

Folia

Philosophica

vol. 51



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Folia Philosophica

51

Redaktor / Editor

Dariusz Kubok

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2024

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), **Piotr Machura**, **Alicja Pietras**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

Rada Doradcza / Advisory Board

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

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany), 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 País Vasco, San Sebastián, Spain), Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski, Poland), Leon Miodoński (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warsaw, Poland), Jan Štěpán (Univerzita Palackého, Olomouc, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova Univerzita, Brno, Czech Republic).

Nazwiska recenzentów publikowane są na stronie internetowej czasopisma

The names of reviewers are published on the journal's website

<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/reviewers>

Spis treści

Sebastian Śpiewak: Co wiedział Ksenofanes? Fragment B 34 Ksenofanesa z Kolofonu jako inwektywa

Dariusz Rymar: Znaczenie Platońskiej krytyki sztuki

Grażyna Szumera: Kryzys tożsamości w dobie przemian kulturowych

Emilia Olszewska: Kategoria powtórzenia Sorena Kierkegaarda w psychoanalizie Jacques'a Lacana

Anthony Ashley Cooper Shaftesbury: Filozofia (*tłumaczenie Adam Grzeliński i Jakub Płoski*)

Table of Contents

Sebastian Śpiewak: What did Xenophanes Know? Fragment B 34 of Xenophanes’ Colophon as an Invective

Dariusz Rymar: The Importance of Plato’s Art Criticism

Grażyna Szumera: Identity Crisis in the Era of Cultural Changes

Emilia Olszewska: Søren Kierkegaard’s Category of Repetition in the Teachings of Jacques Lacan

Anthony Ashley Cooper Shaftesbury: Philosophy (*translated by Adam Grzeliński and Jakub Płoski*)



Sebastian Śpiewak

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-0194-7162>

Co wiedział Ksenofanes?

Fragment B 34 Ksenofanesa z Kolofonu jako inwektywa

What did Xenophanes Know?

Fragment B 34 of Xenophanes' Colophon as an Invective

Abstract: The purpose of this article is to analyze the main assumptions and exegetical strategies used by representatives of the so-called invective interpretations of Xenophanes' philosophy. In addition to the models of imputing scepticism or empiricism to the poet's position, they constitute a third group of possible ways of reading the passage B 34 of the Colophonian. The article points where to look for weaknesses in the arguments proposed by the representatives of the understanding of B 34 as invective, and in what sense these interpretations can contribute to a deeper understanding of Xenophanes' novel conception of philosophy, especially in the context of the development of individualistic archaic poetry. The need for further research that takes into account the key question of the positive component of the poet's philosophy in invective interpretations will also be indicated.

Keywords: Xenophanes, invective, poetry, knowledge, scepticism

γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι μέτρον,
ὃ δὴ πάντων πείρατα μῶνον ἔχει

Miarę wiedzy, co jest niewidzialna, trudno uchwycić,
ona zaś – jedna jedyna – krańce wszystkiego ogarnia¹.

Solon

Każda analiza twórczości Ksenofanesa z Kolofonu przeprowadzona pod kątem filozoficznego znaczenia głoszonych w jego poezji tez musi koniecznie uwzględniać wyłaniający się z poglądów Kolofończyka problem niespójności. Występuje on zwłaszcza między rozslawionym już w starożytności, i będącym tematem licznych analiz współczesnych komentatorów, argumentem sceptycznym Ksenofanesa z fragmentu B 34 a tą częścią twórczości poety, w której prezentowana jest jakaś pozytywna koncepcja tego, co boskie. Chcąc uczynić zadość heurystycznemu założeniu, głoszącemu, że poeta-filozof nie mógł sobie przeczyć², a zatem, że dostrzegana już od najdawniejszych czasów³ niespójność ma charakter jedynie pozorny, próbowano współcześnie albo włączyć Ksenofanesowe idee teologiczne do zasobu strategicznych argumentów sceptycznych poety⁴, albo złągodzić (lub nawet

¹ Sol. *Fr.* 16 (tłum. W. Appel) – w: *Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. De Agostini, Wrocław 2006, s. 273. W artykule zostały użyte powszechnie stosowane w pracach dotyczących filozofii starożytnej skróty: **Archil.** – Archilochus; **Arist. *Metaph.*** – Aristoteles: *Metaphysica*; **Aug. *Civ. Dei*** – Augustinus: *De civitate Dei*; **Demetr. *De eloc.*** – Demetrius: *De elocutione*; **D.K.** – H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*. Bd. 1. 18. Aufl. Weidmann, Zürich 1989; **DL** – Diogenes Laertius: *Vitae Philosophorum*; **Hes. *Th.*** – Hesiodus: *Theogonia*; **Hp. *VM.*** – Hippocrates: *De prisca medicina*; **Mimn.** – Mimnermus; **Pl. *Soph.*** – Plato: *Sophista*; **Sext. *Emp. M.*** – Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos*; **Sext. *Emp. Pyr.*** – Sextus Empiricus: *Pyrrhoniae hypotyposes*; **Sol.** – Solon.

² O tym, że możliwe jest inne podejście do całokształtu zachowanych fragmentów Ksenofanesa, niech zaświadczą słowa Deichgräbera: „Das Wissen vom Einen [tzn. o bogu – S.Ś.] ist ein sicheres Wissen gewesen und eben deshalb haben alle, die mit dem Masstab der skeptischen Unterscheidung zwischen σκέπτεσθαι und δογματίζειν an das Werk des Xenophanes herantraten, feststellen können, dass sein theologisches Denken ein δογματίζειν sei im Gegensatz zu seiner übrigen Lehre, in der er die Haltung des Skeptikers einnehme [...]. **Wir haben in seiner Lehre einen theologisch-dogmatischen und einen skeptisch-physikalischen Teil anzuerkennen**”. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie” 1938, Nr. 28, s. 30, podkr. – S.Ś. Zob. także: J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes*. „Hermes” 1997, Bd. 125, s. 18 oraz 24.

³ Zob. np. Sext. *Emp. Pyr.* I 224, 4–14. Podobnie niespójność poglądów Ksenofanesa podkreślali między innymi pseudo-Galen (zob. D.K. 21 A 35) oraz Hipolit Rzymiski (D.K. 21 A 33).

⁴ Modelowe zastosowanie takiej strategii interpretacyjnej zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Nr. 109,

zupełnie znieść) sceptyczny wydzwitek fragment B 34 na rzecz przypisania jego autorowi jakiejś postaci empiryzmu⁵.

Istnieje jednak trzecia opcja, pozwalająca rozwiązać kwestię rzekomej niespójności tez Ksenofanesa. Co prawda opcja ta występuje współcześnie w wielu wariantach, ale można zidentyfikować jej charakterystyczne rysy i główne założenia. Celem niniejszego artykułu jest zreferowanie tej opcji interpretacyjnej myśli Ksenofanesa, którą można określić interpretacją inwektywistyczną – jako że główny akcent pada w niej na traktowanie epistemologicznych tez Kolofończyka jako inwektyw kierowanych do innych ludzi⁶. Przedstawiona zostanie także próba oceny występujących w niej najważniejszych argumentów, zwłaszcza że najczęściej stanowią one świadomą odpowiedź na wcześniejsze, dwudziestowieczne interpretacje, w których Ksenofanes figuruje czy to jako sceptyk, czy to jako empirysta. Pokazane zostanie, gdzie w świetle dostępnych fragmentów twórczości Kolofończyka, jak również zachowanej tradycji doksograficznej szukać słabych i mocnych stron tego sposobu rozwiązywania niespójności poglądów filozoficznych poety.

Zwolennicy interpretacji inwektywistycznych z jednej strony zgadzają się z przedstawicielami empirystycznego nurtu odczytywania filozofii poety i kategorycznie zaprzeczają, by Ksenofanes mógł być sceptykiem. Z drugiej strony dostrzegają problematyczność możliwości przypisania mu konsekwentnego stanowiska empirystycznego, które nie tylko nie znajdowałoby potwierdzenia w zachowanych fragmentach twórczości filozofa, lecz także stałoby w wyraźnej opozycji do przekazu całej tradycji doksograficznej związanej z imieniem Kolofończyka. Od najdawniejszych czasów komentatorzy, którzy byli gotowi uznać, że Ksenofanes dysponował jakąś postacią pozytywnej wiedzy (to znaczy takiej, która nie wyczerpuje się wyłącznie w krytyce czy też polemice z innymi stanowiskami), zwykli rozumieć ją raczej w kategoriach poznania rozumowego⁷. Wedle poglądu pochodzącego

s. 193–235. Zob. także: Idem: *Xenophanes: Die Fragmente*. Artemis, München–Zürich 1983, s. 145 i in.

⁵ Oryginalne opracowanie podstaw takiej interpretacji zob. H. Fränkel: *Xenophanes-studien*. „Hermes” 1928, Nr. 60, s. 174–192, oraz: Idem: *Xenophanes' Empiricism and his Critique of Knowledge (B34)*. W: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Ed. A.P.D. Mourelatos. Anchor Press, Garden City 1974, s. 118–131.

⁶ Terminu „inwektywa” (niem. *Invektive*) w kontekście tego modelu interpretacyjnego filozofii Kolofończyka używa jeden z najważniejszych przedstawicieli interpretacji inwektywistycznej – Jürgen Wiesner. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 25–26.

⁷ Za paradygmatyczny w tym względzie trzeba uznać przekaz Aëtiosa, który bardzo wyraźnie twierdził, że: „ὁ [Ξενοφάνης – S.Ś.] δ' αὐτὸς τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προϊέναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν” („Słońce porusza się w nieokreślony sposób naprzód, a przez odległość zdaje się poruszać po kole”) – D.K. 21 A 41a, 4–5. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów – S.Ś. Wedle tych uwag doksografa Ksenofanes miałby

przede wszystkim od starożytnych doksografów tylko przy założeniu, iż poeta posługiwał się racjonalnie ujętą wiedzą, która gwarantuje w pełni konkluzywne wyniki poznawcze, możliwe staje się wyjaśnienie dogmatycznego składowika myśli Kolofonczyka, tego składowika, w którym dominuje zgoła nowa wizja boga (lub bogów)⁸, tak bardzo odmienna od tego, co ówczesny Grek mógł znać z dzieł Homera czy Hezjoda. Zasadnicze pytanie brzmi zatem: czy głosiciel nowej wykładni rozumienia tego, co boskie, mógł być sceptykiem? Jeśli zaś wypadnie, w zgodzie z przedstawicielami trzeciej opcji interpretacyjnej twórczości Ksenofanesa, odpowiedzieć na nie przecząco, to wciąż pozostaje paląca kwestia: jak właściwie rozumieć przesłanie fragmentu B 34?

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Zaprawdę jasnej prawdy nie poznał⁹ żaden człowiek,
ani też nie będzie takiego,
kto by miał wiedzę o bogach, a także o tym wszystkim, o czym mówię;
nawet jeśli bowiem w najwyższym stopniu udałoby się mu osiągnąć cel,
powiedziawszy to, co zostało spełnione,
sam ostatecznie by o tym nie wiedział; mniemanie przypada
w udziale wszystkim.

(przynajmniej w pewnych okolicznościach) podważać wiarygodność poznania zmysłowego. Jest zresztą rzeczą niezwykle znamioną, że wśród różnych sposobów interpretowania filozofii Ksenofanesa przez starożytnych komentatorów nigdy nie próbowano przypisać mu jakiegokolwiek postaci waloryzacji poznania zmysłowego, co jednak oczywiście nie musi oznaczać, że tendencje empirystyczne, typowe dla jońskiej *ιστορίη περὶ φύσεως*, nie stanowiły istotnego elementu jego sposobu rozumienia poznania. Mocno wątpliwa wydaje się natomiast teza wywodząca się z komentarzy Hermanna Fränkla, w myśl której można sprowadzić całość refleksji Kolofonczyka do empiryzmu.

⁸ Zob. przede wszystkim wzbudzający duże kontrowersje fragment D.K. 21 B 23. Jest w nim mowa o jednym bogu i o wielu bogach. Kwestia rzekomego monizmu, zwłaszcza w wersji monoteistycznej, nie jest poruszana w niniejszym tekście, domaga się bowiem szczegółowych analiz, które przekraczałyby ramy objętościowe tego artykułu.

⁹ O tym, że wyrażenie *σαφὲς ἴδεν/εἰδὼς* miało w filozofii Ksenofanesa oznaczać „znać prawdę”, przekonująco pisze Maria Marcinkowska: „Wydaje się, że określenie *σαφὲς* miało za zadanie uwypuklenie odcienia, który zaczął już zanikać w wyrazie *ἀληθές* – prawda ma tu być znowu czymś wyraźnym, jasnym, otwartym. Znać ją, to *mieć jasność* (*σαφήνειαν ἔχειν*) w jakiejś kwestii”. M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu* (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.). „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2004, nr 37, s. 7.

Najprostsze rozwiązanie przyjmowane przez takich badaczy jak Jürgen Wiesner, Felix Cleve, Shigeru Yonezawa, Bruno Snell czy też Joachim Classen (z pewnymi bardzo ważnymi zastrzeżeniami, o których mowa będzie dalej) polega na tym, że wyłącza się osobę Ksenofanesa z zasięgu obowiązywania tezy fragmentu B 34, traktując jej krytyczny czy też polemiczny charakter jako inwektywę skierowaną przeciwko innym filozofom, poetom czy też ogółowi śmiertelników. Przy takiej interpretacji uzyskuje się zwykle (wyjątkiem jest tu wersja interpretacyjna Classena) pogląd, wedle którego sam Ksenofanes dysponował niezaprzeczną wiedzą, tym, co jasne (τὸ σαφές), na określone tematy, zwłaszcza na te związane z kwestami teologicznymi (ἀμφὶ θεῶν), odmawiał jej jednak innym ludziom, co odsyłałoby do charakterystycznego dla filozofii przedplatońskiej odróżnienia mędrca od tłumu.

Posługując się terminologią Dariusza Kuboka, można rzec, że dla zwolenników interpretacji inwektywistycznych Kolofonczyk byłby allokrytyczny (przedmiotem postawy krytycznej jest proces poznawczy i jego wytwory osób innych niż sam podmiot krytykujący), nie byłby natomiast autokrytyczny (przedmiotem postawy krytycznej jest proces poznawczy oraz jego wytwory samego podmiotu krytykującego¹⁰). Zachodziłaby zatem w przypadku jego filozofii podobna sytuacja jak w przypadku filozofii Heraklita z Efezu. Ten ostatni zasłynął z ostrej krytyki nie tylko ogółu ludzi, ale i najwybitniejszych postaci ówczesnej kultury, łącznie z Ksenofanese¹¹, których wina miała być tym większa od winy zwykłych ludzi, że ludzie kultury odpowiadali za formułowanie i rozpowszechnianie błędnych, zdaniem Heraklita, przekonań. Innymi słowy, celem ostrych ataków filozofa były przede wszystkim środowiska opiniotwórcze Grecji epoki archaicznej¹². Można rzec, że Efezyjczyk dostrzegał u ludzi nie tylko moralną, lecz co najważniejsze epistemiczną pychę, o której przecież sam pisał, że należy ją gasić bardziej niż sam ogień¹³. Rzecz w tym, że nic nie wskazuje na to, by taką pychę mógł przypisywać również sobie, tak jak gdyby za sprawą swojej doktryny „logosu zawsze będącego” („τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' εἶντος αἰῖ”)

¹⁰ Zob. D. Kubok: *Allocriticism and Autocriticism in the Views of Xenophanes of Colophon*. „Littera Antiqua” 2015, no. 10–11, s. 263. Według Kuboka zaś w przypadku Ksenofanesa występuje synteza allo- oraz autokrytycyzmu. Zob. ibidem, s. 277–278.

¹¹ Zob. D.K. 22 B 40.

¹² Najprawdopodobniej, by oddać ścisły związek krytykowanych przez siebie najznakomitszych postaci ówczesnej kultury intelektualnej z pojęciem mniemania, używał Heraklit znamiennej gry słów wykorzystującej rdzeń dok*, występujący w greckich słowach na oznaczenie czynności mniemania i ich rezultatów – opinii: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει („Opinie bowiem tylko zna i strzeże ten, kto najlepszą cieszy się opinią”). D.K. 22 B 28.

¹³ Zob. D.K. B 43.

zajmował jakąś wyróżnioną pozycję w obrębie gatunku ludzkiego „zawsze tego logosu nieświadomego” („ἀεὶ ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι”)¹⁴.

Przypadek Heraklita jest zresztą niezwykle pomocny w zrozumieniu założeń interpretacji inwektywistycznych twórczości Kolofńczyka, gdy będzie się pamiętać o słynnej mizantropii Efezyjczyka lub, ogólnie rzecz biorąc, o jego trudnym charakterze¹⁵. Okazuje się bowiem, że wspólnym mianownikiem różnych sposobów odczytywania filozofii Ksenofanesa jako inwektywy, a także tych, które osłabiają sceptyczny wydźwięk B 34 na rzecz racjonalizmu, jest przekonanie, że nie można być allokrytycznym, nie dysponując jednocześnie dogmatycznie rozumianą wiedzą¹⁶ oraz nie wykazując silnej pewności siebie, która rzekomo miałyby nieocenioną wartość, gdy chodzi o głoszenie nowych, rewolucyjnych pomysłów¹⁷. Można by zatem rzec, że rys psychologiczny danego filozofa postrzega się w tym modelu interpretacyjnym jako istotny warunek 1) jego dogmatycznej postawy i 2) tendencji do silnego przeciwstawiania swoich poglądów opiniom innych ludzi. O ile jednak teza taka znajdowałaby jeszcze jakieś uzasadnienie w twórczości Heraklita, u którego oba te składniki są w zachowanych fragmentach

¹⁴ Zob. D.K. B 1, 1–3.

¹⁵ Filozofowi od najdawniejszych czasów przypisywano niezwykłą wybuchowość, która zdaniem Teofrasta miała przekładać się na styl filozofowania Heraklita (zob. DL IX 6, 8–10). Tymon z Fliuntu podkreślał natomiast szczególnie pogardę, jaką Efezyjczyk miał żywić dla ludzi: τοῖς δ' ἐνὶ κοκκυστῆς, ὀχλοοίδωρος Ἡράκλειτος, αἰνικτῆς ἀνθρώπουσε („Spośród nich krzykacz się wyrwał, gardzący tłumem Heraklit, który mówił zagadkami”). DL IX 6, 6–7 (tłum. W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa) – Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Oprac. przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 519.

¹⁶ Należy jednak nadmienić, że sformułowanie „dogmatycznie rozumiana wiedza” wykorzystywane jest w omawianych tutaj modelach egzegetycznych w wąskim znaczeniu pojęcia „dogmatyczny”. Chodzi bowiem o taki typ wiedzy, w którym możliwe są do uzyskania pozytywne rozstrzygnięcia co do określonych tematów. Uwaga ta ma ogromne znaczenie chociażby ze względu na inny sposób używania terminu „dogmatyczny” przez późniejszych sceptyków (zob. np. Sext. Emp. *Pyr.* I 1, 1–5). Ostatecznie, jeśli przyjmujemy sceptyzującą interpretację fragmentu B 34, będziemy mogli stwierdzić, że również Ksenofanes czyni pewne rozstrzygnięcia, choć raczej o charakterze nie pozytywnym, ale negatywnym (zaprzecza możliwości istnienia jasnej wiedzy na określone tematy), co pozwalałoby klasyfikować poetę jako roszczonego sobie pretensję do tworzenia negatywnej treści epistemicznej. Piszący te słowa dziękuje anonimowemu Recenzentowi artykułu za zwrócenie uwagi na tę subtelną kwestię.

¹⁷ „Criticism like these are quite suitable only to a man who can have unshakable confidence in his own views and assertions”. S. Yonezawa: *Xenophanes: His Self-Consciousness as a Wiseman and fr. 34*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Centre for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 435.

faktycznie dostrzegalne, o tyle pozostaje bardzo wątpliwa w odniesieniu do Ksenofanesa. Otóż, nie ulega wątpliwości, że prezentował on postawę krytyczną (w sensie opisanego przez Kuboka allokrytycyzmu), ale trudno znaleźć potwierdzenie, że postawa taka miałaby się w przypadku poety wiązać z dogmatycznym przecenianiem wartości swojej osoby, a zatem że nie był on autokrytyczny. Tymczasem aby wyjaśnić, dlaczego Kolofończyk krytykował, częstokroć w ostrych i prześmiewczych słowach innych, współcześni uciekają się właśnie do wskazywania cech jego temperamentu, które z kolei, tak jak w przypadku Heraklita z Efezu, miałyby nierozzerwalnie łączyć się z dogmatyzmem w obszarze filozofii. Strategia taka jest chociażby dobrze widoczna w polskiej literaturze przedmiotu, co znamienne jednak dotyczącej nie tyle filozofii, ile archaicznej poezji. W swojej skądinąd bardzo ważnej książce o Symonidesie Anna M. Komornicka starała się bronić poety z Keos przed zarzutami Kolofończyka. Ataki filozofa na twórcę *Pieśni do Skopasa* mogły nie tyle mieć merytorycznie uzasadnione powody, ile wynikać z faktu, że atakujący „uważał się za mędrca wszechczasów, niemal za proroka i rzecznika prawd boskich zakrytych przed śmiertelnikami, pałał świętym oburzeniem i rzucał gromy na wszelkie wyczyny sportowe, cieszące się tak wielkim uznaniem jego epoki, opiewane przez poetów”¹⁸. Oznaczałoby to, że specjalna wiedza, którą miał dysponować Ksenofanes, wyróżniałaby go spośród tłumu innych ludzi czy też, jeśli zawężymy obszar allokrytycyzmu, innych poetów, a zatem Kolofończyk kontynuowałby tradycję epickiego egotyzmu, którą najdoskonalej wyraża Hezjod na początku swojej *Teogonii*¹⁹. Znajdowałyby się bowiem w uprzywilejowanej w porównaniu z innymi sytuacji epistemicznej, w której on jeden wie, podczas gdy inni, nawet gdyby w prawdę trafili, jak głosi trzeci wers fragmentu B 34, sami nie byłiby w stanie sobie tego uświadomić²⁰.

¹⁸ A.M. Komornicka: *Simonides z Keos: poeta i mędrzec*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1986, s. 77. Na jeszcze ostrzejszy komentarz pozwala sobie badaczka nieco dalej, nie wymienia już jednak wprost – z imienia – Ksenofanesa, chociaż wciąż kontynuuje apologię poety z Keos: „A że jego bystra obserwacja [tj. Symonidesa – S.S.] cięty język mogły zadać bobu miałkim mózdzkom i nadętym pyszałkom i przysporzyć mu wrogów, nie mamy wątpliwości”. Ibidem, s. 78. Nie trzeba chyba dodawać, że tak surowy osąd poety z Kolofonu nie opiera się na żadnym merytorycznym argumentie, tylko na bezkrytycznej adoracji postaci Symonidesa.

¹⁹ Zob. Hes. *Th.* 30–33.

²⁰ Epistemiczna sytuacja Ksenofanesa byłaby wtedy, zdaniem zwolenników interpretacji inwektywistycznej, zbliżona do sytuacji Parmenidesa z Elei (zob. np. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 25–26) i, rzecz jasna, Heraklita (zob. B. Snell: *Odkrycie ducha*. Tłum. A. Onysimow. Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 179; jak jednak – skądinąd słusznie – zauważa w innym miejscu Snell: „O tym wszakże, jak człowiek swym poszukiwaniem może zdobyć udział w boskiej wiedzy – oczywiście jest bowiem, że sam

Nie jest przy tym istotne, co zostanie uznane za źródło ostatecznej wiedzy, za sprawą której Ksenofanes miałby podnosić prestiż swojej osoby. W różnych modelach interpretacyjnych, w których kładzie się akcent przede wszystkim na dogmatyczne przesłanie nauk Kolofończyka, znaleźć można odmienne propozycje: 1) wiedza taka jest wynikiem jakiegoś uczestnictwa w boskim poznaniu (Snell, Hussey²¹), 2) wiedza to rezultat intuicyjnego wglądu (Cleve²², Yonezawa²³, Steinmetz²⁴, Lumpe²⁵, Cornford²⁶), 3) wiedza pochodzi z wiary (Jaeger, Heidel²⁷) czy też 4) stanowi efekt racjonalistycznie pojmowanej negatywnej metody dialektycznej (Wiesner²⁸). Dodać należy, że tę ostatnią próbowano przypisać poecie przynajmniej od czasu powstania pseudo-Arystotelesowego traktatu *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*, starając się tym samym wykazać jakiś związek między Ksenofanesa ustaleniami na temat pojęcia boga a eleacką metodą dochodzenia do pojęcia

Ksenofanes uważa, iż wyszedł poza zwykłe ludzkie »mniemania« – nic nie słyszymy, to zaś albo dlatego, że Ksenofanes o tym nie mówił, albo też dlatego, że jego teksty się nie zachowały» – ibidem, s. 177).

²¹ Zob. B. Snell: *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Transl. T.G. Rosenmeyer. Harvard University Press, Oxford 1953, s. 143; zob. także: E. Hussey: *The Presocratics*. Charles Scribner's Sons, New York 1972, s. 35.

²² Zob. F.M. Cleve: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. Nijhoff, Hague 1965, s. 28.

²³ Zob. S. Yonezawa: *Xenophanes...*, s. 437.

²⁴ Zob. P. Steinmetz: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Bd. 109, H. 1, s. 48.

²⁵ W kontekście domniemanego intuicjonizmu Kolofończyka za paradygmatyczną uznać należy opinię Adolfa Lumpego, ponieważ wynika ona z odrzucenia interpretacji przypisujących Ksenofanesowi zarówno racjonalizm, jak i empiryzm. Opierając się, podobnie jak Peter Steinmetz, przede wszystkim na przekazie Arystotelesa z *Metafizyki* (zob. Arist. *Metaph.* 986b 21–25), niemiecki uczony stwierdził, co następuje: „Seine Methode [tzn. Ksenofanesa – S.Ś.] ist somit weder rein empiristisch noch rein rationalistisch; er gelangt vielmehr durch spekulative Durchdringung der empirischen Gegebenheiten zur Erkenntnis erfahrungsstraszender Realitäten”. A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. In Kommission M. Engl. Diss, München 1952, s. 35.

²⁶ Zob. F.M. Cornford: *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. University Press, Cambridge 1952, s. 148.

²⁷ Zob. W. Jaeger: *The Theology of The Early Greek Philosophers*. Transl. (from German manuscript) E.S. Robinson. Oxford University Press, Oxford 1936, s. 49; zob. także: W.A. Heidel: *Hecataeus and Xenophanes*. „The American Journal of Philology” 1943, vol. 64, no. 3, s. 275.

²⁸ Zob. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 27 oraz 32. Metoda ta miała stanowić, w opinii Wiesnera, alternatywę dla dotychczasowych prób charakteryzowania obszaru teologii, co miałoby też zbliżać metodę Kolofończyka do tej opisaną przez Parmenidesa, który na drodze prawdy formułował atrybuty bytu. Sedno domniemanej metody Ksenofanesa miało polegać na negowaniu tego, co „ziemskie”, uwarunkowane, zmysłowe i bliskie człowiekowi.

bytu (współcześnie, oprócz Wiesnera, czynią tak między innymi: Jonathan Barnes²⁹, Karl Deichgräber³⁰, Aryeh Finkelberg³¹, Karl Reinhardt³², Olof Gigon³³). Taka strategia interpretacyjna z pewnością rozwiązywałaby kłopot ze skądinąd bardzo niejasnym przekazem Platońskiego dialogu *Sofista*, w którym komentując stanowiska ontologiczne w poprzedzającej autora *Państwa* tradycji, wymienia się Ksenofanesa jako najstarszego identyfikowalnego z imienia przedstawiciela tzw. szkoły eleackiej; zasadnicza teza tej szkoły miała brzmieć: wszystko jest jednym – ἓν τὸ πᾶν ἐστίν³⁴. Postulowana przez innych reprezentantów eleatyizmu (Parmenidesa, Melissosa oraz – niebezpiecznie – Zenona, broniącego też swojego mistrza) jedność miałaby w myśli Ksenofanesa dotyczyć boga (ἓν τὸ πᾶν θεὸς (ἐστίν)), o czym, jak wiadomo, informacje przekazuje w *Metafizyce*³⁵ Arystoteles, dostrzegający w poecie niewątpliwie bardziej teologa niż filozofa, a na pewno odmawiający mu miana fizyka³⁶.

Rzecz jednak w tym, że jeśli podąży się śladem tradycji doksograficznej, zapoczątkowanej prawdopodobnie przez Platona, a następnie problematyzowanej przez Arystotelesa, który usilnie – a trzeba to podkreślić: również z intelektualną uczciwością – stara się zrozumieć związek Kolofończyka z Parmenidesem i Melissosem, to prędzej czy później pojawi się następujące pytanie: czy metoda, którą posługiwał się poeta, była tą samą procedurą co słynna dialektyka (lub przynajmniej w jakimś stopniu zbliżoną do niej), tak przecież charakterystyczna dla pozostałych eleatów? A ponieważ zachowane fragmenty twórczości Ksenofanesa takiej metody nie zawierają nawet w szczątkowym zarysie, brak ten kompensowany jest przez traktat *O Melissosie, Ksenofaniesie i Gorgiaszu*, sporządzony przez anonimowego

²⁹ Zob. np. J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Routledge & Kegan Paul, London–New York 1982, s. 65–66.

³⁰ Zob. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ...*, s. 29.

³¹ Zob. A. Finkelberg: *Studies in Xenophanes*. „Studies in Classical Philology” 1990, vol. 93, s. 136. Zob. także: ibidem, s. 162–163, gdzie utrzymuje się, że Ksenofanes miał negować wartość poznania zmysłowego na rzecz rozumowego rozpoznawania prawd koniecznych.

³² Zob. np. K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. F. Cohen, Bonn 1916, s. 100.

³³ Zob. O. Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Schwabe, Basel–Stuttgart 1968, s. 159 i in.

³⁴ Zob. Pl. *Soph.* 242D.

³⁵ Arist. *Metaph.* 986b 24–25.

³⁶ Zob. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ...*, s. 13. Opinię swojego mistrza niewątpliwie podzielał Teofrast. Jak bowiem podaje Simplicius: „ὁ Θεόφραστος ὁμολογῶν ἐτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης [tzn. Ksenofanesa – S.Ś.]” („Teofrast przyznaje, że przywołanie opinii Ksenofanesa należy bardziej do innych badań niż do badań na temat natury”). D.K. 21 A 31, 7–9.

autora „nie wcześniej niż w I wieku p.n.e.”³⁷, a przez niektórych uczonych datowany nawet na koniec IV wieku n.e.³⁸ Przypisana poecie w tym dziele rozbudowana dialektyczna argumentacja jest w oczywisty sposób stylizowana na dialektykę typu eleackiego i stanowi wyraźnie rozwinięcie atrybutów boga Ksenofanesa po linii interpretacji perypatetyckiej³⁹. Można dzięki temu odnieść wrażenie, że określenia tego, co boskie, w zachowanych fragmentach poety zostały „precyzyjnie wydedukowane” w sposób znany czy to z opisów „znaku bytu” w poemacie *Περὶ φύσεως* Parmenidesa (obszerny fragment B 8), którego tradycja zapamiętała przecież jako ucznia Kolofonczyka⁴⁰, czy też z określeń bytu w wersji Melissosa z jego *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος*.

³⁷ W.K.C. Guthrie: *History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 367.

³⁸ Zob. ibidem, s. 2.

