs, it would also have requisite knowledge?); it occupies itself with providing nutrition; it can experience pleasure through nerves (49). The animal soul produces instinct, passion, and action (54).

The intelligent soul, which resides in the brain, has imagination, judgment, and memory (10.52). This is the soul which humans share with animals, whereby Saint-Pierre was adamantly opposed to the idea that animals are mere machines (10—11). For example, when a sheet of paper is put between a cat and a mouse, the cat goes around the sheet to chase the mouse, which points to the cat's intelligence (11) and "its intelligence is not just an effect of a simple attraction or of magnetic vortex." The intelligent soul also has a moral faculty, whereby the cat acts like a cat, not like a mouse

and the wolf manifests it through its lupine character (12). Thus, intelligent souls are appropriately cut to particular species.

The celestial soul connects man to God (10.53). It produces the sentiment of virtue, of glory, and of immortality (54). It thus appears that the faculty of sentiment stressed in the *Studies* is part of the endowment of the celestial soul stressed in *Harmonies*. Sentiment or the celestial soul is the natural channel that opens humans to the supernatural and through it the natural cognition acquires supernatural significance, through it the harmonies recognized in nature can be seen as a stamp of the divine Providence whose care extends to all of His creation.⁴

Rather confusedly, also in *Harmonies*, Saint-Pierre spoke about two souls, reasonable and corporeal. The corporeal soul in human body appears to be alien to humans by acting without telling them how. This wise soul is subordinated to an ignorant soul which sometimes appears to be of the superior order. The reasonable soul commands the corporeal soul; by its will it moves body parts (9.354). Since the concept of five souls came later, it appears that by insisting only on the reasonableness of the reasonable soul, Saint-Pierre somehow overlooked the difference between humans and animals. Therefore, he introduced the concept of the celestial soul, which was specifically human.⁵ The reasonable soul was split into the animal soul and the intelligent soul, and the corporeal soul into the elementary soul and the vegetative soul.

When, for instance, Aristotle spoke about three different kinds of soul (vegetative, sentient, and rational), the higher-level soul incorporated the faculties of the lower soul. It appears that for Saint-Pierre, the higher-level souls cannot do what lower level souls can do; thus, he spoke about the fact that the body can contain several souls which for him would explain the battle of passions in man (10.30). More curiously, souls may not even be simple, i.e., entities that are not compound (the fact that the soul is simple has always been used as a proof of its immortality). In his view, the soul has two halves like the body; moreover, the animal soul seems to be composed of several souls that work in unison (36).

Whence the soul? In the Christian tradition, there was a discussion of its origin and even Augustine was not quite sure about when exactly the soul came into being. Saint-Pierre said, on the one hand, that souls exist before

⁴ And thus, sentiment is “the faculty ... of contemplation in nature of the laws through which God acts” and “the intuition of the primal Unity under the appearance of diversity,” G.-R. THIBAULT: *Bernardin de Saint-Pierre: genèse et philosophie de l'œuvre*. Paris 2016, pp. 241, 243.

⁵ Cf. C. DUFLO: *La théorie des âmes dans les Harmonies de la nature de Bernardin de Saint-Pierre*. In: *Les Âmes*. Eds. J. ROBÉLIN, C. DUFLO. Besançon 1999, pp. 132—133.

animal bodies and they form these bodies in the womb (10.35), and on the other, that an impregnated female reproduces new souls (47). Putting these two statements together appears to lead to the conclusion that the act of impregnation leads to the generation of the soul — or the souls — and then these souls, as it were, take over the work of the generation and formation of the body. This, however, should be viewed in the cosmic context: it is “the universal soul, sovereignly powerful and intelligent” that is ultimately responsible for the generation of souls since it first organized seeds (47) which were vegetative souls activated by the sun and the moon (48).

Saint-Pierre did not say much about the origin of the soul, but he did say quite a bit about its destination.

The hereafter

In his view, elementary souls pass from one element to another. The fire of a candle through extinguishing dissolves into the fire permeating atmosphere (10.61). As to vegetative souls, it appears that there is a fixed number for each kind of living entity (65). Also, “vegetative souls create each year some new matter” (66). This can be taken to mean that since the number of these souls is limited, they are recycled after the death of a plant or an animal or a human being; thus, there seems to be reincarnation present on this very low level of life.

Nature gave life, it can take it away, and so animals become food for other animals and for humans. Saint-Pierre said he did not know what happens to the released soul of these animals. He found it possible that they were the subject of metempsychosis as Asian Indians believe (10.51). However, a few pages later, metempsychosis is considered an established fact: animal souls circulate from generation to generation. In his view, this is probably the way animals acquire knowledge of how to live (66). The intelligence of animals is in their souls and accompanies them in their transmigration (68).

The celestial soul survives other souls (10.58). Metempsychosis is extended to humans. However, what is really transmigrating? The human being is composed of five souls. Are all of them clustered together to live on in a different body? If so, the body would be of the same form, an exact replica of the deceased since the same vegetative soul would be at play. So,

it appears, that not all five souls would live on together. Only the celestial soul? If so, its mental part would be cut off with its memory and reason; thus, the celestial soul would not know, in a way, what or who it is — all personal memory would be lost. Is it a desirable prospect for the life after death? It would not be unprecedented to consider only Lethe, the river of forgetting, drinking from which expunged the memory of earthly sorrows. In any event, Saint-Pierre did not quite work out this aspect of his transmigration idea.

The celestial soul originated in heaven and it hopes to return there (10.68). Indians believe that souls after death enter animal bodies according to their deeds (69). Saint-Pierre could not quite decide where the desirable place for the soul after death was. At one point he said that his intelligent soul will return to the supreme intelligence where it will know the order of the universe (181). This would be justified by the fact that the human soul is derived from the soul of the Author of the universe. Saint-Pierre pondered that maybe he would become a minister of His goodness in other stars; maybe he would be an invisible mediator inspiring good thoughts which would fortify an unhappy virtue, a good genie or daimonion of another Socrates (182—183). On the other hand, he also said that the soul was of the nature of light (7.289), whereby it should go to the sun.

William Herschel, one of the most celebrated astronomers of the 18th century (for some time, Uranus was called Herschel, the name that Saint-Pierre also used), claimed that the sun is neither a globe of fire nor an igneous sea, but a planetary body just like the earth and that it is inhabited (10.291; 11.322).⁶ The idea, expressed by this Columbus of astronomy (10.290), was “infinitely pleasing” to Saint-Pierre (292). In his view, the sun is made out of gold (293), although it appears to be also covered with precious stones which “decompose/split primitive colors” (295). He was not quite sure about the nature of the light coming from the sun. Was it of spiritual or corporeal nature? It manifests itself in such a way that it enables vision without being visible (11.310). In fact, even today we find the dual nature of light somewhat puzzling.

The sun seems to be a good place for celestial joys because it has animating light and is in the center of our universe (10.299), which should be understood as our planetary system. It has an exalted position being “the heart of the world, the eye of nature, the living image of the Divinity!”

⁶ See also S. KAWALER, J. VEVERKA: *The Habitable Sun: One of William Herschel's Stranger Ideas*, “Journal of the Royal Astronomical Society of Canada” 1981, vol. 75, pp. 46—55. For a brief history of the idea of the inhabited sun, see M.J. CROWE: *The Surprising History of Claims for Life on the Sun*, “Journal of Astronomical History and Heritage” 2011, vol. 14, pp. 169—179.

(11.378). Its light is not burning fire; beams of light animate nature, but have no heat as it can be seen on the icy tops of mountains (313-314). On the other hand, since it is envisioned as a dwelling place for souls, immaterial souls, even burning light should not be harmful to them.

Inhabitants of the sun are “the ministers of his [God’s] goodness.” They are also intelligent beings who understand “the telegraphic language of the planets,” who are of the nature of light, sometimes invisible like light, moving by its rays, in beings they fortify by sublime inspirations, able to make themselves visible with any color (11.319).

The sun is the place of the recompense for virtue, the place of ineffable marvels (11.319—320). Therefore, the most perfect celestial souls go to the sun from which emanates all that is beautiful on earth (10.69). Philosophical principle indicates that life is on other planets since nature does nothing in vain (303), and this fact is included into the eschatological framework. Saint-Pierre believed that people probably go from one world to another, from one planet to another, through one death to another to be purified along the way and end up on the sun (11.376). This eschatological journey also points to the type of inhabitants of these planets: they are not some otherworldly, strange creatures, but they are very much like human beings, the ones who are in the middle of their journey to the sun.⁷ And thus, Mercury is inhabited by vegetarians untroubled by the chores of agriculture because of the bounty of fruit. These inhabitants resemble good Ethiopians or the sages of India devoted to “the sweetest and most sublime meditations” (10.308). People on Venus, which is considered the star of love (310), fittingly, devote all their time to love, like inhabitants of Tahiti (313). Martians are hunters and warriors like Tatars, Poles, or Germans (328). Inhabitants of Jupiter are industrious, patient, wise, thoughtful just like Danes, the Dutch, or the English (337). Saturnians enjoy magnificent views due in part to the rings and seven moons (345). Finally, on Uranus, its inhabitants, innocent in the infancy of reason, resemble people of Finland (355). Probably, in this eschatological planet trekking, the moon can also be included, since it has air and water, plants, animals, and inhabitants (391) and it is habitable for humans (393).

After death, the souls of the just preserve the memory of their virtues in their stars that gave them life and they help unfortunate innocence by inspiration, consolation, and presentment. This is where now Orpheus, Confucius, Socrates, Plato, Marcus Aurelius, Epictetus, Fénelon, and Rousseau are (10.379). After death, heaven opens to man. Man is no longer dust but an

⁷ Inhabitants of these plants “are not ‘others,’ but our ancestors, our descendants, maybe ourselves, such as death will reveal us to ourselves.” J.-M. RACAULT: *La cosmologie poétique des “Harmonies de la Nature.”* “Revue d’Histoire littéraire de la France” 1989, vol. 89, p. 839.

angel, divinity who soars to the middle of the suns (!) where everything is eternal; his soul is embraced by eternal love (408).

