PRZEGLĄD HUMANISTYCZNY

KWARTALNIK • ROK LXIII / 2019 • NR 3 (466)

W NUMERZE:

M. ROLKA: *Mit Złotego Wieku we wczesnoromantycznej* Bildungsgeschichte *albo o aporiach programu wychowania rodzaju ludzkiego w historiozofii Novalisa*

D. DZIUROSZ-SERAFINOWICZ: *Próba konstrukcji narzędzi do analizy etyczności wypowiedzi z użyciem teorii aktów mowy*

A. ZBRZEZNY: *Sposób informacji. Teoria krytyczna Marka Postera*

P. DYBEL: *Piękna paranoja i Freud, czyli afera plagiatowa wokół teorii dwupłciowości Wilhelma Fließa*

P. KOPIEC: *Milczenie Boga: Przykłady żydowskiej i chrześcijańskiej teologii Holocaustu (Paul van Buren i Richard L. Rubenstein)*

W. APPEL: *„Niewypowiadalne" meandry delfickiego trójnogu, czyli o czym jednak mówić należy*

Sponsor Główny

WUW

Warszawa 2019

PRZEGLĄD HUMANISTYCZNY

PISMO UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

RADA REDAKCYJNA

Jan Kieniewicz, Ryszard Kulesza, Luigi Marinelli (Rzym),
Andrzej Markowski, Alojzy Z. Nowak,
Józef Porayski-Pomsta, Kinga Siatkowska-Callebat (Paryż),
Paweł Stępień, Dorota Walczak-Delanois (Bruksela), Jerzy Wasilewski,
Andrzej Waśkiewicz, Elżbieta Wichrowska, Nina Witoszek (Oslo)

PRZEGLĄD HUMANISTYCZNY

PISMO UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

KWARTALNIK • ROK LXIII / 2019 • NR 3 (466)

WYDAWNICTWA UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO
WUW
Warszawa 2019

REDAKCJA

Tomasz Wójcik (redaktor naczelny)
Grażyna Szelągowska (zastępca redaktora naczelnego)
Karol Hryniewicz (sekretarz redakcji)
Marta Bucholc, *Roman Chymkowski*, *Lena Magnone, Lech M. Nijakowski*, *Grzegorz Pac*, *Radosław Pawelec*, *Marcin Poręba*, *Jagoda Wierzejska*, *Magdalena Zawisławska*

Adres redakcji:

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
www.przegladhumanistyczny.pl
e-mail: przegladhumanistyczny@uw.edu.pl

Redaktor prowadzący: *Dorota Dziedzic*

Redaktor: *Krzysztof Lindstedt*

ISSN 0033-2194, e-ISSN 2657-599X

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2019

Czasopismo recenzowane
Edycja papierowa jest wersją pierwotną pisma

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
wuw@uw.edu.pl
Dział Handlowy: tel. (48 22) 55-31-333
e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Numer sponsorowany przez Grupę PZU

SPIS TREŚCI

Malwina Rolka – Mit Złotego Wieku we wczesnoromantycznej *Bildungsgeschichte* albo o aporiach programu wychowania rodzaju ludzkiego w historiozofii Novalisa 7
Dominika Dziurosz-Serafinowicz – Próba konstrukcji narzędzi do analizy etyczności wypowiedzi z użyciem teorii aktów mowy 19
Aleksander Zbrzezny – Sposób informacji. Teoria krytyczna Marka Postera 27
Paweł Dybel – Piękna paranoja i Freud, czyli afera plagiatowa wokół teorii dwupłciowości Wilhelma Fließa 39
Piotr Kopiec – Milczenie Boga: przykłady żydowskiej i chrześcijańskiej teologii Holocaustu (Paul van Buren i Richard L. Rubenstein) 61

DYSKUSJE I POLEMIKI

Włodzimierz Appel – „Niewypowiadalne” meandry delfickiego trójnogu, czyli o czym jednak mówić należy 77