³⁹ Na przykład charakterystyczne dla tego traktatu rozwiązanie kwestii skończoności/nieskończoności Ksenofanesowego boga, które pozostaje w wyraźnej opozycji do tych zapisanych w innych źródłach doksograficznych (u Hipolita, Cyserona w *Akademikach*, Pseudo-Galena, Sekstusa Empiryka, Teodoreta, Diogenesa Laertiosa, Aleksandra, ale również konkurencyjnych wersji w Cyserona *O naturze bogów* oraz u Mikołaja z Damaszku) z wyjątkiem Symplicjusza. Zgodnie z wersją *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* (zob. D.K. 21 A 28, 977b, 3) bóg Kolofonczyka miał nie być ani skończony, ani nieskończony (οὐτε ἄπειρον οὐτε πεπεράνθαι), co potwierdza również przekaz Symplicjusza, otwarcie powołującego się w tym temacie na Teofrasta (zob. D.K. 21 A 31). Należy jednak pamiętać, że nie kto inny jak właśnie nauczyciel tego ostatniego miał już w podobny sposób wypowiadać się o jednym bogu Ksenofanesa, przyznając, że propozycja poety nie mieści się ani w kategoriach rozumienia bytu przez Parmenidesa, ani w kategoriach rozumienia bytu przez Melissosa: „Ξενοφάνης [...] οὐθὲν διεσαφίνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρως ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ’ εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν” („Ksenofanes [...] niczego nie wyjaśnił ani nie wziął pod uwagę natury żadnej z tych przyczyn, ale spojrzawszy z podziwem na cały świat materialny, orzekł, że Jedność to Bóg”). Arist. *Metaph.* 986b 21–25 (tłum. K. Leśniak) – Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 19.

⁴⁰ Odwrócenie relacji uczeń – mistrz zaproponował w swojej kontrowersyjnej interpretacji Reinhardt, który bazując na silnym zaufaniu do przekazu traktatu *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*, wykazywał wbrew tradycji doksograficznej, że to nie Parmenides był uczniem Ksenofanesa, lecz odwrotnie: Ksenofanes Parmenidesa. Zaznajomiwszy się bowiem z Parmenidejskim pojęciem bytu i metodą dialektyczną, miał Kolofonczyk zastosować je na gruncie swojej teologii. Zob. K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie...*, s. 103–104. Jeszcze dalej idącą interpretację zaproponował Olof Gigon, który wyszedłszy od tez Reinhardta, dowodził rozwoju poglądów Ksenofanesa. Punktem krytycznym w jego życiu miało być zaznajomienie się z naukami pitagorejskimi, co zaowocowało: 1) koniecznością rewizji wcześniejszych ustaleń fizykalistycznych i nadaniem im statusu mniemań, 2) nową koncepcją boga (to tzw. konstruktywna teologia Ksenofanesa), 3) krytyką antropomorfizmu epickiego oraz 4) koniecznością uwzględnienia różnicy między wiedzą boską a ludzką, czego efektem byłby właśnie fragment B 34. Zob. O. Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides...*, s. 159 oraz 174. Dopiero pod koniec życia miał Ksenofanes znajdować się pod silnym wpływem Parmenidesa, dzięki

Trudno się zatem dziwić, że wykorzystywane zwłaszcza przez badaczy, którzy starają się dowieść znaczenia dogmatycznego składnika myśli Ksenofanesa, zaufanie do przekazu traktatu *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* sprzyja przedstawicielom interpretacji inwektywistycznych. Starają się oni pokazać, że sceptycyzm z fragmentu B 34 nie może dotyczyć osoby samego poety z Kolofonu. Miał on bowiem swoją absolutną wiedzę o tym, co boskie, czerpać nie skądinąd, tylko z dialektyki typu eleackiego⁴¹.

Próbę wykazania, że osoba poety-filozofa jest wyłączona z zasięgu obowiązywania epistemicznej tezy fragmentu B 34, uznać należy za najważniejszą podstawę inwektywistycznych modeli interpretacyjnych. Jest to zarazem cecha odróżniająca te modele od innych sposobów egzegezy filozofii Ksenofanesa, w których, tak jak w przypadku odczytywania B 34 jako inwektywy, odrzuca się pomysł, by Kolofończyk mógł być konsekwentnym sceptykiem⁴². Najważniejszym problemem, z którym należy się zmierzyć, chcąc udowodnić, że poeta mówi w B 34 nie o sobie, lecz o innych ludziach, jest wyjaśnienie, kim jest człowiek (ἄνθρωπος), któremu Ksenofanes kategorycznie odmawiał jasności poznania w wersach pierwszym i drugim omawianego tutaj fragmentu. Sextus Empiryk, przywołujący B 34 w pełnym brzmieniu aż trzykrotnie⁴³, zaproponował dwie odmienne interpretacje wersów Ksenofanesa – pierwszą (radykalną), w której stanowczo odrzuca się istnienie jakiegokolwiek ujęcia poznawczego, oraz drugą (w wersji złagodzonej), w której

czemu teologia stała się nie tylko głównym punktem refleksji Kolofończyka, lecz także jedynym. Zob. ibidem, s. 160. Przeciw Gigonowi wystarczy stwierdzić, że: a) zachowane fragmenty poezji Ksenofanesa nie tylko nie potwierdzają pomysłów badacza, ale wręcz im przeczą (zob. fragment B 7, w którym Ksenofanes kpi z pitagorejskiej metempsychozy), b) również w doksografii brak treści na temat rzekomej konwersji filozoficznej poety, c) na zastosowanie hipotezy rozwojowej w przypadku Ksenofanesa nie pozwala niewielka ilość zachowanych fragmentów jego twórczości. Krytyka tezy Gigona – zob. A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon...*, s. 21–22.

⁴¹ „Wenn die falschen Ansichten im sinnlichen Bereich ihren Ursprung haben und die Götter anthropomorph darstellen, muß eine korrekte Bestimmung von all dem abstrahieren: vom Irdischen, Kontingenten fort hat man alles Sinnliche und Einschränkende zu negieren – wie dann auch Parmenides in der Aletheia bei der Formulierung der Seinsattribute verfährt. **Insofern konnte Xenophanes – wie dann Parmenides für die Seinscharakteristika – der Ansicht sein, zu einer gültigen Bestimmung der Gottesprädikate vorgedrungen zu sein**”. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 29–30, podkr. – S.Ś.

⁴² Na przykład wspomniany już Karl Reinhardt, który czynił wiele wysiłków, by udowodnić istnienie racjonalistycznej dialektyki Ksenofanesa, nie może być uznany za reprezentanta interpretacji inwektywistycznych, bo otwarcie stwierdzał, że krytyczne uwagi z fragmentu B 34 dotyczą nie tylko innych ludzi, lecz także samego ich twórcy. Zob. np. K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie...*, s. 151–152.

⁴³ Zob. Sext. Emp. *M.* VII 49, 4–7; 110, 3–6 oraz VIII 326, 2–5.

zanegowaniu podlega wyłącznie ujęcie konkluzywne oraz pewne (κατάληψις ἐπιστημονικῆς καὶ ἀδιάπτωτος) i czyni się pewne ustępstwo na rzecz ujęcia domniemującego (κατάληψις δοξαστική)⁴⁴. Jak nietrudno się jednak domyślić, w obu interpretacjach prezentowanych przez lekarza-sceptyka Kolofonczyk głosi jakąś wersję tezy sceptycznej: w wersji radykalnej jest to sceptycyzm przypisywany poecie już przez Sotiona (wszystko jest niepoznawalne – ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα⁴⁵), w wersji złagodzonej – werysymilizm w postaci znanej z myśli Filona z Laryssy.

W obu egzegezach i we wszystkich trzech komentarzach, które Sekstus proponuje jako pomoc w zrozumieniu fragmentu B 34, istotne jest świadomie poczynione założenie, że użyte przez poetę słowo ἀνὴρ miało reprezentować każdego człowieka bez wyjątku. Innymi słowy, miało mieć sens gatunkowy, a nie odnosiło się do jakiejś konkretnej grupy ludzi⁴⁶. Strategia proponowana przez uczonych opowiadających się za odczytywaniem B 34 jako inwektywy polega na odrzuceniu tego kluczowego dla Sekstusa założenia⁴⁷. Fraza „οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδώς” nie miałaby tym samym odnosić się do każdego (οὐτις) człowieka, zwłaszcza zaś nie do poety z Kolofonu, ujawniającego z pełną premedytacją swoje „ja” („ἄσσα λέγω”) i podkreślającego jego znaczenie w opozycji do reszty społeczeństwa, która na wszystkie tematy poruszane przez poetę („ἄσσα [...] περὶ πάντων”) może tylko mniemać.

Ważnym wsparciem takiego sposobu rozumienia roli poety w tym fragmencie jest teza zaproponowana przez Carla Joachima Classena, który pokazał, że każda próba interpretowania fragmentów Ksenofanesa musi zakładać polemiczne intencje ich autora⁴⁸. To właśnie polemika, a nie jakaś

⁴⁴ Szczegółowa analiza modeli interpretacyjnych sceptycyzmu Ksenofanesa proponowanych przez Sekstusa Empiryka zob. S. Śpiewak: *Sekstus Empiryk o sceptycyzmie Ksenofanesa z Kolofonu*. „Przegląd Filozoficzny Nowa Seria” 2020, nr 3, s. 199–214. <http://dx.doi.org/10.24425/pfns.2020.133984>.

⁴⁵ Zob. DL IX 20, 4–5.

⁴⁶ „[...] ἀνδρα δὲ τὸν ἄνθρωπον, τῷ εἰδικῷ καταχρώμενος ἀντὶ τοῦ γένους· εἶδος γὰρ ἀνθρώπου καθέστηκεν ὁ ἀνὴρ” („mężem zaś [nazywa] człowieka, posługując się gatunkiem w miejsce rodzaju. Gatunkiem bowiem człowieka jest mężczyzna”) – Sext. Emp. *M.* VII 50, 4–5 (tłum. I. Dąbska) – Sekstus Empiryk: *Przeciw logikom*. Tłum. I. Dąbska. Posłowie M. Pąkcińska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 14. Przy czym Sekstus ujawnia to założenie tylko jeden raz – przy pierwszej interpretacji B 34. W podobny do Sekstusa sposób, tzn. gatunkowo, rozumieli człowieka, o którym mowa w B 34, Arejos Didymos (zob. D.K. 21 A 24) oraz Warro u św. Augustyna (zob. Aug. *Civ. Dei* XVII 7, 29–31), przy czym należy wspomnieć, że w ich komentarzach człowiek (rozumiany jako gatunek) zawsze stanowi antytezę boskiej wiedzy.

⁴⁷ Zob. np. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 24; S. Yonezawa: *Xenophanes...*, s. 436.

⁴⁸ Zob. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. W: *Ionian Philosophy...*, s. 93.

postać własnej, pozytywnej wiedzy, miała być zasadniczym celem działalności twórcy *Silloi*. Jeśli zaś mówić o „konstruktywnych poglądach”⁴⁹ Kolofończyka, to miałyby one charakter nie tyle konstytutywny dla jego twórczości, ile raczej konsekwentny: „The manner of writing, once it has been recognized, helps to understand Xenophanes’ fragments more correctly; it also helps to appreciate Xenophanes’ whole approach, for it seems to reflect Xenophanes’ way of thinking: as he prefers to express himself by means of contrast, his »views« appear to be conceived by contrast. They are not developed by argument or speculation, but represent a static picture as it were, seen in contrast to another existing picture, supported by evidence such as examples or observations, not by reasoning. Indeed, though the polemical statement, by implication, seem to express positive views, one begins to wonder whether or to what extent Xenophanes intends to present a »theology« of his own, and is not primarily to reject traditional conceptions”⁵⁰.

W kontekście analiz B 34 dyrektywy metodologiczne proponowane przez Classena wskazywałyby, że treść tego fragmentu nie jest deklaracją sceptycyzmu, lecz zapowiedzią (jeśli uznać, że fragment B 34 pierwotnie stanowił wstęp do dzieła Kolofończyka) polemiki z innymi poetami oraz filozofami, którzy od najdawniejszych czasów rościli sobie pretensje do niezawodnej wiedzy na określone tematy, nawet jeśli ich roszczenia poparte były zgola odmiennymi racjami⁵¹. Sam Kolofończyk miałby nie zaliczać się do ludzi, którym odmówiona zostaje jasność (τὸ σαφές), nie jednak dlatego, że miałby cokolwiek wiedzieć, lecz dlatego, że takich kategorycznych pretensji do poznania nigdy nie zgłaszał. Intencje poety miały wyczerpywać się wyłącznie w polemice. Dalsze wnioski z tych ustaleń prowadzą do stwierdzenia, że gdyby faktycznie poeta głosił pozytywną lub konstruktywną formę wykładu (na przykład po to, by zastąpić nim tradycyjne mitologiczne domniemania Greków), to automatycznie sytuowałby się w pozycji, przeciwko której skierowane było polemiczne ostrze B 34. Uwaga ta ma kardynalne znaczenie, gdyż ochoczo powołujący się na ustalenia Classena⁵² pozostali zwolennicy

⁴⁹ Przymiotnik „konstruktywny” użyty zostaje tu w znaczeniu, w jakim używają go w odniesieniu do teologicznych poglądów Ksenofanesa autorzy tacy jak G.S. Kirk i J.E. Raven oraz William K.C. Guthrie. Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven: *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. University Press, Cambridge 1957, s. 169; zob. także: W.K.C. Guthrie: *History of Greek Philosophy...*, s. 373. Ksenofanes miałby po zanegowaniu antropomorficznych wyobrażeń poetów zaproponować własną, pozytywną wizję teologii.

⁵⁰ C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry...*, s. 98–99.

⁵¹ Ibidem, s. 101.

⁵² Zob. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 24. Na potrzeby swojej interpretacji Wiesner modyfikuje też inne ważne spostrzeżenie Classena, głoszącego, że Ksenofanes wykluczał nie tylko empiryczne poznanie boga, lecz również inne formy wiedzy na jego temat (por. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry...*, s. 100).

interpretacji inwektywistycznych wydają się nie dostrzegać, że proponowana przez nich poprawka do tezy niemieckiego uczonego, zgodnie z którą to poprawką Ksenofanes miał dysponować jakąś formą wiedzy, właściwie unieważnia podstawę interpretacji Classena i stanowi już kompletnie inny sposób rozumienia filozofii Kolofończyka niż ten proponowany przez autora *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*.

Oprócz zanegowania proponowanego przez Sekstusa Empiryka założenia interpretacyjnego dotyczącego rozumienia pojęcia ἀνὴρ stosuje się ponadto w modelach inwektywistycznych inną strategię, pozwalającą na osłabienie kategorycznego wydźwięku fragmentu B 34, zwłaszcza zaś jego ostatniego, czwartego wersu. Polega ona na wykorzystaniu kluczowego dla epistemologii Ksenofanesa pojęcia mniemania, na oznaczenie którego poeta wybrał słowo δόκος. Również jednak w innych fragmentach Kolofończyka mowa jest o ludzkich opiniach i wyobrażeniach, przy czym dobór używanych przez niego słów nie jest przypadkowy, gdyż zawierają one ten sam rdzeń słowny co δόκος z B 34. Komentatorzy, którym zależy na wykazaniu, że Ksenofanesowe mniemanie nie może być niczym dobrym (na przykład Sekstusowym ujęciem domniemującym lub jakąś formą prawdopodobieństwa)⁵³, a należą do nich oczywiście zwolennicy odczytywania B 34 jako inwektywy, starają się zidentyfikować znaczenie wprowadzonego przez poetę pojęcia δόκος na podstawie tych fragmentów, w których występują słowa wykazujące morfologiczne podobieństwo do niego. Do tego celu szczególnie nadaje się krytyczny fragment B 14, bo pozwala na dookreślenie tego, jakim właściwie ludziom Ksenofanes miał odmawiać wiedzy ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγει περὶ πάντων w B 34:

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε

Lecz śmiertelnym wydaje się, że bogowie się rodzą,
mają własną szatę, mowę i postać człowieczą⁵⁴.

W wersji Wiesnera ma to oznaczać, że odrzucona zostaje mantyka i przepowiednie, co nie ma jednak wykluczać innej (niż wymienione) metody dochodzenia do wiedzy teologicznej: „Daher ist ein methodisches Verfahren anderer Natur notwendig, das Xenophanes Nun vorschlägt. Wie er Seine Gottesprädikate gewinnt, wieso er sie als gültig betrachten kann, dies haben wir wegen der Ähnlichkeit des Verfahrens bei Parmenides' Seinsprädikaten erkannt”. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 27.

⁵³ Tak twierdzi na przykład Ernst Heitsch, któremu takie negatywne rozumienie Ksenofanesowego mniemania jest niezbędne do podtrzymania proponowanej przez tego filologa klasycznej interpretacji sceptycyzmu poety. Zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes...*, s. 232.

⁵⁴ D.K. 21 B 14.

Otóż krytykowana w przytoczonych słowach czynność mniemania (δοκέουσι(v)) ma mieć wyraźnie wydźwięk pejoratywny. Oznacza bowiem, jak głosi referowany tutaj pogląd, mylne wyobrażenia śmiertelnych, co mają dodatkowo wzmacniać te fragmenty twórczości poety, w których bezkompromisowo atakowane są próby przypisania bogom jakichkolwiek cech uważanych powszechnie za negatywne⁵⁵. Jeśli jednak uzna się, że krytykując antropomorfizm śmiertelnych (οἱ βροτοί), Ksenofanes nie podzielał ich opinii, co wydaje się oczywiste, to trudno oczekiwać, że będzie on sam zaliczał się w innym miejscu (to znaczy we fragmencie B 34) do grona krytykowanych⁵⁶. Za charakterystyczny uznać należy przede wszystkim przeskok między argumentacjami dotyczącymi fragmentów B 14 i B 34 stosowany przez badaczy opowiadających się za tym oto rozwiązaniem. Mianowicie zakładają oni, że oba fragmenty dotyczą dokładnie tego samego zagadnienia, to znaczy krytyki ludzkich poglądów na temat bogów. Jedyna różnica ma zaś polegać na tym, że B 14 dostarcza szczegółowych racji takiej krytyki, podczas gdy B 34 ogólnych zasad⁵⁷. Skoro jednak wiadomo, że δοκεῖν z ataków na antropomorfizm przypisane zostaje ludziom jako forma nagany za ich haniebne wyobrażenia, to podobnie miałyby być z δόκος. I tak jak Ksenofanes musiałby być wyłączony z obrębu fałszywych przekonań antropomorficznych, o których mowa w B 14, tak również powinno się rozpatrywać jego pozycję we fragmencie B 34⁵⁸. Okazywałyby się, że to wyłącznie ci, którzy mniemają (δοκέουσι), nie będą nigdy nic jasnego (τὸ σαφές) wiedzieć o kwestiach poruszanych przez Kołofończyka, bo nie dysponują ani niezawodną metodą, która pozwalałaby na uzyskiwanie pewnych wniosków, ani też swego rodzaju mistycznym wglądem, dzięki któremu poeta ze względu na swoją pozycję epistemiczną zostałby w cudowny sposób wyróżniony z grona jednostek przynależnych do gatunku ludzkiego.

Rozwiązanie problemu niespójności filozofii Ksenofanesa proponowane w „interpretacjach inwektywistycznych” uznać należy za daleko niezadowalające. Ich zwolennicy bowiem najczęściej milczą na temat kluczowego fragmentu B 35⁵⁹, w którym również, tak jak w B 14, występuje słowo pokrewne

⁵⁵ Zob. D.K. 21 B 11 oraz B 12.

⁵⁶ Jest to argument Yonezawy, ale powtarza go również Wiesner. Zob. S. Yonezawa: *Xenophanes...*, s. 435; także: J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 24–25.

⁵⁷ Zob. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 24–25.

⁵⁸ Zob. S. Yonezawa: *Xenophanes...*, s. 435–436.

⁵⁹ Wyjątek stanowi tutaj Cleve, który nie waha się, co prawda, przywołać fragmentu B 35, ale proponuje tłumaczenie ściśle dostosowane do swojej tezy mówiącej o Ksenofanesie proroku, nie natomiast do greckiego tekstu fragmentu. W wersji Cleve’a tłumaczenie B 35 brzmi: „This shall indeed be believed! It is clearly the truth”. F.M. Cleve: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy...*, s. 28. Badacz ten pomija jednak dosyć istotny fakt: Ksenofanes wykorzystał w B 35 epicką frazę, która każdemu, kto znał twórczość

morfologicznie i semantycznie do δόκος. Jest to czasownik δοξάζω, który jednak odnosi się nie do krytykowanych propagatorów antropomorfizmu, lecz najprawdopodobniej do samego poety z Kolofonu i jego przesłania. Co więcej, sens tego czasownika wydaje się pozytywny, a tym samym stanowi on ważne uzupełnienie uwag gnoseologicznych⁶⁰ przedstawianych w B 34:

ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι [...].

Te niech zostaną uznane za prawdziwym podobne⁶¹.

Oznaczałoby to, że nie jasność ani prawda, ale podobieństwo do niej (*resp.* prawdopodobieństwo – εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι) jest tym, co wieńczyć ma wysiłki poznawcze Ksenofanesa. Oczywiście w żadnym razie nie musi to oznaczać, że to, co ma on do powiedzenia na określone tematy („ἄμφι θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων”), pozostaje jakościowo nieodróżnialne czy też równoważne z bałamutnymi opowieściami innych poetów⁶² lub rozpo-wszechnionego tradycyjnego antropomorfizmu. Wbrew tendencjom łagodzącym sceptyczny sens fragmentu B 34 trzeba stanowczo orzec, że rozwinięcie ogólnej tezy na temat ludzkich możliwości poznawczych realizowane jest na równi we fragmentach krytycznych (na przykład w B 14) oraz w słowach fragmentu B 35, które prawdopodobnie miały status podobny do statusu B 34 i określały sens przede wszystkim nauk samego Kolofonczyka (B 34 można traktować jako wstęp, a B 35 – jako wniosek⁶³). Ponadto, bardzo często zapomina się, że kategoryczne przesłanie B 34 jest nie tylko wynikiem rozumienia występującego tam pojęcia ἀνὴρ jako gatunku człowieka (taka była propozycja Sekstusa Empiryka), lecz także samej konkluzji występującej w czwartym wersie, która jednoznacznie rozwija wszelkie ewentualne wątpliwości co do zasięgu obowiązywania tezy Kolofonczyka: „δόκος δ’ ἐπὶ

Hezjoda, musiała jednoznacznie kojarzyć się ze słowami Muz skierowanymi do poety w *Teogonii*. Tam jednak to, co jest ἐτύμοισιν ὁμοῖα, to nie prawda, lecz kłamstwa (ψεύδεα). Zob. Hes. *Th.* 27. Również Classen zwrócił uwagę na epickie źródła tej Ksenofanesowej formuły, ale interpretował ją jako jeszcze jedną próbę ośmieszenia starej tradycji przez Kolofonczyka. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry...*, s. 101.

⁶⁰ W tym kontekście warto przywołać fragmenty B 2 i B 3 Empedoklesa, które również wydają się stanowić merytoryczną całość. Dokonuje się w nich bowiem eksplikacji dyrektyw poznawczych na zasadzie antytezy: B 2 – ograniczenia poznawcze (wrażny wydzźwięk sceptyczny), B 3 – przełamanie sceptycyzmu w kierunku tego, co możliwe dla człowieka. Zob. D.K. 31 B 2 oraz B 3.

⁶¹ D.K. 21 B 35.

⁶² Zob. D.K. 21 B 1, 20–25.

⁶³ Por. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry...*, s. 101. W interpretacji Classena zarówno B 34, jak i B 35 miały stanowić wstęp do dzieła poety.

πάντα τέτυκται”. Mniemanie, niezależnie, czy rozumieć je pozytywnie czy też negatywnie, jest udziałem wszystkich (πάνσι) i sam poeta, zgodnie z literalnym znaczeniem jego zachowanych słów, nie może stanowić tu wyjątku⁶⁴.

Przeciwko tym wersjom modeli inwektywistycznych, w których przyjmuje się, że Ksenofanes miał partycypować w jakiejś postaci boskiej wiedzy, przemawia fakt, że zarówno w doksografii⁶⁵, jak i w obrębie zachowanych oryginalnych wersów jego twórczości można znaleźć i takie stwierdzenie, które wprost wyklucza możliwość ponadnaturalnego wsparcia ludzkiego poznania, co kładzie akcent przede wszystkim na kluczową rolę samodzielnych wysiłków gnoseologicznych człowieka:

οὗτοι ἀπ’ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Nie od razu wszystko bogowie śmiertelnym objawili,
Lecz z czasem, szukający znajdują to, co lepsze⁶⁶.

Rzecz w tym, by zaakceptować możliwość, że poeta z Kolofonu w różnych fragmentach nieco odmiennie rozumiał używane przez siebie pojęcie mniemania. O ile – zgodnie z literalnym brzmieniem fragmentu B 34 – dotyczyłoby ono wszystkich (bez wyjątku), o tyle sposób wykorzystania tego „epistemicznego przeznaczenia” (ma ono jednak przypadać w udziale – τέτυκται) człowieka zależałby od jego czynnej postawy poszukiwacza tego,

⁶⁴ Zob. M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu...*, s. 12.

⁶⁵ Dwa przekazy doksograficzne dostarczają informacji, że Ksenofanes miał odrzucać dywinację, co w znaczej mierze wyróżniałoby poetę z grona współczesnych mu Greków (zob. E.R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1951, s. 181). Pierwszy to świadectwo Cyserona z jego *De Divinatione*: „philosophorum vero exquisita quaedam argumenta cur esset vera divinatio collecta sunt, e quibus, ut de antiquissimis loquar, Colophonius Xenophanes, unus qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit reliqui vero omnes” („Natomiast filozofowie wyszukali i zebrali pewne dowody na to, że wróżbiarstwo jest zgodne z rozumem. Jeżeli zacząć od najstarszego spośród nich, to jeden tylko Ksenofanes z Kolofonu, chociaż twierdził, że bogowie istnieją, wróżbiarstwo odrzucił zupełnie”) – D.K. 21 A 52, 1–5 (tłum. W. Kornatowski) – Cyseron: *Pisma filozoficzne*. Tłum. W. Kornatowski. Komentarzem opatrzył K. Leśniak. T. 1. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 234. Potwierdza je również Aëtios: „Ξενοφάνης καὶ Ἐπίκουρος ἀναιροῦσι τὴν μαντικὴν” („Ksenofanes i Epikur odrzucają dywinację”) – D.K. 21 A 52, 5–6. Zob. także: D.K. 21 B 32. Trudno wyobrazić sobie, że po zanegowaniu tradycyjnej instytucji dywinacji Ksenofanes mógłby głosić jakąkolwiek zależność wiedzy człowieka od bóstwa. Fragment B 18 zaś wyraźnie wyklucza taką możliwość. Warto dodać, że – jak pokazuje to James Leshner – istnieje możliwość interpretowania sceptycyzmu Kolofonczyka jako odpowiedzi właśnie na problem dywinacji. Zob. J.H. Leshner: *Xenophanes’ Scepticism*. „Phronesis” 1978, vol. 23, no. 1, s. 7.

⁶⁶ D.K. 21 B 18.

co lepsze (ἄμεινον). Warunkiem wstępnym takiego podejścia jest jednak zdolność do krytycznego (w znaczeniu przede wszystkim autokrytycyzmu) porzucenia zastanych, dogmatycznych poglądów i autorytetów, które za nimi od zawsze (ἐξ ἀρχῆς) stały:

ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες.

Jako że od początku według Homera uczyli się wszyscy⁶⁷.

Dywersyfikacja znaczeń pojęcia mniemania tłumaczyłaby jednocześnie, dlaczego Ksenofanes mógł w fragmentach elegijnych z dumą ogłaszać wartość swojej osoby (ἄξιος ὥσπερ ἐγώ) i mądrości (ἡμετέρη σοφίη), którą proponował jako alternatywę dla, w jego przekonaniu, pustego, a dominującego w jego czasach podziwu dla sportowców⁶⁸. Komentatorom wykazującym, że dogmatyzujący Kolofonczyk przeceniał swoje dokonania i wiedzę⁶⁹, umknął bardzo istotny fakt – że wartość proponowanej przez poetę postaci mądrości została zrelatywizowana do poruszanego w elegijnym fragmencie B 2 tematu rzeczywistych korzyści, na jakie liczyć może społeczeństwo ze strony poety, gdy porówna się owe korzyści z wątpliwą wartością igrzysk. W zupełnej zgodzie z epistemologicznym fragmentem B 18 Kolofonczyk zwyczajnie stwierdzał, że jego mądrość jest nie tyle ostatecznym i odpornym na dalsze poprawki boskim wglądem lub konkluzywną, demonstratywną wiedzą, ile jest zwyczajnie lepsza (ἄμεινον) niż cielesna siła (ρῶμη).

Okazuje się zatem, że spór o to, czy rozumieć fragment B 34 jako inwektywę skierowaną do innych ludzi (musimy wtedy uwzględnić rzekomy polemiczny, a nie gatunkowy, sens ἀνίη), sprowadza się w zasadzie do kwestii modelu egotyzmu, jaki Kolofonczyk mógł przyjmować w swej refleksji. I tak, w interpretacjach, w których widzi się w Ksenofanesie racjonalistę, suponuje się, że jego egotyzm był tym samym, który wykorzystywali później Parmenides i Heraklit. W modelu tym „ja” filozofa dysponuje niezawodną, racjonalną, ale przy tym naturalną wiedzą, która wyróżnia go z grona innych ludzi. Jeśli zaś uznać, że – inaczej niż późniejsi filozofowie – Kolofonczyk nie stosował żadnej wyszukanej metody gwarantującej niezawodne wyniki poznawcze (na przykład eleackiej metody dialektycznej), to te ostatnie muszą mu zostać nadane niejako z góry, przez bóstwo, co automatycznie odsyła do schematu egotyzmu epickiego. Odmienne niż w przypadku wersji filozoficznej „ja” poety musi zadowolić się w tym schemacie wsparciem epistemicznym czynnika ponadludzkiego, na przykład wiedzą Muz.

⁶⁷ D.K. 21 B 10.

⁶⁸ Zob. D.K. 21 B 2.

⁶⁹ Zob. fragment na s. 6–7 tego artykułu.

Czy jednak faktycznie wspomniane dwa rozwiązania wyczerpują zakres możliwości pojmowania zdolności poznawczych w epoce archaicznej? Wydaje się, że w tej kwestii nie ma zastosowania zasada wyłączonego środka, wbrew niej jednak *tertium datur*. Taką trzecią możliwością jest „egotyzm” krytycznego „ja” domniemywającego, które nie musi dysponować wiedzą absolutną (*resp.* boską), ale może wiedzieć cokolwiek. Taki sposób postrzegania potencjału, ale również ograniczeń poznawczych, wydawałby się zgodny z duchem ówczesnej epoki (widać to w pismach z zakresu medycyny, logografii, historiografii⁷⁰), w szczególności zaś z indywidualistyczną poezją, której, nie wolno o tym zapominać, Ksenofanes pozostawał reprezentantem, nawet wtedy, gdy jego twórczość wykraczała poza tradycyjne tematy podejmowane w liryce archaicznej i służyła jako forma przekazu jego nowatorskich poglądów filozoficznych⁷¹. Nie może ulegać wątpliwości, że światopogląd

⁷⁰ Krytyczne uwagi na temat możliwości poznawczych człowieka, bardzo często jako dyrektywy metodologiczne, poprzedzające właściwe dociekania, znaleźć można na przykład u Hekatajosa z Miletu (Demetr. *De eloc.* 12, 8–10), anonimowego autora pisma *O dawniejszej medycynie*, wchodzącego w skład korpusu Hipokratejskiego (Hp. *VM.* I 1–21), a także u Alkmeona z Krotonu (D.K. 24 B 1). Co ciekawe, dwaj ostatni stosują argumentację zdradzającą podobieństwa do fragmentu B 34 Ksenofanesa. Hekatajos zaś wypowiada formułę przypominającą B 35 Kolofńczyka: „τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι” („opisuję to, co wydaje mi się prawdą”) – Demetr. *De eloc.* I 12, 8–9.