Saint-Pierre spoke longingly about the life after death and the expected reward on the sun, the future paradise. And hell? He sometimes mentioned hell in a mythological or literary context and sometimes made about it rather indignant remarks. He spoke against corporal punishment used in schools but also said that the souls of children are whipped with the whip of hell (11.244). He also said that “God did not create people to damn them,”⁸ and that to damn someone because he is not a Catholic is to send to hell someone because he does not speak Latin (278).

The only direct statement about hell appears to be given through Socrates. When his hostile interlocutors threatened him with horrible suffering in hell, Socrates answered that the heart of evildoers is the only hell. He did not consider the testimony of scriptures to be divine. All books are the art of man (12.173). The laws of God are not written on parchments but in nature and in the heart of all people.⁹ His heart, said Socrates, never told him that there was hell, but one all-good Providence, the father of all people, whose beneficence fills the universe (174). It appears that this was also Saint-Pierre’s position. In fact, in an unpublished manuscript he stated, “if superstition that got hold of us since our childhood shows us hell to pass beyond the barriers of life, it is to the study of nature to dispel this tyrannical illusion.”¹⁰ In place of hell he opted for metempsychosis which doomed the souls of people to going through a series of lives, thereby purifying these souls so that eventually they would be allowed an entry to the sun. This metempsychosis would be a purgatory of sorts and hell was discarded altogether, and with this view Saint-Pierre joined Origen, whose idea of the universal salvation was rejected by the official church.

⁸ Quoted in M. SOURIAU: *Bernardin de Saint-Pierre d’après ses manuscrits*. Paris 1905, p. xxxiii.

⁹ Thereby, nature becomes “one of the means through which God communicates with humans,” A. GIGAN: *Surnaturel et religion dans Paul et Virginie: configuration d’une utopie celeste*. In: *Bernardin de Saint-Pierre au tournant des Lumières*. Ed. K. ASTBURY. Leuven 2012, p. 148.

¹⁰ Quoted in K. WIEDEMEIER: *La religion de Bernardin de Saint-Pierre*. Fribourg 1986, p. 164.

Education

Since the soul survives the body, it would like to go to the sun as soon as possible. What it did in this life determines what rewards it can expect. Therefore, proper education of the child is of extreme importance since it has eschatological consequences.

Although the sentiment of the existence of God is imprinted on the human heart, its impact on human life can be stifled with wrong upbringing, bad social influences, and a morally unhealthy environment. Therefore, the first sentiment that has to be developed in a child is the sentiment of the Divinity who should always become a refuge. Through it, the child will love life and also death. Children should be presented with examples of great virtuous people (10.160). Listening to the voice of conscience based on natural sentiment of the Divinity should be encouraged by reading the Gospels (11.159). Proper upbringing of children is the responsibility of the family and of the educational system. In family, the role of the mother is preeminent. She should aim at the religious education of the child and the best introduction to divine presence in the world is through nature and its marvels, and thus the study of harmonies of nature should lead to more solid foundations of religion and morality than the study of books (8.288) — the study of books, which apparently included the Bible. The Divinity, an idea of which is innate in each person, should be developed by mothers (190). They should teach children how to pray since they are able to pick the fruit, and thereby, presumably, appreciate the bounty of nature and thus of God; at the sunrise and the sunset, they should “raise their hands and their heart toward heaven” to develop “sweet habit of putting their confidence in God” (290).

Moral evil and physical evil are foreign to humans; both arise from the deviation from the natural law. “Nature made man good. If it made him evil, nature, being so consequential in its works, would have given him claws, muzzle, venom, some offensive weapons.” In the contrary, he was created naked, no doubt, so that people would congregate for mutual support (10.104-105). And again, “man is born good, that is the society that makes him evil and it is our education which prepares them [for it]” (3.377); therefore, the society has to be restructured and, in particular, its educational system. In schools, as envisioned by Saint-Pierre, religion should be taught first: teach about God to love Him. The child can have an idea of God before the age of 14 (5.300). Children should be given an idea of God and of virtue using daisies in the grass and fruit hanging from the tree as

first lessons of theology and of following laws. They should hear about the life of Jesus and should be taught the Creed and the Lord's prayer (3.301). This, however, does not mean that proper education is limited to Christian schools and to Christian countries. "Gospel is but an expression of the sublime laws of nature. If we don't have the authority of this sacred book, we have the authority of nature itself" (6.217). Therefore, the introduction of children to nature and its laws should become part of education. This is exemplified in the *Paul and Virginie* — the novel that made Saint-Pierre famous — where the protagonists listened to the occasional reading of the New Testament, but they reasoned very little of the New Testament since their theology was all in their sentiment as the sentiment of nature and their morality was all in their action as the morality of the Gospel (54). It was the close contact with nature which allowed for such a growth of morality; this contact with nature caused in their souls the awakening of pure religion (53).

On the one hand, Saint-Pierre said that people are good by nature, that at birth, our souls are innocent and pure since they come from God (6.226). On the other, he saw two competing passions ingrained in each person that balanced one another: love and ambition (3.67, 293, 370, 5.273, 12.84) since nature forms harmony only through contraries (11.47). Laws of nature are based on love (7.221), and thus goodness is a natural state of affairs; therefore, love is associated with virtue. "Virtue is an effort we made for the good of others intending to please only God" (6.151). God and humankind demand of us only virtue (142). "We are on earth only to exercise virtue" (98). Virtue is more worthy than all sciences. Virtue makes people happy (7.215). Since there is no virtue without religion (5.21), moral education is tantamount to religious education. Religion commands us to be virtuous since it is the way to our happiness in this world and the next (206).

Virtue, in a way, is a natural instinct. Nature engraved in the human heart this unalterable law: do not do to others what you would not like to be done to you, an axiom of universal justice (11. 66, 120), the silver rule. Confucius called it the virtue of the heart and recommended it as the principle of conduct (10.138). The Gospel presents this law as the second of our duties. Only this law makes us human; it makes us reject prejudices against others (139). "The virtue is not only universal, but also eternal, since it is an emanation of the Divinity" (166).

Virtue and ambition are incompatible (5.275). Ambition is a negative passion. Jesus called a weak Samaritan woman, pardoned an adulteress, absolved a sinner, but condemned the ambitious (274). At first, as mentioned earlier, Saint-Pierre considered ambition natural as a balancing factor for love and virtue, but later in life he somehow could not reconcile the original goodness of man with the negative character of ambition and considered it

to be entirely the result of bad education (11.154). Ambition is always the enemy of virtue and the source of vices, jealousy, hate, and intolerance (3.371), and as such, it should be suppressed, which should be the role of good education. Are students more human, stronger believers after their studies than an illiterate peasant? (5.280), he asked rhetorically. If education aims at elevation of ambition, not religion (273), as it most frequently does, then the educational process is the source of evil, the source of our moral ills (272). Scholarly knowledge is good, but not of primary importance. It is interesting that pure and virtuous Paul and Virginie from Saint-Pierre's celebrated novel were analphabets.

Man is good by nature, sentiment is a divine imprint of immutable truths, but the finitude of man and the incessant impact of familial, educational, social, and political environments restrain the voice of sentiment, compromise the goodness of the human soul, divert attention from the divine sphere, and distort the perfection of inborn knowledge. The recognition of inner imperfections should lead to seeking a way to remedy the problem. Reason should thus come to rescue through investigation of nature, a perfect creation of God. Through this investigation, which should be instilled from early childhood in family and in proper educational system, eternal truths of existence of God and immortality of the soul should be discovered in nature and thereby rediscovered in oneself. This should lead to virtuous life and ultimately the otherworldly reward of life on the sun, the prospect accessible for all people.

Bibliography

- CROWE M.J.: *The Surprising History of Claims for Life on the Sun*. "Journal of Astronomical History and Heritage" 2011, vol. 14, pp. 169—179.
- DUFLO C.: *La théorie des âmes dans les Harmonies de la nature de Bernardin de Saint-Pierre*. In: *Les Âmes*. Eds. J. ROBELIN, C. DUFLO. Besançon 1999, pp. 119—136.
- de SAINT-PIERRE B.: *Oeuvres complètes*. Paris 1825, vols. 3, 6, 9; 1826, vols. 1—2, 4—5, 7—8, 10—12.
- GIGAN A.: *Surnaturel et religion dans Paul et Virginie: configuration d'une utopie celeste*. In: *Bernardin de Saint-Pierre au tournant des Lumières*. Ed. K. ASTBURY. Leuven 2012, pp. 137—149.

- KAWALER S., VEVERKA J.: *The Habitable Sun: One of William Herschel's Stranger Ideas*. "Journal of the Royal Astronomical Society of Canada" 1981, vol. 75, pp. 46—55.
- LOTHEISSEN F.: *Bernardin de Saint-Pierre*. In: *Zwangzister Jahres-Bericht kaiserl. kön. Ober-Realschule im III. Bezirk (Landstrasse) in Wien für das Schuljahr 1870—1871*. Wien 1871.
- RACAULT J.-M.: *La cosmologie poétique des "Harmonies de la Nature."* "Revue d'Histoire littéraire de la France" 1989, vol. 89, pp. 825—842.
- SOURIAU M.: *Bernardin de Saint-Pierre d'après ses manuscrits*. Paris 1905.
- THIBAUT, G.-R.: *Science de l'ingénieur et théologie naturelle dans l'oeuvre de Bernardin de Saint-Pierre*. In: *Autour de Bernardin de Saint-Pierre: les écrits et les hommes des Lumières à l'Empire*. Eds. C. SETH, É. WAUTERS. Mont-Saint-Aignan 2010, pp. 141—163.
- THIBAUT G.-R.: *Bernardin de Saint-Pierre: genèse et philosophie de l'œuvre*. Paris 2016.
- WIEDEMEIER K.: *La religion de Bernardin de Saint-Pierre*. Fribourg 1986.