RECENZJE I PRZEGLĄDY

Marek Błaszczyk – W stronę humanistyki hermeneutycznej 93

CONTENTS

Malwina Rolka – The Myth of the Golden Age in the Early Romantic *Bildungsgeschichte*, or About the Aporias of the Education Program of the Human Race in Novalis's Historiosophy 7
Dominika Dziurosz-Serafinowicz – An Attempt to Construct Tools for Analyzing the Ethics of Utterances with the Use of Speech Act Theory 19
Aleksander Zbrzezny – The Mode of Information. Mark Poster's Critical Theory 27
Paweł Dybel – The Beautiful Paranoia and Freud, or the Plagiaristic Affair Around the Theory of Bisexuality of Wilhelm Fließ 39
Piotr Kopiec – The Silence of God: Examples of Jewish and Christian Holocaust Theology (Paul van Buren and Richard L. Rubenstein) 61

DISCUSSIONS AND POLEMICS

Włodzimierz Appel – The "Unspeakable" Convolutions of the Delphic Tripod, or What Needs to Be Spoken of Regardless 77

REVIEWS AND SURVEYS

Marek Błaszczyk – Towards Hermeneutic Humanities 93

Malwina Rolka
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)
malwina.rolka@us.edu.pl
http://orcid.org/0000-0001-6906-3550

MIT ZŁOTEGO WIEKU WE WCZESNOROMANTYCZNEJ *BILDUNGSGESCHICHTE* ALBO O APORIACH PROGRAMU WYCHOWANIA RODZAJU LUDZKIEGO W HISTORIOZOFII NOVALISA

Novalis (właśc. Georg Friedrich Philipp baron von Hardenberg, 1772–1801) należy do przedstawicieli kręgu jenajskiego, których krótka, lecz intensywna filozoficzna i literacka działalność (1796–1802), zmierzająca do wypracowania krytycznego i autonomicznego stanowiska wobec stopniowego rozkładu światopoglądu oświeceniowego, zapoczątkowała w Niemczech epokę romantyzmu. Wczesnoromantyczny zwrot przeciwko oświeceniu nie oznacza jednak tak radykalnego zerwania, jak można by wnioskować z potocznego przeświadczenia o zasadniczej odrębności ideowej tych formacji. Jenajczycy uważali się bowiem nie tylko za demaskatorów myśli oświecenia, ale także za jej sukcesorów, dostrzegających wagę sformułowanych przez nią problemów i kontynuujących jej emancypacyjną działalność, której celem miała być moralna i intelektualna doskonałość w pełni wolnego człowieka osiągana na drodze powszechnego postępu kultury i wykształcenia. Ów naczelny ideał wieku rozumu, stanowiący podstawę jego programu wychowania rodzaju ludzkiego, znalazł swoją najpełniejszą artykulację w sformułowanym przez Immanuela Kanta podsumowaniu samowiedzy epoki oświecenia jako „wyjścia człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy", a która oznacza „niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa"[1]. Choć romantycy jenajscy kwestionują optymistyczne przekonanie Kanta o osiągnięciu przez ludzkość stanu dojrzałości moralnej i intelektualnej, to jednak sama ta idea zyskuje w nich obrońców i kontynuatorów, zajmując centralne miejsce we wczesnoromantycznej historiozofii. Z jednej strony zatem „zarówno Novalis, jak i F. Schlegel czuli się spadkobiercami oświeceniowego programu wychowania gatunku ludzkiego do pełnoletności"[2], z drugiej zaś uważali, że „pełnoletność należy jeszcze zdobywać, a dokonuje się tego nie przez zupełne wzgardzenie przebytego etapu, lecz przez asymilowanie oczyszczonych w doświadczeniu treści, zbyt jednostronnie akcentowanych w przeszłości, czyli zmieszanych z błędem"[3].

---

[1] Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1966, s. 164.

[2] Honorata Jakuszko, *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii*, Lublin: Wyd. UMCS 1993, s. 6.

[3] Ibidem, s. 36.