⁷¹ Dlatego, paradoksalnie, należy przyznać słuszność Wiesnerowi, który za pomocą swojej argumentacji usiłował pokazać absurdalność interpretacji sceptycznej fragmentu B 34 Ksenofanesa. Cała rzecz polega jednak na tym, że argumentacja ta nie prowadzi do niczego absurdalnego. Wiesner wskazywał mianowicie, że we wczesnej literaturze greckiej występowały dwie formy ludzkiej niewiedzy. Zarówno w poezji heksametrycznej, jak i w liryce bardzo często podkreślano istnienie przepaści poznawczej dzielącej bóstwa i ludzi. Różnica między liryką a epiką polegać miała na tym, że przedstawiciele tej pierwszej nie usiłowali tej epistemicznej diastazy przezwyciężyć, wręcz przeciwnie, robili wszystko, by ją zachować (jest to widoczne chociażby w słynnym pesymizmie wczesnej liryki greckiej). Inaczej się miała sprawa w poezji heksametrycznej, w której osoba poety funkcjonowała jako uprzywilejowana epistemicznie za sprawą inspiracji Muz czy też, ogólniej, bóstwa. Otóż twórczość Ksenofanesa, zarówno krytyczna, jak i teologiczna – w sensie teologii konstruktywnej – powierzona została właśnie metrum heksametrycznemu, co oznaczałoby, że poeta musiał rościć sobie pretensje do wiedzy pewnej. Gdyby zaś przyjąć, iż Ksenofanes odrzucał inspirację boską i nie był w stanie nic zamiast niej zaproponować (na przykład metody dialektyki opartej na negacji, którą przypisuje Wiesner Ksenofanesowi), okazałoby się, że nie może nic wiedzieć w sposób pewny. Wniosek, jaki wysuwa Wiesner, sprowadza się ostatecznie do stwierdzenia, że Kolofńczyk zająłby wtedy w poezji heksametrycznej pozycję względem problemu wiedzy charakterystyczną dla liryka. Zob. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 31. Na tę argumentację i konkluzję z niej płynącą wypada tylko odpowiedzieć twierdząco, z zastrzeżeniem, o którym warto pamiętać, że była to pozycja charakterystyczna nie tylko dla liryka, lecz także dla większości przedplatońskich badaczy odrzucających model egotyzmu zarówno epickiego, jak i *stricte* filozoficznego

uznawany przez przedstawicieli przebudzonej do indywidualności⁷² liryki (na przykład Archilocha z Paros, Mimnermosa z Kolofonu, Alkajosa, Safony z Lesbos, Semonidesa z Amorgos) różnił się zasadniczo od konglomeratu starej tradycji, której siły oddziaływania na społeczeństwo poeci tamtych czasów byli doskonale świadomi. To jednak, co stanowiło o specyfice uprawianej przez nich twórczości, to przede wszystkim świadomość własnej, indywidualnej perspektywy, a także konieczność konfrontowania jej z wszechobecną, zastaną opinią – δόξα.

Problematyzowane już w epice zagadnienia związane ze statusem egzystencjalnym oraz społecznym człowieka pojawiają się w poezji VII i VI wieku p.n.e. i, rzecz charakterystyczna, podobnie jak w twórczości Ksenofanesa, opisywane są typowym dla Homera i Hezjoda językiem⁷³, tylko po to, by dać następnie na nie zupełnie inne odpowiedzi niż te przekazywane dotąd przez tradycję⁷⁴. Jeśli szukać jakiejś zasadniczej wspólnej cechy, która mogłaby stanowić podstawę przypisania wielu osobistościom „przebudzenia indywidualności”, to byłoby to ściśle zorientowanie na podmiotowość, za sprawą której poeci ci czuli się w obowiązku ujawniać w swojej twórczości „ja” oraz opisywać własne doświadczenia i ukształtowany na ich podstawie własny sposób odbierania świata⁷⁵. Błędem byłoby jednak przypuszczać, że rozwiązania proponowane na gruncie indywidualizmu nie dopuszczały do głosu głębokiego przeświadczenia, że możliwe jest wypracowanie takich stanowisk, które nie tylko będą mogły konkurować ze światopoglądem epickim, ale wręcz wyznaczać nową, lepszą od poprzedniej, perspektywę rozumienia podstawowych kategorii ludzkiego bytu, która będzie obowiązywała nie tylko jej autora, ale zyska powszechną, to znaczy ponadindywidualną, akceptację.

(a raczej „hipotetycznego”, jak określa ten typ filozoficznych badań autor *O dawniejszej medycynie* – zob. Hp. *VM*. I 16).

⁷² Terminu tego używał Bruno Snell – zob. B. Snell: *Odkrycie ducha...*, s. 75 i in. Niebagatelną wartość indywidualistycznej poezji greckiej dla projektu greckiej paidei dostrzegał już Werner Jaeger – W. Jaeger: *Paideia: formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia. T. 1. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1962.

⁷³ Ogromne znaczenie należy przypisać z tego względu analizom Classena, który bardzo szczegółowo opisał, w jaki sposób w swojej polemice Ksenofanes wykorzystuje poszczególne formuły i wyobrażenia epickie. Zob. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry...*, s. 91 i in. Badacz ten jednak, co zostało już w tym tekście pokazane, skupia się wyłącznie na negatywnym aspekcie twórczości Kolofonczyka.

⁷⁴ Doskonałym przykładem może tu być rodak Ksenofanesa – Mimnermos, który nie wahał się parafrazować słynnych słów Homera z księgi VI *Iliady*. Zob. Mimn., *Fragm.* 2, 1–8 – *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. Ed. M.L. West. Vol. 1. Clarendon Press, Oxford 1989. Podobną strategię przyjmował również Archiloch. Zob. Archil. *Fragm.* 131 – *ibidem*.

⁷⁵ Fragmenty, w których Ksenofanes zdradza informacje autobiograficzne oraz omawia swoje doświadczenia oraz tułaczkę po świecie, to: D.K. 21 B 8; B 22 oraz B 3.

Tym też należy tłumaczyć znamienity fakt, że pomimo indywidualistycznego punktu wyjścia twórczość poetów, a Ksenofanes wydaje się doskonałym tego przykładem, mogła przyjmować formę elegii z charakterystycznymi dla tego gatunku elementami napomnienia czy też dydaktyki. Podobnie jak inni przedstawiciele poezji tamtego okresu Kolofonczyk nie przemawiał „w trybie samotnego monologu”⁷⁶. Rozumiał, że swoją działalnością, zarówno destruktywną, skupioną wokół ataków na konglomerat zastanej tradycyjnej mentalności, jak i dydaktyczną, wyrażaną w elegiach, ale również w tych partiach tekstu, w których przedstawia się opis świata fizycznego i nowy sposób rozumienia boskości, może zaoferować coś, co sprzyjać będzie dobru ogółu – praworządności, a nawet bogactwu *polis*⁷⁷.

Wspólną cechą modeli interpretacyjnych filozofii Ksenofanesa z Kolofonu, określonych w niniejszym artykule jako inwektywistyczne, są strategie osłabiania sceptycznego wydźwięku fragmentu B 34. Stanowią one tym samym bardzo ważną przeciwwagę dla dwóch innych sposobów rozumienia przesłania poety – interpretacji doszukujących się jego konsekwentnego sceptycyzmu oraz prób odczytywania filozofii Ksenofanesa jako empiryzmu. W modelach inwektywistycznych docenia się, a nawet przecenia, dogmatyczny aspekt nauk Kolofonczyka, przez co głównym celem przedstawicieli tych interpretacji jest próba pokazania, na czym miałyby polegać wiedza Ksenofanesa i w jaki sposób można by ograniczyć zasięg obowiązywania krytycznych uwag poety z fragmentu B 34, tak by zachować ważność głoszonych przez tego autora nauk. Trzeba przyznać, że stosowane przez badaczy strategie rozwiązują problem niespójności tez Kolofonczyka, ale dzieje się to zawsze kosztem tych oryginalnych fragmentów jego dzieł, w których wprost odrzuca się egotyzm typu epickiego (B 18) lub dogmatyczne roszczenia do wiedzy i ostatecznej prawdy (B 35). Wydaje się ponadto, że kluczowym problemem omawianych w tym artykule wszystkich modeli inwektywistycznych jest tendencja do jednowymiarowego rozumienia jednej z najważniejszych kategorii Ksenofanesowej filozofii – mniemania (*dókoç*). W zgodzie z obranym kierunkiem interpretacji, w której Ksenofanes jest mędrce w pełni świadomym wartości swojej wiedzy (jak głosi tytuł jednej z najważniejszych interpretacji inwektywistycznych: *Xenophanes: His Self-Consciousness as a Wiseman*), *dókoç* jawi się co najwyżej jako forma poznawczego upośledzenia człowieka, przez co wykluczona zostaje możliwość, by *dókoç* mogło funkcjonować jako „human second best”⁷⁸. Stąd uznać należy, że

⁷⁶ Zob. B. Snell: *Odkrycie ducha...*, s. 104.

⁷⁷ Zob. D.K. 21 B 2, 21–24.

⁷⁸ Na oznaczenie Ksenofanesowego mniemania terminu tego używa Sarah Broadie. Zob. S. Broadie: *Rational Theology. W: The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. A.A. Long. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 212.

wymagane są dalsze badania, w których uwzględni się starania omawianych w tej pracy komentatorów, by uczynić zadość pozytywnemu składnikowi myśli Ksenofanesa. Można zasugerować, że przyjęta optyka interpretacyjna powinna uwzględniać z jednej strony bardzo ważne ustalenia Joachima Clasena, dotyczące polemicznego charakteru poezji Kolofonczyka, a z drugiej zarysowaną w niniejszym artykule wykładnię filozofii Ksenofanesa jako przedstawiciela indywidualistycznie zorientowanej poezji archaicznej.

Bibliografia

- Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Ed. W.D. Ross. Clarendon Press, Oxford 1924.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- Augustyn: *O państwie Bożym*. Tłum. W. Kornatowski. T. 1. De Agostini Polska, Warszawa 2003.
- Barnes J.: *The Presocratic Philosophers*. Routledge & Kegan Paul, London–New York 1982.
- Broadie S.: *Rational Theology*. W: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. A.A. Long. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 205–224.
- Classen C.J.: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Centre for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 91–103.
- Cleve F.M.: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. Nijhoff, Hague 1965.
- Cornford F.M.: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. E. Arnold, London 1912.
- Cornford F.M.: *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. University Press, Cambridge 1952.
- Cyceron: *Pisma filozoficzne*. Tłum. W. Kornatowski. Komentarzem opatrzył K. Leśniak. T. 1. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Deichgräber K.: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie” 1938, Nr. 28, s. 1–31.
- Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus*. Ed. L. Radermacher. Teubner, Leipzig 1901.
- Diogenes Laertios: *Vitae Philosophorum*. Ed. H.S. Long. E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1964.

- Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Oprac. przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- Dodds E.R.: *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1951.
- Finkelberg A.: *Studies in Xenophanes*. „Studies in Classical Philology” 1990, vol. 93, s. 103–167.
- Fränkel H.: *Xenophanes' Empiricism and his Critique of Knowledge (B34)*. W: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Ed. A.P.D. Mourelatos. Anchor Press, Garden City 1974, s. 118–131.
- Fränkel H.: *Xenophanesstudien*. „Hermes” 1928, Nr. 60, s. 174–192.
- Gigon O.: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Schwabe, Basel–Stuttgart 1968.
- Guthrie W.K.C.: *History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Heidel W.A.: *Hecataeus and Xenophanes*. „The American Journal of Philology” 1943, vol. 64, no. 3, s. 257–277.
- Heitsch E.: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Nr. 109, s. 193–235.
- Heitsch E.: *Xenophanes: Die Fragmente*. Artemis, München–Zürich 1983.
- Hesiod: *Theogony*. Ed. with prolegomena and commentary M.L. West. Clarendon Press, Oxford 1966.
- Hippocrates: *De prisca medicina*. W: *Oeuvres complètes d'Hippocrate: traduction nouvelle avec le texte grec en regard*. Ed. É. Littré. Vol. 1. Hakkert, Amsterdam 1973, s. 570–636.
- Hussey E.: *The Presocratics*. Charles Scribner's Sons, New York 1972.
- Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. Ed. M.L. West. Vol. 1. Clarendon Press, Oxford 1989.
- Jaeger W.: *Paideia: formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia. T. 1. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1962.
- Jaeger W.: *The Theology of The Early Greek Philosophers*. Transl. (from German manuscript) E.S. Robinson. Oxford University Press, Oxford 1936.
- Kirk G.S., Raven J.E.: *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. University Press, Cambridge 1957.
- Komornicka A.M.: *Simonides z Keos: poeta i mędrzec*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1986.
- Kubok D.: *Allocriticism and Autocriticism in the Views of Xenophanes of Colophon*. „Littera Antiqua” 2015, no. 10–11, s. 261–281.
- Leshner J.H.: *Xenophanes' Scepticism*. „Phronesis” 1978, vol. 23, no. 1, s. 1–21.
- Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. De Agostini Polska, Wrocław 2006.
- Lumpe A.: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. In Kommission M. Engl. Diss, München 1952.
- Marcinkowska M.: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.)*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2004, nr 37, s. 4–25.
- Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 1. Clarendon Press, Oxford 1900.

- Reinhardt K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. F. Cohen, Bonn 1916.
- Sekstus Empiryk: *Przeciw logikom*. Tłum. I. Dąbska. Posłowie M. Pącińska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.
- Sexti Empirici opera*. Vol. 1: *Pyrrhoniae hypotyposes*. Ed. H. Mutschmann. Teubner, Leipzig 1912.
- Sexti Empirici opera*. Vol. 2–3. Eds. H. Mutschmann, J. Mau. Teubner, Leipzig 1914.
- Snell B.: *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Transl. T.G. Rosenmeyer. Harvard University Press, Oxford 1953.
- Snell B.: *Odkrycie ducha*. Tłum. A. Onysymow. Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- Steinmetz P.: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Bd. 109, H. 1, s. 13–73.
- Śpiewak S.: *Sekstus Empiryk o sceptycyzmie Ksenofanesa z Kolofonu*. „Przegląd Filozoficzny Nowa Seria” 2020, nr 3, s. 199–214. <http://dx.doi.org/10.24425/pfns.2020.133984>.
- Yonezawa S.: *Xenophanes: His Self-Consciousness as a Wiseman and fr. 34. W: Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Centre for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 432–440.
- Wiesner J.: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes*. „Hermes” 1997, Bd. 125, s. 17–33.

Sebastian Śpiewak – doktor nauk humanistycznych, absolwent filozofii i filologii klasycznej na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, gdzie pełni obecnie funkcję adiunkta w Instytucie Filozofii. Jego zainteresowania naukowe skupiają się wokół historii filozofii starożytnej, ze szczególnym uwzględnieniem epistemologii, ontologii i historii rozwoju idei filozoficznych.



Dariusz Rymar

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-8521-4790>

Znaczenie Platońskiej krytyki sztuki

The Importance of Plato's Art Criticism

Abstract: The article opens by outlining the aporias present in contemporary theoretical approaches to art, including the stereotypical view of Plato's alleged hostility towards art. What follows is a synthetic overview of the state of artistic culture, taking into account controversial theoretical perspectives and laying the groundwork for demonstrating the relevance of examining Plato's insights. Further, the article discusses the concept of "basanistic pedagogy" (W.H.F. Altman), characterized by intellectual provocations designed to enhance critical thinking skills. Building on this foundation, the article analyzes the argumentation from *The Republic* and *Philebus*, focusing on cognitive competencies and the potential for formulating reliable evaluations of artworks. Further examination of *Laws* addresses the notion of "true judges" of art, emphasizing the substantive and moral qualifications of art critics. The analysis then shifts to the treatment of aesthetic pleasures in *Laws* and the formal approach to beauty in *Hippias Major*. Based on the collected arguments, the article elucidates the reasons for the ambiguity in Plato's statements on art. The conclusion reflects on the academic tradition of educating artists, highlighting the potential for a constructive interpretation of Platonic reflections on art.

Keywords: art criticism, „basanistic pedagogy”, aesthetic qualities

Uwagi wstępne

Artykuł ma na celu przybliżenie opisów sztuki w Platońskiej refleksji oraz zarysowanie możliwości jej wykorzystania we współczesnych sporach o sztukę. Stanowi kontynuację i rozwinięcie argumentacji przedstawionej w tekście *Plato's Dialectics as a Method of Critical Reflection on Art*¹, w którym scharakteryzowałem zasadnicze cechy Platońskiej dialektyki². Główną część argumentacji poprzedza szkic o kontrowersyjnych zjawiskach w sztuce i aporetyczności jej wpływowych teorii. Wprowadzenie to ma unaocznić kontrowersyjność zjawisk w kulturze oraz wskazać możliwość pozytywnych inspiracji pogłębioną lekturą tekstów Platona. Bezpośrednie odniesienie do argumentacji zapisanej w dialogach założyciela Akademii pozwala uwolnić się od bagażu nawarstwianych przez stulecia uproszczeń, które gubią niedogmatyczny rys dialektyki, koncentrującej się na diagnozowaniu problemów i poszukiwaniu sposobów ich rozwiązania. Jeśli refleksja ta miałaby odegrać rolę inspirującą w rozwiązywaniu współczesnych trudności w rozumieniu sztuki, to należałoby unikać powierzchownych ocen oraz redukcjonistycznej erystyki, lekceważącej kontekst i złożoność argumentacji dialogów założyciela Akademii. W związku z tak określonymi założeniami ogólnymi można sformułować główną tezę artykułu: istotnym rysem Platońskiej refleksji jest sformułowanie postulatów kompetentnej, wolnej od partykularyzmu krytyki sztuki, krytyki będącej zapleczem intelektualnym kultury wysokiej.

Przyczyny kryzysów sztuki i jej teorii

Platoński stosunek do sztuki budzi wciąż żywe zainteresowanie, niemniej w ciągu wieków podlegało ono znacznym przeobrażeniom. Nowożytną tradycję akademicką zainicjował Marsilio Ficino, natomiast w XX wieku

¹ D. Rymar: *Plato's Dialectics as a Method of Critical Reflection on Art*. W: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. D. Kubok. De Gruyter, Berlin–Boston 2018, s. 281–298.

² Ze względu na ograniczenia objętości tekstu nie podejmuję na nowo kwestii cech dialektyki Platońskiej, lecz odnoszę się tylko do wybranych jej aspektów, bezpośrednio związanych z wywodem.

zakwestionowano wartość klasycznej sztuki, a wraz z nią jej intelektualnego podłoża. W filozofii, teorii kultury i sztuki silnie zaznaczyły się ujęcia anty-platońskie. Jednakże po wyczerpaniu sił drugiej awangardy zdiagnozowano kryzys kultury – najpierw na gruncie filozofii opozycyjnych wobec platonizmu, a ostatnio również w nurtach zainspirowanych założeniami ateńskiego filozofa. Wyraźniej zaczęto dostrzegać komplementarny charakter dialektyki, uwzględniając również negatywną część argumentacji. Ta linia hermeneutyczna ma stosunkowo długą tradycję. Już Friedrich Nietzsche zwrócił uwagę w swojej metaforze łuku, że platonizm może prowokować przeobrażenia kultury; pisał: „z tak napiętego łuku do najdalszych można strzelać teraz celów”³. Paul Guyer w eseju poświęconym estetyce niemieckiej XVIII wieku wyjaśnia, że „estetyka stała się częścią filozofii, odkąd Platon w Państwie zaatakował edukacyjną wartość wielu form sztuki, a Arystoteles podjął się jej [...] obrony w swojej [...] *Poetyce*. W szczególności Arystoteles bronił sztuki przed zarzutami Platona, że jest ona poznawczo bezużyteczna [...]. [Stagiryta] argumentuje, że poezja ujawnia uniwersalne prawdy w łatwo uchwytniej formie, w przeciwieństwie na przykład do historii, która zajmuje się tylko poszczególnymi faktami (Arystoteles, *Poetyka*, rozdział 9, 1451a 37–1451b 10). [...] Jakiś wariant tej odpowiedzi Platonowi stanowił rdzeń estetyki przez większą część późniejszej historii filozoficznej i rzeczywiście pozostawał w centrum estetyki przez większą część XX wieku”⁴.

Wielu interpretatorów podtrzymywało ocenę Friedricha Nietzschego, że Platon był „wrogiem sztuki”, o czym świadczyć ma postulat wykluczenia poezji z *Państwa* (606d–607c)⁵. Refleksje Nietzschego miały znaczący wpływ na późniejsze przeobrażenia kultury artystycznej, sprzyjały antyplatońskim interpretacjom filozofii krytycznej. Nawet jeśli nie atakowano wprost koncepcji założyciela Akademii, to istotna część namysłu nad sztuką przyjęła wyraźnie linię opozycyjną wobec tradycyjnej metafizyki o platońskiej proveniencji. Myśliciele krytykujący różne odłamy racjonalizmu argumentowali, że to „rozum” za sprawą swojego dążenia do władzy odpowiadał za przemoc, w tym tragedię obydwu wojen światowych. Mroczne sfery ludzkiej egzystencji miały być cichym oskarżycielem dotychczasowego ładu społecznego.

³ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Przeł. S. Wyrzykowski. Wyd. 3, przejr. i ponownie porównane z oryg. Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa–Kraków 1912, s. 3.

⁴ P. Guyer: *18th Century German Aesthetics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 16.01.2007. <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/> [dostęp: 19.06.2024]. Jeżeli nie podano inaczej, przekład fragmentów – D.R.

⁵ W *Genealogii moralności* Nietzsche napisał – co stało się potem znaną sentencją – że Platon jest „największym wrogiem sztuki, jakiego dotąd wydała Europa”. F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przeł. P. Pieniążek. Oficyna, Łódź 2018, s. 25.

Stąd też w miejsce dotychczasowych filozofii pozytywnych proponowano koncepcje nihilistyczne, zakładając *implicite*, że ta „negatywna dialektyka” umożliwi rozwiązanie najbardziej palących problemów cywilizacyjnych. Protest wobec instrumentalizujących skłonności rozumu wydawał się najważniejszym zadaniem współczesnej kultury. Frankfurczycy (między innymi Max Horkheimer i Theodor Adorno) atakowali więc myśl oświeceniową i jej przejawy w późniejszej historii. Z kolei myśliciele francuscy (Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze) krytyce poddawali tradycyjną skłonność filozofii do gloryfikowania ducha kosztem cielesności. Niektórzy humaniści, jak Jean-François Lyotard i Jacques Derrida, widzieli zagrożenia w całościujących formach dyskursu filozoficznego⁶. Obok apologii modernistycznych rewolucji zaznaczyły się jednak również ujęcia przeciwstawne, diagnozujące obniżenie poziomu duchowości w sztuce na skutek odwrótu od klasycznej tradycji.

Clive Bell, znany krytyk sztuki, rozpoznał symptomy kryzysu twórczości artystycznej już na wczesnym etapie rozwoju ery nowożytnej. Autor *Art* w rozdziale trzecim swojej najważniejszej rozprawy poświęconej sztuce zauważył, że wyróżnienie indywiduum twórczego pod postacią geniuszu doprowadziło do upadku wielkich stylów, które rodzą się w zespołowym wysiłku: „Kult geniuszu jest nieomylnym znakiem niekreatywnego wieku. W wielkich epokach wiedzano, że chociaż nie wszyscy możemy być geniuszami, wielu z nas jest artystami, a tam, gdzie jest wielu artystów, sztuka ma tendencję do stawiania się anonimową”⁷. Nieco dalej Bell dodał: „Siedemnasty wiek jest bogaty w indywidualnych geniuszy; lecz to jednostki. Poziom sztuki jest bardzo niski. Wielkie nazwiska – El Greco, Rembrandt, Velázquez, Vermeer, Rubens, Jordaens, Poussin i Claude, Wren i Bernini (jako architekci) – wyróżniają się; gdyby żyli w XI wieku, mogliby wszyscy zagubić się w tłumie anonimowych artystów, równych sobie. [...] W XVIII wieku, w którym brakowało geniuszy, [...] Chardin jest jedynym wielkim artystą”⁸.

Autor *Art* pomija fakt, że w epokach „anonimowych twórców” redukowano działalność artystyczną do rzemieślniczego, bezrefleksyjnego powielania schematów. Liczne przykłady z historii sztuki pozwalają założyć, że wielkie indywidualności wyrastają na tle „kanonicznej” sztuki – wykraczają ponad jej przeciętny poziom. Jednakże tam, gdzie „kanony” wyparte zostają, przed osiągnięciem dojrzałości stylu, przez rywalizację artystów

⁶ Zagadnienia te dokładniej omawiam w artykule: D. Rymar: *Estetyka jako badanie aporetycznych interpretacji sztuki*. W: *Kształty i myśli. Dyskurs a doświadczenie sztuki*. Red. R. Solik. Oficyna, Katowice 2013, s. 59–96.

⁷ C. Bell: *Art*. Frederick A. Stokes, New York 1914. <https://www.gutenberg.org/files/16917/16917-h/16917-h.htm> [dostęp: 13.06.2024].

⁸ Ibidem.

o zaistnienie w panteonie sztuki, tam zanika klimat sprzyjający wykształceniu się wielkich kierunków sztuki. Niemniej pomimo kultu geniuszu, który dominował w myśleniu o sztuce, począwszy od XVIII wieku po drugą połowę XX wieku, wyłoniono wówczas zarówno indywidualności w sztuce, jak i wyraziste nurty artystyczne. Literacka aktywność Denisa Diderota, Williama Hazlitta, Stendhala (Marie-Henri Beyle'a), Johna Ruskina, Guillaume'a Apollinaire'a (Wilhelma Apolinarego Kostrowickiego), Clive'a Bella, Rogera Frya, André Bretona, Herberta Reada czy Clementa Greenberga przyczyniła się do przekształceń w sztuce. Krytycy, którzy non-konformistyczną postawą udowodnili swoją niezależność od stereotypowych opinii, a analizami ugruntowali własną wiarygodność, pełnili rolę przewodników – ułatwiali odbiorcom orientację w gąszczu zjawisk artystycznych.

Pod koniec XX wieku tradycja przewodniej roli krytyki artystycznej uległa załamaniu. Michael Kaiser – były prezes John F. Kennedy Center for the Performing Arts w Waszyngtonie – zauważył, że współcześnie wielu krytyków unika formułowania wyrazistych ocen, obawiając się niesławy analogicznej do tej, jaką okryli się starsi koledzy tego grona, kiedy to ich napastliwe ataki, na przykład na impresjonistów, stały się negatywnym przykładem, jak nie należy uprawiać krytyki. Jednakże jeszcze gorszą sytuację funduje zanik krytyki artystycznej lub przyjęcie postawy oportunistycznej wobec sztuki, kiedy to krytyka zmienia się w apologię zjawisk artystycznych, nawet jeśli reprezentują one niski poziom twórczości. Według wpływowego menadżera sztuki coraz mniej ludzi sięga po wyrafinowaną eseistykę. Kaiser mówi o „prerażającym trendzie” i opowiada się za niezależną krytyką, której zadaniem jest wyjaśnianie dzieł sztuki⁹.

Jacques Rancière w rozprawie *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art* zwrócił uwagę na aporetyczność współczesnych ujęć sztuki, które zbiorczo zalicza do **reżimu estetycznego**¹⁰. Określenie to nawiązuje do klasyfikacji sformułowanej przez francuskiego filozofa we wcześniejszych jego publikacjach. Myśliciel najszerzej kwestię tę opisał w *Dzieleniu postrzegalnego*, gdzie dokonał podziału historii idei artystycznych na trzy okresy: 1) reżim etyczny (wprowadzony przez Platona), 2) reżim mimetyczno-pojetyczny (rozwinęty przez Arystotelesa), 3) reżim estetyczny, który stopniowo miał się rodzić w realizacjach artystycznych XVII wieku, lecz

⁹ M. Kaiser: *The Death of Criticism or Everyone Is a Critic*. Huffpost, 14.11.2011. http://www.huffingtonpost.com/michael-kaiser/the-death-of-criticism-or_b_1092125.html [dostęp: 13.06.2024].

¹⁰ J. Rancière: *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*. Galilée, Paris 2011. W artykule odwołuję się do przekładu angielskiego – J. Rancière: *Aisthesis. Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. Transl. by P. Zakir. Verso, London–New York 2013.

zaplecze intelektualne tego reżimu w postaci odpowiedniej teorii miało się pojawić w wieku następnym¹¹.

Rancière w *Aisthesis* wskazuje, że procesy demokratyzacji sztuki przyspieszone zostały za sprawą ożywienia intelektualnego w XVIII wieku. Punktem wyjścia zbioru poświęconego przekształceniom sposobu rozumienia sztuki jest opis *Torso belwederskiego* Johanna Winckelmanna, rzeźby zachowanej fragmentarycznie, która według znacznej części interpretatorów pierwotnie miała przedstawiać Herkulesa. Zdaniem Rancière'a opis niemieckiego historyka sztuki świadczy o jego zainteresowaniu cechami formalnymi dzieła artystycznego. Winckelmann wyraża przekonanie, że „Artysta powinien podziwiać w kształtach tego ciała nieustanne płynne przechodzenie jednej formy w drugą, jego szybujące jakby kontury, które na kształt fal podnoszą się, opadają i pochłaniają wzajemnie”¹². Jak zauważa autor *Aisthesis*, Winckelmann twierdzi, że „przypadkowe uszkodzenia posągu ukazują jego istotną cnotę”. Bohater, który był uosobieniem życia aktywnego, zamiera w okowach czystej myśli, w jej „całkowitej beczynności”, w zbliżonym do bezruchu „nieustannym oscylowaniu fal na spokojnym morzu”¹³. *Torso belwederskie* można *implicite* traktować jako swoisty symbol współczesnej sztuki, jej fragmentaryczności, rozmycia stylów i utraty zdolności do przekucia idei w aktywność społeczną. Wprawdzie, jak zauważa Rancière, „rewolucja społeczna jest córką rewolucji estetycznej”¹⁴, jednakże wraz z defragmentacją klasycznego myślenia zagubieniu miała ulec wola jakościowego przeobrażenia sztuki, a tym samym jej zdolność do sformułowania konstruktywnego programu przebudowy rzeczywistości społecznej. Rancière w rozprawie *Aisthesis* zwrócił uwagę na nieokreślony status współczesnej sztuki i jej koncepcji teoretycznych. Pisał: „ruch należący do reżimu estetycznego, który wspierał marzenie o artystycznej nowości i fuzji sztuki z życiem podporządkowanym idei nowoczesności, ma tendencję do wymazywania specyfiki sztuk i zacierania granic, które oddzielają sztuki od siebie i od zwykłego doświadczenia”¹⁵.

Ferment nieustannej walki o wyzwolenie od zastanych reguł kulturowych sprawia, że sztuka, która miała być motorem przemian społecznych, zamyka się w jednostajnym falistym ruchu „myśli”, której nie można przekuć w czyn:

¹¹ Zob. J. Rancière: *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*. Przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa. Korporacja Ha!art, Kraków 2007.

¹² Cyt. za polskim wydaniem – J.J. Winckelmann: *Dzieje sztuki starożytnej*. Przeł. T. Zatorski. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2012, s. 331.

¹³ J. Rancière: *Aisthesis. Scenes from the Aesthetic Regime of Art...*, s. 3.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. XI.

„Estetyczny paradygmat nowej wspólnoty, ludzi wolnych i równych w samym ich życiu zmysłowym, ma tendencję do odcinania tej wspólnoty od wszystkich ścieżek, które są normalnie wykorzystywane do osiągnięcia celu. [...] walka nieustannie odtwarza bezwładność, przeciwko której się wznosi”¹⁶.

Uwagi Rancière’a można odczytać jako adaptację tej części dorobku Friedricha Nietzschego, w której niemiecki filozof poddawał krytyce efemeryczność i przypadkowość zjawisk wyznaczających tendencje współczesnej kultury. Wśród krytyków negatywnie oceniających kierunki cywilizacyjnych i społecznych przemian można wymienić Josę Ortę y Gasset, Martina Heideggera, Hannah Arendt, Herberta Read, Marię Vargasa Llosę czy Allana Blooma¹⁷.

Kryzys myślenia w kulturze zachodniej znajduje wyraz w twórczości artystycznej, która wprawdzie wygrała batalię o emancypację, bo porzuciła swoją służebną rolę wobec mecenatu, władzy, religii, a nawet publiczności, jednakże w rozlicznych sprzecznościach zagubiła własną określoność, co doprowadziło do marginalizacji znaczenia sztuki. Paradoksem świata sztuki (*artworld*)¹⁸ jest to, że sztuka chce być krytyczna, a zarazem wolna od krytyki; chce poszerzać przestrzeń wolności człowieka, lecz dokonuje arbitralnych ocen, usiłując zabsolutyzować własną niezawisłość; chce być ceniona, a zarazem dąży do wyzwolenia się od ocen; chce być przewodnikiem kultury, a przy tym demonstrować, że nie ma nic do powiedzenia¹⁹; chce być motorem wynalazczości, a manifestuje prowizoryczność. Pierwsza awangarda rozpoczęła swoją batalię o uznanie nowości (futuryzm), a przedstawiciele

¹⁶ Ibidem, s. XV.