Adam Krzyżowski

Uniwersytet Śląski

 <https://orcid.org/0000-0002-0865-2455>

Jak być nieposłusznym?

Recenzja książki Frédéricica Grosa: *Nieposłuszeństwo*.

Tłum. E. KANIOWSKA.

Wydawnictwo „Czarna Owca”. Warszawa 2019

Nieposłuszeństwo Frédéricica Grosa jest książką swobodnie dryfującą na płynnej granicy filozofii, eseju oraz manifestu politycznego. Jej przesłaniem zdaje się być okrzyk: „Buntujmy się”. Ale w jaki sposób? Tego dotyczy właśnie rozprawa francuskiego filozofa.

Frédéric Gros, urodzony w 1965 roku francuski filozof, specjalizuje się w myśli Michela Foucaulta. Na co dzień jest wykładowcą akademickim w prestiżowym paryskim Instytucie Nauk Politycznych. Polski czytelnik miał już okazję zapoznać się z jego pisarstwem dzięki opublikowanemu w 2015 roku przez wydawnictwo Czarna Owca esejowi *Filozofia chodzenia*.

Punktem wyjścia *Nieposłuszeństwa* są słowa amerykańskiego historyka Howarda Zinna, pozornie przewrotne i przeszywająco trafne: „Problemem nie jest nieposłuszeństwo, problemem jest posłuszeństwo”¹. Naturalne wydaje się pytanie: dlaczego posłuszeństwo miałoby być problemem? Francuski filozof pisze, że wskazanie wszystkich przykładów trudnej sytuacji, w jakiej znalazł się świat sprowadzałyby się do litanii okropieństw. Najdrastyczniejsze z nich to: pogłębianie się różnic społecznych prowadzące do zaniku klasy średniej, degradacja środowiska, która może zakończyć się katastrofą, oraz nadmierne wytwarzanie dobrobytu, przekształcające ludzi w konsumentów.

¹ F. GROS: *Nieposłuszeństwo*. Tłum. E. KANIOWSKA. Wyd. „Czarna Owca”. Warszawa 2019, s. 8.

Mimo że ostatnia z kwestii nie wydaje się być niczym nowym, Frédéric Gros dostrzega w tym zmienioną formę kapitalizmu opartego na wytwarzaniu dobrobytu dzięki zadłużeniu i spekulacjom. Bogacimy się kosztem przyszłych pokoleń, które słusznie będą mogły nazwać nas egoistycznymi, nieodpowiedzialnymi głupcami². Nieposłuszeństwo wobec absurdu staje się posłuszeństwem wobec człowieczeństwa. Dlatego pojawia się kolejne pytanie: dlaczego tak łatwo godzimy się na bezczynność?

Próbując zgłębić tajemnicę ludzkiej słabości, autor zwraca się w kierunku literatury. Jest to zrozumiały krok, dzieła wybitnych pisarzy od zawsze bowiem zawierały obrazy ludzkiej nędzy. Jednak owe mroczne historie nie tylko były przesycone ciemnością otchłani, lecz także czernią pachnącej, żyznej gleby, która pozwalała wzrastać wielkim ideom, myślom i, na szczęście czasem nawet, czynom. Jednym z takich pisarzy był Fiodor Dostojewski. Frédéric Gros przywołuje *Braci Karamazow*, a dokładnie słynny poemat Iwana mówiący o powrocie Chrystusa na ziemię³. Przypomnę — w dużym uproszeniu — *clou* wywodu Dostojewskiego. Historia dzieje się w XVI wieku, Chrystus powraca na ziemię, gdzie zostaje schwytyany przez Wielkiego Inkwizytora. Można człowiek goszczący bezsilnego Boga w lochu ma pretensje, że Chrystus znów jest na ziemi. Zarzuca mu, że pojawił się w momencie, gdy zapanował spokój i zadowolenie, gdy udało się w końcu naprawić jego błąd.

Co było tym błędem? To kwestia dla Grosa najważniejsza. Błędem była trzykrotna odmowa Szatanowi. Pierwsza dotyczyła zamiany kamieni w chleb. Druga skoku z wysokości. Trzecim błędem było odrzucenie nieograniczonej władzy nad światem. Według Inkwizytora decyzje Chrystusa obciążały ludzi najgorszym spośród wszelkich cierpień — wolnością. Po czym dodaje, że my, odpowiedzialna elita, kochająca ludzi zdjęliśmy z nich ciężar owej wolności. Francuski filozof jest tym bardziej oburzony, im dobitniej rozumie, że tkwi w tym ziarno prawdy. Zgodnie z nią wcale nie chcemy być wolni. Autor jest gdzieś pomiędzy. Owszem, zakłada, że faktycznie jakaś wolność jest nam dana i że jest dla nas obciążającą odpowiedzialnością, jednakże to nie powinno zniechęcać do walki o nią. A co jest miarą tej wolności? No właśnie — nieposłuszeństwo.

Zapytamy, dlaczego właśnie nieposłuszeństwo? Otóż Gros uważa, że dawniej, ucząc się posłuszeństwa, przeobraziliśmy się ze zwierząt w ludzi. Natomiast obecnie powinniśmy nauczyć się nieposłuszeństwa, aby ludźmi pozostać. Co zaważyło na takiej opinii autora? W dużej mierze wielka rozpacz wywołana doświadczeniem systemów totalitarnych XX wieku. Filozof utrzymuje, że kulturowa oczywistość posłuszeństwa jako czegoś pożąda-

² Ibidem, s. 15.

³ Ibidem, s. 21.

nego została zniszczona właśnie wtedy. Tym razem nie sięga jednak po przykład literacki, lecz historyczny. Wspomina postać Adolfa Eichmanna, którego posłuszeństwo przyczyniło się do zamordowania ponad sześciu milionów europejskich Żydów⁴. A który podczas procesu nie widział w sobie żadnej winy, ponieważ do nikogo nie strzelał. Nawet nie widział ludzi, których zabijano, interesowało go jedynie sprawne organizowanie transportu. Gros pokazuje, że Eichmann, rzetelnie wykonując swoją pracę koordynatora, przestał być człowiekiem, a stał się maszyną. Był pracowity, dokładny i skuteczny. Nie czuł się winny niczyjej śmierci, uznając, że dbał jedynie o to, aby pociągi jeździły punktualnie. I nie należy czynić go niemoralnym wyjątkiem, gdyż uniemożliwia to zrozumienie mechanizmów, które go stworzyły.

Dlaczego Eichmann się nie zbuntował, dlaczego godzimy się na życie wbrew sobie? Jest na to co najmniej kilka odpowiedzi. Po pierwsze, mamy doświadczenie wielu nieudanych aktów nieposłuszeństwa. To zapewne skutecznie zniechęca ludzi, którzy chcieliby się czemuś przeciwstawić. Ponadto często wmawia się nam, że porządek społeczny jest czymś naturalnym i obiektywnym. Nawet jeśli forma uniwersalistyczna jest zbyt radykalna, to stosuje się jej wygładzoną wersję, nazywając ją umową społeczną.

Tymczasem Gros uważa, że postrzeganie człowieka jako bytu składającego się z duszy i ciała jest w istocie problemem politycznym. Podział ten służył bowiem wykreowaniu niewolnika, który się nie zbuntuje, będąc przekonany, że panuje nad swą wolnością. Mówiąc dokładniej: jeśli twoje ciało jest narzędziem, to zrobisz to, co ci rozkażę. Twoje ciało jest moją własnością. Jeśli powiem „zabij”, to zabijasz. Jeśli masz pracować ponad własne siły, pracujesz. Ale przecież to tylko twoje ciało. A co z twoją duszą? Oczywiście, ona jest ważniejsza. Ona jest gwarancją wolności. Ja nie mam nad nią władzy, a to ona czyni ciebie tym, kim jesteś. Ciało to tylko marne naczynie, co ci szkodzi trochę mi go użyczyć? Należy zaznaczyć, że ludzie nie są i nie byli aż tak głupi, aby postrzegać cały ten proces w taki sposób. Jednakże Gros pokazuje, że po pierwsze, nie była to jedyna forma przymusu do niewolniczej pracy. Po drugie zaś, że ludzie traktowali to raczej jako pocieszenie w beznadziejnym świecie. Nie krzyczeli podczas męki, że są szczęśliwi, zachowując własną duszę tylko dla siebie. Raczej z niechęcią, bliską rezygnacji, chcieli w to wierzyć. A co dawała im taka wiara? Siłę do dalszego życia w nędzy. Była to wspiana podbudowa ideologiczna, będąca kolejną nicią w płątaniu wielu składających się na sznur niewoli. Uznanie czegoś takiego prowadzi do oddania odpowiedzialności w cudze ręce. Wtedy stajemy się wykonawcą dzieła, lecz nie autorem.

⁴ Ibidem, s. 33.

Mechaniczną ręką, która działa wbrew sobie, ale przecież trzeba wykonać rozkaz. Opisany przykład odnosi się do wcześniej poruszanej niechęci do wolności, jak i do zagadnień dotyczących nieposłuszeństwa będącego drogą ku wolności. Posłuszeństwo lub jego brak nigdy nie powinny być bezmyślne, gdyż to właśnie one nadają kształt naszej wolności.