Próbę reinterpretacji założeń oświeceniowego programu wychowania rodzaju ludzkiego do pełnoletności Novalis podejmuje w oparciu o triadyczny model interpretacji dziejów kultury kształtujący się już w filozofii Rousseau, a następnie odnajdujący swoją kontynuację w myśli Kanta, Herdera oraz Schillera, z której przenika dopiero do historiozofii wczesnoromantycznej, określając jej strukturę. W modelu tym „ludzka społeczność, jako środkowe stadium kultury, znajduje się między hipotetycznym pierwotnym stanem natury, w którym wszelkie życie istniało we wzajemnej harmonii, a projektowanym przyszłym celem, gdzie eschatologiczna integracja dokona się na wyższym poziomie świadomości”[4]. W historiozofii Novalisa triadyczny schemat *Bildungsgeschichte* wyznacza stała obecność idei Złotego Wieku, która służy mu nie tylko do opisu hipotetycznego stadium dzieciństwa ludzkości, ale także do określenia postulowanego stanu jej dojrzałości moralnej i intelektualnej. Próba wywiedzenia programu wychowania rodzaju ludzkiego z założeń fundujących historiozofię Złotego Wieku generuje jednak u Novalisa szereg sprzeczności, których rekonstrukcja pozwala wydobyć zarówno specyfikę wczesnoromantycznego ujęcia *Bildungsgeschichte*, jak i jego ideową zależność od myśli oświecenia. Aporie te, sięgając fundamentów myśli Novalisa, decydują o zasadniczej niespójności jego projektu, która stanowi konsekwencję wpisania elementów historiozofii oświeceniowej w estetyczny horyzont romantycznego namysłu nad dziejami, co z jednej strony odsłania strukturalną słabość koncepcji Novalisa, z drugiej zaś pozwala odczytać jego dzieło jako egzemplaryczny wyraz twórczości przełomu epok.

***

U Novalisa mityczny Złoty Wiek oznacza ten moment w dziejach ludzkości „kiedy to natura była ludziom przyjaciółką, pocieszycielką, kapłanką i cudotwórczynią i wśród nich mieszkała, a boskie z nią obcowanie czyniło ich nieśmiertelnymi”[5]; to czas harmonii i jedności człowieka, w którym jego „wszystkie siły, wszystkie rodzaje aktywności wydawały się połączone w sposób najbardziej niepojęty”[6]. Ów stan niewinności, znany współczesnemu człowiekowi jedynie z mitycznych opowieści i literackich idylli[7], ma tutaj – podobnie jak u Rousseau i Schillera – charakter czysto hipotetyczny i służy, po pierwsze, zdiagnozowaniu przyczyn i konsekwencji degeneracji nowoczesnej kultury, dokonującej się za sprawą wyobcowania jednostki ze świata natury i wiodącej do dezintegracji sił i władz jej osobowości[8], a po drugie, określeniu warunków przezwyciężenia jej regresywnych tendencji[9]. Zdaniem Novalisa genezy wyobcowania i dezintegracji

---

[4] Cyrus Hamlin, *Osobowość w wymiarze czasowym: metafora i poezja romantyczna*, przeł. G. Cendrowska, „Pamiętnik Literacki” 1978, nr 3, s. 336.

[5] Novalis, *Uczniowie z Sais*, w: idem, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1984, s. 59.

[6] Ibidem, s. 86.

[7] Według Schillera idylla stanowi właśnie ten rodzaj literacki, którego celem jest „przedstawienie człowieka w stanie niewinności, tj. w stanie harmonii i spokoju wewnętrznego i zewnętrznego”, Fryderyk Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, w: idem, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska, J. Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1972, s. 372.

[8] Zob. Novalis, *Uczniowie*..., s. 54.