¹⁷ Zob. J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982; J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Przeł. P. Niklewicz. Czytelnik, Warszawa 1980; M. Heidegger: *Nietzsche*. Przeł. A. Gniazdowski et al. T. 1–2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999; M. Heidegger: *Drogi lasu*. Przeł. J. Gierasimiuk. Biblioteka Aletheia, Warszawa 1997; H. Arendt: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Przeł. M. Godyń, W. Madej. Fundacja Aletheia, Warszawa 1994; H. Read: *O pochodzeniu formy w sztuce*. Przeł. E. Życieńska. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973; A. Bloom: *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*. Przeł. T. Bieroń. Zysk i S-ka, Poznań 1997; M. Vargas Llosa: *Cywilizacja spektaklu*. Przeł. M. Szafrńska-Brandt. Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2015.

¹⁸ Termin sformułowany przez Arthura Danto – A. Danto: *The Artworld*. „The Journal of Philosophy” 1964, vol. 61, no. 19 (October 15), s. 571–584.

¹⁹ John Cage ukuł sentencję, która stała się emblematyczna dla minimalistycznych tendencji w kulturze artystycznej: „nie mam nic do powiedzenia i mówię to – to jest poezja” („I have nothing to say and I am saying it and that is poetry”). Cyt. za: Ph. Clark: *I Have Nothing to Say and I Am Saying It*. „London Review of Books” 2016, vol. 38, no. 24 (December 15). <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v38/n24/philip-clark/i-have-nothing-to-say-and-i-am-saying-it> [dostęp: 16.06.2024].

kolejnej fali awangardy uciekali się do bezpośredniego cytowania dawnej sztuki, czym demonstrowali minimalizm własnego wkładu twórczego. Artyści tego nurtu wychodzili z założenia, że wszystko już było, dlatego możliwa jest tylko cyrkulacja powtórzeń²⁰.

Alain Badiou podczas seminariów prowadzonych w latach 2007–2010 zwrócił uwagę, że wiek XX można określić jako antyplatoński. Według francuskiego filozofa we współczesnej debacie filozoficznej da się zauważyć „co najmniej sześć form antyplatonizmu XX wieku: witalistyczny, analityczny, marksistowski, egzystencjalistyczny, heideggerowski i wreszcie zwykłą filozofię polityczną”²¹. Zdaniem Badiou zasadniczym problemem nie jest spór toczony z założycielem Akademii, lecz narastające problemy kulturowe i społeczne, dla rozwiązania których nie znaleziono odpowiedniego gruntu intelektualnego. Francuski myśliciel pisze, że kultura została zdominowana przez ujęcia socjologiczne, w których przyjmuje się, że „istnieją tylko jednostki i wspólnoty, a pośród nich negocjowanie niektórych umów”²². Relatywizacja zasad instytucjonalnych do doraźnej praktyki społecznej sprawia, że wzrasta ilość sił odśrodkowych, co prowadzi do lekceważenia wymiarów społecznie zmarginalizowanych i wzmagania się różnych form niesprawiedliwości na coraz większych obszarach. W końcu relatywizm aksjologiczny okazuje się sprzeczny również z ogólnospołecznym interesem. Lokalne, praktycystyczne myślenie jest według francuskiego myśliciela dalece niewystarczające. Jak twierdzi Badiou, konstruktywne rozwiązania pozwalające wyjść „poza ograniczenia [...] »demokratycznego materializmu«”²³ można znaleźć w inspiracji refleksją Platona²⁴. Stąd tytuł cyklu spotkań seminaryjnych Badiou wygłoszonych między 2007 a 2010 rokiem: *Pour aujourd’hui: Platon!* [Na dziś Platon!]. Filozof ten zauważa, że ujęciu Platońskiemu przypisuje się zazwyczaj dogmatyzm, tymczasem koncepcja Ateńczyka jest przeciwieństwem dogmatyzmu. Badiou dokonał w ramach seminariów swoistej de-dekonstrukcji filozofii, co nie oznacza powrotu do naiwnego platonizmu, lecz jest wysiłkiem adaptacji dialektyki Platona do teorii, która może dać podwaliny intelektualne dla wyzwolenia kultury z klinczu defragmentacji rozumienia²⁵.

²⁰ Zob. S. Römer: *Künstlerische Strategien des Fake: Kritik von Original und Fälschung*. DuMont, Köln 2001.

²¹ A. Badiou: *Pour aujourd’hui: Platon! Séminaire (2007–2008)*. <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/07-08.htm> [dostęp: 16.06.2024].

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ A. Badiou: *Le Séminaire – Pour aujourd’hui: Platon! (2007–2010)*. Fayard, Paris 2019.

W *Państwie* Sokrates zwrócił szczególną uwagę na odpowiedzialność wychowawców. Skoro od szczęśliwego dzieciństwa przyszłych obywateli zależą późniejsze losy państwa, to dzieci muszą być chronione przed demoralizującym wpływem niektórych przejawów sztuki. Wychowanie to jedno z najważniejszych zadań państwa, więc powinno być powierzone filozofom, to znaczy ludziom, którzy nie tylko dysponują przygotowaniem merytorycznym, lecz także swoim sposobem życia potwierdzają wierność szlachetnym zasadom, które głoszą. Na tle umiarkowanej argumentacji dziewięciu ksiąg *Państwa* w jego ostatniej, X księdze zaskakująco brzmi agresywna ironia dotycząca sztuki. Ustęp 595a–607d jest odczytywany przez niektórych interpretatorów z pominięciem uwag pozytywnych zamykających refleksję o sztuce zamieszczonych we fragmencie 607d–608b. Niektórzy autorzy zbiorczo krytykują Platonskie ujęcie sztuki, tak jakby można było znaleźć w dorobku Platona jednolity wykład o niej.

Theodor Adorno wyraził się ogólnikowo: „Nowa sztuka spirytualizacji nie pozwala na to, by dalej, jak tego pragnie filisterska kultura, kalać się prawdą, dobrem i pięknem”²⁶. Przywołanie transcendentaliów jest oczywistym nawiązaniem do filozofii Platona. Z kolei Arthur Danto, amerykański estetyk i krytyk sztuki, już wprost zarzucił Platonowi filisterstwo: „W końcu Platon sugeruje, wypowiadając się niczym przemądrzały terapeuta, ale także prawdziwy filister, że sztuka mimetyczna jest czymś w rodzaju perwersji – substytutem, odchyleniem kompensacyjnym, działaniem podejmowanym przez tych, którzy są niezdolni do bycia tym, co jako *pis aller* jedynie imitują”²⁷. Jednakże w swojej krytyce odniósł się jedynie do argumentacji przedstawionej w X księdze *Państwa*, pomijając znacznie bardziej zniuansowane refleksje dotyczące sztuki w *Ionie*, *Hippiaszu większym*, *Uczcie*, *Fajdrosie*, *Filebie*, *Sofiście* czy *Prawach*²⁸. Niektórzy interpretatorzy zwracają uwagę na swoistą **palinodię**, która odwraca ostrze krytyki sztuki, zamieniając tę krytykę w umiarkowaną apologię²⁹. W publikacjach poświęconych Platonskiemu opisowi sztuki można wyróżnić dwie zasadnicze linie: krytyczną wobec

²⁶ T.W. Adorno: *Teoria estetyczna*. Przeł. K. Krzemieniowa. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 171–172.

²⁷ A. Danto: *Świat sztuki. Pisma z filozofii sztuki*. Przeł. L. Sosnowski. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 56.

²⁸ Poglądy Arthura Danto omawiam bardziej szczegółowo w artykule: D. Rymar: *Estetyka jako badanie aporetycznych interpretacji sztuki...*

²⁹ W. Welsch: *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*. Przeł. K. Guzałska. Red. nauk. K. Wilkoszewska. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2005, s. 110. Zob. W. Welsch: *Das Zeichen des Spiegels – Platons philosophische Kritik der Kunst und Leonardo da Vincis kunstlerische Überholung der Philosophie*. „Philosophisches Jahrbuch” 1983, Bd. 90, H. 2, s. 230–245.

dorobku Platona i problematyczną³⁰. Z kolei Alexander Nehamas porównał komunikacyjną rolę poezji w kulturze helleńskiej z oddziaływaniem telewizji, wskazał, że wielu jej krytyków powieli zarzuty Platona wobec poezji³¹.

W X księdze *Państwa* – co warto przypomnieć – zaraz po oskarżeniu poezji i postulatcie wygnania poetów następuje wyjaśnienie, że poeci pierwsi bezceremonialnie zaatakowali filozofów: „między filozofią i sztuką poetów jakoś od dawna są niesnaski. To »głośno szczerkają psy na pana« i »ten mędrców tłum, chce Zeusa brać za łeb« i »subtelne mędrki z nich, a jeść nie mają co« i niezliczone inne ustępy, to są dokumenty świadczące o dawnym przeciwieństwie między poezją a filozofią. Ale mimo to niech już padnie to słowo, że gdyby poezja, obliczona na przyjemne uczucia, i gdyby naśladownictwo umiało jakoś racjonalnie uzasadnić to, że powinny istnieć w państwie dobrze urządzonym, to my byśmy je z przyjemnością przyjęli”³².

Sokrates – jak można przypuszczać – usiłuje poetom „odpłacić pięknym za nadobne”, uciekając się do podobnej złośliwości. Jednakże nie poprzestaje na zgryźliwym tonie, tylko mówi, że Helleni wychowani zostali przez Homera. Nie jest to li tylko zwrot retoryczny; Ateńczyk w *Prawach*, zastanawiając się nad zróżnicowaniem upodobań w różnych grupach społecznych, zauważa, że on i jego dwaj rozmówcy, Kleiniasz i Megillos, najchętniej słuchaliby deklamacji utworów Homera i Hezjoda: „Rapsoda zaś, który by *Iliadę* i *Odyseję* lub któryś z Hezjodowych poematów pięknie wygłaszał, może my, starzy ludzie, słuchalibyśmy z największą przyjemnością i twierdzili, że nieporównanie góruje nad wszystkimi”³³ (658d).

Sokrates w konkluzji zamykającej wszystkie odwołania do sztuki w *Państwie* wzywa zwolenników poezji do podjęcia jej obrony: „Będziemy życzliwie słuchali. Przecież chyba tylko zyskamy, uznając ją nie tylko za

³⁰ W starszych interpretacjach akcentowano negatywny stosunek Platona do sztuki. Zob. P.M. Schuhl: *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*. Alcan, Paris 1933; R.G. Steven: *Plato and the Art of His Time*. „The Classical Quarterly” 1933, vol. 27, no. 3/4 (July–October), s. 149–155. W nowszych publikacjach częściej uwzględniany jest szerszy kontekst i aporetyczny, lub dwuznaczny, status sztuki. Zob. Z. Petraki: *The Poetics of Philosophical Language*. Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2011, s. 44 i nast.; S. Halliwell: *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton University Press, Princeton 2002; Idem: *Antidotes and Incantations: Is There a Cure for Poetry in Plato's Republic?*. W: *Plato and the Poets*. Hrsg. P. Destrée, F.G. Herrmann. Brill, Leiden 2011, s. 241–266; Z. Petraki: *Plato's Metaphor of „Shadow Painting”: Antithesis and „Participation” in the „Phaedo” and the „Republic”*. „Classical Journal” 2018, vol. 114(1), s. 1–33. <https://doi.org/10.5184/classicalj.114.1.0001>.

³¹ A. Nehamas: *Plato and Mass Media*. „The Monist” 1988, vol. 71, no. 2: *Aesthetics and the Histories of the Arts* (April), s. 214–234.

³² Platon: *Państwo*, 607c (przeł. W. Witwicki) – Platon: *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 322.

³³ Platon: *Prawa*. Przeł. M. Maykowska. Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1997, s. 63.

przyjemną, ale i pożyteczną”³⁴. Zaraz jednak dodaje, że z poezją może być tak jak z nieszczęśliwą miłością: ktoś, kto zorientuje się, że osoba, którą darzy uczuciami, nie zasługuje na nie, podejmuje wewnętrzną walkę, żeby uwolnić się od zniewalającej dominacji pragnień. Sokrates nie twierdzi, że poezja w całości ma charakter fałszywie uwodzący, a jedynie zauważa, że: „skoro w nas miłość do tej poezji wrodzona, bośmy się w takich tradycyjnych ustrojach wychowali [...], będziemy jej słuchali, powtarzając po cichu wciąż tę myśl, którąśmy wypowiedzieli; tę formułkę ochronną; aby, broń boże, nie wpaść z powrotem w tę dziecinną, a tak rozpowszechnioną miłość. Widzimy przecież, że nie trzeba brać takiej poezji serio, jakby ona prawdy dotykała, a nie była tylko zabawą”³⁵.

Słowa te mogą również budzić opór, współcześnie bowiem poezję, a szerzej – sztukę, traktujemy jako sferę nobilitującą. Mamy poważny stosunek do „sztuki wysokiej”, nie jest ona dla nas igraszką czy tanią rozrywką. Oczywiście wydaje się nam też to, że po lekturze *Pochwały macochy* Maria Vargasa Llosy nie rozbudzimy w sobie pożądania do dzieci ani nie usprawiedliwimy pedofilii. Niemniej widzimy również zagrożenia treściami, które trafiają do obiegu publicznego. Stąd i dziś próbuje się instytucjonalnie ograniczać zakres dostępnych treści, na przykład w cyberprzestrzeni. Platonskie wątpliwości co do oddziaływania sztuki słowa można porównać pod wpływem charyzmatycznych ideologów, którzy publiczność „zarażają” dogmatami.

Eric Havelock zwrócił uwagę, że Platon usiłował przyspieszyć demontaż tej części tradycyjnej kultury oralnej, w której poezja pełniła funkcję „encyklopedii plemiennej”. Była ona nie tylko „archiwum” gromadzącym zasoby pamięci dorobku kultury, lecz także spoiwem społeczeństwa. Poezja stanowiła główne narzędzie „memoryzacji” treści w przestrzeni publicznej; angażowała siły intelektualne najzdolniejszych umysłów. Emocjonalny przekaz tekstu poetyckiego miał zdolność panowania nad sferą mentalną poetów, aktorów oraz odbiorców. Poezję traktowano jako dar Muz, bogiń olimpijskich. Jednakże co do istoty tego rodzaju komunikacja społeczna miała charakter porównywalny z sugestywnym przekazem propagandowym. Na tym tle można zrozumieć oś sporu: Platon konstatował, że tym łatwiej było sprawować władzę nad tłumem, im bardziej był on podatny na przekaz emocjonalny. Dzisiaj tylko fragmentarycznie możemy zrekonstruować sytuację polityczno-społeczną w czasach Pierwszej Akademii. Uprawdopodobniona wydaje się hipoteza, że diagnozy dotyczące poezji i retoryki mają charakter hiperboliczny. Zdaniem niektórych badaczy Platon prowokował czytelników,

³⁴ Platon: *Państwo*, 607e (przeł. W. Witwicki) – Platon: *Państwo...*, s. 323.

³⁵ Platon: *Państwo*, 608b (przeł. W. Witwicki) – Platon: *Państwo...*, s. 323.

mając nadzieję na wywołanie uważniejszej lektury, co sprzyjać miało wykształceniu krytycznego myślenia³⁶.

Francis Cornford wskazał na specyficzny charakter Platońskich dialogów. W ocenie tego uczonego już we „wczesnych dialogach” Platona, takich jak *Laches*, *Charmides*, *Eutyfron* i *Lyzis*, „wniosek, który ma być zaakceptowany, jest umiejętnie maskowany, aby czytelnik mógł zostać sprowokowany do odkrycia go poprzez uważne przestudiowanie”³⁷. Rozwiązanie jest „dyskretnie wskazywane” wewnątrz dialogu, a następnie jego autor prowadzi argumentację, która zdaje się je podważać³⁸. Celem czytelnika jest odkrycie fałszu w tej nadmiarowej argumentacji, co domyślnie prowokuje nie tylko do uchwycenia właściwego wyniku, lecz także do lepszego jego uzasadnienia. Według Cornforda przykładem zastosowania tej „metody” może być argumentacja w *Menonie*, „w którym Sokratejska definicja cnoty jako wiedzy została przedstawiona mniej więcej w połowie utworu (81A). Mimo to dialog kończy się uwagą, że nigdy się nie dowiemy, czym jest cnota”³⁹. We wszystkich tych przypadkach celem Platona jest sprowokowanie czytelnika do myślenia samodzielnego. Jeśli jednak wynik tej próby pozytywnego odczytania będzie negatywny, to czytelnik „uzyska przynajmniej świadomość własnej ignorancji”⁴⁰. William Altman tę cechę Platońskich dialogów określa jako „pedagogikę bazanistyczną”⁴¹. Termin βάσανος, jak zauważył badacz, wprowadzony został w dialogu *Gorgiasz* (486d 1–7) i literalnie oznacza kamień probierczy, poddanie próbie, badanie z zastosowaniem tortur, męczarnie⁴². Altman argumentuje, że z „pedagogiką bazanistyczną” wiążą się dwie inne główne cechy Platońskich utworów, które z grubsza określić można jako „proleptyczne” i „wizjonerskie”⁴³. Tworzą one wraz z „pedagogiką bazanistyczną” ujęcie nietechniczne, wymagające wysiłku hermeneutycznego⁴⁴. Altman w tym kontekście zwrócił uwagę na metaforę

³⁶ Zob. E.A. Havelock: *Przedmowa do Platona*. Przeł. P. Majewski. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

³⁷ F.M. Cornford: *Plato and Parmenides*. Routledge and Kegan Paul, London 1939, s. 245.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ W.H.F. Altman: *Plato the Teacher: the Crisis of the Republic*. Lexington Books, Lanham 2012, s. XXI i nast.

⁴² Ibidem, s. XX.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Zob. także kontynuację oraz uszczegółowienie opisu dydaktycznego charakteru pism Platońskich w: W.H.F. Altman: *The Guardians in Action: Plato the Teacher and the Post-„Republic” dialogues from „Timaeus” to „Theaetetus”*. Lexington Books, Lanham–Boulder–New York–London 2016.

stopni. Pod koniec VI księgi *Państwa*, w alegorii linii, Sokrates porównuje myślenie dialektyczne z metodą matematyczną. Twierdzi, że dla geometry wizualizacje figur, brył czy zależności geometrycznych odgrywają rolę czegoś, co jest podobne do stopni, które umożliwiają przejście od sfery zmysłowej do intelektualnej. Można dodać, że Sokrates przyjmuje to wspinanie jako siłę czy też „możność dyskusowania” (διαλέγεσθαι δυνάμει – *Państwo*, 511b 3). Określenie to występuje w tej samej formie gramatycznej również w *Parmenidesie* (135c 2), gdzie tytułowy protagonista utworu wyjaśnia, że jeśli ktoś w myśleniu nie będzie odnosił się do wymiaru istotowego, to zniszczy własną zdolność do prowadzenia dyskusji (135b 5–c 3)⁴⁵.

Metafora stopni z VI księgi *Państwa* oznacza hipotetyczne określenie jakości (ποιόω), jednakże nie jako źródłowych przyczyn, lecz hipotetycznie (τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις – *Państwo*, 511 b4), co nie wymaga już kolejnych hipotez. Analogicznie jak wspinanie się po stopniach pozwala na dojście do miejsca umożliwiającego szersze widzenie. Jednakże to zalecenie, które wygląda jak obrona ujęć dogmatycznych, jest poddane krytyce w zakończeniu pierwszej części *Parmenidesa* (136a–d), gdzie w ramach „instrukcji” tytułowy bohater utworu zaleca adeptom filozofii konfrontację założeń istotowych z wymiarem zmysłowym, zarówno w świetle założeń pozytywnych, jak i negatywnych. Platonski Parmenides sugeruje, że dopiero synteza całego procesu analizy umożliwia wiarygodne określenie przedmiotu namysłu. Cwiczenie, jakie Eleata przeprowadza w drugiej części dialogu, jest niekonkluzywne, dlatego można całość tego utworu rozpatrywać w ramach „pedagogiki bazanistycznej”.

Uproszczony i dzięki temu zrozumiały sposób rozwiązania aporii w relacji jedno – wiele Sokrates Platona zilustrował w *Filebie*; bohater dialogu wykorzystał do tego, co znamienne, przykład harmonii muzycznych (*Fileb*, 17c 11–e 6). Dzieła muzyczne wymagają uchwycenia liczbowych podziałów tworzących muzykę, ich jakości (17c 11), wysokości tworzących je tonów (17c 11), harmonii oraz tego, jakie poruszenia i jakie stany dzieło wywołuje w ludzkim ciele (17d 3–4), a także liczbowych miar oraz rytmów (17d 5). Następnie Sokrates uogólnia – wskazuje potrzebę przeanalizowania przedmiotu rozważań w takim w stopniu, w jakim jest to możliwe w odniesieniu do ujęć ścisłych. Przestrzega przed przeciwnym ujęciem, w którym w refleksji poprzestaje się na skonstatowaniu nieokreślonej wielości (17e 3), zamiast uwzględnić to, co poddaje się ujęciu umysłowemu. Taki redukcjonizm poznawczy uniemożliwiłby jakiegokolwiek inteligentne określenie przedmiotu i uzyskanie mądrości w tym zakresie (17e).

⁴⁵ Por. R. Granieri: *Plato on the Power of Dialectic and the Necessity of Forms*. Pobrano z: <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/730544> [16.06.2024].

Istotne jest jednak to, że Sokrates nie ogranicza się do wskazania tego, co poddaje się w muzyce ścisłym ujęciom. W bardziej systematycznym opisie różnych rodzajów wiedzy, zamieszczonym pod koniec *Fileba* (56a–d), zwraca uwagę, że zasadnicze umiejętności w muzyce biorą się z doświadczenia, które pozwala na szacowanie właściwych rozwiązań w wyniku prób. W muzyce jest niewiele tego, co pewne, a wmieszany jest w nią znaczny stopień „niejasności” (56a 6). Krótko mówiąc, na początku dyskusji Sokrates odwołuje się do wymiaru pozytywnego, który pozwala uchwycić to, co w muzyce „ściśle” (17c 11–e 6), lecz w dalszej części dialogu wskazuje obszary, które nie ulegają tematyzacji. Istotna jest też ogólna uwaga (55e 5–56a 1), że sztuki wymagają doświadczenia pozwalającego osiągać w dziełach „sprawność za sprawą żmudnego wyćwiczenia” (μελέτη καὶ πόνος τὴν ῥώμην ἀπειργασμένας – 56a 1). Przykład ten potwierdza zalecenie z „instrukcji” zawartej w *Parmenidesie*, żeby przeanalizować to, co nie poddaje się zracjonalizowanym opisom.

Odkrycie wymiaru istotowego wymaga ponownego „zejścia w dół”, do początku procesu poznawczego i skorygowania wyjściowych założeń. W tym procesie można – jak się wydaje – dopatrzeć się antycypacji koła hermeneutycznego. Przede wszystkim ujęcie to pozwala uchwycić, dlaczego Platon obok epistemologii tyle miejsca poświęca roli sztuki. Jej ożywcza siła ułatwia wyrwanie się z okowów schematycznego myślenia, co sugeruje Platon w III księdze *Państwa*, gdzie ostrzega ponadto, że pozbawienie człowieka wyższych wymiarów duchowości prowadzi go do otępienia, kto bowiem „nie obcuje z Muzą w żadnym sposobie, to choćby tam i było u niego w duszy trochę zamięłowania do wiedzy, to jednak, jeśli ono nauki żadnej i żadnych zagadnień nie kosztuje, ani się myśli żadną nie zabawia, ani innym kulturalnym zajęciem, to zaczyna słabnąć, robi się głuche i ślepe, bo go nic nie budzi i nie odżywia i kurzem przypadają jego spostrzeżenia”⁴⁶.

Sokrates dodaje, że taki nieokrzesany człowiek w końcu aktywnie zaczyna zwalczać wyższe przejawy kultury (*Państwo*, 411e). Jednakże wcześniej główny protagonista utworu wskazał na niebezpieczeństwo drugiej skrajności, mianowicie na to, że życie artystowskie może prowadzić do „dzielności w zgnuśnieniu” (μαλθακὸν αἰχμητήν – 411b 4), co można opisać jako wyrafinowanie, prowadzące do nieskuteczności w praktycznej sferze życia.

Stephen Halliwell – odnosząc się do tego fragmentu *Państwa*, który wienczy dyskusję o sztuce – zauważa, że dla Platona musiało istnieć rozwiązanie dylematu, jak traktować poezję i jaka jest rola filozofii w rozumieniu zjawisk artystycznych⁴⁷. Odpowiedzi należy szukać poza *Państwem*, gdyż odpowiedź

⁴⁶ Platon: *Państwo*, 411d (przeł. W. Witwicki) – Platon: *Państwo...*, s. 109.

⁴⁷ S. Halliwell: *Antidotes and Incantations...*, s. 262.

Sokratesa na wcześniej postawione zarzuty wobec sztuk naśladowczych jest zbyt ogólnikowa; w *Prawach* kwestia ta jest omówiona znacznie szerzej.

Platon w III księdze *Praw* zdiagnozował przyczyny *descensusu* ateńskiej kultury artystycznej. W okresie rozkwitu ateńskiej *polis* prawodawcy mieli sprawować nadzór nad działalnością artystyczną. Porządek ten uległ rozchwianiu, kiedy decyzje o wyborze narracji i ich formy oddano artystom. Przyspieszenie upadku twórczości miało nastąpić z chwilą, gdy ocenę dzieł pozostawiono głosowaniu ludu. W ten sposób dawne kryteria jakościowe zostały zastąpione ilościowymi, co doprowadzić miało do rozkładu obowiązujących w przeszłości wysokich standardów (*Prawa*, 700b–701b). W wyniku rozwijania się w kulturze skłonności populistycznych zagubieniu miała ulec zdolność do odróżniania szlachetnych realizacji w sztuce od jej szkodliwych przejawów. W końcu wyzbyto się obaw przed wyrażeniem niesłusznych opinii, a to przyczyniło się do niegodnego postępowania, będącego rezultatem „szkodliwej bezczelności za sprawą zbyt rozpasanej, aroganckiej swobody” (ἡ πονηρὰ ἀναισχυντία, διὰ δὴ τινος ἐλευθερίας λίαν ἀποτετολμημένης – *Prawa*, 701b 2–3). Uwagi te stanowią podsumowanie rozważań o kryzysie sztuki zawartych w księdze II, gdzie Ateńczyk argumentował, że sama przyjemność nie jest wystarczającym kryterium oceny dzieł sztuki (*Prawa*, 668a). Jak wyjaśnił to Sokrates w *Filebie*, przyjemności mogą wiązać się z postępowaniem szkodliwym, dlatego też konieczny jest osąd rozumu, który opiera się na zdolności do ważenia swoich racji. Ateńczyk wyjaśniał, że sztuka ma charakter dwuznaczny – w zależności od celów, jakimi się będzie kierować, może degradować wrażliwość odbiorców albo ją uszlachetniać: „teraz, kiedy zgodnie z sycylijskim i italskim zwyczajem pozostawia się sąd widzom i każe im przez głosowanie obierać zwycięzcę. Zwyczaj ten popsuł poetów – bo uwzględniają w twórczości niewybredny zgoła smak swoich sędziów, tak iż można powiedzieć, że to widzowie ich wychowują – i zepsuł także smak publiczności. Zamiast tego bowiem, ażeby słuchając o obyczajach szlachetniejszych niż własne, szlachetniejszej doznawała przyjemności, doznaje teraz z własnej winy czegoś wręcz przeciwnego”⁴⁸.

Niebezpieczeństw wynikających ze stosowania populistycznych kryteriów można uniknąć, zdaniem Ateńczyka, jeśli powoła się prawdziwych sędziów (ἀληθῆ κριτῆν) (*Prawa*, 659a 3–4), którzy mają zwracać uwagę zarówno na wymiar jakościowy sztuki, jak i na jej etyczne oddziaływanie (*Prawa*, 669a–b). Ateńczyk przedstawił zarys instytucjonalnej koncepcji sztuki, w której zasadniczą rolę mieliby odgrywać „krytycy”. Słowo „krytyk” wywodzi się od greckiego rzeczownika κριτής, oznaczającego sędziego sprawującego nadzór prawny w procesach sądowych, nie tylko dysponującego

⁴⁸ Platon: *Prawa*, 659c (przeł. M. Maykowska) – Platon: *Prawa...*, s. 64–65.

przygotowaniem merytorycznym, lecz także niezależnego intelektualnie i cechującego się wysokim ładem wewnętrznym. W znacznej mierze taką umiejętnością ocen mieliby dysponować artyści. Ateńczyk proponował takie kształcenie twórców sztuki, którego celem byłoby właściwe posługiwanie się harmonią i odpowiednim rytmem. Uwagi te korespondują z postulatami dotyczącymi sztuk wizualnych, które wymagać mają znajomości anatomii ludzkiego ciała, form i ich układów oraz zestawień barwnych (*Prawa*, 668e). Z kolei sędziowie sztuki mogliby z pełną swobodą oddawać się kontemplacji dzieł, które dostarczają „bezpośrednich, nieszkodliwych przyjemności” (τὸ παραχρῆμα ἀσινεῖς ἡδοναί – *Prawa*, 670d 6–7), co zdaje się nawiązywać do wątku „czystych rozkoszy” w *Filebie* (51c–d), gdzie jest mowa o przyjemnościach oglądania niezapośredniczonych w naturze kształtów, barw i dźwięków⁴⁹.

Ateńczyk w swoich rozważaniach poświęconych sztuce wziął pod uwagę trzy zasadnicze jej typy: sztukę moralnie uszlachetniającą, twórczość negatywnie oddziałującą na duszę oraz działalność artystyczną o charakterze immoralistycznym. Nieszkodliwe przyjemności, jakich ma dostarczać sztuka, zestawił z metaforą zdrowego i smacznego pożywienia (*Prawa*, 667c). Domyślnie odróżniał je od pokarmów wprawdzie smacznych, lecz niezdrowych. Na marginesie można wspomnieć, że zagadnienie sądu smaku, jako istotnego kryterium w estetyce, stanowi oś rozważań pierwszej części *Krytyki władzy sądowniczej* Immanuela Kanta.

Znaczną część uwag Platona dotyczących sztuki można odczytać jako swoistą metakrytykę artystyczną. Założyciel Akademii rzadko odnosił się do konkretnych dzieł, wyjątkiem jest poezja należąca do kanonu kultury helleńskiej. Najczęściej refleksje o twórczości filozofa mają charakter ogólny, a istotną rolę w nich odgrywa diagnoza przyczyn kryzysu w ateńskiej *polis*.

Z uwag Ateńczyka wynika, że jeśli działalność artystyczna będzie kontrolowana przez kompetentnych przedstawicieli państwa, to możliwe stanie się skorygowanie niedociągnięć w postawach społecznych dorosłych obywateli (*Prawa*, 668c–671d). Jeśli pominąć postulaty instytucjonalnego nadzoru, to sędziowie sztuki mieliby kompetencje i zadania zbliżone do tych, jakie określił dla krytyki artystycznej jej czołowy reprezentant w XVIII wieku Denis Diderot, który w poszczególnych dziełach obok charakterystyki jakości estetycznych poruszał zagadnienie etycznej odpowiedzialności artystów, co w szczególności widać w opisach, pejoratywnie ocenionych przez filozofa,

⁴⁹ Zob. A. Pageau-St-Hilaire: *Play and Moral Education in the Choruses of Plato's „Laws”*. „Apeiron” 2023, vol. 56(1), s. 43–73. <https://doi.org/10.1515/apeiron-2021-0053>.

obrazów François Bouchera⁵⁰. Przede wszystkim Diderot potrafił wzbudzać żywe zainteresowanie odbiorców tymi dziełami, które uznawał za wartościowe.