Kolejną ważną kwestią, na którą zwraca uwagę autor, jest problem „nadposłuszeństwa”. Jest to znamienne choćby dlatego, że porusza odwieczny ludzki problem. Gdzie się nie spojrzy, wszędzie pojawiają się ludzie dobrej woli, a mimo to świat niekoniecznie staje się lepszy moralnie. Zatem dlaczego, chcąc być aniołami, żyjemy jak bydła? Gros tłumaczy, że jednym z powodów może być właśnie tajemnicze „nadposłuszeństwo”. Co należy rozumieć przez to słowo? Żeby prawidłowo odczytać intencje autora, trzeba wiedzieć, że odwołuje się on do rozprawy *Przeciw jednemu Étienne’a de La Boétie’go* z XVI wieku. Jej autor w tekście pełnym erudycji oraz emocji dziwi się niepomnie, że ludzie tak łatwo godzą się na niesprawiedliwość, grabieżę, wyzysk i ucisk⁵. Pokazuje on pewne oczywistości, chociażby to, że stopy, którymi jesteśmy deptani przez tyrana, są naszymi stopami. Ta metafora oznacza tyle, że tyran bez posłusznym mu ludzi byłby bezsilny. Tyrana nie powinno się zabijać, ponieważ na jego miejsce pojawi się następny. Należy raczej nauczyć się właściwej postawy względem niego, bez środków otrzymanych od nas jest on bowiem bezsilny. Łatwo zapominamy, jak smakuje wolność i przestajemy jej pragnąć, jesteśmy ogłupiani — oto przesłanie La Boétie’go obowiązujące do dziś. I nie zapowiada się, aby kiedykolwiek miało ono stracić aktualność.

Można zapytać, gdzie w tym wszystkim miejsce na „nadposłuszeństwo”? Szesnastowieczny myśliciel nie tylko opisuje zastany świat, lecz stawia mocną tezę, że nie tracimy wolności, tylko dostajemy się do niewoli. Uważa on, że społeczne zło wynika nie tyle z naszej pasywności, co z chętnego zaangażowania. Zatem nie tyranów powinniśmy zwalczać, lecz własną słabość. Przemocną chęć służalczości. Inaczej niż Grosowi, nie chodzi mu o nieposłuszeństwo, lecz o zaniechanie bycia „nadposłusznym”. Być wolnym to uwolnić się od pragnienia bycia posłusznym. Ale bynajmniej celem takiego rozumowania nie jest brak jakiegokolwiek posłuszeństwa. To byłoby kiepskie rozwiązanie. Chodzi raczej o to, aby być posłusznym wtedy, gdy jest to etyczne. A im bardziej nieetyczne miałyby być, tym mocniej należy zwalczać służalczą względem tego postawę. Gdyby Eichmann był posłuszny opornie i niechętnie, to mógłby przyczynić się do zmniejszenia wymiaru bezdusznego mordów. Tylko tyle, aż tyle. To nie rozwiązanie całkowite, ale utopie są niemożliwe i nikt rozsądny nie łudzi się, że jest ina-

⁵ Ibidem, s. 54.

czej. Sukcesem wydaje się zmniejszenie rozpacz. Nie buntujemy się jawnie względem tyrana, ponieważ nas „zmięcie”, a na nasze miejsce znajdzie kolejnego Eichmanna. Po prostu bądźmy posłuszni, ale w sposób najgorszy z możliwych. I nie próbujemy mówić, że nasz sprzeciw niczego nie zmienia, nie powtarzamy, że zło i tak się wydarzy, że to nie ja wykonam rozkaz, lecz kto inny. Cały sens tkwi właśnie w istocie „ja”. Moralność zasada się na naszej jednostkowości. Tyran to odwrócona figura kozła ofiarnego, podziwia się go, ale nie nienawidzi. Pamiętajmy, że obu tym postawom naprawdę daleko do racjonalności.

Gros nie jest naiwny, zdaje sobie sprawę, że za posłuszeństwem mogą często stać prozaiczne aspekty życia. Jak choćby zbrojna policja czy wymiar sprawiedliwości. Jednak nie przykładą do tego zbyt wielkiej wagi, ponieważ stara się przemienić człowieka, a jego przemiana jest pierwszym krokiem do zmiany systemu. Próba przemiany odwiecznego systemu bez uwzględnienia tego byłaby co najmniej śmieszna.

Nie brakuje w książce odniesień do klasycznych dzieł, będących filarami europejskiej kultury. Interesujący jest fragment o *Antygonie* Sofoklesa⁶. Gros pokazuje różne sposoby odczytania tego dzieła, poczynione przez wielkie umysły minionych epok. Dzięki temu w łatwy sposób można się dowiedzieć, jak problem postrzegali Hölderlin, Hegel czy Lacan. Jednak z tego wzburzonego morza sprzecznych nurtów autor *Nieposłuszeństwa* wyławia własną interpretację. Nieposłuszeństwo Antygony jest posłuszeństwem wobec wyższych praw. I właśnie takie nieposłuszeństwo francuski filozof ma na myśli, pisząc, że jest ono wyborem słusznym.

Jak łatwo zauważyć, książka przedstawia całą mozaikę różnorodnych przykładów. Była literatura, historia i mit. Autor przypomina także słynne eksperymenty Solomona Ascha oraz Stanleya Milgrama, które potwierdzają jego pesymistyczne przekonania. Nie zapominajmy jednak, że jest to przede wszystkim książka filozoficzna. Gros przywołuje liczne stanowiska filozofów, od Sokratesa, przez Immanuela Kanta, po błyskotliwe spostrzeżenia Hannah Arendt. Najwyrazistsze z nich wydaje się obywatelskie nieposłuszeństwo Henry'ego Davida Thoreau. Czytanie książki Grosa to pouczająca przygoda, w której przeplatają się mity, literatura, nauka, filozofia oraz dramatyczna historia człowieka w XX wieku.

Podsumowując: należy powiedzieć, że jest to książka poruszająca o wiele głębsze kwestie niż tylko myśl społeczno-polityczna. Gros reprezentuje filozofię żywą, zmierzającą ku mądrości definiowanej jako rozumne życie. Pamiętajmy, że nieposłuszeństwo wtedy ma sens, gdy wynika z posłuszeństwa względem nadrzędnych wartości. Autor przybliży pewne filozoficzne

⁶ Ibidem, s. 87.

koncepcje, jednak ich nie trywializuje. Píše rzetelnie, ale nie sucho. Jest zaangażowany uczuciowo oraz intelektualnie. Wierzy we własne pomysły, aczkolwiek daleko mu do egzaltacji czy dogmatyzmu. Książka Grosa obnaża te słabości naszego charakteru, które skrzętnie staramy się ukryć nawet przed samymi sobą.

Bibliografia

GROS F.: *Nieposłuszeństwo*. Tłum. E. KANIOWSKA. Wydawnictwo „Czarna Owca”. Warszawa 2019.



Gérard Chazal

Bachelardowskie w tki w tw rczo ci Françoisa Dagogneta*

Bachelard topics in the work of François Dagognet

Abstract: Polish translation of an article by Gérard Chazal, devoted to the relationship of François Dagognet’s philosophy to the work of Gaston Bachelard. The author shows the complexity of this relationship, analyzing it in relation to the philosophy of science (here, among others, analyzes the issue of the historicity of the process of formation of the knowledge), the philosophy of technology and the philosophy of art. In many dimensions Chazal shows that Dagognet was inspired not so much by the letter of Bachelard’s texts as by their spirit, using his methods and concepts in areas that Bachelard was not or only marginally interested in (including in the biological and medical sciences, in the visual arts). The article is also an interesting voice in the discussion about the essence of the reception of philosophical concepts and currents. In this aspect author asks about the negation of the source theory in its continuations at the same time asking whether it is not this kind of negative inspiration that best testifies to the vitality of the theory — alive due to constant creative transformations.

Keyword: François Dagognet, Gaston Bachelard, French contemporary philosophy, philosophy of science, philosophy of art

* Podstawa przek adu: G. CHAZAL: *Les th emes bachelardiens dans l’oeuvre de Fran ois Dagognet*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2008, n 10, p. 37—52.

Wartość każdej znaczącej filozofii tkwi nie tylko w niej samej, lecz także w jej mocy trwania, pogłębiania się i przekształcania w inną koncepcję, która ją kontynuuje i przywraca do życia. Przywrócenie to wiąże się ze zniekształceniem i ponownym odkryciem źródłowej myśli. W relacji do dzieła Gastona Bachelarda filozofia François Dagogneta jest wybitnym przypadkiem takiego sposobu filozofowania, który nie zadowala się podążaniem już wytyczonymi ścieżkami, lecz wkracza na inne obszary, otwiera dla myśli nowe terytoria. Sięgając do bogatej twórczości liczącej pięćdziesiąt trzy książki — a możliwe, że zapomnieliśmy o kilku tytułach, do których dodać należy znaczącą liczbę artykułów, przedmów, rozdziałów w pracach zbiorowych — chcemy odnaleźć wytyczone przez Bachelarda kierunki, jakimi podążał François Dagognet.