[9] Historiozoficzny model Novalisa, zarówno w swym punkcie wyjścia, jak i zasadniczej strukturze, wydaje się najbardziej zbliżony do modelu *Bildungsgeschichte* wypracowanego przez Friedricha

nowoczesnego człowieka należy upatrywać w zerwaniu więzi konsolidującej ludzką egzystencję ze światem przyrody, która warunkuje jedność jego wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia, ponieważ „przypadkowy charakter natury, jakby sam przez się, łączy się z ideą ludzkiej osobowości, ta zaś staje się najłatwiej dostępną i zrozumiałą jako istota człowieka”[10]. Proces wykorzenienia jednostki z porządku naturalnego ściśle wiąże się z rozwojem nauk empirycznych, któremu oświecenie nadało kierunek jednoznacznie racjonalistyczny i utylitarystyczny, wiodąc do uznania przyrody za rzeczywistość absolutnie opozycyjną względem egzystencji specyficznie ludzkiej i tym samym degradując ją do stanu martwoty i bierności. W *Uczniach z Sais* ten oświeceniowy kierunek ujmowania przyrody uosabiają „badacze natury”, za sprawą których „przyjazna natura zamarła, zostawiając po sobie tylko martwe, drgające szczątki”[11]. Novalis przeciwstawia im poetów, dzięki którym dopiero „czujemy poruszenia wewnętrznego rozumu natury i unosimy się, jak jej niebiańskie ciało, zarazem w niej i ponad nią”[12] i dlatego też „kto chce dobrze poznać jej usposobienie, ten musi szukać jej w towarzystwie poety, tam otwiera i daje upust swemu cudownemu sercu”[13]. Poeta okazuje się zatem mędrcem, czarodziejem, a nawet kapłanem wtajemniczonym w hieroglificzny „język tropów i zagadek”[14], w którym przemawia do człowieka świat natury, odsłaniając zarazem swą duchową, a zatem pokrewną mu istotę. W związku z tym, właśnie poecie przypada rola nowego wychowawcy ludzkości, który jako jedyny może wprowadzić ją w czas Złotego Wieku, oznaczającego pojednanie rozproszonych władz i aktywności człowieka nowoczesnego oraz odzyskanie harmonii sił materialnych i duchowych przez zdegenerowaną kulturę. Złoty Wiek jako trzecie stadium *Bildungsgeschichte* nie znamionuje tu powrotu do mitycznej przeszłości, lecz – zgodnie z tradycją trójstopniowej interpretacji dziejów kultury – staje się imperatywem niedalekiej przyszłości, zwiastującym pojednanie na nowym, wyższym poziomie odpowiadającym duchowym predyspozycjom refleksyjnego człowieka nowoczesnego[15]. O ile zatem pierwotny stan niewinności pojawia się u Novalisa jedynie jako hipoteza wyjaśniająca genezę i konsekwencje kryzysu kultury i człowieczeństwa, o tyle nadejście nowego Złotego Wieku lokuje on w ściśle określonym momencie dziejów, u progu którego znajduje się współczesna mu ludzkość[16].

Schillera, z którego pismami młody Hardenberg zapoznał się w okresie swoich studiów akademickich (1790–1794), co zaowocowało, jak zauważa Wojciech Kunicki, adaptacją w ramach jego własnego stanowiska, po pierwsze, „schematu triadycznego rozwoju ludzkości (złoty wiek – czas wszechwładzy rozumu – czasy przyszłe, czyli powrót złotego wieku)” oraz, po drugie, „postulatu kreacji (nie zaś przywracania przez regres) złotego wieku za pomocą doskonalenia władz poznawczych i ujawniania ich w sztuce”. Wojciech Kunicki, *Wstęp*, w: Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, przeł. E. Szymani, W. Kunicki, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2003, s. XI.

[10] Novalis, *Uczniowie*..., s. 56.

[11] Ibidem.

[12] Ibidem.

[13] Ibidem, s. 57.

[14] Novalis, *Wiara i miłość, czyli król i królowa*, w: idem, *Uczniowie*..., s. 122.

[15] Na ten regulatywny charakter idei Złotego Wieku wskazuje także Schiller, zob. idem, *O poezji*..., s. 373.