Platon przeczuwał silny wpływ podświadomości na ludzkie zachowania. Stąd spór o sztukę stanowi jedno z najważniejszych zadań, jakie zrealizował w swoich dialogach. W centralnej części *Fajdrosa* (255a–257b) Sokrates wskazuje, że nierozumne części duszy są motorem wszelkiej aktywności, że to one uruchamiają dynamikę ludzkich zachowań. Jednakże jeśli pozbawione są kontroli rozumu, to łatwo ulegają degeneracji w kierunku aktywności społecznie szkodliwych. Skryte żądze zaskakują swą niszczycielską siłą. Rozbudzone negatywne siły dremiące w duszach ludzkich mogą zdestruować nawet najsilniejsze państwo; tak się stało, zdaniem Ateńczyka, z imperium perskim po śmierci Cyrusa, który zaniedbał wychowanie swoich następców (*Prawa*, 693b–695c). Opis ten domyślnie odnosi się do panującej w Atenach i Sparcie sytuacji, która doprowadziła do wyniszczającej wojny domowej.

Prawa można odczytać jako swoisty „eksperyment myślowy”. Fikcyjna Magnezja mogłaby stanowić punkt odniesienia dla szerszego projektu społecznego. Narracja ma być inspiracją dla polityków, którzy powinni być świadomi roli, jaką odgrywają wychowanie, tradycja, rozrywki, wytwórczość, porządek instytucjonalny czy obronność. Na kanwie konstrukcji, która wydaje się przejaskrawionym obrazem sprawnie zarządzanego państwa, można uchwycić główne przyczyny erozji życia społecznego. Obniżenie morale społeczeństwa skutkuje załamywaniem się niegdyś sprawnie funkcjonujących organizmów państwowych. Zanik więzi społecznych prowadzić ma do dysharmonii w państwie. Inaczej mówiąc, kryzys rodzi się pod wpływem zaostrzonego konfliktu pomiędzy emocjonalnymi potrzebami jednostek a pożytkiem społecznym. W czasach zagrożeń wojennych o przeżyciu państwa decyduje dzielność obywateli. Z kolei w czasach pokoju każdy obywatel powinien mieć zapewnione podstawy bezpieczeństwa egzystencjalnego. *Polis* nie może jednak dopuścić do zgnęśnienia obywateli. Szczególnie istotną rolę odgrywa wychowanie, a sztuka na tym polu ma istotne zadanie do spełnienia – powinna ułatwiać uporządkowanie sfery emocjonalnej. Odbiór szlachetnej twórczości ma sprzyjać zachowaniu wewnętrznego ładu, od którego zależy skuteczność państwa, a także osobiste powodzenie poszczególnych obywateli.

⁵⁰ D. Diderot: *Salon 1865*. Przeł. J. Stadnicki. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 32–34.

„Pedagogika bazanistyczna” w refleksji o sztuce

Platońskie uwagi dotyczące sztuki są mocno związane z kontekstem rozważań. Interpretacje, które przenoszą Platońskie oceny i postulaty bezpośrednio do aktualnej sytuacji kultury, prócz tego, że są anachroniczne, gubią krytyczny rys. Motyw banicji sztuki wymaga odczytania, które uwzględnia kontekst historyczny. Eric Havelock zwrócił uwagę, że dziś znaczenie sztuk dyskursywnych (poezji, dramatu, retoryki) jest odmienne od tego w czasach klasycznego antyku, gdy wciąż dominującą rolę odgrywała kultura oralna. Jak zauważa autor *Przedmowy do Platona*, deklamacje i mowy wygłaszane publicznie często wprowadzały tłum w stan swoistej ekstazy. Z jednej strony fundowały poczucie plemiennej przynależności, z drugiej mogły wywoływać znaczące zmiany ocen sytuacji pod wpływem porywającej mowy oratora.

Protagoras świadomie wykorzystywał w swoich wystąpieniach elementy poezji, by wzmacniać w ten sposób siłę oddziaływania swojej argumentacji, Helleni byli bowiem miłośnikami poezji, zwłaszcza Homera i Hezjoda. Istotnym zadaniem poezji było mitotwórstwo, wyjaśnianie tych aspektów świata, których nie można ująć w bezpośredniej obserwacji. Stąd też Protagoras tam, gdzie problematyka była nazbyt kłopotliwa, by podjąć racjonalny wywód, popisywał się efektownymi opowieściami⁵¹. Jeszcze bardziej retoryka zbliżyła się do poezji w mowach Gorgiasza, w których obok sugestywnej obrazowości pojawiły się wyraźne zapożyczenia poetyckich form. Ten nowy styl wypowiedzi, cechujący się między innymi rymowaniem końcówek rytmicznych zestawień tezy z antytezą, na pamiętkę autora nazwano „Gorgieia schemata”⁵². Gorgiasz świadom sugestywności swojej retoryki w *Pochwale Heleny* mówi: „Słowo to władca potężny, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje boskich zgoła dzieł; jest bowiem władne strach powściągnąć, i troskę oddalić, i radością napełnić, i litość wzbudzić”⁵³. W utworze tym daje również wyraz sceptycyzmu co do możliwości dyskursywnego uchwycenia stanu rzeczy. Wskazuje, że filozofowie przyrody dążą nie tyle do uchwycenia rzeczywistości, ile do stworzenia możliwie sugestywnego jej obrazu. Ludziom – zdaniem retora z Leontinoi – nie chodzi o prawdę, lecz o wiarygodność mniemań: „Dla wykazania, że

⁵¹ Por. Platon: *Protagoras*, 320d–322d.

⁵² J. Gajda: *Sofiści*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 110–111, przypis 49. Formalne aspekty poezji wykorzystywał w swoich mowach popisowych Isokrates (znaczną część tych „chwytów” formalnych omawia Arystoteles w *Retoryce*, zwłaszcza w jej *Księdze III*).

⁵³ Cyt. za: J. Gajda: *Sofiści...*, s. 119.

siła przekonywania właściwa słowu i duszę kształtuje tak, jak chce, trzeba przede wszystkim poznać wykłady badaczy przyrody (*metereologoi*), którzy zastępując jedno mniemania drugimi, sprawiają, że to, co niewiarygodne i niejawne, jawi się oczom mniemania”⁵⁴.

Zbliżone cechy poezji i retoryki w helleńskiej kulturze pozwalały Platonowi traktować je łącznie. W wielu miejscach przeciwstawia on określoność wiedzy nieokreśloności sztuki. W *Sofistcie* iluzje sztuki stanowią analogię do manipulacji dyskursywnych. Gość z Elei zwrócił uwagę, że sugestywne narracje mogą formować ludzkie przekonania, są zdolne do wywoływania złudzeń, bardzo odległych od rzeczywistego stanu rzeczy. Postulat banicji poezji w *Państwie* jest jedynie figurą retoryczną, Platonowi obce były bowiem siłowe rozwiązania satrapów. Wykluczenie poetów z państwa to rodzaj gry z czytelnikiem. To w istocie motyw sprzeczny z realnymi działaniami w rodzaju tych, jakie podjął wiele wieków później Leon III Izauryjczyk, czym zapoczątkował w Bizancjum niesławny okres ikonoklazmu. Założyciel Akademii wybrał zgoła odmienną możliwość: dążył do podniesienia poziomu krytycznego myślenia wśród obywateli. Prowokacyjne postulaty, przeciwstawiające się powszechnym upodobaniom, miały rozbudzić potrzebę namysłu, który warunkuje możliwość samodzielnego myślenia. Postulat wykluczenia poetów z państwa należy do szerszego repertuaru „pedagogiki bazanistycznej” wraz z mitami układanymi na potrzeby dialogów oraz paradoksami wplatanymi w racjonalny wywód. Wszystkie te niejasności domagają się hermeneutycznego wysiłku czytelników. Szereg spośród nich odpowiedziało pozytywnie na tę prowokację. Obraz poety w *Fajdrosie*, bohatera, który zostaje owładnięty przez natchnienie, zainspirował Marsilia Ficino, a za jego pośrednictwem oddziałał na kolejnych autorów zajmujących się charakterystyką geniuszu.

Platon rozpatruje sztukę z różnych perspektyw, pozostawiając decyzję jej wyboru czytelnikowi. W *Polityku* sztuka umieszczona została na piątym miejscu w hierarchii ważności dla państwa. Zdobnictwo, malarstwo i poezja są tu scharakteryzowane zbiorczo jako igraszka, czy też rozrywka (*Polityk*, 288c). Z kolei w *Hippiaszu większym* rozważane jest pojęcie piękna oraz jego szczegółowe egzemplifikacje. Najważniejsze uwagi dotyczą rozumienia piękna jako stosowności. Zdaniem Sokratesa piękne może być to, co funkcjonalne, a zarazem ekonomiczne w swojej formie, na przykład pospolity gliniany garnek może być piękny (*Hippiasz większy*, 288d). Z kolei piękno w rzeźbach Fidiasza nie jest rezultatem użycia drogich materiałów, lecz wynika z odpowiedniego zestroju form i zmysłowych jakości użytych materiałów (*Hippiasz większy*, 290b–c). Ujęcie to antycypuje krytyczne uwagi o tym,

⁵⁴ Cyt. za: ibidem, s. 118.

że Neronowi brak gustu plastycznego, cesarz miał bowiem pozłocić posąg Lizjasza, żeby podnieść wartość rzeźby. Po śmierci satrapy zdjęto pozłotę, dzięki czemu przywrócono pełną wartość artystyczną dzieła. Na kanwie legendy przytoczonej przez Pliniusza w średniowieczu ukuto sentencję *ars auro prior*, która w polskiej wersji spopularyzowana została w tytule znanej rozprawy Jana Białostockiego z zakresu historii sztuki – *Sztuka cenniejsza niż złoto*⁵⁵.

W wielu fragmentach Platon wypowiada się z uznaniem o malarstwie i rzeźbie. Niemniej negatywnie zdaje się oceniać skiografię, to znaczy malarstwo światłocieniowe (*Państwo*, 523b), oraz anaforezę (*Sofista*, 235e–236c), wykorzystywaną w malarstwie i rzeźbie w celu wyeliminowania zniekształceń optycznych w monumentalnych dziełach widzianych pod ostrym kątem. Z kolei charakterystyka skiografii w siódmej hipotezie *Parmenidesa* (165c–d) jest neutralna, sprowadza się do porównania tego rodzaju obrazów z sugestywnością snów. W *Państwie* odwołanie do iluzji w malarstwie ma wzmocnić tezę o kontrolnej funkcji rozumu, a w *Sofiście* jest tłem argumentacji dotyczącej wiarygodności poznania⁵⁶.

Podsumowanie

Interpretacja refleksji o sztuce w utworach Platona w świetle dialektyki może dać daleko bardziej płodne rezultaty niż refutacja założeń jednostronnie odczytanego tekstu. Jak zauważył Nickolas Pappas: „Warto cierpliwie przejrzeć główne tematy estetyki Platona – nie tyle w poszukiwaniu teorii, która różniłaby się od wszystkiego, co dotąd powiedziano, ile po to, aby mogły się wyłonić odcienie tła i szczegóły, które mogą kontrastować z banaliami na temat jego myśli, tak jak ludzka twarz kontrastuje z jej karykaturalną redukcją”⁵⁷. „Metoda dialektyczna” w odniesieniu do sztuki nie ma porządku formalnego, zalecanego w „instrukcji” *Parmenidesa* (136a–d). Uwagi o sztuce przybierają często charakter swobodnej argumentacji wplecionej

⁵⁵ J. Białostocki: *Sztuka cenniejsza niż złoto – opowieść o sztuce europejskiej naszej ery*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 5.

⁵⁶ Zob. Z. Petraki: *Plato's Metaphor of „Shadow Painting”*...

⁵⁷ N. Pappas: *Plato's Aesthetics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 27.06.2008. <https://plato.stanford.edu/entries/plato-aesthetics/> [dostęp: 19.06.2024].

w szerszy kontekst rozważań. Są raczej zapowiedzią krytyki sztuki niż rozprawy o charakterze naukowym.

Można tu podtrzymać ocenę Pappasa, że przenoszenie polemiki sprzed dwudziestu czterech wieków bezpośrednio do aktualnego sporu o sztukę ma często charakter instrumentalny, służy retorycznemu wsparciu z góry przyjętych tez, co utrudnia podjęcie dialogu z odmienną tradycją teoriopoznawczą. W ten sposób ograniczane są możliwości twórczego przekształcenia aktualnych modeli kultury. Dopiero sztuka uchwytywana w innej niż nasza perspektywie wyposaża nas w dodatkowe punkty odniesienia, ułatwiając również zdystansowany ogląd nas samych.

Ujęcie Platona można traktować jako apologię ludzkiego geniuszu ujawniającego się w wybitnej twórczości artystycznej. Nieprzypadkowo Marsilio Ficino wybrał Platona na swojego patrona, a późniejsze akademie sztuki w swoich nazwach podtrzymywały przekonanie o znaczącym wkładzie autora dialogów w rozumienie roli twórczości artystycznej. Można zatem odwrócić ocenę Nietzschego i argumentować, że Platon bronił najlepszych przejawów sztuki, a przeciwstawiał się jej banalizacji.

Bibliografia

- Adorno T.W.: *Teoria estetyczna*. Przeł. K. Krzemieniowa. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Altman W.H.F.: *The Guardians in Action: Plato the Teacher and the Post-„Republic” dialogues from „Timaeus” to „Theaetetus”*. Lexington Books, Lanham–Boulder–New York–London 2016.
- Altman W.H.F.: *Plato the Teacher: the Crisis of the Republic*. Lexington Books, Lanham 2012.
- Arendt H.: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Przeł. M. Godyń, W. Madej. Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.
- Badiou A.: *Pour aujourd’hui: Platon! Séminaire (2007–2008)*. <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/07-08.htm> [dostęp: 16.06.2024].
- Badiou A.: *Le Séminaire – Pour aujourd’hui: Platon! (2007–2010)*. Fayard, Paris 2019.
- Bell C.: *Art*. Frederick A. Stokes, New York 1914. <https://www.gutenberg.org/files/16917/16917-h/16917-h.htm> [dostęp: 13.06.2024].
- Białostocki J.: *Sztuka cenniejsza niż złoto – opowieść o sztuce europejskiej naszej ery*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

- Bloom A.: *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*. Przeł. T. Bieroń. Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Clark Ph.: *I Have Nothing to Say and I Am Saying It*. „London Review of Books” 2016, vol. 38, no. 24 (December 15). <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v38/n24/philip-clark/i-have-nothing-to-say-and-i-am-saying-it> [dostęp: 16.06.2024].
- Cornford F.M.: *Plato and Parmenides*. Routledge and Kegan Paul, London 1939.
- Danto A.: *The Artworld*. „The Journal of Philosophy” 1964, vol. 61, no. 19 (October 15), s. 571–584.
- Danto A.: *Świat sztuki. Pisma z filozofii sztuki*. Przeł. L. Sosnowski. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Diderot D.: *Salon 1865*. Przeł. J. Stadnicki. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.
- Gajda J.: *Sofiści*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- Granieri R.: *Plato on the Power of Dialectic and the Necessity of Forms*. Pobrano z: <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/730544> [16.06.2024].
- Guyer P.: *18th Century German Aesthetics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 16.01.2007. <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/> [dostęp: 19.06.2024].
- Halliwell S.: *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton University Press, Princeton 2002.
- Halliwell S.: *Antidotes and Incantations: Is There a Cure For Poetry in Plato's Republic?*. W: *Plato and the Poets*. Hrsg. P. Destrée, F.G. Herrmann. Brill, Leiden 2011, s. 241–266.
- Havelock E.A.: *Przedmowa do Platona*. Przeł. P. Majewski. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Heidegger M.: *Drogi lasu*. Przeł. J. Gierasimiuk. Biblioteka Aletheia, Warszawa 1997.
- Heidegger M.: *Nietzsche*. Przeł. A. Gniazdowski et al. T. 1–2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Kaiser M.: *The Death of Criticism or Everyone Is a Critic*. Huffpost, 14.11.2011. http://www.huffingtonpost.com/michael-kaiser/the-death-of-criticism-or_b_1092125.html [dostęp: 13.06.2024].
- Nehamas A.: *Plato and Mass Media*. „The Monist” 1988, vol. 71, no. 2: *Aesthetics and the Histories of the Arts* (April), s. 214–234.
- Nietzsche F.: *Poza dobrem i złem*. Przeł. S. Wyrzykowski. Wyd. 3, przejrz. i ponownie porównane z oryg. Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa–Kraków 1912.
- Nietzsche F.: *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przeł. P. Pieniążek. Oficyna, Łódź 2018.
- Ortega y Gasset J.: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Ortega y Gasset J.: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Przeł. P. Niklewicz. Czytelnik, Warszawa 1980.
- Pageau-St-Hilaire A.: *Play and Moral Education in the Choruses of Plato's „Laws”*. „Apeiron” 2023, vol. 56(1), s. 43–73. <https://doi.org/10.1515/apeiron-2021-0053>.

- Pappas N.: *Plato's Aesthetics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 27.06.2008. <https://plato.stanford.edu/entries/plato-aesthetics/> [dostęp: 19.06.2024].
- Petraki Z.: *Plato's Metaphor of „Shadow Painting”: Antithesis and „Participation” in the „Phaedo” and the „Republic”*. „Classical Journal” 2018, vol. 114(1), s. 1–33. <https://doi.org/10.5184/classicalj.114.1.0001>.
- Petraki Z.: *The Poetics of Philosophical Language*. Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2011.
- Platon: *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Platon: *Prawa*. Przeł. M. Maykowska. Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1997.
- Rancière J.: *Aisthesis. Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. Transl. P. Zakir. Verso, London–New York 2013.
- Rancière J.: *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*. Przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa. Korporacja Ha!art, Kraków 2007.
- Read H.: *O pochodzeniu formy w sztuce*. Przeł. E. Życieńska. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Römer S.: *Künstlerische Strategien des Fake: Kritik von Original und Fälschung*. DuMont, Köln 2001.
- Rymar D.: *Estetyka jako badanie aporetycznych interpretacji sztuki*. W: *Kształty i myśli. Dyskurs a doświadczenie sztuki*. Red. R. Solik. Oficyna, Katowice 2013, s. 59–96.
- Rymar D.: *Plato's Dialectics as a Method of Critical Reflection on Art*. W: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*. Ed. D. Kubok. De Gruyter, Berlin–Boston 2018, s. 281–298.
- Schuhl P.M.: *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*. Alcan, Paris 1933.
- Steven R.G.: *Plato and the Art of His Time*. „The Classical Quarterly” 1933, vol. 27, no. 3/4 (July–October), s. 149–155.
- Vargas Llosa M.: *Cywilizacja spektaklu*. Przeł. M. Szafrńska-Brandt. Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2015.
- Welsch W.: *Das Zeichen des Spiegels – Platons philosophische Kritik der Kunst und Leonardo da Vincis kunstlerische Überholung der Philosophie*. „Philosophisches Jahrbuch” 1983, Bd. 90, H. 2, s. 230–245.
- Welsch W.: *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*. Przekł. K. Guetzalska. Red. nauk. K. Wilkoszewska. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2005.
- Winckelmann J.J.: *Dzieje sztuki starożytnej*. Przeł. T. Zatorski. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków 2012.

Dariusz Rymar – autor kilkudziesięciu artykułów z zakresu estetyki, teorii kultury i filozofii politycznej. W swojej pracy naukowej rozwija głównie metodę aporetyczną, ujawniając sprzeczności w dyskursie o sztuce, a także arbitralne założenia we wpływowych koncepcjach filozoficznych.



Grażyna Szumera

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-3125-8309>

Kryzys tożsamości w dobie przemian kulturowych

Identity Crisis in the Era of Cultural Changes

Abstract: The problem of identity has only recently become the subject of research interest. There are many reasons why identity has become a much-debated issue; however, they all focus on the transformation of collective life in contemporary civilization, in which the bond between the individual and the community has changed significantly. The identity of the individual in traditional societies was not problematic. However, the change in self-identification is a hallmark of modernity as well as a harbinger of an individual's identity crisis. It is possible to observe a decline in the authority of traditional cultural institutions and an expansion of consumer identity patterns. When analyzing changes in the cultural context of identity, one should be aware of the relevance of this dilemma. In modern societies, which have been subject to globalization processes, the previously preferred value hierarchies have fallen apart, and it is becoming increasingly difficult for individuals to choose their own identity.

Keywords: identity, identity crisis, national identity, culture

Wprowadzenie

Współcześnie problem tożsamości nabrał szczególnego znaczenia, zwłaszcza w kontekście przemian cywilizacyjnych, o których zwykło się mówić, że są powodowane przez różne obiektywne i zewnętrzne czynniki, takie

jak postęp naukowo-techniczny, polityka, ekonomia, media elektroniczne, popkultura, wpływające w nieznanym dotąd sposób na codzienne życie. Kwestia tożsamości człowieka współczesnego w kulturze „ponowoczesnej”, jak ją określa Zygmunt Bauman, czy też w „późnej ponowoczesności”, według Anthony’ego Giddensa, znalazła się w ostatnich latach w centrum dyskusji. Niewątpliwie kategoria ta nabiera różnych odcieni w zależności od kontekstów, w których jest rozpatrywana. Rozważając sposoby teoretycznego podejścia do problemu tożsamości, należy zaznaczyć, że to pojęcie można odnieść do jednostki lub zbiorowości. Tożsamość może być odczuwana przez osobę lub rozpoznawana albo konstruowana przez zewnętrznego obserwatora. To wieloznaczne pojęcie rozumieć można na trzy sposoby: jako samookreślenie, jako określenie przez innych lub też jako spełnienie pewnych warunków przynależności do grupy związanych z konkretną kompetencją kulturową¹. Tożsamość stanowi pewną wartość, a brak tożsamości powoduje zachwianie równowagi w skali jednostkowej lub społecznej.

Przyczyny kryzysu tożsamości

Odpowiedzi na pytanie o to, co sprawiło, że tożsamość stała się problemem, jest wiele. Jednakże we wszystkich uwaga skupiona jest na transformacji życia zbiorowego w cywilizacji współczesnej, w której istotnej zmianie uległa więź jednostki ze zbiorowością. Tożsamość jednostki w społeczeństwach tradycyjnych nie była problematyczna. Natomiast zmiana samoidentyfikacji jest znamieniem nowoczesności, stanowi także zapowiedź kryzysu tożsamości jednostki. Według opinii Bronisława Misztala globalizacja „zmieniła naturę »tożsamości«, obnażyła ją i wyłuskała z kontekstu roli społecznej, uwolniła od determinującego wpływu roli i odarła z pewności, jaka się wiązała z konstruowaniem tożsamości w warunkach społeczeństwa przemysłowego”².

Zdaniem Baumana wzrost ruchliwości społecznej oraz postępująca anonimowość w relacjach między ludźmi przyczyniły się do coraz częstszego

¹ Przegląd definicji tożsamości znajduje się między innymi w pracy Zbigniewa Boksańskiego: *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1989.

² B. Misztal: *Globalizacja, ryzyko i tożsamość*. W: Idem: *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*. Universitas, Kraków 2000, s. 114.

stawiania przez jednostkę pytania o tożsamość. Jednocześnie – jak zauważa Bauman – „Tym, co się liczy, jest zmienność”³. W pracy *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, charakteryzując sytuację jednostki w ponowoczesności, podkreśla stale towarzyszącą jednostce tendencję do poszukiwania wspólnoty. Tendencja ta, paradoksalnie, wynika z dążenia jednostki do życia w sposób autentyczny i indywidualny, co prowadzi do poszukiwania przez nią wsparcia u innych.

Należy podkreślić, że termin „tożsamość” jest używany w bardzo różnych znaczeniach i kontekstach. Na przykład Leszek Kołakowski w swojej definicji tożsamości wyodrębnił jej ogólne, ponadkulturowe składniki. Pisał: „Substancja, pamięć, antycypacja, ciało i świadomość określonego początku, oto pięć czynników [...], które składają się łącznie na osobistą tożsamość. [...] Zbiorowości ludzkie mają zaś własną tożsamość, która daje się opisać w kategoriach podobnych jak ciągłość osobowa”⁴. Natomiast Zbigniew Bokszański w pracy *Tożsamości zbiorowe* dokonał próby systematyzacji podstawowych sposobów interpretacji pojęcia „tożsamość”, kształtujących jego zakres. Pojęcie można na przykład opisywać poprzez opozycję między podejściem normatywnym a deskryptywnym. Tożsamość jest w perspektywie normatywnej równoznaczna z „istotą” człowieka bądź takim jego ukształtowaniem, w którym realizuje się sens egzystencji tej jednostki⁵. Natomiast w ujęciu deskryptywnym pojęcia „tożsamość” nie podejmuje się kwestii normatywnych, czyli systemów wartości i powinności natury normatywnej.

W rozważaniach nad zagadnieniem tożsamości Anthony Giddens koncentrował się na analizie nowych mechanizmów tożsamościowych kształtowanych na podstawie instytucji nowoczesności. Twierdził, że „Tożsamość jednostki nie jest bezwolną, zdeterminowaną przez czynniki zewnętrzne rzeczą. Jakkolwiek lokalne byłyby konsekwencje działania jednostek, konstruując swą tożsamość, czynnie uczestniczą one w społecznych oddziaływaniach o globalnych konsekwencjach i zasięgu”⁶. Za istotną cechę „późnej nowoczesności” Giddens uznawał proces „reorganizacji” czasu i przestrzeni, wykształcenie mechanizmów „wykorzeniających” oraz proces globalizacji. Te czynniki, jak pisał, przyczyniają się do zmiany treści życia człowieka, a treści te w decydujący sposób wpływają na pojęcie tożsamości, która musi

³ Z. Bauman: *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Przekł. S. Obirek. Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 56.

⁴ L. Kołakowski: *O tożsamości zbiorowej*. W: *Tożsamość w czasach zmiany*. Red. K. Michalski. Znak, Kraków 1996, s. 48.

⁵ Zob. Z. Bokszański: *Tożsamości zbiorowe*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 32.

⁶ A. Giddens: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 4.

być tworzona „w sposób refleksyjny”⁷. Późna nowoczesność to epoka „niepewności”, stąd szczególne zastosowanie pojęć „zaufanie” i „ryzyko”. Inną cechą kultury późnej nowoczesności jest doświadczanie świata, wydarzeń z mniejszego niż dotychczasowy dystansu, bezpośrednia bliskość zjawisk społecznych, proces globalizacji, system komunikacji. To doświadczenia zapośredniczone konstytuują wewnętrzną tożsamość jednostki, która staje się „przedsięwzięciem refleksyjnym”. „Refleksyjny projekt »ja«, który polega na utrzymywaniu spójnych, chociaż wciąż na bieżąco weryfikowanych narracji biograficznych, rozgrywa się w kontekście wielorakiego wyboru zapośredniczonego przez systemy abstrakcyjne”⁸. Jednostka żyjąca w nowej rzeczywistości, w której słabną oddziaływania tradycji, musi dokonywać wyborów tożsamościowych spośród różnych dostępnych opcji, dlatego tak ważnym czynnikiem struktury tożsamościowej jest refleksyjne planowanie życia, zakładające ocenę ryzyka i własnych możliwości realizacyjnych.

Kolejny wymiar interesującego nas pojęcia dotyczy dyskusji skupionych wokół sporu o to, czy tożsamość to proces czy stan. Ci, którzy rozpatrują to pojęcie jako stan, jak Aldona Jawłowska, poszukują „odpowiedzi na pytanie, czym JEST tożsamość. W tak sformułowanym pytaniu zawiera się założenie, że tożsamość jest czymś, co jednostka lub grupa może »posiadać«, w co może lub nawet powinna być »wyposażona«”⁹. Ci autorzy, którzy rozpatrują tożsamość jako proces, zwracają uwagę na to, w jaki sposób tożsamość się tworzy, zmienia, a nie na to, czym jest. „Czym jest owa sobość – pyta Barbara Skarga – duszą, istotą mnie samego, jakąś strukturą stałą, ideą, tym, co dla mnie najważniejsze, co się skrywa i czego szukam, gdyż nie uchwytyjąc, mam poczucie zagubienia, niepewność i co ważniejsze – jestem jakby w niepełności swego bycia, to bycie nie jest dla mnie przejrzyste [...]. Można jednak sobość rozumieć inaczej, jako niezmierzone zadanie [...]. Tak pojęta sobość nie posiada żadnego stałego centrum, niczego, co by raz na zawsze decydowało o jej konstytucji, ta sobość nieustannie się kształtuje, a wobec czego zasadnicze problemy dotyczą warunków owego kształtowania się wewnętrznych i zewnętrznych przeszkód i sprzyjających okoliczności, a przede wszystkim kierunku, w jakim to samotworzenie podąża”¹⁰. W takim spojrzeniu na zagadnienie tożsamości zawiera się założenie, że samookreślenie nie jest czymś zakończonym, lecz ma charakter twórczy, może być kształtowane przez całe życie jednostki.

⁷ Ibidem, s. 6.

⁸ Ibidem, s. 8–9.

⁹ A. Jawłowska: *Wokół problemów tożsamości*. Literackie Towarzystwo Wydawnicze, Warszawa 2001, s. 53.

¹⁰ B. Skarga: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Znak, Kraków 1997, s. 172.

Inny wymiar różnicujący sposoby rozumienia tożsamości dotyczy odmiennych dróg jej konstytuowania. Wymiar ten opisuje opozycja: kontynuacja – odmienność. Kontynuacja wskazuje na fakt pozostawania przez podmiot ciągle tym samym, na jego identyfikowanie się z tymi samymi wartościami, działaniami. Tożsamość w tym znaczeniu oznacza bycie kimś, kto „pozostaje tym samym”. W przypadku odmienności zwraca się uwagę na fakt eksponowania przez podmiot swojej odrębności, odmienności od innych. Tożsamość jest w tym przypadku pojmowana jako bycie kimś, kto „jest odróżnialny” w pewien szczególny sposób od innych¹¹.

W swoim pojmowaniu tożsamości Zbigniew Bokszański nawiązuje do opozycji: konformizm – bunt. Ten ściśle socjologiczny aspekt zjawiska tożsamości odnosi się do tożsamości ujmowanej ze względu na formę relacji jednostki ze społeczeństwem i wykorzystuje elementy Roberta K. Mertona typologii form indywidualnego przystosowania. Podstawowe cechy tożsamości – w takim ujęciu – odczytywane są poprzez odniesienie podmiotu do konstytutywnych wartości ładu społecznego. Konformizm i bunt to skrajnie różne postacie przystosowania. Konformizm zapewnia kontynuację ładu społecznego, natomiast bunt zmierza do zinstytucjonalizowania nowych celów i wartości w społeczeństwie¹².

Pytania o tożsamość stawiane są coraz częściej, nie tylko przez przedstawicieli nauk społecznych, lecz także w dyskusjach potocznych. Powracają tym natarczywiej, im bardziej tożsamość staje się czymś zadaniem, a nie danym z racji miejsca, jakie jednostka zajmuje w społeczeństwie. Pytanie o tożsamość jest prowokowane szczególnie przez zachodzące dziś na świecie zmiany polityczne, gospodarcze, cywilizacyjne. Problem tożsamości ujawnia się przede wszystkim w chwilach utraty lub zmiany punktu odniesienia, pozwalających określić własną tożsamość. Coraz częściej słyszy się dziś o kryzysie tożsamości, powodującym poczucie zagubienia, ale też dającym jednostce nowe możliwości autokreacji.

Zdaniem Aldony Jawłowskiej to właśnie kultura popularna kształtuje aspiracje życiowe i wyznacza standardy sukcesu współczesnych Polaków¹³. Analizując obecne zmiany tożsamości kulturowej, nie można pominąć ważnego zjawiska, jakim jest samookreślenie i walka o uznanie poprzez wybory dóbr konsumpcyjnych. Funkcje „znaczących innych” mogą pełnić wspólnoty etniczne, narodowe, religijne, kulturowe, a także uznawane autorytety, ideologie, wartości, wizje przyszłości. Owymi „znaczącymi innymi”

¹¹ Z. Bokszański: *Tożsamości zbiorowe...*, s. 37.

¹² R.K. Merton: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 204, 219.