Filozofia w szkole nauki

Filozoficzne rozważania Gastona Bachelarda poświęcone nauce, a zwłaszcza fizyce, zrodziły się w kluczowym momencie kształtowania się relacji między nauką i filozofią. Fizyka, która od siedemnastego wieku była dyscypliną paradygmatyczną dla wszystkich nauk, modelem naukowości, na początku dwudziestego wieku przeszła prawdziwą rewolucję zarówno w odniesieniu do Einsteinowskiej teorii względności, jak i do mechaniki kwantowej. Filozofia, wciąż tworząca teoretyczne, ontologiczne i epistemologiczne ramy rozwoju dla nauki, w coraz mniejszym stopniu potrafiła temu sprostać. W dziewiętnastym wieku filozofia bardzo często dostarczała przedstawicielom nauk ścisłych różnych wizji świata (materializm lub idealizm), w odniesieniu do których debata naukowa mogła się rozwijać i obierać swój kierunek. Teorie epistemologiczne (od koncepcji idei wrodzonych po empiryzm) stanowiły główne osie, według których kształtowano działania naukowe. W dwudziestym wieku stawało się to jednak coraz trudniejsze. Podczas gdy wcześniej filozofia wyznaczała nauce drogę, podejmując niekiedy ryzyko wprowadzenia jej w teoretyczny ślepy zaułek, teraz musiała zacząć za nią podążać. Już nie nauka podporządkowuje się prawdom filozofii, ale filozofia musi kształcić się pod kierunkiem nauki. Oczywiście, nie dokonuje się to bez oporów ze strony filozofii, niektórzy myśliciele wolą porzucić rozważania o nauce, pozostawiając je kilku uczonym uzupełniającym swe czysto techniczne badania refleksją na temat własnej

aktywności oraz ontologicznych i epistemologicznych implikacji swoich prac. We Francji przykładem myśliciela, który w ten sposób przejął zadania filozofii nauki jest Poincaré. Prawdopodobnie to właśnie Gaston Bachelard z najwyższą przenikliwością zrozumiał odwrócenie, które się dokonało: filozof powinien pokornie słuchać tego, co głoszą nauki. Nie dziwi więc, że w swoich pracach epistemologicznych cytował częściej naukowców niż filozofów. Bachelard ogłasza, że minął już czas konstruowania wielkich systemów, które wytyczałyby obszar i metodę poszczególnych dyscyplin naukowych. Dlatego odrzuca naiwny realizm, skrajny racjonalizm, radykalny empiryzm. Trzeba zmierzać ku samemu centrum nauki i jej praktykom, co badacz określa mianem profilu epistemologicznego. By opracować filozofię nauki, Gaston Bachelard stał się fizykiem. Zapoczątkował w ten sposób tradycję. Georges Canguilhem i François Dagognet zostaną lekarzami. Tak oto François Dagognet wpisuje się w Bachelardowski sposób działania: filozofia powinna najpierw studiować naukę, nie tylko patrząc z zewnątrz i bezskutecznie się od niej oddzielając, lecz zagłębiając się w samo życie naukowej działalności. Zostanie lekarzem i psychiatrą — w tych dziedzinach praktykował — będzie także chemikiem i krystalografem. „Tak oto opuściłem mury Wydziału Medycznego (Faculté de Médecine) dla Wydziału Nauk Ścisłych (Faculté des Sciences): czekała mnie ożywcza kąpiel. Wkroczyłem do wszechświata obfitującego w nauczanie chemii: zdecydowanie biochemia, ale także chemia ogólna, strukturalna, organiczna, a nawet to, ku czemu ona zmierza: krystalografia”¹. *La raison et les remèdes*², *Tableaux et langages de la chimie*³, *Méthodes et doctrine dans l'oeuvre de Pasteur*⁴ to prace bachelardowskie ze względu na stałe zainteresowanie wynikami i osiągnięciami biologii oraz chemii. W tym znaczeniu *Tableaux et langages de la chimie* nawiązuje do *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne* Gastona Bachelarda. Wobec tych, szczególnie prężnie rozwijających się, dyscyplin François Dagognet ponawia drogę Bachelarda wytyczoną przezeń w wielkich tekstach teoriopoznawczych. Uwaga ta dotyczy całości dzieła, jako że François Dagognet zapuszcza się na tereny innych dziedzin, wzorując się na uczonych erudytach. Czy to w odniesieniu do geologii, czy geografii, farmakologii czy też prawa, nigdy nie chodzi o formułowanie filozoficznych *a priori*, zgodnie z którymi dyscypliny

¹ F. DAGOGNET: *Cheminement*. Vénissieux 1996, s. 58.

² Por. F. DAGOGNET: *La raison et les remèdes*. Paris 1964. Książka dedykowana pamięci Gastona Bachelarda.

³ Por. F. DAGOGNET: *Tableaux et langages de la chimie*. Paris 1969, wznowienie Champ Vallon 2002.

⁴ Por. F. DAGOGNET: *Méthodes et doctrine dans l'oeuvre de Pasteur*. Paris 1967.

miałyby się kształtować, lecz o przyglądanie się ich praktykom a następnie o ich rozjaśnianie.

Historyczny aspekt nauki

Istnieje inny wymiar Bachelardowskiej epistemologii, który strukturyzuje zrodzoną z twórczości Gastona Bachelarda tradycję filozoficzną. Chodzi tu o uwzględnianie historycznego wymiaru dyscyplin naukowych. Wielokrotnie wskazywano na tę własność Bachelardowskiej myśli. Nie będziemy szczegółowo powracać do wspomnianej kwestii, chcemy jedynie przypomnieć ją w tej mierze, w jakiej głębokie przemiany nauki na początku XX wieku, zarówno w matematyce, jak i w fizyce, pobudzały dwie odmienne tradycje filozoficzne — nawet jeżeli miały one wspólny punkt wyjścia — Bachelarda oraz współczesnego mu Carnapa. Z jednej strony tradycja Bachelardowska, z drugiej tradycja analityczna; jedna anglosaksońska, dążąca do uchwycenia nauki w precyzyjnych i logicznych wskazaniach jej granic oraz odrębności od myśli „metafizycznej” uznanej za nieistotną, druga zmierzająca do ponownego ujęcia rozwoju naukowego i jego znaczenia z punktu widzenia źródeł i dziejów.

Niewątpliwie historia nauki, wszechobecna w Bachelardowskiej epistemologii⁵, jest historią internalistyczną, „historią osądzoną”, która chce rozjaśnić przeszłość oraz przez pryzmat przeszłości zrozumieć teraźniejszość. Pozostajemy więc z dala od socjologii nauki i jej skrajnego relatywizmu, który nadejdzie później i któremu przeciwstawi się cała tradycja bachelardowska, a zwłaszcza François Dagognet. Nie będzie on polemizował z filozofią analityczną bardziej niż jego mistrz Gaston Bachelard, raczej zrobi to w podobny sposób, rozwijając historyczne rozumienie nauki; trochę na takiej zasadzie, na jakiej można było obalić argumenty Zenona przeciw ruchowi, nie poddając ich analizie, lecz po prostu ruszając z miejsca i idąc. Tak jak Gaston Bachelard — lub pod wpływem jego inspiracji — François Dagognet będzie próbował odnaleźć biologię i medycynę w ich początko-

⁵ Nie tylko w *Étude sur l'évolution d'un problème de physique, la propagation thermique des solides. Les intuitions atomistiques* czy w książce *Kształtowanie się umysłu naukowego*, lecz także w *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, a także w dwóch ostatnich pracach epistemologicznych: *Le rationalisme appliqué* oraz *Le matérialisme rationnel*.

wych stadiach, w ich błędach, w ich zastojach, a także w ich osiągnięciach, odkryciach, w etapach, jakie przebyły ku coraz głębszemu zrozumieniu zjawisk życia. Tak więc w pobliże Pasteura przywołani zostaną liczni medycy, chemicy i biolodzy XIX wieku, a nawet wcześniejszych epok, współcześnie nieco zapomniani, lecz tworzący naukową debatę, w centrum której narodziły się kluczowe pojęcia strukturyzujące dzisiaj te dyscypliny, na przykład chiralność cząstek. Bogata bibliografia dołączona do *La raison et les remèdes* potwierdza to szczególne zainteresowanie dziejami nauki. Condillac, Lavater, Bichat, Trousseau, Thenard, Chevreuil, Berzelius, Geoffroy Saint Hilaire... myśl François'a Dagogneta zatrzymuje się przy niebywałej liczbie nazwisk, jeden moment obok drugiego zgodnie z miejscem w dziejach powstawania wiedzy w dialektyce rozumu, której sposób wykorzystania wskazał Gaston Bachelard.

Rozum i jego przedmioty Od materializmu racjonalnego do materiologii

Wskazaliśmy na to, że filozofia Gastona Bachelarda rozwijała się odmiennie niż filozofia analityczna, następczyni Koła Wiedeńskiego. Gdy niektórzy chcieli dokonać formalnego oddzielenia nauki od metafizyki, Bachelard stanął po stronie rozważań nie nad racjonalnymi warunkami naukowości, lecz nad działaniem rozumu w konkretnym badaniu naukowym. Kiedy ujęcie analityczne zmierzało do określenia abstrakcyjnych ram naukowości, Gaston Bachelard za przedmiot uznawał urzeczywistniającą się w laboratoriach naukę praktyczną i poddawał precyzyjnemu badaniu prace Nielsa Bohra, Wernera Heisenberga, Alberta Einsteina czy Louisa de Broglie. Jak widzieliśmy, François Dagognet — lekarz praktykujący medycynę w całej głębi swego człowieczeństwa⁶, chemik — podążał w tej dziedzinie za Bachelardowskim przykładem. Bachelard wywodzi się jednak z innej tradycji, podczas gdy punktem wyjścia dla François'a Dagogneta jest fenomenologia.

⁶ „Wciąż jednak nie zdefiniowaliśmy samego aktu medycznego. Ma on swe źródło w tym, co fantastyczne i przerażające — oto, jak go pojmuję”, a następnie: „każde działanie medyczne częściowo wywodzi się z tragedii”. F. DAGOGNET: *Cheminement...*, s. 48—49.