[16] Należy zaznaczyć, że upowszechnione u progu XIX stulecia przekonanie o rychłym nadejściu Złotego Wieku ma charakter oczekiwania na jak najbardziej realną zmianę, dokonującą się w historii: „Młode pokolenie romantyków napełnia bezgraniczna nadzieja, oczekiwanie o charakterze niemal

Nadrzędna rola poezji we wczesnoromantycznym projekcie przezwyciężenia kryzysu nowoczesnej kultury odnajduje swoje ugruntowanie w opracowanej przez przedstawicieli kręgu jenajskiego teorii estetycznej, przyjmującej za punkt odniesienia założenia filozofii niemieckiego idealizmu, a zwłaszcza tej jego postaci, którą ukształtowała myśl Johanna Gottlieba Fichtego. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że u Fichtego, przyjmującego za Kantem koncepcję wyobraźni jako transcendentalnej zasady syntezującej ludzkie poznanie, dochodzi zarazem do subiektywistycznej radykalizacji kantowskiego idealizmu, w wyniku której podmiot transcendentalny okazuje się jedynym ośrodkiem życia i działania, ustanawiającym dopiero sferę „nie-Ja" jako całkowicie mu podległą i niesamodzielną, ponieważ w całości przezeń uwarunkowaną[17]. Konsekwencje tych rozstrzygnięć ujawniają się w pełni w proklamowanym przez Fichtego stanowisku epistemologicznym wyrażonym w *Teorii wiedzy*: „Spójrz sam na siebie, odwróć wzrok od wszystkiego, co cię otacza i skieruj go do wewnątrz – oto pierwszy wymóg, jaki filozofia stawia swym adeptom"[18]. Wraz z fichteańską koncepcją poznania jako aktywności zwróconej do wewnątrz i skoncentrowanej w całości na transcendentalnym ja rodzi się w nowoczesnej filozofii pojęcie refleksji, przenikając do teorii estetycznej jenajczyków[19], która najbardziej reprezentatywny wyraz znalazła w Schleglowskim ideale progresywnej poezji uniwersalnej[20]. Według Schlegla poezja romantyczna, „której cała istota tkwi w stosunku między idealnym a realnym i którą – przez analogię do żargonu filozoficznego – należałoby nazwać poezją transcendentalną"[21], jest taką właśnie dlatego, że „potrafi najsnadniej unosić się na skrzydłach refleksji poetyckiej w środku między przedstawionym i przedstawiającym, potęgując tę refleksję w nieskończonym szeregu luster"[22]. Transcendentalna natura poezji, o której przesądza jej refleksyjna orientacja, wyraża się w obu charakterystycznych określeniach definiujących ideał estetyczny Schlegla. Poezja romantyczna musi być progresywna, ponieważ jej istota wypełnia się w nieskończonej aktywności refleksji, a – jak pisze Novalis – tylko tam, „gdzie panuje prawdziwa skłonność do refleksji, a nie tylko do pomyślenia tej czy innej myśli, jest również postęp"[23]. Zarazem w koncepcji Schlegla „miarą doskonałości poezji jest jej odległość od rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej"[24] determinowana przez transcendentalną naturę refleksji, nadającą jej znamiona

---

religijno-eschatologicznym oraz niespożyty entuzjazm. Oto dokona się odrodzenie ludzkości. «Czas» jest bliski. Nadchodzi złoty wiek Europy. Wszystko, do czego dążyły stulecia, będzie spełnione". Wilhelm Emrich, *Romantyzm a świadomość nowoczesna*, przeł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki" 1978, nr 3, s. 293.

[17] Problem recepcji myśli Fichtego w romantyzmie jenajskim został szerzej omówiony przez wielu współczesnych komentatorów. Por. np. Ernst Behler, *German Romantic Literary Theory*, Cambridge: Cambridge University Press 1993, s. 191–192; Zygmunt Łempicki, *Renesans, Oświecenie, Romantyzm i inne studia z historii kultury*, Warszawa: PWN 1966, s. 153–156, 176; Włodzimierz Szturc, *Ironia romantyczna. Pojęcie, granice i poetyka*, Warszawa: PWN 1992, s. 115.