¹³ A. Jawłowska: *Tożsamość na sprzedaż*. W: Idem: *Wokół problemów tożsamości...*, s. 52.

mogą być również „rynkowe oferty tożsamości”, to wszystko, co kształtuje osobowość konsumenta. Wielu badaczy kultury współczesnej podkreśla, że to właśnie ekspansja owych konsumenckich modeli tożsamości jest istotnym elementem przemian kulturowych współczesnych czasów. Wymienione wcześniej punkty odniesienia, do niedawna stanowiące dla jednostki fundament samookreślenia, tracą znaczenie. Samookreślenie wobec trwałych wartości sprzyjało „silnemu” poczuciu tożsamości. Natomiast – jak twierdzi Jawłowska – tożsamość „słaba”, rozproszona w wielości ról i oferowanych przez kulturę wzorów wyraża się w poczuciu braku trwałego przypisania do którejś z nich, ale też w łatwości przekraczania granicznych linii. Zmienność, chwiejność, wyścig z samym sobą, by sprostać nowym standardom doskonałości narzuconym przez rynek, charakteryzują społeczeństwa post-industrialne. Jednakże można też zaobserwować tendencję wyrażającą się w budowaniu tożsamości „silnych”, dających poczucie bezpieczeństwa i zakorzenienia w zmieniającym się świecie. Te dwie tendencje są przeciwstawne. W przypadku tożsamości „słabych” mamy do czynienia z „dryfowaniem” pomiędzy wieloma możliwościami samookreślenia, jakich dostarcza rynek. Natomiast jednostki o „silnych” tożsamościach konsekwentnie trzymają się wybranych wartości, mogą też bywać nietolerancyjne i wrogie wobec innych. Tożsamość konsumencka z kolei redukuje człowieka do materialnego wymiaru, lecz taka jednostka nie zagraża innym.

Z kryzysem tożsamości mamy do czynienia przeważnie w okresach przełomów politycznych, jak też w sytuacjach przejściowych pomiędzy różnymi paradygmatami kulturowymi. Kultura współczesna stanowi efekt procesów globalizacji. Rozpadowi uległy ważne dotychczas hierarchie wartości, a pojawiły się nowe wzorce, wzbogacające zasób form samoidentyfikacji, ale też utrudniające wybór kierunku samookreślenia. Sytuację taką Piotr Sztompka nazywa stanem „traumy kulturowej”. Píše, że „załamanie się dotychczasowego porządku kulturowego często znajduje odbicie w zaburzeniach zbiorowej tożsamości. Kryzys tożsamości oraz walka o odtworzenie, odbudowę lub ponowną konstrukcję tożsamości zbiorowej może się okazać wręcz najważniejszym wskaźnikiem traumy kulturowej”¹⁴. Tożsamość jednostki bywa problematyczna w sytuacjach „pogranicza”, funkcjonowania na styku dwu światów, dwu kultur; może to być pogranicze etniczne, religijne, ideologiczne. Sytuacje takie sprzyjają kształtowaniu się „silnych” tożsamości, ale też jej poszukiwaniu, mogą nawet powodować kryzys lub rozkład tożsamości¹⁵.

¹⁴ P. Sztompka: *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*. Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2000, s. 3.

¹⁵ Zob. M. Melchior: *Społeczna tożsamość jednostki*. Uniwersytet Warszawski, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa 1990, s. 67.

Współcześnie coraz rzadziej mamy też do czynienia z poczuciem tożsamości, które buduje się na podstawie wspólnych wartości kultury narodowej.

Społeczeństwo współczesne ulega nieustannym zmianom, dotyczy to także tożsamości jednostki. Następuje spadek autorytetu tradycyjnych instytucji kultury. Obserwujemy ekspansję wzorów tożsamości konsumenckiej. Jednocześnie należy podkreślić, że w krajach niezaliczanych do cywilizacji zachodniej odradza się rodzima kultura, popularne stają się hasła powrotu do korzeni i obrony własnej tożsamości.

O kulturowym i ideologicznym znaczeniu konsumpcji pisał również Zygmunt Bauman. Był on zdania, że „ideologiczne” aspekty konsumowania stają się warunkiem sprawnego działania systemu. Jednakże aby konsumpcja mogła ogarnąć całość naszego życia, urobione zostać muszą „postawy konsumencie”. „Metoda rynkowa – twierdził – polega na budowaniu »ja« przy pomocy obrazów. Tożsamość zostaje zrównana z pewnym wizualnym sygnałem-poszlaką, którą inni mogą zobaczyć i której znaczenie może być rozpoznane zgodnie z zamiarem nadawcy. Te sygnały-poszlaki są różnorakie. Dotyczą one kształtu ciała, jego ozdób, domu i jego zawartości, miejsc, w których się bywa i gdzie bywa się widzianym, sposobu bycia i mówienia, tego, o czym się mówi, przejawów gustu artystycznego i literackiego, żywności i sposobu jej przyrządzania, i wielu jeszcze innych rzeczy dostarczanych przez rynek w postaci dóbr materialnych, usług i wiedzy”¹⁶. Kupujemy wraz z towarami style życia, istotę tej tożsamości trafnie wyraża zdanie „Konsumuję, więc jestem”. Zdaniem Baumana w dzisiejszym świecie tożsamość musi mieć jedną cechę wspólną z rynkiem pracy: elastyczność. Musi być podatna na zmiany. Podobnie jak w przypadku dóbr konsumpcyjnych, „skonsumowanie jednej tożsamości nie powinno – a wręcz nie może! – wygasić pragnienia innych”¹⁷.

W dzisiejszym świecie wartości nie odgrywają już kluczowej roli w procesach zakorzeniania i budowania poczucia identyfikacji. Często rzeczywistość postrzegana jest w kategoriach „oferty”. W tej rzeczywistości traktowanej jak supermarket jednostka przyjmuje kolejne wartości, nie martwiąc się tym, czy są one spójne z dotychczas uznawanymi. W przeszłości każda epoka, każde społeczeństwo miały swój dominujący typ tożsamości. Współcześnie to się zmieniło, dzisiaj trudno określić, jaki typ tożsamości dominuje w danej społeczności, współistnieje bowiem wiele różnorodnych typów tożsamości. Dawne „musisz być taki” zastąpione zostało zasadą „możesz być każdy”. Ta swoista „de-dyscyplinacja” nie oznacza, że na jednostkę nie działają siły, które wyznaczają pewne tendencje w rozwoju jej tożsamości. Dynamika procesów dyscyplinowania i „de-dyscyplinowania” wyznaczana

¹⁶ Z. Bauman: *Wolność*. Znak, Warszawa–Kraków 1995, s. 77–78.

¹⁷ Z. Bauman: *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy...*, s. 63.

jest wieloaspektową konfrontacją procesów globalnych i lokalnych. W jej rezultacie ukształtowały się różnorodne typy tożsamości.

Jednym z typów tożsamości współczesnego człowieka jest „tożsamość globalna przezroczysta”¹⁸. Osoba o takiej tożsamości łatwo adaptuje się do każdej kultury, nie zwraca uwagi na różnice kulturowe, dostrzega to, co jest wspólne dla różnych miejsc. Jednostka taka wszędzie czuje się dobrze, nie dlatego, że potrafi zaakceptować różnice, lecz dlatego, że ich nie dostrzega. Osoba o tożsamości globalnej przezroczystej nie jest związana z żadnym miejscem, wszędzie czuje się „jak w domu”, ma dobrze zintegrowaną tożsamość; to typowy „eurotechnokrata”, dla którego język angielski stanowi podstawę komunikacji.

W epoce ponowoczesnej można wyróżnić – zdaniem Zbyszka Melosika i Tomasza Szkudlarka – jeszcze inny typ tożsamości, to „tożsamość globalna każda”. Osoba o tej tożsamości dostrzega różnice kulturowe, ma dobrze rozwiniętą zdolność empatii kulturowej, potrafi żyć różnicą kulturową, to „nieustający wędrowiec”, człowiek ciągle poszukujący, potrafiący dobrze czuć się w miejscu, w którym aktualnie przebywa¹⁹.

Kolejnym wariantem tożsamości ponowoczesnej jest „tożsamość upo-
zorowana”. Życie w świecie pełnym przekazów medialnych, przepełnionym ideologią konsumpcji, nie sprzyja ukształtowaniu silnej tożsamości. Jednostka żyje w świecie upozorowania, „logika upozorowania przynosi kształtowanie się »autentycznej nieautentyczności« – jako postawy wobec samego siebie, świata i życia”²⁰. Każda przybierana tożsamość jest „równym pozorem”.

Jeszcze inny wyróżniony typ tożsamości to tożsamość określona jako „supermarket”, ściśle związana ze społeczeństwem konsumpcyjnym, z ciągłymi poszukiwaniami nowych nie tylko przedmiotów, lecz także wrażeń. Jednostka o takiej tożsamości ma poczucie wolności i jest przekonana, że sama świadomie konstruuje własną tożsamość, korzystając z dostępnych źródeł kulturowych.

¹⁸ Z. Melosik, T. Szkudlarek: *Kultura, tożsamość i edukacja*. Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010, s. 59.

¹⁹ Ibidem, s. 61.

²⁰ Ibidem, s. 63.

Tożsamość narodowa

Zderzenie tradycyjnego „sytemu wartości” z zalewem wartości z Zachodu rodzi pytanie o przyszłość tożsamości narodowych. Tożsamość narodowa to w pewnym uproszczeniu świadomość specyficzności grupy odniesienia, z którą jednostka się identyfikuje i którą uważa za swoją. Jednocześnie należy podkreślić, że według opinii niektórych autorów o tożsamości grupy można mówić w sensie metaforycznym (inaczej jest z tożsamością jednostki), za wyrazicieli zbiorowej tożsamości można uważać na przykład grupy wzorotwórcze. Według Antoniny Kłoskowskiej „Zbieżność subiektywnych postaw wielu ludzi odnoszonych do własnej grupy kulturowej może być uznana za zbiorową tożsamość narodową”²¹. Warto zaznaczyć, że poczucie tożsamości narodowej oraz odrębności wobec innych narodów może być kształtowane przez wiele różnorodnych czynników. Siłę tożsamości nadaje szeroko rozumiana kultura: język, obyczaje, historia (też legendy, mity), symbole, sztuka, terytorium, religia. Ten ostatni czynnik dostarcza języka symboli, obrzędów, które wiązane z przynależnością narodową ułatwiają wyrażenie, a czasami podtrzymanie narodowej tożsamości. Można więc ujmować wspólnotę narodową jako wspólnotę kultury, w której uczestnictwo jest głównym wyznacznikiem tożsamości narodowej. Poczucie tożsamości ulega zmianom pod wpływem zarówno jednostkowych, jak i zbiorowych doświadczeń.

Według Jana Szmyda tożsamość narodową można pojmować dwojako, a mianowicie, przedmiotowo (substancjalnie) oraz podmiotowo (psychologicznie)²². W rozumieniu przedmiotowym tożsamość narodowa oznacza określony zespół cech i właściwości mentalnych, kulturowych, osobowościowych, które odróżniają daną wspólnotę narodową od innych narodów. W rozumieniu podmiotowym tożsamość narodowa oznacza poczucie jedności z daną wspólnotą narodową, z jej mentalnością, osobowością zbiorową, kulturową, wyrażanie solidarności z tą wspólnotą.

W charakterystykach przemian współczesnych tożsamości narodowych zwraca się uwagę na porzucenie tożsamości „subiektywnych” opartych na różnicach kulturowych na rzecz bardziej „obiektywnych”, których podstawę stanowi jednostkowa identyfikacja i wybór tożsamości. Obserwuje się odejście od tożsamości danych, odziedziczonych do wybranych, akceptowanych

²¹ A. Kłoskowska: *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 3, s. 134.

²² J. Szmyd: *Tożsamość a globalizacja*. Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne–Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2006, s. 26.

świadomie i indywidualnie. W nowoczesnych dyskusjach o tożsamości charakterystyczne jest bowiem pojmowanie jej jako czegoś wybranego, osobistego. Elementy dotychczas budujące tożsamość i przynależność jednostki coraz częściej włączane są do tej sfery jej życia, której forma i treść zależą w dużym stopniu od obieranych przez nią strategii. Tożsamość okazuje się przedmiotem poszukiwań. Takie podejście do tożsamości jako zobowiązania jest charakterystyczne dla czasów współczesnych, w których trwałe, narzucone przez społeczeństwo tożsamości ulegają rozbiciu. Jednostka musi dziś często konstruować własną tożsamość. Ma to wpływ na tożsamości zbiorowe, których oddziaływanie na jednostkę zmniejsza się. Według Baumana współczesna tożsamość jest „kreowana, prawie zawsze wywołująca sprzeczności, jest krucha i przeto niepewna siebie”²³. W społeczeństwach tradycyjnych więź łącząca daną zbiorowość miała charakter nawykowy, a kryteria tożsamości nie były przedmiotem dyskusji. W dzisiejszych czasach podkreśla się nie trwałość tożsamości oraz wolność jednostki w jej kreowaniu, a dyskurs na temat tożsamości toczy się wokół jej płynności i uwypukla prawo jednostki do budowania swojej tożsamości. We współczesnym społeczeństwie własna tożsamość jednostki jest nieustannie konstruowana, ma miejsce stała narracja biografii. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest brak tradycji, która regulowałaby życie społeczne i dawała poczucie trwałości. Chociaż prawie każda jednostka utożsamia się z jakąś kulturą narodową, to jednak wybiera pewne elementy swego życia w „globalnym supermarkecie kultury”. Do skutków takiej sytuacji należy poczucie głębokiej sprzeczności doświadczane przez jednostkę, której się wydaje, że z jednej strony należy ona do danej kultury narodowej, ale z drugiej strony korzysta z „globalnego supermarketu kultury” w przekonaniu, że może być każdym, kimkolwiek zechce.

Współcześnie eksponuje się powiązania między wielokulturowością a tożsamością. Wojciech Kalaga uważa, że wielokulturowość niesie nie tylko konsekwencje polityczne, ale „wymusza też modyfikację kategorii myślenia o indywidualnym podmiocie, uwikłanym teraz w dalekie od jasności sytuacje, w wybory o skutkach nieprzewidywalnych, w lokalizację w wielości przestrzeni jednocześnie”²⁴. Akcentuje wielokulturowość z jej licznymi konsekwencjami dla kondycji współczesnych społeczeństw i żyjących w nich jednostek.

Szczególnie dyskusyjna jest kwestia relacji pomiędzy tożsamością narodową a tożsamością europejską. Wpływ integracji europejskiej na świadomość narodową oceniany jest niejednoznacznie. Z jednej strony słychać głosy,

²³ Z. Bauman: *Ziemia, krew, tożsamość*. „Przegląd Polonijny” 1993, nr 4, s. 7.

²⁴ W. Kalaga: *Wstęp*. W: *Dylematy wielokulturowości*. Red. W. Kalaga. Universitas, Kraków 2004, s. 7.

w których wyraża się obawy, że rozwój tożsamości europejskiej spowoduje rozkład tożsamości narodowych, czemu towarzyszy obawa przed ich utratą. Z drugiej na fundament tożsamości europejskiej składają się tożsamość i dziedzictwo poszczególnych narodów. Można spotkać się z opinią, że również globalizacja kultury może stwarzać zagrożenia dla kultur narodowych. Jak zauważa Jerzy Jedlicki: „Nie widać [...], aby niepowstrzymany światowy pochód ponowoczesnej cywilizacji, który bez wątpienia osłabia i niweluje kulturową indywidualność narodów, miał tym samym niszczyć emocjonalną więź narodową. Może nawet, zda się, zachodzić zależność pozytywna”²⁵. Wypowiedź ta sugeruje, że zjawiska osłabiające poczucie przynależności narodowej dostarczają także bodźców, które stymulują u Europejczyków potrzebę obrony narodowej identyfikacji. Proces integracji europejskiej nie oznacza więc ujednolicenia kultury. Równouprawnienie kultur narodowych stwarza warunki do ich rozwoju, a także umożliwia poszczególnym narodom podkreślenie własnej odmienności. Sprzyja to przede wszystkim rozwojowi kultur lokalnych, regionalnych.

Charakter współczesnej cywilizacji odzwierciedla się w procesach globalizacyjnych. Coraz silniej wyciskają one swoje piętno na niemal wszystkich płaszczyznach życia człowieka. Należy zauważyć, że proces globalizacji powoduje też „odradzanie się” tożsamości narodowej. Globalizacja bowiem przyczynia się do tego, że jednostki szukają swych korzeni, wsparcia w rodzimej kulturze, podejmują obronę tego, co swoiste i odrębne dla danej społeczności. Nie oznacza więc końca narodowych odrębności pomimo ujednolicania zachowań konsumpcyjnych. Jak stwierdza Kazimierz Krzysztofek, globalizacja multiplikuje tożsamość, każdy chce zachować twarz, po której jest rozpoznawany²⁶. Nieprawdą jest, że globalizacja powoduje uniwersalizację kultury, gdyż uruchamia także procesy zwane fragmentaryzacją, dowartościowuje więc elementy kultur regionalnych. Reakcją społeczeństw na proces globalizacji jest powrót do korzeni i obrona własnej tożsamości.

Wpływ procesu globalizacji na charakter tożsamości narodowej oceniany jest niejednoznacznie. Niektórzy myśliciele zauważają negatywną rolę przemian cywilizacyjnych. Podkreślają wzrost liczby osób, dla których samookreślenia identyfikacja narodowościowa nie ma w ogóle znaczenia, niektóre z nich nazywają siebie obywatelami świata. Obecnie odnotować można tendencję do rozszerzania obszaru tożsamości narodowej, czyli sfery jej odniesienia. Jest nowy typ tożsamości – tożsamość globalna, światowa. Ludzie na całym świecie korzystają z tych samych wzorców kulturowych,

²⁵ J. Jedlicki: *Nacjonalizm, patriotyzm i inicjacja kulturowa*. „Znak” 1997, nr 3, s. 61.

²⁶ K. Krzysztofek: *Kulturowa ścieżka globalizacji*. W: *Oblicza procesów globalizacji*. Red. M. Pietraś. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 123.

odbierają te same informacje, zderzają się z podobnymi problemami. Konsekwencją odejścia od tradycyjnych wartości są trudności jednostki w określeniu własnego miejsca w społeczeństwie, kryzys tożsamości, a więc niepokój, niepewność. Odpowiedzią jest poszukiwanie tego, co zrozumiałe, swojskie, tego, co da identyfikację i tożsamość, zapewni poczucie przynależności do danej wspólnoty. Wraz z pogłębianiem się we współczesnym świecie jednostkowej wolności, mobilności, pluralizmu narasta u jednostki poczucie przynależności do w miarę trwałych i wyrazistych wspólnot – takich, których historycznie utwierdzona tradycja, wizerunek, społeczna misja są bliskie jednostce i odpowiadają na jej egzystencjalne potrzeby.

Tożsamość narodowa bywa też współcześnie czynnikiem stymulującym wrogość i agresję. Przeładowana emocjami identyfikacja narodowa wyzwala przemoc i uwalnia jednostkę od odpowiedzialności moralnej. Niestety Europa staje się miejscem ksenofobii. W niektórych krajach obserwować można wzrost nastrojów i ideologii nacjonalistycznych, umacnianie się – na bazie irracjonalnych przesłań – tradycyjnych więzi etnicznych i różnych partykularyzmów lokalnych, niechęci i uprzedzeń.

Cechą współczesnych społeczeństw jest również ścieranie się w nich dwóch przeciwstawnych tendencji. Z jednej strony są to różnego rodzaju fundamentalizmy, manifestujące trwałe przywiązanie jednostki do swej tożsamości. Z drugiej zaś mamy do czynienia ze zmianami technologicznymi, które prowadzą do ujednolicenia społeczeństw i wymuszają rezygnację z przywiązania do własnej tożsamości.

Optymistycznie brzmią słowa Jerzego Baradzieja: „Jeżeli manifestowanie przywiązania do własnej tożsamości jest odmianą stałej antropologicznej i uniwersalną potrzebą człowieka, której urzeczywistnianie dokonuje się w procesie zakorzeniania się ludzi w ładzie aksjonormatywnym ugrupowań etosowych”, to wydaje się, że społeczeństwa homogeniczne pod względem cywilizacyjnym zachowają odmiennność i tożsamość pod względem kulturowym²⁷. Opinia ta daje nadzieję, że zachodzące zmiany nie wpłyną ujemnie na potrzebę przynależności jednostki do wspólnoty.

²⁷ J. Baradziej: *Zakorzenie i alternacja. Tożsamość jednostki w społeczeństwie tradycyjnym i w społeczeństwie nowoczesnym*. W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Red. P.K. Oleś, A. Batory. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008, s. 242.

Podsumowanie

W analizie zmian tożsamości kulturowej należy podkreślić istotną rolę nowego zjawiska, jakim jest samookreślenie jednostki poprzez wybory dóbr konsumpcyjnych, realizację wybranej oferty rynkowych atrakcji. Z jednej strony można zauważyć zmienność i chwiejność tożsamości konsumenckiej, tak charakterystycznej dla współczesnych społeczeństw, a z drugiej strony obserwowane jest dążenie jednostek do samookreślenia wobec trwałych wartości, które dają poczucie zakorzenienia w zmieniającym się świecie. Jednostki z tożsamością budowaną na podstawie silnie zinternalizowanych wartości mogą przejawiać skłonność do nietolerancji i wrogości wobec „innych”. Gdy chcemy mówić o zmianach kulturowego kontekstu tożsamości, powinniśmy sobie zdawać sprawę z aktualności tego dylematu. Z nasileniem się kryzysu tożsamości mamy zwykle do czynienia w czasie przełomów ustrojowych, ekonomicznych, społecznych, kulturowych. Współczesne społeczeństwa zostały poddane procesom globalizacji, rozpadły się dotychczas preferowane hierarchie wartości, a jednostkom coraz trudniej dokonać wyboru własnej tożsamości. „Płynność” kulturowych form identyfikacji grupowej sprawia, że jednostkową tożsamość, podobnie jak tożsamość zbiorową, należy pojmować jako projekt niedokończony, ciągle aktualizowany. Trafnie do opisanego tego stanu rzeczy Bauman używał określeń „płynna tożsamość”, jak też „tożsamość dryfująca”, jednoznacznie wskazujących na nietrwałość wyborów, niedookreśloność indywidualnej i zbiorowej tożsamości.

Dzisiejszy świat oferuje nieskończony zbiór możliwości, to pojemnik wypełniony po brzegi niezliczoną ilością propozycji, tych aktualnych, jak i tych przegapionych²⁸. Stąd dominujące przekonanie, że można stać się kimkolwiek, a jednocześnie mieć nadal prawo do zmiany wcześniejszego wyboru. Prowadzi to do stanu nieustannego napięcia jednostki, ciągłego odczuwania przez nią nieusatisfakcjonowania, do jej poczucia, że jest taka rola społeczna, której jeszcze nie pełniła. „Żadna z aktualnie snutych »opowieści tożsamościowych« nie jest zabezpieczona przed rewizją; można się jej bez większego trudu wyprzeć, jeśli się okaże z jakiegoś powodu niezadowolająca albo obiecuje mniej satysfakcji niż następna”²⁹. Żyjemy obecnie w dobie technologicznego przyspieszenia zmieniającego radykalnie ludzkie społeczeństwa,

²⁸ Por. Z. Bauman: *Płynna nowoczesność*. Tłum. T. Kunz. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 95.

²⁹ Z. Bauman: *Europa – niedokończona przygoda*. Przeł. T. Kunz. Wyd. 2. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 100.

generującego wiele pożądaných, ale i niepożądanych przemian kulturowych. Rozwój technik multimedialnych jest jednym z czynników zagrażających tożsamości człowieka. Zmiany dotknęły budowania tożsamości indywidualnej i zbiorowej, a w tej wszechobecnej transformacji obserwujemy często zagubienie milionów ludzi poszukujących wartości w niepewnym i „płynnym” świecie.

Bibliografia

- Baradziej J.: *Zakorzenie i alternacja. Tożsamość jednostki w społeczeństwie tradycyjnym i w społeczeństwie nowoczesnym*. W: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*. Red. P.K. Oleś, A. Batory. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008, s. 215–245.
- Bauman Z.: *Europa – niedokończona przygoda*. Przekł. T. Kunz. Wyd. 2. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Bauman Z.: *Płynna nowoczesność*. Tłum. T. Kunz. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Bauman Z.: *Ponowoczesne wzory osobowe*. „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2, s. 7–31.
- Bauman Z.: *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Przekł. S. Obirek. Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Bauman Z.: *Wolność*. Znak, Warszawa–Kraków 1995.
- Bauman Z.: *Ziemia, krew, tożsamość*. „Przegląd Polonijny” 1993, nr 4, s. 2–8.
- Boksański Z.: *Tożsamości zbiorowe*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Boksański Z.: *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1989.
- Giddens A.: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Janion M.: *„Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś”*. Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1996.
- Jawłowska A.: *Wokół problemów tożsamości*. Literackie Towarzystwo Wydawnicze, Warszawa 2001.
- Jedlicki J.: *Nacjonalizm, patriotyzm i inicjacja kulturowa*. „Znak” 1997, nr 3, s. 51–61.
- Kalaga W.: *Wstęp*. W: *Dylematy wielokulturowości*. Red. W. Kalaga. Universitas, Kraków 2004, s. 7–12.
- Kłoskowska A.: *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*. „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 3, s. 130–141.
- Kołąkowski L.: *O tożsamości zbiorowej*. W: *Tożsamość w czasach zmiany*. Red. K. Michalski. Znak, Kraków 1996, s. 44–55.

- Krzysztofek K.: *Kulturowa ścieżka globalizacji*. W: *Oblicza procesów globalizacji*. Red. M. Pietraś. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 117–136.
- Melchior M.: *Spoleczna tożsamość jednostki*. Uniwersytet Warszawski, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa 1990.
- Melosik Z., Szkudlarek T.: *Kultura, tożsamość i edukacja*. Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010.
- Merton R.K.: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Misztal B.: *Globalizacja, ryzyko i tożsamość*. W: Idem: *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*. Universitas, Kraków 2000, s. 112–125.
- Skarga B.: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Znak, Kraków 1997.
- Szmyd J.: *Tożsamość a globalizacja*. Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne–Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2006.
- Sztompka P.: *Trauma wielkiej przemiany. Społeczne koszty transformacji*. Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2000.

Grażyna Szumera – doktor habilitowana, profesor Uniwersytetu Śląskiego, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jej dorobek naukowy obejmuje prace (monografie i artykuły) z zakresu filozofii cywilizacji, filozofii techniki, filozofii polskiej.



Emilia Olszewska

 <https://orcid.org/0009-0001-7602-0265>

Kategoria powtórzenia Sørensa Kierkegaarda w psychoanalizie Jacques’a Lacana

Søren Kierkegaard’s Category of Repetition in the Teachings of Jacques Lacan

Abstract: In this article, I explore how the category of repetition, as developed in the philosophical writings of Søren Kierkegaard, is applied in the psychoanalytic teachings of Jacques Lacan, particularly as presented in the transcriptions of his seminars and the collection of his writings, *Écrits*. First, I examine how Lacan accounts for the functioning of the neurotic symptom drawing on Kierkegaard’s opposition of recollection and repetition. I then show how references to Kierkegaard’s *Repetition* inform Lacan’s conceptualisation of the three orders: the Real, the Symbolic, and the Imaginary (RSI). Finally, I summarise the evolution of Lacan’s theoretical positions on the phenomenon of repetition within the context of the psychoanalytic clinic, and consider their relationship to the concept of repetition in Søren Kierkegaard’s philosophy.

Keywords: Jacques Lacan, Søren Kierkegaard, repetition, the Real, automaton, *Wiederholungszwang*

Jacques Lacan powracał do Sørensa Kierkegaarda wielokrotnie w swoim ustnym nauczaniu ujętym w cyklu *Seminaria*. Nazwał nawet duńskiego filozofa „najbystrzejszym z badaczy duszy” przed Freudem¹. Obszerniejsze

¹ J. Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. J.A. Miller. Transl. A. Sheridan. Hogarth Press, London 1977, s. 59. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, przekłady fragmentów cytowanych tekstów obcojęzycznych na język polski – E.O.

wypowiedzi, w których nawiązywał do Kierkegaarda, znajdziemy w *Seminarium II, IV, XI* oraz *XX*. W niniejszym artykule skupię się na odwołaniach Lacana do *Powtórzenia* Kierkegaarda, eseju, którego podtytuł brzmi *Próba psychologii eksperymentalnej*, a za którym psychologię należy rozumieć jako naukę o duszy².

W *Seminarium II* z wczesnego okresu nauczania (1954–1955) widnieje uwaga: „Człowiek nie znajduje swojej drogi na ścieżce zapamiętywania, ale na ścieżce powtarzania”³, co przywodzi na myśl słowa Kierkegaarda, że „ten, kto nie okrążył życia, zanim zaczął żyć, nigdy żyć nie będzie. Żyje zaś ten, kto wybrał powtórzenie”⁴. To właśnie w trakcie tego wykładu Lacan zachęcał swoich studentów do sięgnięcia po *Powtórzenie* i streszczał jego fragment. Historia podróży do Berlina opisana przez narratora – Constantina Constantiusa – służy Lacanowi jako punkt wyjścia kilku ekskursji teoretycznych. Po pierwsze, filozof wykorzystuje ją do zilustrowania różnicy między rejestrem wyobrazeniowym i symbolicznym jako dwoma różnymi sposobami strukturyzowania doświadczenia. Po drugie, różnica ta stanie się tym bardziej istotna, gdy w późniejszym nauczaniu Lacan skupi się na konceptualizacji i poszukiwaniu najlepszej formalizacji dla trzeciego rejestru, nazywanego przez tego psychoanalityka „niemożliwością” lub „Realnym”. *Powtórzenie*, jak większość utworów Kierkegaarda, jest po części powieścią, po części esejem filozoficznym z wątkami autobiograficznymi. *Alter ego* filozofa, Constantin Constantius, stawia na początku pytanie: Czy powtórzenie jest możliwe? Oprócz snucia rozważań czysto teoretycznych postanawia przeprowadzić eksperyment i sprawdzić, czy potrafi zrekonstruować przyjemne wydarzenie z przeszłości – pobyt w Berlinie sprzed kilku lat. Podczas swojej podróży Constantius stara się odtworzyć każdy szczegół poprzedniej wizyty w tym mieście, od miejsc, które odwiedzał, po czynności, które wykonywał. Szybko jednak orientuje się, że zadanie jest niewykonalne. Doświadczenia bohatera są inne niż poprzednio, tak jak emocje i wrażenia.

Próba powtórzenia estetycznego, czyli odtworzenia doznań zmysłowych z przeszłości, musiała skończyć się porażką, ponieważ powtórzenie to opierało się na wspomnieniu, czyli przywołaniu wzorca, a nie na akcie podwojenia, przez co nie mogło przekształcić się w powtórzenie egzystencjalne

² M. Gołębowska: *Powtórzenie w myśli Sørensa Kierkegaarda – opowieść a przypowieść*. „Przestrzenie Teorii” 2008, nr 8, s. 137. <https://doi.org/10.14746/pt.2007.8.8>.

³ J. Lacan: *The Seminar of Jacques Lacan. Book 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. Ed. J.A. Miller. Transl. S. Tomaselli. W.W. Norton & Co., New York 1988, s. 88.

⁴ S. Kierkegaard: *Powtórzenie. Przedmowy*. Przeł. i oprac. B. Świdorski. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2000, s. 19.

(uwewnętrznionych doświadczeń) i metafizyczne (w transcendencji)⁵. Powtórzenie estetyczne przyrówna Kierkegaard do Platońskiej koncepcji anamnezy⁶. Ta zakłada bowiem istnienie pierwowzoru i jego odtworzenia. Poszukiwanie prawdy dla Platona to przywoływanie w pamięci idei już istniejących przed procesem poznania. Rozpoznajemy wówczas to, co już znamy, nawet jeśli nieświadomie. Lacan mówi, że w takim rozumieniu poznania zakładamy harmonię między poznającym a światem obiektów⁷. Ta odpowiedniość jest jednak iluzoryczna, ma charakter wyobrażeniowy⁸. Powtórzenie należy natomiast do sfery symbolicznej: wcina się w rozpoznania z porządku wyobrażeniowego i rozrywa spójność autonarracji *ego*. Lacan powołuje się tutaj na uwagi Freuda zawarte w artykule z roku 1914 *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*⁹. Ojciec psychoanalizy rozważa w nim relację pamięci i symptomu. Posługuje się przy tym pojęciem przymusu powtarzania (niem. *der Wiederholungszwang*) na opisanie najczęstszego objawu, z jakim przychodzą do Freuda neurotycy. Pacjenci ci cierpią nie z powodu dręczących ich wspomnień, ale z powodu kompulsywnych zachowań, których początku i przyczyny nie pamiętają.