Opuszczając obszar nauki i jej przedmiotów, przedstawiciele znaczącego nurtu filozofii XX wieku skupili się na problematyce studiów nad świadomością w jej czystym stawaniu się. Po stwierdzeniu, że „każda świadomość jest świadomością czegoś”, starano się zapomnieć o „rzeczach”, by skierować swą uwagę na świadomość samą w sobie. W *Filozofii, która mówi nie*, Bachelard zdaje się odnajdywać metodę fenomenologiczną w analizie zadań naukowych: „[w]spółczesna myśl naukowa zaczyna się więc od *epoché*, od zawieszenia rzeczywistości, wzięcia jej w nawias”⁷, lecz wzięcie w nawias, które pojawia się tu w odniesieniu do mechaniki Diraca, nie ma nic wspólnego z Husserlowskim. Skoro „[m]echanika Diraca jest więc w punkcie wyjścia odrealniona”, to „[z]obaczymy, jak w końcowej fazie rozwoju będzie poszukiwać swej realizacji, a raczej swych realizacji”⁸. *Epoché*, o której tu mowa, jest tylko okreśną drogą przez matematykę, narzucaną przez dialektykę Bachelarda. Można skądinąd postawić pytanie, w jakiej mierze odwołania do „fenomenologii obrazu” w *La poétique de l'espace* stanowią kontynuację nurtu fenomenologicznego. *Le matérialisme rationnel* dostarczy, przynajmniej epistemologicznemu obszarowi twórczości Gastona Bachelarda, argumentów przeciwko postawie fenomenologicznej:

Jeśli zatem rozpoczyna się filozofowanie od pojęcia przedmiotu, pomijając rozważania dotyczące materii, jeśli zrywa się w punkcie wyjścia istotową solidarność: przedmiot-materia, to skazuje się samego siebie na pozostanie na poziomie filozofii kontemplacji i bycie pierwszym podmiotem, którego istnienie się zaakceptowało, podmiotem kontemplującym. Nie da się już bardziej pozbawić filozofii przywileju wizualnych konkretyzacji. Klasyczna fenomenologia z upodobaniem wyraża się w terminach *celowości*. Świadomość jest w pełni ukierunkowaną intencjonalnością. Z tego względu przypisuje się jej nadmiernie centralną pozycję ośrodka, z którego rozchodzą się kierunki badawcze. Jest skazana na wszystkie bezpośrednie twierdzenia idealizmu⁹.

Gaston Bachelard odrzuca filozofię, która wycofuje się w pustkę podmiotu i zapomina o przedmiocie. A oto siła, z jaką François Dagognet ponow-

⁷ G. BACHELARD: *Filozofia, która mówi nie. Esej o filozofii nowego ducha w nauce*. Tłum. J. BUDZYK. Gdańsk 2000, s. 36.

⁸ Ibidem. Przejście od pojedynczej „realizacji” do mnogich „realizacji” to oczywiście nawiązanie do równania Diraca, które wstawia w nawias cząstkę „rzeczywistą” (elektron), odnajduje ostatecznie dwie cząstki elementarne: elektron i jego antycząstkę pozyton. Ta nowa cząstka, która z początku stanowi tylko jeden z abstrakcyjnych korzeni równania Diraca, zostanie później odkryta w swej materialnej postaci.

⁹ G. BACHELARD: *Le matérialisme rationnel*. Paris 1953, s. 10—11.

nie wykorzystuje tę perspektywę Bachelardowskiego konceptu. Fakt myślenia jest wartościowy jedynie ze względu na przedmiot myśli. Materializm racjonalny, a także Bachelardowskie marzenia o materii, staną się w ujęciu François Dagogneta prawdziwą „materiologią”. Przedmiot odrzucony przez fenomenologię na rzecz celowego charakteru świadomości pojawia się u Dagogneta w samym centrum filozofii. Rezultatem jest prawdziwa *filozofia przedmiotu*. Kładzie się na to nacisk w *Rematéraliser, matières et matérialismes*¹⁰, ale także w *Éloge de l'objet*¹¹. Przywołamy dwa, otwierające te prace cytaty, w których można usłyszeć pogłos przywołanego fragmentu Bachelarda.

Nie-ja mogłoby zajmować nas bardziej niż *ego*: w istocie to, że moglibyśmy poznać siebie i zejść w głąb siebie, nie powinno zbytnio dziwić, nie leży to jednak w faktycznych granicach naszych możliwości, w ten tani sposób dajemy sobie iluzoryczną spekulatywną gratyfikację [...]. Z drugiej strony materia, jakkolwiek rozciąga się przed nami, rzuca nam natychmiast wyzwanie: czy możliwe jest wyjście z więzienia świadomości by eksplorować, podbijać i wreszcie poskramiać?¹².

„Wydaje się, że przedmiot, którego pochwałę głosimy, wtórując społeczeństwu nazywanemu konsumpcyjnym, nie skupił uwagi — a w jeszcze mniejszym stopniu uznania — filozofów. Obawiają się go. Bardziej przyciągnął ich podmiot. Dążymy mimo wszystko do wyjaśnienia racji tego, w czym dostrzegamy zejście z głównego szlaku”¹³.

Dla François Dagogneta, tak jak dla Gastona Bachelarda, rozum zasługuje na uwagę filozofa tylko w tej mierze, w jakiej ujmuje się go razem z przedmiotem. Rola i wielkość filozofii polegają na uwyrażnieniu i ponownemu nadaniu znaczenia legendzie wpływu rozumu na świat przedmiotów, rzeczy, materii — tych z obszaru fizyki dla Bachelarda, tych z nauk o życiu dla Dagogneta, tych z zakresu chemii dla nich obydwu.

Jak przechodzi się od *materializmu racjonalnego* i marzeń o materii do materiologii, za którą opowiada się François Dagognet? Czy mamy tu do czynienia z uogólnieniem, czy też z pogłębieniem? Gdy Gaston Bachelard pisze na początku *Matérialisme rationnel*: „obecnie problemy badane przez naukę nad materią mnożą się i różnicują tak szybko, że materializm naukowy — jeśli tylko podąża się za precyzją jego rzeczywistych myśli — staje się filozofią najbardziej złożoną i najbardziej zmienną z możli-

¹⁰ Por. F. DAGOGNET: *Rematéraliser, matières et matérialismes*. Paris 1985.

¹¹ Por. F. DAGOGNET: *Éloge de l'objet*. Paris 1989.

¹² F. DAGOGNET: *Rematéraliser, matières et matérialismes...*, s. 7.

¹³ F. DAGOGNET: *Éloge de l'objet...*, s. 9.

wych”¹⁴, François Dagognet bierze to dosłownie. Porzucając dysputę o podmiocie zwróconym ku samemu sobie, za przykładem Gastona Bachelarda śmiało zwraca się ku materialności we wszystkich jej formach i przejawach. Chodzi więc nie tyle o uogólnienie postawy Bachelardowskiej czy o jej pogłębienie, ile o tę rozprzestrzeniającą się we wszystkich kierunkach pierwszą intuicję i o wprowadzenie w życie tego, czego życzył sobie Bachelard: „Można więc uchwycić człowieka w jego zharmonizowanej woli działania, w napięciu woli myślenia, w pełni jego wysiłku do rektyfikowania, różnicowania, przekraczania swej własnej natury”¹⁵. Ten powrót do materialności, którą Bachelard uchwytuje w nauce, poczynając od chemii, Dagognet rozciąga na pełnię ludzkiej aktywności, dążąc w kolejnych podejściach do stworzenia z niej konkretnej całości. Podejmie tę kwestię od strony biologii, chemii i medycyny, przyrody i pejzażu¹⁶, ciała¹⁷, skóry¹⁸, własności i dóbr materialnych¹⁹, a nawet szczątków i śmieci²⁰. Wskazują na to niektóre szczególnie znaczące tytuły: *Une épistémologie de l'espace concret*²¹, *Faces, surfaces, interfaces*²² i *Les dieux sont dans la cuisine*²³.

Kwestia techniki...

Celem nauki nie jest już dostarczenie adekwatnego opisu rzeczywistości. Jej historia jasno pokazuje, że ten naiwny realizm musieli odrzucić zarówno naukowiec, jak i filozof. Pojęcie nie jest obrazem — nawet abstrakcyjnym czy idealnym — części rzeczywistości, lecz wytworem konstrukcji. Nawet zjawisko, które nauka uznaje za przedmiot, nie jest surowym faktem, lecz konstrukcją powstałą w toku praktyki laboratoryjnej. A skoro w filozofii

¹⁴ G. BACHELARD: *Le matérialisme rationnel...*, s. 1.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Por. F. DAGOGNET: *Nature*. Paris 1990.

¹⁷ Por. F. DAGOGNET: *Corps réfléchis*. Paris 1990; IDEM: *Le corps multiple et un*. Paris 1992.

¹⁸ Por. F. DAGOGNET: *La peau découverte*. Paris 1993.

¹⁹ Por. F. DAGOGNET: *Philosophie de la propriété*. Paris 1992.

²⁰ Por. F. DAGOGNET: *Des détritiques, des déchets, de l'abject, une philosophie de l'écologie*. Paris 1997.

²¹ Por. F. DAGOGNET: *Une épistémologie de l'espace concret*. Paris, 1997.

²² Por. F. DAGOGNET: *Faces, surfaces, interfaces*. Paris 1982.

²³ Por. F. DAGOGNET: *Les dieux sont dans la cuisine*. Paris 1992.

Bachelardowskiej praca naukowa jest konstrukcją lub rekonstrukcją tego, co rzeczywiście, to narzędzie, sposoby wykorzystania go, jego ograniczenia, stają się kluczowymi kwestiami epistemologii. Twórczość Gastona Bachelarda otwiera refleksja dotycząca tych ograniczeń w samym sercu naukowej rekonstrukcji rzeczywistości wraz z *Essai sur la connaissance approchée*²⁴. To te same rozważania, które w *Réflexions sur la mesure*²⁵ kontynuuje François Dagognet, pisząc: „[n]ie możemy oczekiwać wiernego odzwierciedlenia substancji, skoro wprowadzamy zakłócenia i zmiany [...]. Przyrząd zawsze będzie pozbawiony pewnej czułości”. Ta wyjątkowo wyraźna świadomość roli, jaką w procesie naukowego rozwoju odgrywa narzędzie techniczne — zarówno w swoim działaniu, jak w osiągniętych rezultatach — doprowadziła Gastona Bachelarda do wykucia pojęcia „fenomenotechnika”.

Gaston Bachelard wskazywał w ten sposób na kwestię techniki; François Dagognet pospieszy tą drogą i rozwinie wszystkie aspekty tego typu myślenia, odrzucając postmodernistyczne i, nierzadko technofobiczne, zastrzeżenia niektórych filozofów. Początkowo, jako medyk, uważnie śledził dokonania tej dyscypliny spajającej naukę i sztukę. Nie przestanie cenić medycyny stechnicyzowanej, przyrządów wspierających diagnostykę przez uczynienie wnętrza ciała wyczuwalnym i widzialnym bez otwierania go — w medycynie nieinwazyjnej — a także w działaniu terapeutycznym. Z jednej strony odkrycie ciała jako dotkniętego chorobami, ukrytych w nim zaburzeń, jego utajonych urazów, od Laenneca do współczesnego obrazowania medycznego, przez prace Etienne-Julesa Marey’a. Z drugiej strony zabiegi z użyciem przyrządów: od mikrochirurgii do wykorzystania promieniowania jonizującego, pozwalającego z największą dokładnością zniszczyć nowotwory złośliwe. W tej perspektywie także chemia staje się techniką terapeutyczną. Lekarz psychiatra nie mógł pominąć zagadnienia nadzwyczajnego rozwoju chemioterapii umysłu (*la chimiothérapie du mental*). Rozważania poświęcone tej kwestii zawarł w dwóch pracach gloryfikujących te osiągnięcia techniki medycznej: *La raison et les remèdes*²⁶ i *Savoir et pouvoir en médecine*²⁷.

Skoro jednak według Françoisisa Dagogneta filozof nie powinien zamykać się w dokładnie określonej, sztucznie zawężonej dziedzinie, to rozważa technikę w kontekście wszystkich rodzajów ludzkiej aktywności, która sprawia, że staje się ona akceptowalnym przedmiotem namysłu. Zwłaszcza przemysł, który nauczył się przekształcać materię i formować najskrom-

²⁴ Por. G. BACHELARD: *Essai sur la connaissance approchée*. Paris 1928.

²⁵ Por. F. DAGOGNET: *Réflexions sur la mesure*. La Versanne 1993.

²⁶ Por. F. DAGOGNET: *La raison et les remèdes*. Paris 1964.

²⁷ Por. F. DAGOGNET: *Savoir et pouvoir en médecine*. Paris 1998.

niejsze nawet przedmioty, zasługuje na uwagę filozofa²⁸. Natury człowieka naleŹy szukać tyleŹ w najbardziej nawet przyziemnych wytworach ludzkiej techniki, co w powszechnie uznanych dziełach sztuki. Tak czy inaczej, człowiek ukazuje się przede wszystkim w swych dziełach, a nie w wycofaniu się podmiotu do samego siebie.

„[Filozof] powinien z początku, tak jak pisarz i poeta, wchodzić w rolę odkrywco  kierujących się ku wszystkim materiom, by ujawni  ukryte w nich wlasno ci, które technika i nauka będą mogły wykorzystać. Nie po-przestanie na tym: pokaŹe działania, które je r znicuj  i urzeczywistniają. Odkryje wzbogacające je przekształcenia, spojrzy nawet w przyszło , która je czeka. Czczono wod , powietrze, ogień; czemu nie celebrowa  — przez rozpatrywanie ich — metali, stopo , materiało  elastycznych, plastiku? Zobaczymy takŹe, jak technologia – sk dina  wzbudzająca powaŹne spory — odnawia stosunki socjoekonomiczne i kulturalne. Trzeba zaczyna  od najniŹszych stopni, biorąc pod uwagę to, co najzwyczajniejsze. W ten sposo  wywołałem wczoraj poruszenie po wi cuj c kilka wywodów »guzikom«”²⁹.

Tam, gdzie Gaston Bachelard afirmował materie pierwotne: wod , ziemi , ogień i powietrze — nawiązanie w powyŹszym tekście Fran oisa Dagogneta jest oczywiste — technika pozwala uwzgl dni  uzyskanie nowych materiało  powstałych dzięki procesom chemii przemysłowej. Z tego takŹe wynika zainteresowanie, które filozof kieruje ku najskromniejszym przedmiotom na swoje sposoby ujawniającym ludzką racjonalno , lub teŹ to, co Grecy określali mianem *metis*.

Fran ois Dagognet rozwija więc epistemologi  Bachelardowsk  ku filozofii techniki, dziedzinnie często pomijanej przez filozofi , która interesując się w większym stopniu duchem niŹ materi , raczej teori  niŹ praktyk , bardziej dusz  niŹ ciałem, często — czy to dziedzictwo platońskie? — gardzi Źmudn  konfrontacj  człowieka ze światem. Fran ois Dagognet wielokrotnie — nie bez prowokacyjnych aluzji — potępi t  pogard , bądŹ opowiadając się za społeczeństwem konsumpcyjnym bądŹ analizując „za-trzaski” [*bouton pression*].

²⁸ Generalnie filozofia w niewielkim stopniu interesowała się technik  w innym celu niŹ deprecjonowanie jej, wyrażanie obaw czy nawet skrajne oskarŹanie. Poza Bachelardem i Dagognetem myślicielami doceniaj cymi technik  byli jedynie G. Simondon, J-C. Beaune, G. Hottois i D. Parrochia. TakŹe w świecie anglosaskim filozofo  techniki jest niewielu, jak E. Ballard, B. Cooper czy D. Idhe.

²⁹ F. DAGOGNET: *Cheminement...*, s. 88.

... i sztuki

Pozostaje delikatna kwestia, którą stawia twórczość Gastona Bachelarda, podjęta także w nowy sposób przez François Dagogneta, a dotycząca oczywiście sztuki. Bez wątpienia istnieją dwa dzieła Bachelarda: epistemologia, o której głównie mówiliśmy aż do tej chwili, i poetyka filozofa — marzyciela materii. Z jednej strony Bachelard, który w granicach nauki kategorycznie oskarża odniesienia do obrazu, wskazując na jego zdolność do blokowania myśli naukowej, Bachelard ascezy matematycznej i psychoanalizy poznania naukowego. Z drugiej strony filozof obrazów i marzeń związanych z pierwotnymi formami materialności. Ten dwojaki wymiar Bachelardowskiego dzieła wywołał liczne komentarze oraz co najmniej dwa przeciwstawne i kolidujące z sobą odczytania. Czy rzeczywiście istnieje dwóch filozofów, czy też należałoby raczej szukać głębszej jedności poza dwoma wymiarami jego dzieła? Nie wejźmy tu w zawilosci tej debaty, zadowolimy się wskazaniem, że François Dagognet wielokrotnie wypowiedział się na korzyść jedności, odrzucając schizomorficzną strukturę Bachelardowskiej myśli. Pisał zatem: „nie potrafilibyśmy wszakże przeciąć dzieła Bachelarda na pół. Choć w pewnym wymiarze opowiada się za podziałem, to wciąż go nie uznał; możliwe, że można mówić o oddzieleniu”³⁰.

Tak czy inaczej François Dagognet, zdecydowanie należący do grona tych, którzy ów podział odrzucają, sam włączył refleksję na temat sztuki do własnej filozofii. Gaston Bachelard skierował swoją uwagę na poetów i do siły słów dodał głębię obrazów. Kolejny raz François Dagognet weźmie mistrza za słowo. Bezsprzecznie zaniedba poezję, marzenie płynące zgodnie z melodią słów i skojarzeń, podziemnych drgań, które odczuwa czytelnik. Refleksja François Dagogneta zwróci się przede wszystkim ku sztukom plastycznym. W licznych książkach i artykułach odwołuje się on do architektury, rzeźby i malarstwa. Jeden z rozdziałów pracy *Pour une théorie generale des formes*³¹ nosi tytuł *Architecture parlante et rénovation urbaine*. Książka *Philosophie des images*³² nieprzerwanie wiąże z sobą sztuki plastyczne, technikę i przemysł w ciągłym przywracaniu wartości obrazu we wszelkich jego potencjalnościach. *Écriture et iconographie*³³ odnajdzie przedstawienia i obrazy w samym centrum osiągnięć naukowych.

³⁰ F. DAGOGNET: *Le vocabulaire scientifique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2004, n° spécial: *Bachelard et l'écriture*, s. 11.

³¹ Por. F. DAGOGNET: *Pour une théorie generale des formes*. Paris 1975.

³² Por. F. DAGOGNET: *Philosophie des images*. Paris 1986.

³³ Por. F. DAGOGNET: *Écriture et iconographie*. Paris 1973.

I wreszcie dwie ksiązki bezdyskusyjnie poświecone sztukom plastycznym: *Pour l'art d'aujourd'hui, de l'objet de l'art   l'art de l'objet*³⁴ i *100 mots pour comprendre l'art contemporaine*³⁵.