Pamięć i powtarzanie wydają się stać z sobą w sprzeczności, mają przeciwne wektory, jak pisał Kierkegaard¹⁰. Powtarzanie jest – zdaniem Freuda – poszukiwaniem coraz to nowszych sposobów na rozwiązanie wewnętrznego konfliktu, którego źródło zostało zapoznane; wydarza się ze względu na naszą zdolność pamiętania, odbywa się, gdy element doświadczenia nie może zostać włączony do pamięci, zostaje z niej wykluczony lub – jak mówi Mladen Dolar – „nie może stać się przeszłością”¹¹. Dochodzi wówczas do przemieszczenia o charakterze twórczym, ponieważ powtórzenie polega na ustrukturyzowaniu przeżywanego świata poprzez jego przepracowanie (niem. *Durcharbeiten*).

Mogłoby się wydawać, że psychoanaliza stoi po stronie przypominania, gdyż terapia psychoanalityczna, zwłaszcza w jej początkach, koncentrowała się na przywoływaniu wczesnych doświadczeń z dzieciństwa. W czasie leczenia psychoanalitycznego rzeczywiście często dochodziło do przywrócenia pewnej brakującej części pamięci i ponownego zintegrowania jej ze sferą symboliczną. Już jednak Freud doskonale zdawał sobie sprawę, że samo przypominanie

⁵ M. Gołębiewska: *Powtórzenie w myśli Sorena Kierkegaarda...*, s. 134.

⁶ S. Kierkegaard: *Powtórzenie...*, s. 85.

⁷ J. Lacan: *The Seminar of Jacques Lacan. Book 2...*, s. 100.

⁸ M. Dolar: *Kierkegaard and Psychoanalysis*. „Filozofia” 2014, roč. 69, č. 5, s. 404.

⁹ S. Freud: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*. W: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. 5. Aufl. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969, s. 126–136.

¹⁰ S. Kierkegaard: *Powtórzenie...*, s. 50.

¹¹ M. Dolar: *Kierkegaard and Psychoanalysis...*, s. 400.

nie wystarcza. Z obserwacji tego psychoanalityka wynikało bowiem, że przywołanie w świadomości traumatyzujących wydarzeń nie prowadzi automatycznie do ustania problematycznej symptomatyki¹². Psychoanaliza nie polega ostatecznie na odzyskiwaniu pamięci. Jak pokazuje praktyka kliniczna, nie choruje się dlatego, że się zapomina, i nie zdrowieje się w wyniku rekonstrukcji łańcucha wydarzeń czy wypełniania luk ocenzonego przez świadome instancje *psyche*¹³.

Tak też Lacan odczytuje pisma Freuda o przypominaniu i powtórzeniu. W *Wykładzie na temat „Skradzionego listu”* odnajdujemy takie oto zdanie: „Freud zatem, jeśli chodzi o pytanie, czy pojęcie egzystencji opiera się na przypomnieniu czy na powtórzeniu, od samego początku sytuuje się w opozycji, o której pouczył nas Kierkegaard”¹⁴. Na tym etapie nauczania Lacan dostrzega opozycję wspomnienia i powtarzania, przypisuje je porządkom odpowiednio wyobraźniowemu i symbolicznemu.

Trójkąt trzech porządków pojawia się już w pierwszych publicznych wykładach Lacana. Filozof podszedł do przebadania tej kwestii bardzo systematycznie. W pierwszych publikacjach i wystąpieniach wprowadził rejestr wyobraźniowy, odkąd jednak zaczął wygłaszać wykłady w szpitalu Sainte-Anne, coraz więcej uwagi poświęcał wszechobecności struktur symbolicznych¹⁵. W *Seminarium XI pt. Cztery fundamentalne pojęcia psychoanalizy*¹⁶ z 1968 roku zaczął dostrzegać ograniczenia opisywania ludzkiego doświadczenia za pomocą obrazów i struktur. Jednocześnie w życiu zawodowym Lacana był to czas ostrego konfliktu ze środowiskiem psychoanalitików freudowskich i psychologów. Konsekwencją sporu było przeniesienie wykładów ze szpitala do auli uniwersyteckiej, gdzie grono słuchaczy powiększyło się o filozofów i matematyków, których Lacan chętnie zapraszał do dyskusji. Ostatnią dekadę życia poświęcił na poszukiwanie środków wyrażenia tego, co niewyraźne, a co jednocześnie natrączywie przypomina o swojej obecności – Realnego.

W seminarium z 1968 roku Lacan powrócił do Kierkegaarda, by spróbować na nowo skonceptualizować poruszone przez Freuda zagadnienie

¹² S. Freud: *On Beginning the Treatment*. W: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Transl. J. Strachey. Vol. 12. Hogarth Press, London 1958, s. 141.

¹³ M. Dolar: *Automatismen der Wiederholung. Aristoteles, Kierkegaard und Lacan*. W: *Automatismen*. Hrsg. H. Bublitz et al. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2013, s. 148. <https://doi.org/10.25969/mediarep/3920>.

¹⁴ J. Lacan: *Écrits*. Éditions du Seuil, Paris 1966, s. 46.

¹⁵ D. Evans: *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Routledge, New York 1996, s. 84, 162, 203.

¹⁶ Do tytułowych fundamentalnych pojęć psychoanalizy Lacan zalicza: „nieświadome”, „popęd”, „przeniesienie” i właśnie „powtórzenie”.

„utraconego obiektu”, który dla francuskiego psychiatry byłby przykładem zjawiska z porządku realnego. Wykraczanie poza zasadę przyjemności, czyli znany z pism Freuda popęd śmierci (niem. *Todestrieb*), stanowi siłę napędzającą podmiot do nieustannego poszukiwania utraconego stanu pełnej i natychmiastowej satysfakcji. Stan ten zostaje skojarzony z pierwszymi obiektami częściowymi, z którymi niemowlę wchodziło w kontakt, takimi jak pierś matki, a później z całą postacią pierwszego opiekuna. W myśli Lacana będzie to raczej stan przedjęzykowej łączności ze światem, do którego wkroczy pierwszy zakaz, zapoczątkowujący ciąg zróżnicowań i pozwalający nam funkcjonować w świecie wypełnionym symbolami. Mgliste wspomnienie tej przedsymbolicznej idylli ma charakter fantazmatyczny. W jej wykreowaniu bierze udział porządek wyobrażeniowy. Pełna fuzja ludzkich istot nigdy nie jest możliwa, nawet noworodka i matki. Symbiotyczna relacja matka – dziecko zostanie wymyślona w historii podmiotu, aby złagodzić jego poczucie wyalienowania, poczucie, jakie towarzyszy każdemu dorastającemu człowiekowi w trakcie procesu socjalizacji. Zabieg ten jednak zrodzi także tęsknotę za bliżej nieokreślonym, mitycznym obiektem, który dawał poczucie pełni, nazywanym przez Freuda Rzeczą (niem. *das Ding*), co oddaje widmowy, na pół fantastyczny charakter obiektu. Powstałe uczucie rozłąki z nim będzie utrzymywać w ruchu maszynierię pragnienia w życiu psychicznym podmiotu¹⁷.

Najważniejsza, według Kierkegaarda, lekcja płynąca z przygody Constantiusa brzmi: „Jedyne, co się powtórzyło, to niemożliwość powtórzenia”¹⁸. Porażka powtórzenia przywodzi na myśl neurotyków i histeryczki Freuda, których symptomy stanowiły nieudane rozwiązania konfliktów niedających o sobie zapomnieć i domagających się działania. Z punktu widzenia psychoanalizy dojrzała psychika ludzka jest ukonstytuowana przez mechanizm wyparcia. Dopiero gdy go zabraknie, mamy do czynienia z szaleństwem *par excellence*, czyli cierpieniem psychotyka¹⁹. W opinii Freuda i Lacana cierpienie histeryków jest tak wyjątkowe, ponieważ mają oni neurotyczną,

¹⁷ J. Lacan: *La relation d'objet. 1956–57*. Staferla. Pobrano z: <http://staferla.free.fr/S4/S4%20LA%20RELATION.pdf> [20.03.2024], s. 66, 75, 115, 122.

¹⁸ S. Kierkegaard: *Powtórzenie...*, s. 66.

¹⁹ W psychoanalizie lacanowskiej zamiast jednostek chorobowych i zaburzeń mamy trzy tzw. struktury kliniczne: nerwicę, psychozę i perwersję, które wyodrębniono na podstawie różnych sposobów, w jakie podmiot odnosi się do porządku symbolicznego. Sposoby te określają mechanizmy reagowania na zakazy i ograniczenia: wyparcia, wykluczenia i zaprzeczenia. Najczęściej spotykaną strukturą jest struktura neurotyczna. Charakteryzuje się ona przyjęciem porządku symbolicznego. U neurotyków mogą się jednak rozwinąć symptomy zaburzeń takich jak: histeria, fobia czy obsesja. Zob. S. Swales: *Psychosis or Neurosis? Lacanian Diagnosis and Its Relevance for Group Psychotherapists*. „Group” 2010, vol. 34, no. 2, s. 29–43.

„normalną” strukturę, a jednocześnie ich symptomy nie są, jak moglibyśmy się spodziewać, wyjaśniane przez tych lekarzy różnicą ilościową, czyli „natężeniem” neurozy. Symptom neurotyczny potrzebuje – zdaniem Freuda i Lacana – wyzwającego proces zapalnika, który retroaktywnie włączy w siatkę znaczeń wyparte traumatyczne wydarzenie z przeszłości, uruchamiając tym samym przymus powtarzania. Przykładem może być tu spotkanie konia przez małego Hansa²⁰. Zrodziło ono u chłopca symptom w postaci panicznego strachu przed tymi zwierzętami. Zgodnie z hipotezą Freuda zwierzęta te miały reprezentować w wyobraźni dziecka jego ojca, którego Hans podziwiał i bał się zarazem. Z wywiadów z dzieckiem oraz jego rodzicami Freud wywnioskował, że psychika chłopca nie była gotowa na zasymilowanie ambiwalentnych uczuć względem opiekunów, uczuć, jakich doświadczył, gdy pierwszy raz zobaczył krew porodową oraz różnice anatomiczne między nim a jego młodszą siostrą. Trauma, w języku greckim oznaczająca ranę czy uraz²¹, powstawałaby – zdaniem Freuda – w reakcji aparatu psychicznego na zewnętrzny bodziec, wywołujący pobudzenie w układzie nerwowym, znaczenie tego pobudzenia i kontrola nad nim przerastają jednak możliwości psychiczne jednostki. W przypadku traumy doznanej przez dziecko dzieje się tak z powodu jego oczywistej niedojrzałości psychicznej i niewystarczającej wiedzy o świecie. U pacjentów Freuda często trauma wyzwalała neurotyczny symptom po raz pierwszy we wczesnym dzieciństwie, gdy tworzyli oni swoje dziecięce teorie seksualności, będące próbami symbolizacji tabu wokół sfery intymności, które zauważali coraz wyraźniej w świecie dorosłych²².

Lacan przedstawia ten mechanizm we właściwy sobie sposób, pozbawiając opis Freuda elementów naśladowujących język dziewiętnastowiecznego przyrodoznawstwa. Powstanie symptomu neurotycznego wyjaśnia w duchu strukturalizmu – jako rezultat wtargnięcia w życie psychiczne podmiotu, którego doświadczenie jest strukturyzowane przez porządek symboliczny,

²⁰ Przypadek małego Hansa Freud opisał w artykule z 1909 roku pt. *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*. W: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 7. 5. Aufl. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969, s. 241–257. Freud twierdził, że strach pięcioletka przed końmi był spowodowany wyparciem jego nieświadomych lęków i pragnień, w szczególności strachu przed ojcem, oraz równocześnie pragnienia zajęcia jego miejsca w relacji romantycznej z matką. Przypadek Hansa pomógł Freudowi sformułować koncepcję kompleksu kastracyjnego.

²¹ „Termin *trauma* pochodzi z greckiego τραῦμα = rana, który z kolei wywodzi się od τριπῶσθαι = przebijać. Oznacza ranę, będącą następstwem obrażenia ciała, powstałego w wyniku gwałtownego działania z zewnątrz oraz skutki tej rany dla organizmu jako całości”. J. Laplanche, J.B. Pontalis: *Słownik psychoanalizy*. Pod kier. D. Lagache’a. Przekł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 340.

²² Ibidem, s. 150–151.

czegoś z porządku realnego – trzeciej modalności doświadczenia, najbardziej być może enigmatycznej, a także opracowywanej przez Lacana najdłużej. Od lat pięćdziesiątych do śmierci Lacan posługiwał się pojęciem Realnego przy okazji przeformułowywania różnych elementów swojej teorii i wprowadzania nowych, na przykład *jouissance*. Na tle pozostałych porządków (rejestrów) – wyobraźniowego i symbolicznego – wymiar realny jest pewnego rodzaju kategorią resztkową, strefą liminalną. Lacan wielokrotnie odwołuje się do niej, używa przy tym określeń takich jak „absens”, „niemożliwość”, „impas”²³. Z Realnym mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie obrazy i słowa zawodzą, na przykład gdy stykamy się z czymś, co przekracza nasze możliwości poznawcze; może to być niespodziewane tragiczne wydarzenie albo w przypadku dziecka zbyt wczesny kontakt ze sferą seksualności genitalnej. Francuski myśliciel mówi, że Realne „opiera się symbolizacji w sposób absolutny”²⁴. Zgodnie z wykładnią Lacana to, co powtarza się w symptomie, byłoby tym, czego nie można wyrazić znakowo, a co z samej swojej natury wymyka się symbolizacji, potrafi jedynie zaznaczyć swoją obecność przez zakłócenie porządku symbolicznego²⁵. Lacan spróbuje oddać ten paradoks w stwierdzeniu, że symptom „nie przestaje się nie zapisywać”²⁶.

Symptom łączy się z kategorią powtarzania również dlatego, że wymaga dwóch momentów, a drugi jest nieudaną próbą odtworzenia pierwszego. Freud ukuł termin „naznaczenie wsteczne” (niem. *Nachträglichkeit*)²⁷, aby opisać tę osobliwą relację dwóch wydarzeń składowych traumy. Nerwica zostaje wywołana przez wydarzenie w biografii podmiotu, które początkowo nie było istotne dla życia chorego, lecz chronologicznie wystąpiło przed wydarzeniem nadającym pierwszemu retroaktywnie tak wielką wagę. Dopiero drugie wkroczenie Realnego odesłało podmiot do innego momentu z przeszłości, który wzbudził podobny niepokojący dyskomfort. To porządek symboliczny zmienił znaczenie pierwszego zdarzenia, stał się filtrem, który wyłowił coś, co oparło się wszelkim „sensownym” wyjaśnieniom i musiało pozostać poza systemem znaków. Niektórzy badacze wskazują na pokrewieństwo Realnego Lacana ze światem noumenów Kanta jako sferą

²³ A. Badiou: *Lacan: Anti-Philosophy 3*. Transl. K. Reinhard, S. Spitzer. Columbia University Press, New York 2018, s. 11, 44.

²⁴ J. Lacan: *Les écrits techniques de Freud. 1953–54*. Staferla. Pobrano z: <http://staferla.free.fr/S1/S1%20Ecrits%20techniques.pdf> [20.03.2024], s. 77.

²⁵ M. Dolar: *Kierkegaard and Psychoanalysis...*, s. 405.

²⁶ J. Lacan: *Encore. 1972–1973*. Staferla. Pobrano z: <http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf> [20.03.2024], s. 121.

²⁷ D. Evans: *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis...*, s. 209.

nieosiągalną dla naszego poznania, wykraczającą poza granice możliwego doświadczenia podmiotu²⁸.

W *Seminarium XI* Lacan określa Realne jako „nieudane spotkanie”, a traumę jako „złe spotkanie”. Wiele miejsca poświęca parze Arystotelesowskich pojęć – *tuché* i *automaton* – tłumaczonych na język polski najczęściej jako „traf” i „przypadek”. *Automaton* jest pojęciem szerszym, dotyczącym także istot, które nie mogą decydować o swoim losie. *Tuché* natomiast jest nadzwyczajnym przypadkiem *automaton* i przydarza się tylko ludziom. Wydawałoby się, że to *automaton*, od którego pochodzi także słowo „automatyzm”, jest analogonem kategorii powtórzenia przydatnego w psychoanalizie. To jednak właśnie *tuché* bardziej odpowiada Kierkegaardowskiemu paradoksalnemu powtórzeniu niemożliwości powtórzenia, tak bliskiemu temu, jak Lacan opisuje porządek realny²⁹. Dalej w *Seminarium XI* czytamy: „Realne wychodzi poza *automaton*, powrót, powracanie, natarczywość znaków, za sprawą których widzimy siebie rządzonych przez zasadę przyjemności. Realne jest to, co zawsze kryje się za *automaton*”³⁰. Poszukując więc zakotwiczenia tego pojęcia w teorii trzech rejestrów, *automaton* rozgrywałby się w rejestrze symbolicznym, natomiast *tuché* wykazuje wiele cech wspólnych z rejestrem realnym, a także z Kierkegaardowskim powtórzeniem. *Automaton* rozumiany jako mechanistyczny determinizm byłby iteracją, nie powtórzeniem³¹. *Tuché* natomiast byłby tym, co w ludzkiej egzystencji nie zostało zaprogramowane, a co w mowie histeryka przejawia się jako lapsus, przejęzyczenie, świadcząc o „złym spotkaniu”, które w pewnym momencie rozwojowym wprowadziło zakłócenie do mechanizmu ekonomii popędów. *Tuché* wydarza się zawsze niewcześnie, w przeciwieństwie do *kairos* nie jest trafnym momentem, przynosi wewnętrzne skonfliktowanie i wywołuje traumę. Można powiedzieć, że *automaton*, rozumiany jako symptom, jest w tym ujęciu konsekwencją *tuché*. Jednocześnie próbując odtworzyć *tuché*, czyli nieudane spotkanie, *automaton* będzie ścieżką zawsze okrężną i prowadzącą na manowce. Celem tego mechanizmu nie jest bowiem rozwiązanie konfliktu, ale przypominanie o nim w kółko na nowe sposoby.

Kierkegaard – według Gilles’a Deleuze’a – upatrywał powtórzenia tam, gdzie duplikacja nie ma na celu utrwalenia tożsamości, a kopia zyskuje

²⁸ A. Johnston: *Jacques Lacan*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (eds. E.N. Zalta, U. Nodelman), 2.04.2013. <https://plato.stanford.edu/entries/lacan> [dostęp: 8.01.2024].

²⁹ J. Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*..., s. 55.

³⁰ Ibidem, s. 53–54.

³¹ J.A. Miller: *Reading a Symptom*. Transl. A. Price. „Hurly Burly” 2011, vol. 6, s. 148–150.

na różnicę³². Dla Kierkegaarda, podobnie jak dla Lacana, powtórzenie ma charakter konstytutywny dla podmiotowości, w związku z tym musi pozwalać na wybór, wyróżnienie się, pewną indywidualną modyfikację wzorca³³. Kierkegaard stwierdza: „Właśnie dlatego, że było – powtórzenie staje się nowością”³⁴, a Lacan mu wtóruje: „Powtórzenie domaga się nowości”³⁵. Te fragmenty mowy analizanta, które krążą wokół białych plam Realnego i zawsze umiejętnie je obchodzą, nazywane są w psychoanalizie fantazją. Konfabulacje i fałszywe wspomnienia pozwalają w kreatywny sposób wypełnić lukę w pamięci. Lacan przestrzega, że „fantazja nigdy nie jest niczym więcej niż ekranem, który ukrywa coś całkiem pierwotnego, coś determinującego w funkcji powtórzenia”³⁶.

Eksperyment psychologiczny lub ćwiczenie z filozofii praktycznej, za jakie można uznać wyprawę Constantiusa/Kierkegaarda do Berlina, daje wgląd w dialektyczne myślenie tego filozofa o ludzkim losie. Lacan posłużył się tą opowieścią, aby przybliżyć słuchaczom swojego seminarium własne, oryginalne odczytanie Freudowskich pojęć, takich jak *Wiederholungszwang*, trauma czy Rzecz, które umiejscowił w ramach swojej teorii trzech porządków doświadczania świata: wyobrażeniowego, symbolicznego i realnego (przywoływanej w literaturze przedmiotu jako teoria RSI).

To jednak nie jedyna historia ilustrująca problem powtórzenia spisana przez Kierkegaarda pod pseudonimem Constantin Constantius, która umożliwia lepsze zrozumienie Lacanowskiego warsztatu klinicznego. Paralelnie do relacji z filozoficznych zmagani narratora *Powtórzenia* przebiega opis perypetii miłosnych jego przyjaciela. Poznajemy je z relacjonowanych przez autora rozmów i korespondencji z bezimiennym młodzieńcem. Jak postaram się pokazać, opowieść tę można potraktować jako materiał kliniczny oraz spróbować przeanalizować motywy i decyzje młodzieńca tak, jakby poddany on został psychoanalizie lacanowskiej.

Młodzieniec, którego Constantius poznaje w kawiarni i który, jak się okazuje, jest także poetą amatorem, zwierza się dużo starszemu znajomemu z następujących rozterek. Roztrzęsiony wyznaje mu wpraw, że jest głęboko i nieszczęśliwie zakochany w pewnej dziewczynie. Przy kolejnym spotkaniu opowiada narratorowi o tym, że przemógł się i wyznał uczucie dziewczynie, ponadto ku swojemu zaskoczeniu został dobrze przyjęty. Zamiast cieszyć się, odczuwa jednak wielkie rozczarowanie takim obrotem spraw, wpada

³² G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 33.

³³ M. Gołębowska: *Powtórzenie w myśli Sorena Kierkegaarda...*, s. 137.

³⁴ S. Kierkegaard: *Powtórzenie...*, s. 159.

³⁵ J. Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis...*, s. 59.

³⁶ Ibidem, s. 60.

w melancholię, nagle traci zainteresowanie kobietą. Ta zaczyna działać mu na nerwy i chłopak jest zdecydowany zerwać znajomość, ale nie wie, jak to uczynić, nie tracąc twarzy, a raczej swojego wizerunku gorliwego wielbiciela, ponadto nie chce wyrządzać dziewczynie krzywdy. Za radą Constantiusa młodzieniec planuje zainscenizować sytuację, które mają zniechęcić do niego dziewczynę. Nie wprowadza jednak tych projektów w czyn i nagle urywa kontakt ze swoim powiernikiem. Z późniejszych listów chłopaka do narratora dowiadujemy się, że młodzieniec stchórzył i po prostu opuścił na jakiś czas miasto, nie pożegnawszy się z dziewczyną ani z nikim innym. Odrącona dziewczyna wyszła wkrótce za mąż, a wiadomość o ślubie byłej muzy sprawia, że młody poeta nie posiada się ze szczęścia, przede wszystkim dlatego, że pisanie wierszy przychodzi mu od tej pory z większą lekkością.

Z użyciem terminologii, jaką posługiwał się Kierkegaard, można powiedzieć, że sposób, w jaki młodzieniec opisywał wybrankę serca w momencie zakochania³⁷, wskazuje na chęć wykroczenia przez niego poza sferę uniwersalności w kierunku wyjątku, co psychoanalitycznie tłumaczymy jako pragnienie złamania edypalnego zakazu. Pojęcie uniwersalności w myśli Kierkegaarda możemy utożsamiać z porządkiem symbolicznym Lacana. Uczucie do dziewczyny, która jeszcze nie zna młodzieńca, wywołuje u niego ekscytację, napady euforii, natchnienie. Psychotyczny stan zakochania powoduje pobudzenie ciała (*jouissance*), które jest zjawiskiem z porządku realnego. To burzy symboliczny porządek, w którego ramach młodzieniec do tej pory funkcjonował. Tęsknota za ukochaną staje się symptomem ożywiającym spętane kulturowymi zakazami ciało³⁸. Znamienne, że zakochany młodzieniec recytuje Constantiusowi wiersz o przyrodzie budzącej się do życia wiosną. Narrator jednak od początku zauważa, że chłopiec jest bardziej upojony własnymi poetyckimi frazami niż opiewaną w nich kobietą³⁹.

Pozytywna odpowiedź ze strony obiektu miłości wywołuje kryzys bohatera. Musi on bowiem opowiedzieć się po jednej ze stron: albo rozpocząć oficjalną, dojrzałą relację, czyli wybrać uciszenie symptomu poprzez zasymilowanie burzliwego uczucia w porządku symbolicznym, albo zapobiec konwencjonalnemu rozwiązaniu i sprowokować kolejną tragiczną sytuację pełną patosu, czyli zawód miłosny dziewczyny. Młodzieniec wybiera tę drugą ścieżkę, ponieważ pozwala mu to na podtrzymanie ekscytacji, która, co znamienne, kulminuje na wieść o ślubie dziewczyny. Jest to moment, kiedy wkroczenie prawa – instytucji małżeństwa – na zawsze odbiera chłopakowi

³⁷ S. Kierkegaard: *Powtórzenie...*, s. 23, 134–135.

³⁸ M. Miller: *Lost Objects: Repetition in Kierkegaard, Lacan, and the Clinic*. W: *Lacan and Addiction. An Anthology*. Eds. Y. Goldman Baldwin, K. Malone, T. Svolos. Karnac Books, London 2011, s. 167.

³⁹ S. Kierkegaard: *Powtórzenie...*, s. 23.

obiekt westchnień. Młodzieniec z powrotem czuje się niechciany i uznaje ten stan rzeczy za jak najbardziej naturalny i pożądaný. To końcowe niespodziewane uniesienie chłopca można tak oto wytłumaczyć: chociaż jego początkowe działania wydawały się nastawione na zdobycie obiektu miłości, prawdziwa rozkosz tego podmiotu wiązała się z fiaskiem tych pozornych starań i powrotem do przebywania na przegranej pozycji⁴⁰. W ostatnim liście do Constantiusa chłopak pisze: „zostałem nagrodzony przez życie tym, co kocham najbardziej: powróciłem do siebie”⁴¹. Na bezpieczną restytucję porządku symbolicznego wskazywałaby ponowna ucieczka chłopca w poezję, stanowiącą dla tak ustrukturyzowanego podmiotu prawdopodobnie jedyny bezpieczny system symbolizacji, podczas gdy związek albo zaręczyny z ukochaną stanowiłyby symboliczną śmierć. Okazuje się, że tym, co napędzało młodego przyjaciela Constantiusa, było tylko flirtowanie z Realnym, a nie transgresja na jego terytorium, które to chłopak woli z bezpiecznego dystansu opiewać w swoich pieśniach.

Niniejsza analiza kategorii powtórzenia w myśli Kierkegaarda oraz Lacana miała na celu podkreślenie teoretycznych podobieństw między filozofią egzystencjalną Duńczyka a antropologią filozoficzną francuskiego psychoanalityka i na pewno nie jest wyczerpującym opracowaniem zagadnienia. W swoich seminariach, które miały przede wszystkim charakter szkolenia dla przyszłych psychoanalityków, Lacan odwoływał się wielokrotnie do dorobku różnych filozofów. Za każdym razem przyświecała psychiatrze idea unowocześnienia czy udoskonalenia myśli Freuda⁴². Przymus powtarzania w wydaniu Freuda kojarzony jest z tragicznym zdeterminowaniem naszego losu przez przypadkowe „nieudane spotkania” (jak by powiedział Lacan) na początku naszej życiowej drogi. Tymczasem zarówno Lacan, jak i Kierkegaard postrzegają powtórzenie nie jako mechanizm zniewalający, ale jako proces wyzwalaający, który otwiera podmiot na zmianę i transcendencję. Dla Kierkegaarda powtórzenie to nie tyle bezrefleksyjne odtwarzanie przeszłości, ile dynamiczny ruch, który pozwala jednostce przekroczyć siebie i dotrzeć do autentycznej egzystencji. W swojej filozofii Duńczyk podkreślał, że prawdziwe powtórzenie jest aktem twórczym, który wprowadza nowość, a nie tylko reprodukuje to, co znane. Podobnie Lacan, gdy czerpie z Kierkegaarda, widzi w powtórzeniu nie tylko przymus wynikający z traumy czy nieświadomych konfliktów, lecz także szansę na przepracowanie i przekształcenie tego, co zostało wyparte. Przywoływana wielokrotnie teoria trzech rejestrów – wyobraźniowego, symbolicznego i realnego – pokazuje, że według Lacana

⁴⁰ M. Miller: *Lost Objects...*, s. 168–169.

⁴¹ S. Kierkegaard: *Powtórzenie...*, s. 129.

⁴² R. Ronen: *Lacan with the Philosophers*. Transl. M. Sapis. University of Toronto Press, Toronto 2018, s. 6–7.

powtórzenie nie jest prostym odtwarzaniem zapisu przeszłości, ale procesem, w którym podmiot może skonfrontować się z tym, co przychodzi z Realnego, i znaleźć nowe sposoby symbolizacji tego, co wcześniej wyrażało się w życiu tego podmiotu w sposób dysfunkcyjny lub pogłębiający cierpienie.

Bibliografia

- Badiou A.: *Lacan: Anti-Philosophy 3*. Transl. K. Reinhard, S. Spitzer. Columbia University Press, New York 2018.
- Deleuze G.: *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Dolar M.: *Automatismen der Wiederholung. Aristoteles, Kierkegaard und Lacan*. W: *Automatismen*. Eds. H. Bublitz et al. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2013, s. 129–152. <https://doi.org/10.25969/mediarep/3920>.
- Dolar M.: *Kierkegaard and Psychoanalysis*. „Filozofia” 2014, roč. 69, č. 5, s. 399–408.
- Evans E.: *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Routledge, New York 1996.
- Freud S.: *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*. W: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 7. 5. Aufl. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969, s. 241–257.
- Freud S.: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*. W: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. 5. Aufl. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969, s. 126–136.
- Freud S.: *On Beginning the Treatment*. W: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Transl. J. Strachey. Vol. 12. Hogarth Press, London 1958, s. 123–144.
- Gołębiewska M.: *Powtórzenie w myśli Sorena Kierkegaarda – opowieść a przypowieść*. „Przestrzenie Teorii” 2008, nr 8, s. 123–141. <https://doi.org/10.14746/pt.2007.8.8>.
- Johnston A.: *Jacques Lacan*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (eds. E.N. Zalta, U. Nodelman), 2.04.2013. <https://plato.stanford.edu/entries/lacan> [dostęp: 8.01.2024].
- Kierkegaard S.: *Powtórzenie. Przedmowy*. Przeł. i oprac. B. Świderski. Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2000.
- Lacan J.: *Écrits*. Éditions du Seuil, Paris 1966.
- Lacan J.: *Les écrits techniques de Freud. 1953–54*. Staferla. Pobrano z: <http://staferla.free.fr/S1/S1%20Ecrits%20techniques.pdf> [20.03.2024].
- Lacan J.: *Encore. 1972–1973*. Staferla. Pobrano z: <http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf> [20.03.2024].
- Lacan J.: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. J.A. Miller. Transl. A. Sheridan. Hogarth Press, London 1977.

- Lacan J.: *Pisma techniczne Freuda*. Tekst oprac. J.A. Miller. Przekł. J. Waga. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Lacan J.: *La relation d'objet*. 1956–57. Staferla. Pobrano z: <http://staferla.free.fr/S4/S4%20LA%20RELATION.pdf> [20.03.2024].
- Lacan J.: *The Seminar of Jacques Lacan. Book 2: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. Ed. J.A. Miller. Transl. S. Tomaselli. W.W. Norton & Co., New York 1988.
- Laplanche J., Pontalis J.B.: *Słownik psychoanalizy*. Pod kier. D. Lagache'a. Przekł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.
- Miller J.A.: *Reading a Symptom*. Transl. A. Price. „Hurly Burly” 2011, vol. 6, s. 143–152.
- Miller M.: *Lost Objects: Repetition in Kierkegaard, Lacan, and the Clinic*. W: *Lacan and Addiction. An Anthology*. Eds. Y. Goldman Baldwin, K. Malone, T. Svolos. Karnac Books, London 2011, s. 163–176.
- Ronen R.: *Lacan with the Philosophers*. Transl. M. Sapir. University of Toronto Press, Toronto 2018.
- Swales S.: *Psychosis or Neurosis? Lacanian Diagnosis and Its Relevance for Group Psychotherapists*. „Group” 2010, vol. 34, no. 2, s. 129–143.