Skąd to przej cie od Bachelardowskiej poezji do sztuk plastycznych? Czy to znak nieufności wobec sów, które miałyby prowadzi  myśl Bachelarda ku działalności schizomorficznej? Prawdopodobnie nie. Wszak najnowsza ksi zka powraca do nazwy i s wa³⁶, choć chodzi o s wa „psychoanalizowane” w Bachelardowskim znaczeniu. W istocie celem nie jest ju z to, by, tak jak Bachelard, pozwoli  spocza  myśli na wątku utkanym ze sów i ich pogłosów. S wo — a także nazwa — zas guje według Fran oisa Dagogneta na uwagę filozofa, ponieważ wywodzi się ze strefy wspólnej (*de l'interface*), ze świata, który pośredniczy między umysłem a rzeczami, między wnętrzem a zewn trzem, z niestrudzeniem zg bieranego przezeń świata  aczy i relacji: „W przesz oci, mierza  się z rozmaitymi problemami, nadawaliśmy warto  zewnętrznosci — oto, co filozof bez wątpienia zaniedba . Albo powierzchwnia: powłoka zas guje na to, by ją wskaza  i przemy le , gdyż mieści w sobie bogactwo znaczeń do odkrycia, co zawdzięcza swemu statusowi tego, co po rednicza  (*l'interfacialit *)”³⁷.

Pierwszeństwo, które Fran ois Dagognet przyznaje sztukom plastycznym, albo przynajmniej fakt skierowania przezeń uwagi na ich realizacje, odnosi się prawdopodobnie do tego, że urzeczywistniają one materialno . To podłoże, wspólne nauce, technice i sztukom plastycznym, tworzone z materii opracowanych i przemyślanych, zapewnia powiązanie i unieвозмоwia podział dzieła Gastona Bachelarda³⁸, odrzucany przez Fran oisa Dagogneta. W istocie Fran ois Dagognet zatrzymuje się nie tyle przy sztuce klasycznej, co przy sztuce wsp lczesnej, która zerwała z realizmem przedstawień w czasie, gdy nauka — co pokaza  Gaston Bachelard — zrywała z naiwnym realizmem filozoficznym. Fran ois Dagognet zainteresuje się więc sztuk , która po luguje si  materiałami, nadaje im warto  ze wzg du na nie same, pomnaża je (Arman), kompresuje (César) lub też jak u Dubuffeta wykorzystuje pył i najdrobniejsze odpadki, które umieszcza na pl tnie. Filozofii Fran oisa Dagogneta nie pociąga więc sztuka ukazująca świat realistycznie lub idealistycznie, lecz taka, która wprowadza w przestrzeń nowe obiekty; stąd tytuł ksiązki, która prowadzi od przedmiotu sztuki do

³⁴ Por. F. DAGOGNET: *Pour l'art d'aujourd'hui, de l'objet de l'art   l'art de l'objet*. Paris 1992.

³⁵ Por. F. DAGOGNET: *100 mots pour comprendre l'art contemporaine*. Paris 2003.

³⁶ Por. F. DAGOGNET: *Les noms et les mots*. La Versanne 2008.

³⁷ Ibidem, s. 13.

³⁸ Tym niemniej interesujące byłoby rozważenie zbli zenia si  poetyki i epistemologii Gastona Bachelarda w odniesieniu do pojęcia materii.

sztuki przedmiotu. Sztuka ocala bowiem to, co zbyttno się deprecjonuje — i w tym znaczeniu filozofia sztuki Françoisa Dagogneta jest bardzo bliska Bachelardowskiej — lub to, co się porzuca, tu tkwi wartość dizajnu, a także renowacji nadającej nowe życie śmieciom lub niepotrzebnym już częściom dzięki kolekcjonowaniu ich lub łączeniu w nową całość, czego dokonuje się dzięki wykorzystaniu technicznych i przemysłowych metod spawalniczych. Jego uwaga skupia się na granicach, które przesuwają się i w których odsłania się myśl. Na dziele, które zrywa z konwencjonalnymi ograniczeniami płótna niczym architektura Centre Pompidou, która umieszcza na zewnątrz swe wewnętrzne części, zmieniając role przypisane wnętrzu i zewnątrz.

To filozoficzne ujęcie sztuki współczesnej wraz z jej najbardziej rewolucyjnymi, ekstrawaganckimi, a nawet prowokacyjnymi formami, może zdawać się odległe od Bachelardowskich marzeń. Czy filozofia łącząca to, co Gaston Bachelard starannie odróżnił, oraz uprzywilejowująca sztuki plastyczne w stosunku do obrazów myślowych, nie jest wystąpieniem przeciwko działaniu Bachelarda, a nawet jego zdradą? Świeca marzyciela lub otwarty ogień ustąpiły miejsca pochwale nowoczesności. Czy można upierać się i wskazywać tu kontynuację poetyki z prac Bachelarda? Pozwalamy sobie odpowiedzieć na te pytania kilkoma uwagami Bachelarda zaczerpniętymi z *La psychanalyse du feu*. „Poezja i nauka znajdują się w zasadzie na przeciwległych biegunach. Filozofia może co najwyżej marzyć o tym, by stworzyć między poezją i nauką komplementarność, połączyć je jako dwa odpowiadające sobie przeciwieństwa”³⁹. Prace Françoisa Dagogneta zmierzają ku wykroczeniu poza owo „w zasadzie”, które współlistnieje z podążaniem przez sztukę i naukę w różnych kierunkach. „W zasadzie” oznacza „następnie”. Skoro są one tylko „w zasadzie” przeciwstawne, to czyż nie można mieć nadziei na ich sprostowanie, na zaplanowanie ich podążania we wspólnym kierunku? Skoro według słów Gastona Bachelarda rolą filozofii jest jednoczenie ich jako dwóch przeciwieństw, to tę dialektykę podejmuje François Dagognet. A jeśli zwraca się raczej w stronę sztuk plastycznych, a nie ku poezji, to być może dlatego, że łączy je z nauką to wspólne podłoże materialności, w odniesieniu do której myśl filozoficzna może osiągnąć jedność. Stąd fragment manuskryptu na stronie *Cheminement*: „Uważamy artystę za naukowca w szerokim znaczeniu, za twórcę nadzwyczajnych zjawisk, nie za marzyciela, szaleńca czy osobę społeczną, lecz przede wszystkim za wytwórcę, jak wskazali to Valéry i Alain. Analogicznie skłonni jesteśmy, by definiować sztukę jako zjawisko kulminujące i przesycone materia, rezultat rachunku »*de maximis* i *de minimis*«, który Malebranche przypisuje Bogu

³⁹ G. BACHELARD: *Psychoanaliza ognia (wybór)*. Przeł. H. CHUDAK. W: IDEM: *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*. Wyb. H. CHUDAK. Tłum. H. CHUDAK, A. TATARKIEWICZ. Warszawa 1975, s. 28.

w chwili stworzenia: »wiele«, nieskończoność nawet wraz z »niewiele«⁴⁰. To, co u Gastona Bachelarda pojawia się jako dwa „przeciwległe bieguny”, wraz z Françoisem Dagognetem odnajduje formę jedności.

Zobaczyliśmy, że zarówno Gaston Bachelard, jak i François Dagognet obawiają się filozofii podmiotu zwracającej się ku sobie samej, filozofii narcystycznej. Obydwaj przyznawali pierwszeństwo przedmiotowi myśli, a nie myśli samej. „Gdy zwracamy się ku samym sobie, odwracamy się od prawdy”⁴¹. Sztuki plastyczne — w większym stopniu niż poezja i gra słów, obrazy unoszące marzenie — rzutują na zewnątrz poruszenia wyobraźni, emocję, uczucie, nadając im część obiektywną i materialną, która może zapewnić im myśl oświeconą lub raczej rozjaśnioną i wyzwoloną z niepokojów subiektywności.

Podążanie za filozofią, ponowne przemyślenie jej, nie jest jednoznaczne z komentowaniem. Nawet jeśli François Dagognet wielokrotnie nawiązywał do Gastona Bachelarda i rozpoznawał w nim swojego nauczyciela, to jego własna filozofia nigdy nie stanowi komentarza. Zdrada? Być może. Myśli, która nas naznaczyła i którą pokochaliśmy, nie da się jednak ożywić, nie zdradzając jej. Natrafiamy tu na ostateczną granicę synostwa. Czy można odnaleźć Gastona Bachelarda w dziele Françoisa Dagogneta? Tak, z pewnością, lecz jest to Bachelard niknący pod nowymi konstrukcjami, tyle maskującymi, co ujawniającymi go i zależnymi od niego. Myśl Gastona Bachelarda tkwi w myśli Françoisa Dagogneta tak, jak dawne miasto pod nowym, które na nim zbudowano, niczym dawny krajobraz, który ukształtował przestrzeń tak mocno, że wciąż można go odnaleźć w nowym krajobrazie, który zawsze trochę wymazuje. Prawdopodobnie najwyraźniej ten aspekt nowości i przekroczenia pojawia się w wymiarze moralnym, który dość szybko naznaczył myśl Françoisa Dagogneta.

Z języka francuskiego przełożyła

Marta Ples-Bęben

Uniwersytet Śląski

 <https://orcid.org/0000-0003-4281-9957>

⁴⁰ F. DAGOGNET: *Cheminement...*, s. 33.

⁴¹ G. BACHELARD: *La psychanalyse du feu*. Paris 1949, s. 17.

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego
Institute of Philosophy, University of Silesia in Katowice
www.folia.philosophica.us.edu.pl

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

ISSN 2353-9445



Redakcja

Marta Tomczok (jęz. polski)
Tomasz Kalaga (jęz. angielski)

Projekt okładki / Cover Design
Magdalena Pache

Korekta / Proofreading
Marta Tomczok, Tomasz Kalaga

Łamanie / Typesetting
Grażyna Szewczyk

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem
ISSN 1231-0913. Wersją referencyjną jest wersja elektroniczna.

The journal was formerly published in print with the following identifier
ISSN 1231-0913. The referential version of the journal is its electronic (online) version.

ISSN 2353-9445



Wydawca / Published by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Ark. druk. 4,5. Ark. wyd. 5,0.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445

02



9 772353 944003

Więcej o książce