Emilia Olszewska – absolwentka filologii polskiej oraz filologii angielskiej na Uniwersytecie Warszawskim, a także Uniwersyteckiego Kolegium Kształcenia Nauczycieli Języka Angielskiego UW. Autorka dwóch prac magisterskich z obszaru językoznawstwa generatywnego napisanych pod opieką naukową dr. hab. Pawła Rutkowskiego i prof. Jerzego Rubacha. Obecnie studentka studiów II stopnia na kierunkach filozofia oraz doradztwo filozoficzne i coaching na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.



Anthony Ashley Cooper Shaftesbury

Filozofia

Philosophy

Abstract: The Polish translation titled *Philosophy* is part of the philosophical notebooks of Anthony Ashley Cooper, the Third Earl of Shaftesbury (1671–1713). Alongside other passages that explore nature, goodness, and beauty, it summarizes the reflections developed during Shaftesbury’s time in the Netherlands. His opposition to religious fanaticism, emphasis on interpersonal bonds, and engagement with social and political issues position him as a thinker associated with Enlightenment thought. However, this article argues that the author of *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* was more closely aligned with ancient philosophical ideals. For Shaftesbury, philosophy was not primarily a theoretical inquiry into nature or human beings; rather, he regarded it as a practical guide to life – one that shapes fundamental human choices and cultivates a sound understanding of values.

Keywords: Shaftesbury, philosophy, *Askēmata*, Stoicism, art of living

Jakże zwodniczym wysiłkiem są tak zwane „spekulacje filozoficzne”¹! Tworzenie idei, ich zestawianie, porównywanie, poszukiwanie pomiędzy nimi zgodności i jej braku! Jaki jest tego cel? A coś może lepiej się prezentować? Cóż może w większym stopniu uchodzić za autentyczną, prawdziwą filozofię? Dobrze, niechaj wejrzą na moment w głąb samego siebie. Niechaj sprawdzą, czy również tam dostrzegą powiązania i spójność, czy też nie;

¹ [Zob. A.A.C. Shaftesbury: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Vol. 1–2. John Darby, London 1711 – vol. 1, s. 299. Dopiski, w tym przypisy, w nawiasach kwadratowych – A.G.].

czy znajdę zgodność lub jej brak; niechaj sprawdzę, czy tego, co apróbuję w tym momencie, nie odrzucam w innym, czy jednak trzymam się stałych przekonań, upodobań i nieodmiennie cenię te same rzeczy. Jeśli tak nie jest, czemu miałyby służyć całe to rozumowanie i cała ta przenikliwość?

Dzisiaj wszystko mi się udaje, jestem zatem dobrej myśli i pełen nadziei. „Cóż za piękny świat²! Wszystko jest wspaniałe i zachwycające. Ludzie, ich towarzystwo, rozmowy, społeczeństwo. Czego chcieć więcej?” Jutro zaś przychodzi rozczarowanie, złość, niesława. I co się dzieje? „O nieszczęsna ludzkości, w jakże nędznym stanie się znajdujesz! Któż chciałby opuścić swą samotnię? Czy ktokolwiek pragnąłby angażować się w sprawy publiczne i służyć innym?” Gdzież ta prawda, pewność, dowody, o których się tak dużo mówi? Jeśli gdziekolwiek mielibyśmy je zachować, to właśnie tutaj³. Poza tym, jakie są moje wyobrażenia na temat świata pełnego przyjemności, bogactw, sławy, życia? Co mam sądzić na temat innych ludzi i ich spraw? Jakie mam wyrobić sobie o nich zdanie, jakimi kierować się opiniami i zasadami? Jeśli żadnymi, to dlaczego w ogóle o cokolwiek się troszczę i badam to z taką skrupulatnością i drobiazgowością? Czy ma na przykład dla mnie znaczenie to, że będę wiedział, jakiego rodzaju mam idee przestrożenia? Trzy kąty trójkąta są równe dwóm kątom prostym, mam ich jasne idee, mogę tego być pewien. Cóż to jednak dla mnie znaczy? Czy z tego powodu jestem mądrzejszy lub lepszy? Niechże usłyszę coś, co jest dla mnie przydatne. Niechże usłyszę – na przykład – coś o *życiu*, jak powinienem je pojmować i jaki mieć do niego stosunek, aby gdy znowu dopadnie mnie gorycz, nie krzyczeć „marność”, a zarazem nie narzekać, że „życie jest krótkie i szybko przemija”. Dlaczego narzekam, że jest takie *krótkie*, skoro nie jest mi *słodkie*? Dlaczego narzekam na jedno i drugie? Czy marność, zwyczajna marność, stanowi szczęście? Czy marność ta może minąć zbyt szybko? Właśnie tego rodzaju badania mają dla mnie znaczenie. To jest coś, co warto jest chwili zastanowienia. Jeżeli w tych sprawach nie mogę doszukać się zgodności bądź niezgodności pomiędzy moimi ideami, jeżeli nie mogę dojść do niczego *pewnego* w tej kwestii, to czym jest dla mnie cała reszta? Jakież ma dla mnie znaczenie, w jaki sposób dochodzę do swych idei, jak je łączę, które są proste, a które złożone? Jeśli teraz, w tej właśnie chwili, mam właściwą ideę *życia*, ale nie przywiązuję się do niej w myślach i dochodzę do wniosku, że przy jakiejś zaszczytnej sposobności mógłbym je z łatwością oddać, gdyby miało to przysłużyć się moim przyjaciółom lub krajowi, to poucz mnie, jak mam wytrwać w tym przekonaniu, poucz mnie, co powoduje zmianę, jak dochodzi do zniekształcenia owego przekonania;

² [Ibidem, s. 300].

³ [Ibidem, s. 301].

cóż nowego dochodzi, jaki mają w tym udział nowe idee i jak łączą się z wcześniejszymi. Jeśli to jest przedmiotem *sztuki filozofii*, z chęcią się nią zajmę i oddam takim badaniom. Jeżeli niczego takiego w niej nie ma, to nie widzę powodu, abym miał zgłębiać taką wiedzę. Nie bardziej pragnę poznać, w jaki sposób tworzę czy składam te idee, które odpowiadają określonym słowom, aniżeli poznać to, w jaki sposób i za pomocą jakich ruchów ust tworzę owe artykułowane dźwięki, które równie dobrze mogę wymawiać i których mogę używać bez takiej wiedzy czy takich spekulacji.

Jednakże konieczne jest, abym przemyślał swoje idee. – Jakież to jednak idee? Idee przestrzeni, rozciągłości, masywności? Czymże jest dla mnie próżnia bądź pełnia albo to, czy materię da się dzielić *ad infinitum* czy też nie? Cóż mi po tym, że przebadam te idee? Mogę znać je jak nikt inny na świecie, a być przy tym najdalszy ze wszystkich od osiągnięcia spokoju ducha.

Zacma w oku i rozmaite oferowane przez sztukę lekarską sposoby leczenia. A jak jest w matematyce? W astronomii? Świat jest w ciągłym ruchu, a słońce w spoczynku. Powiedz to komuś niekształconemu i posłuchaj, co na to powie. Przeto nawet w handlu i w polityce (przedmiotach wnikliwie badanych ze względu na swą pospoliczość i zainteresowanie, jakie budzą) rozważ dwa stwierdzenia: „uncja srebra warta jest tyle co uncja srebra” i „podstawą władzy jest własność”. Zasady proste, jasne, oczywiste, a jednak jakże trudne! Cóż za zagadka dla większości tego rodzaju uczonych! Tymczasem rozważ ὁρεῖς⁴ i ἐκκλισις⁵, jakże są proste! Żadnych τὸ ἐφ’ ἡμῖν ani οὐκ ἐφ’ ἡμῖν⁶, żadnej προαίρετα⁷, żadnego ἀπροαίρετα⁸! To takie proste, a jednak –

Chodzi o to, by właściwie wyjaśnić zjawiska: nie astronomiczne czy widziane na niebie, nie te badane przez matematykę, mechanikę, fizykę; nie zjawiska, których nawet zmyślne tłumaczenie bądź badanie nie uczyni człowieka ani lepszym, ani szczęśliwszym, ani mądrzejszym, nie doda mu rozsądku ni wartości; nie sprawi, że zacznie pojmować rzeczy w sposób bardziej otwarty, swobodny, stanie się bardziej liberalny, poszerzy swe horyzonty, uszlachetni serce, lecz te zjawiska, które – gdy się ich nie wyjaśnia i nie bada – ograniczają i umniejszają ludzkiego ducha, sprowadzają ubóstwo pojmowania, przeszkadzają, rozpraszają, paraliżują, zaciemniają obraz, mącą osąd, zwodzą na manowce niczym migoczący płomyk *ignis fatuus*, popychają w otchłań i wpędzają w niekończące się labirynty. Któż nie byłby w tej dziedzinie uczonym czy ekspertem? A przecież czy ktokolwiek nim jest? – Mimo wszystko bądź sobą, skoro dana jest ci taka możliwość.

⁴ [„pragnienie”].

⁵ [„niechęć”].

⁶ [„rzeczy, które są w naszej mocy i które są poza nią”].

⁷ [„woli”].

⁸ [„braku woli”].

Co jest od tego łatwiejsze albo mniej kosztowne? Czyżbyś nie próbował tego uczynić? – Dość, wystarczy, Μελέτα ἐπιλέγειν ὅτι ᾿φαντασία εἴ καὶ οὐ πάντως τὸ φαίνόμενον⁹. Niechże taka będzie twa filozofia, resztę zjawisk pozostaw innym.

To, co nazywam filozofią, zasługuje na to miano albo ze względu na subtelność i precyzję dociekań (a wówczas do filozofii należą matematyka, fizyka i inne tego rodzaju dziedziny), albo ze względu na to, że jako nauka o szczęściu i regułach życia jest ona dziedziną nadrzędną wobec pozostałych, pełniącą funkcję sędziego. Poza tym, jeśli troska o szczęście stanowi istotę filozofii, a szczęście tkwi w rzeczach zewnętrznych, to badanie rzeczy zewnętrznych, w których tkwi szczęście, oraz sposobów na ich osiągnięcie jest filozofią. W takim ujęciu filozofią musiałaby być troska o bogactwa, pozycję społeczną i inne tego rodzaju rzeczy. Jeśli zaś szczęście leży nie w nich, a w umyśle, to droga do szczęśliwości musi wieść poprzez poprawianie i udoskonalanie przekonań, które zwykliśmy mieć o rzeczach zewnętrznych. Tak więc zadaniem filozofii jest wzmocnić umysł, pouczyć, jak chronić się przed chciwością, ambicją, nieumiarkowaniem, jak odrzucić precz tchórzostwo i zniewieściałość, jak pozbyć się lęku, niepokoju i obaw, a wreszcie jak odnaleźć to, co mogłoby nas zadowolić i zaspokoić, gdyż ani bogactwa, ani zaszczyty, ani żadne im podobne rzeczy nie mogą tego zrobić – a gdyby nawet mogły, to nie można byłoby na nich polegać jako na czymś trwałym i pewnym. Dlatego też to na tym właśnie – jeśli na czymkolwiek – polega filozofia, a to, jak każdy widzi, jest kwestią praktyki. Dlaczego mam mieć coś wspólnego z rozważaniami, które nie czynią mnie lepszym? Konieczne jest jednak, abym badał swoje idee. Ale jakie idee? Przestrzeni, rozciągłości, masywności? Jakie ma dla mnie znaczenie to, czy istnieje próżnia, czy też nie, to, czy materia jest podzielna *ad infinitum* czy nie? Dlaczego mam mieć coś wspólnego z badaniem tych idei, na których mógłbym znać się najlepiej na świecie, a mimo to być jak najdalszy od osiągnięcia spokoju ducha?

Po co się zastanawiać nad filozofią¹⁰? Skoro zgodnie z definicją jest ona badaniem szczęścia, to czy każdy z nas, w ten czy w inny sposób, z większą bądź mniejszą wprawą, nie filozofuje? Albowiem szczęście może albo tkwić w samych tylko rzeczach zewnętrznych, albo wywodzić się z mego

⁹ [W tłumaczeniu Leona Joachimowicza fragment, z którego pochodzi zaczerpnięty przez Shaftesbury'ego cytat, brzmi następująco: „Starajże się tedy każdemu gwałtownemu wyobrażeniu natychmiast przeciwdziałać, tak mówiąc: «Jesteś tylko wyobrażeniem, czczą marą rzeczy, którą przedstawiasz»”. Epiktet: *Encheiridion*, par. 1. W: Idem: *Diatryby. Encheiridion. Z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Przeł. i oprac. L. Joachimowicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 456].

¹⁰ [A.A.C. Shaftesbury: *Characteristics of Men, Manners, Options, Times...*, vol. 2, s. 438–439].

„ja” oraz tychże rzeczy zewnętrznych, albo nie z tych rzeczy, lecz jedynie z mego „ja”. Jeśli pochodziłoby tylko z rzeczy zewnętrznych, to niechże ktoś nam pokaże, czy wszyscy ludzie są jednakowo szczęśliwi w stosunku do tego, ile tych rzeczy posiadają, a także że nikt nigdy nie był nieszczęśliwy z własnej winy.

Nikt jednak nie próbuje tego pokazać, lecz wszyscy twierdzą coś wręcz przeciwnego. Szczęście zatem pochodzi albo z naszego „ja”, albo z naszego „ja” oraz z rzeczy zewnętrznych. Jeśli pochodzi z naszego „ja”, cóż innego miałbym zrobić, jeśli nie poddać tego „ja” badaniu? Jeżeli wynika po części z rzeczy zewnętrznych, a po części z naszego „ja”, to należy rozważyć każde z nich i oszacować wartość tego, co wewnętrzne i co zależy jedynie od naszego „ja”. Jeśli tak jest i rozważam, co i jak ma być w nich uprzywilejowane, jak ma się to realizować lub jaki jest tego rezultat, to czymże to jest, jeśli nie *filozofowaniem*?

Cóż zatem mam czynić, skoro istnieje coś, co zależy ode mnie? W jaki sposób należy kierować owym „ja”? Jak bardzo i czym mam się przejmować? Jeśli już w ogóle czymś, to tym, jak uwolnić się od niezgodnych z sobą dążeń i przeciwnych sobie namiętności, które sprawiają, że popadam w sprzeczność z samym sobą i jestem niekonsekwentny w swych postanowieniach, jak stłumić to, co wzbudza we mnie uczucie żalu, jak opanować gniew, jak stłumić urazę i chęć zemsty, jak mam panować nad miłosną pożądliwością, aby nie popadać w przygodne romanse i nie wikłać się w namiętności, od których niełatwo będzie mi się uwolnić; jak unikać luksusu i zapobiegać zniewieszczeniu, lenistwu i innym namiętnościom; jak stawiać czoła ambicji, zapobiegać chciwości i niepohamowanym pragnieniom, jak radzić sobie z nagłymi przeciwnościami losu i jak skorzystać z tego, na co zazwyczaj pozwala nam świat. – Jeżeli jednak będę to badał i w ten sposób stanę się filozofem, przestanę mieć znaczenie w świecie. Stracę też inne przywileje. – Zgoda. I to właśnie jest filozofia. Na tym ona polega¹¹: na dociekaniu, gdzie i na czym tracimy, gdzie zaś najwięcej zyskujemy¹²; czy powinienem pozwolić, aby sprawy wewnętrzne przebiegały tak, jak same zechcą, czy też zabezpieczyć się lepiej przed tym, co niesie los, i to raczej przez uporządkowanie swoich wewnętrznych spraw niż poprzez zawieranie kolejnych przyjaźni z wielkimi tego świata lub nieustanne pomnażanie majątku i zabieganie o pozycję społeczną. Zaczniemy więc i ustalmy granice; posłuchajmy, jak daleko możemy się posunąć i na czym powinniśmy skończyć. Czym są umiarkowane powodzenie, dostateczna znajomość rzeczy i inne miary, o których powszechnie się mówi? Kiedy mój gniew ma się

¹¹ [Ibidem, s. 439].

¹² [Ibidem, s. 440–441].

zatrzymać lub jak bardzo może się zwiększyć? Jak dalece mogą się angażować w romanse i miłość? Jak dalece ustąpić ambicji i innym pragnieniom? A może nie powinienem się ograniczać w tym wszystkim? Czy wszystkie te namiętności mają swobodnie hulać i nie należy do nich zbyt przywiązywać wagi, a tylko do tych wszystkich zewnętrznych rzeczy, których dotyczą? Albo – jeśli należałoby owe namiętności ku czemuś skierować – powiedz, na ile mam nimi kierować w jedną, a na ile w drugą stronę? Jak dalece mamy zważać na pragnienia, jak dalece – na rzeczy zewnętrzne. Daj nam miarę i regułę; sprawdź, czy nie na tym właśnie polega filozofowanie i czy z rozmysłem czy też nie wszyscy mu się oddajemy. Na czym zatem polega różnica? Kto filozofuje dobrze, a kto nie? Zważ to i zastanów się.

Samo badanie jest jednak uciążliwe i lepiej byłoby mi bez niego. – Kto to mówi? – Rozum. – Czy więc wykształciłeś swój rozum, kazałeś mu się trudzić i ćwiczyłeś go w tej materii? Czy może on orzeka równie dobrze wtedy, gdy nie jest ćwiczony, i wtedy, gdy jest? Czyj rozum jest najbardziej nieomylny w matematyce? Rozum tego, który go wyćwiczył, czy tego, który tego nie uczynił? Czyj w polityce i sprawach obywatelskich, czyj w fizyce lub jakimkolwiek innym przedmiocie? Czyż moralność i życie miałyby tu być wyjątkiem?

Po to właśnie powstała filozofia, ponieważ każdy rozumuje i z konieczności nie może rozumować o niczym innym niż o swoim własnym szczęściu, o tym, co jest dla niego dobre, a co złe; pytanie brzmi zatem: kto rozumuje najlepiej? Nawet ten, który odrzuca rozumowanie lub namysł, robi to z jakiegoś powodu, przekonany, że jest to dla niego najlepsze.

Przełożyli Adam Grzebiński i Jakub Płoski

Adam Grzebiński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://orcid.org/0000-0002-4007-6507>

Jakub Płoski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-0074-2683>

Bibliografia¹³

- Boeker R.: *New Perspectives on Agency in Early Modern Philosophy*. „International Journal of Philosophical Studies” 2019, vol. 27, no. 5, s. 625–630. <https://doi.org/10.1080/09672559.2019.1686809>.
- Boeker R.: *Shaftesbury on Liberty and Self-Mastery*. „International Journal of Philosophical Studies” 2019, vol. 27, no. 5, s. 731–752. <https://doi.org/10.1080/09672559.2019.1674362>.
- Epiktet: *Diatryby. Encheiridion. Z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Przeł. i oprac. L. Joachimowicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Folkierski W.: *Ze studiów nad XVIII wiekiem. Estetyka Shaftesbury’ego. Diderot a Shaftesbury*. [Akademia Umiejętności w Krakowie, Wydział Filologiczny – Rozprawy, T. 59, nr 2]. Gebethner i Wolf, Kraków 1920.
- Jaffro L.: *Cyrus’ Strategy. Shaftesbury on Human Frailty and the Will*. W: *New Ages, New Opinions. Shaftesbury in his World and Today*. Ed. P. Müller. Peter Lang, Bristol 2014, s. 153–166.
- Locke J.: *The Correspondence of John Locke*. Ed. E.S. de Beer. Vol. 4. Clarendon Press, Oxford 1979.
- Marek Aureliusz: *Rozmyślania*. Przeł. M. Reiter. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2019.
- Shaftesbury A.A.C.: *Askēmata*. Ed. W. Benda et al. [Standard Edition: Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings. Vol. II, 6]. Frommann-Holzboog, Stuttgart 2011.
- Shaftesbury A.A.C.: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Vol. 1–2. John Darby, London 1711.
- Shaftesbury A.A.C.: *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury, Author of the „Characteristics”*. Ed. B. Rand. Swan Sonnenschein–The Macmillan, London–New York 1900.
- Shaftesbury A.A.C.: *List o entuzjazmie. Moraliści*. Przeł. A. Grzebiński. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007.
- Simonutti L.: *English Guests at „De Lantaarn”. Sidney, Penn, Locke, Toland, and Shaftesbury*. W: *Benjamin Furly 1646–1714. A Quaker Merchant and his Milieu*. Ed. S. Hutton. L.S. Olschki, Firenze 2007, s. 31–66.

¹³ Na bibliografię składają się pozycje przywoływane przez tłumaczy.

Uwagi do tłumaczenia

Zamieszczony tutaj krótki fragment filozoficznych notatników Anthony'ego Ashleya Coopera, trzeciego earla Shaftesbury (1671–1713), kolejny publikowany na łamach czasopisma „Folia Philosophica”, rzuca nieco światła na stosunek tego autora do filozofii, a także zawiera krytykę Locke'owskiego empiryzmu.

Zdaniem Shaftesbury'ego filozofia powinna powrócić do zajmowania się celami praktycznymi, być przewodniczką na drodze do samodoskonalenia się człowieka, dawać wskazówki, jak rozpoznawać dobro i dokonywać słuszych wyborów. Jak czytamy w jednym z listów Shaftesbury'ego, „wszelka wiedza, czy to w teologii, czy w jakiegokolwiek innej nauce, która nie ma bezpośrednio na celu uczynić nas lepszymi, łagodniejszymi, sprawiedliwymi i bardziej tolerancyjnymi, nie zasługuje na nazwę wiedzy”¹⁴. Powrót do dawnego greckiego hasła poznania samego siebie w przypadku Shaftesbury'ego ma interesujące skutki. Jeśli bowiem poznanie samego siebie wiedzie do dostrzeżenia istniejących w człowieku tendencji i motywacji po to, aby poprzez wskazanie możliwości zaprowadzenia między nimi harmonii pozwolić na osiągnięcie szczęścia, to tak rozumiana filozofia człowieka staje się podstawą wszelkich innych dociekań. Innymi słowy: właściwe rozpoznanie ludzkich afektów i namiętności, wskazanie na ich wzajemne powiązania oraz określenie tego, na czym polega życie cnotliwe i rozumne, jest podstawą oceny moralnej zarówno ludzkich charakterów, jak i rozmaitych aspektów ludzkiego życia, już nie tylko w wymiarze indywidualnym, lecz także społecznym, politycznym czy religijnym. To zaś prowadzi do pytania o związki pomiędzy moralnością a religią, ale również do odwrócenia tradycyjnie przypisywanych im ról – bo to ta pierwsza staje się kryterium oceny drugiej – a wreszcie do postawienia ryzykownego na początku XVIII stulecia pytania o możliwość istnienia społeczności dobrych ateuszy. Nic dziwnego, że *Badania dotyczące cnoty czyli zalety moralnej*, w których pytanie to pada, Shaftesbury chciał przełożyć na francuski i ofiarować tekst Pierre'owi Bayle'owi, autorowi *Słownika historycznego i krytycznego*; nie jest też zaskakujące, że John Toland, wówczas już autor niesławnej wolnomyślicielskiej rozprawy *Chrześcijaństwo bez tajemnic* (1696), ochoczo wydał

¹⁴ A.A.C. Shaftesbury: *Letters from a Noble Lord to a Young Man at the University* – cyt. za: W. Folkierski: *Ze studiów nad XVIII wiekiem. Estetyka Shaftesbury'ego. Diderot a Shaftesbury*. [Akademia Umiejętności w Krakowie, Wydział Filologiczny – Rozprawy, T. 59, nr 2]. Gebethner i Wolf, Kraków 1920, s. 20.

Badania..., nawet jeśli czyniąc to bez wiedzy i zgody autora, narażał na szwank znajomość z nim.

Nieco inny zarzut wobec filozofii teoretycznej Shaftesbury formułuje w *Soliloquium; or Advice to an Author*, gdy dość przewrotnie pisze, że „najbardziej zmyślnym sposobem na to, aby zgłupieć, jest system [filozoficzny], a najpewniejszą metodą sprzeciwienia się zdrowemu rozsądkowi jest postawienie czegoś w jego miejsce”¹⁵. Niejeden raz Shaftesbury przeciwstawiał się rozmaitym formom mechanicznego opisu natury stworzonego przez dawnych atomistów w rodzaju Demokryta czy Epikura, a w czasach Shaftesbury’emu bliższych – przez Thomasa Hobbesa. W tym sensie uwiedzenie systematycznością oznaczałoby niedostrzeżenie, że opis taki ma charakter redukcjonistyczny i ruguje ze świata wszelkie przejawy celowości, takie jak życie czy ludzka wolność, a także nie pozwala wytłumaczyć zjawiska piękna. Kiedy jednak w niniejszym fragmencie earl wspomina o tym, że badanie własnych idei przeradza się w analizę sposobów, w jakie „dochodzę do swych idei, jak je łączę, które są proste, a które złożone”¹⁶, wskazuje nie tylko na jałowość tego rodzaju badań, lecz także zapewne na fakt, że filozofia próbująca ustalić owe relacje pomiędzy najprostszymi treściami ludzkiego myślenia *de facto* zapożycza się w atomistycznej wizji natury i na jej podobieństwo buduje model ludzkiego umysłu – poszukuje w nim quasi-mechanicznych procesów zachodzących pomiędzy prostymi częstkami ludzkich myśli.

Takie podejście Shaftesbury’ego do ludzkiego umysłu zwraca uwagę na drugą wspomnianą kwestię, odniesienie do porównywania, łączenia i składania idei wskazuje bowiem na Johna Locke’a jako adresata owej krytyki (podobnie jak wzmianka o własności jako podstawie władzy, co zdaje się odwoływać do drugiego traktatu z *Dwóch traktatów o rządzie*). Shaftesbury we wdzięcznej pamięci zachowywał postać wybitnego angielskiego filozofa, z którym hrabiego łączyła wielka zażyłość, którego darzył podziwem (za młodu zdarzyło się earlowi nazywać Locke’a mianem „wielkiego czarownika”, który „trzyma go w swych zaklęciach”¹⁷) i któremu zawdzięcza pokierowanie za młodu swym wykształceniem, później zaś, podczas wizyt w Rotterdamie, wprowadzenie w krąg postępowych intelektualistów z kręgu

¹⁵ A.A.C. Shaftesbury: *Soliloquy, or Advice to an Author*. W: Idem: *Characteristics of Men, Manners, Options, Times...*, vol. 1, s. 290. Jeśli nie podano inaczej, przekład cytowanych fragmentów – A.G., K.P.

¹⁶ Fragment na s. 2 niniejszego tłumaczenia.

¹⁷ List Anthony’ego Lorda Ashleya do Johna Locke’a, Londyn, 31 grudnia 1691 roku – cyt. za: *The Correspondence of John Locke*. Ed. E.S. Beer. Vol. 4. Clarendon Press, Oxford 1979, s. 350.

Benamina Furleya¹⁸. Wraz z coraz większą świadomością własnego stanowiska filozoficznego Shaftesbury dostrzegał jednak różnice między koncepcjami swoimi i Locke'a. Odczuwał niechęć zarówno do opartej na Boyle'owskim korpuskularyzmie Locke'owskiej filozofii natury, jak i do kontraktualistycznej wizji więzi spajającej ludzkie społeczeństwa. Widział w tych poglądach nie tylko zerwanie z bliską mu organicystyczną wizją natury oraz rozwinięcie Hobbesowskiej wizji człowieka kierowanego popędem egoistycznym. W jednym z listów pisał nawet: „to Locke zadał decydujący cios: gdyż charakter Hobbesa i jego podłe, niewolnicze zasady w kwestii rządów osłabiły trujący wpływ jego filozofii. To Locke uderzył we wszelkie fundamenty, wyrzucił ze świata cały porządek i cnotę i sprawił, że same idee tych rzeczy (które są takie same jak idee Boga) stały się nienaturalne i pozbawione fundamentu w naszych umysłach”¹⁹.

Oczywiście wspomniany już zarzut nadmiernej ufności w systemy filozoficzne można skierować także przeciwko samemu Shaftesbury'emu, współcześni badacze podkreślają bowiem, że prace składające się na tomy *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711, 1714) stanowią prze-myślaną całość, ukazującą kształtowanie się moralnej dyspozycji człowieka i przekonującą, że stoicki ideał heroicznej cnoty jest ostatecznie raczej nieosiągalny²⁰. Wydaje się jednak, że choć rzeczywiście kształcenie dyspozycji moralnej oraz wpływ ludzkich postaw na społeczność czy religię to stały motyw pism Shaftesbury'ego, to ów domniemany pesymizm złagodzony jest poprzez wskazanie na rolę doświadczenia piękna (w *Moralistach*) oraz choćby łączące ludzi zjawisko humoru (w *Sensus communis*; eseju o wolności *dowcipu i humoru*) i nie muszą tworzyć jednolitego systemu. Widziane z tej perspektywy prywatne notatniki filozoficzne, w których znajduje się publikowany tu fragment, rzeczywiście pozostają wprawkami, napomnieniami i ćwiczeniami (*askêmata*), których celem jest odniesienie zasad stoickich do życia. Nie przesądzają co prawda, czy iście stoicka cnota jest możliwa do osiągnięcia, ale przypominają, że teoretyczne poznanie natury filozofia

¹⁸ L. Simonutti: *English Guests at „De Lantaarn”*. Sidney, Penn, Locke, Toland, and Shaftesbury. W: Benjamin Furly 1646–1714. A Quaker Merchant and His Milieu. Ed. S. Hut-ton. L.S. Olschki, Firenze 2007, s. 63–65.

¹⁹ List Anthony'ego Ashleya Coopera Shaftesbury'ego do Michaela Ainswortha z 3 czerwca 1709 roku – cyt. za: A.A.C. Shaftesbury: *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury, Author of the „Characteristics”*. Ed. B. Rand. Swan Sonnenschein–The Macmillan, London–New York 1900, s. 403.

²⁰ L. Jaffro: *Cyrus' Strategy. Shaftesbury on Human Frailty and the Will*. W: *In New Ages, New Opinions. Shaftesbury in his World and Today*. Ed. P. Mueller. Peter Lang, Bristol 2014, s. 159 i nast.; R. Boeker: *New Perspectives on Agency in Early Modern Philosophy*. „International Journal of Philosophical Studies” 2019, vol. 27, no. 5, s. 625–630. <https://doi.org/10.1080/09672559.2019.1686809>.

powinna pozostawić dziedzinom bardziej szczegółowym, jej samej zaś przystoi być sztuką ludzkiego życia.

Podstawą przekładu jest wydanie: A.A.C. Shaftesbury: *Philosophy*. W: Idem: *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury, Author of the „Characteristics”*. Ed. B. Rand. Swan Sonnenschein–The Macmillan, London–New York 1900, s. 267–272. Pierwsza wersja tłumaczenia powstała w trakcie prac translatoryjnych prowadzonych w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, w których – oprócz Adama Grzelińskiego – uczestniczyli: Aleksander Bielewicz, Igor Czaplinski, Bartłomiej Gac, Patryk Krupiński, Kacper Lipski, Maksymilian Macugowski, Gloria Marmól, Patryk Paczkowski, Adam Pianowski, Karolina Ruge i Kacper Wąsiak.

Adam Grzeliński (tłumacz) – profesor, zatrudniony w Katedrze Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor monografii: *Angielski spór o istotę piękna. Koncepcje Shaftesbury’ego i Burke’a*, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume’a nauce o ludzkiej naturze*, *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George’a Berkeley’a oraz Doświadczenie i rozum. Empiryzm Johna Locke’a*, a także przekładów dzieł filozoficznych z języka angielskiego.

Jakub Płoski (tłumacz) – doktorant na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, współpracujący z Katedrą Filozofii Przyrody w Instytucie Filozofii UKSW; autor artykułów naukowych z zakresu historii filozofii nowożytnej. Zainteresowania badawcze: filozofia nowożytna, historia filozofii naturalnej, angielski neoplatonizm.

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

Śląska Biblioteka Cyfrowa / The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Strona internetowa czasopisma „Folia Philosophica”
<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/index>

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



Redakcja / Copy Editing
Magdalena Pache

Korekta techniczna / Proofreading
Marzena Marczyk

Projekt okładki / Cover Design
Magdalena Pache

Łamanie / Typesetting
Ireneusz Olsza

ISSN 2353-9445

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem
ISSN 1231-0913.

The journal was formerly published in print with the following identifier
ISSN 1231-0913.

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. 6,0. Ark. wyd. 8,0.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445

4 2



9 772353 944409

Więcej informacji