[18] Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy*, t. I, przeł. M.J. Siemek, Warszawa: PWN 1996, s. 471.

[19] Na temat refleksji jako podstawy teorii estetycznej jenajczyków zob. Ernst Behler, *German*..., s. 137.

[20] Friedrich Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009, s. 60.

[21] Ibidem, s. 89.

[22] Ibidem, s. 61.

[23] Novalis, *Kwietny pył*, w: idem, *Uczniowie*..., s. 101.

[24] Zygmunt Łempicki, *Renesans*..., s. 153.

sztuki uniwersalnej, realizującej się w nieskończonym oscylowaniu pomiędzy sferami ducha i rzeczywistości, których dualizm – stanowiący wyraz fundamentalnego rozdarcia kultury i osobowości nowoczesnej – generuje w dyskursie filozoficznym problem dychotomii idealizmu i realizmu. W swojej teorii poezji uniwersalnej jako aktywności przekraczającej ograniczenia obu tych stanowisk Schlegel zawiera tym samym romantyczny projekt przezwyciężenia kryzysu dezintegracji i wyobcowania człowieka nowoczesnego, którego istotę określa dążenie do pojednania zewnętrznego porządku egzystencji ludzkiej z jej wymiarem wewnętrznym.

Emrich, analizując ideę progresywnej poezji uniwersalnej, zauważa, że to właśnie „sens tej koncepcji widoczny jest w powieści Novalisa *Henryk Ofterdingen*, która w istocie urzeczywistnia postulaty Schlegla”[25]. Tezie tej należy przyznać słuszność, dodając jednocześnie, że w tym nieukończonym dziele – szczególnie w baśni Klingsohra, wieńczącej jego pierwszą część – Novalis dąży do włączenia triadycznego modelu interpretacji historii kultury w Schleglowską koncepcję progresywnej poezji uniwersalnej. W początkowych scenach baśni Novalis kreśli obraz mitycznego królestwa Arktura, reprezentującego porządek nadnaturalny (boski, kosmiczny), w którym toczy się fantastyczna gra w karty, rozstrzygająca o losach wszechświata[26]. Następnie przenosimy się do świata ludzkiego, gdzie obserwujemy zgodną koegzystencję mieszkańców tajemniczego domu, która symbolizuje jedność władz i aktywności człowieka założoną w hipotezie Złotego Wieku jako pierwszego stadium *Bildungsgeschichte* (czuwa nad nią Sophia, bogini mądrości i żona Arktura)[27]. Stopniowa dezintegracja pierwotnej jedności (wyrażająca proces degeneracji kultury), postępująca w wyniku intryg kronikarza Skryby (alegoria wyobcowanego rozumu, odpowiedzialnego za niezgodę i rozłam w strukturze władz i aktywności ludzkiej osobowości), wprowadza główny wątek opowieści, jakim jest wędrówka małej Bajki (uosobienie poezji romantycznej), która ma na celu odzyskanie utraconej harmonii. Aby tego dokonać, Bajka musi przeżyć wiele przygód i przemierzyć odległe krainy, poruszając się pomiędzy królestwem Parek (staruch przędących nić życia), rodzinnym domem i pałacem Arktura. Wędrówka dziewczynki stanowi alegorię progresywnej poezji uniwersalnej, realizującej swą istotę w nieskończonym ruchu oscylowania pomiędzy tym, co idealne i tym, co realne, w którym możliwe staje się pojednanie porządków ducha i rzeczywistości, lecz na wyższym poziomie (nowy Złoty Wiek). Wobec tego, aby przywrócić harmonię w swym rodzinnym domu, Bajka musi najpierw pokonać władające nicią ludzkiego życia Parki, których królestwo także okazuje się pozostawać pod władaniem Skryby. Dopiero wówczas możliwa staje się synteza władz ludzkiej osobowości, zilustrowana w scenie pojednania, kiedy w domu dziewczynki „nadzieja spełniła się ponad miarę. Wszyscy zauważyli czego im brakowało, i pokój stał się miejscem pobytu błogosławionych”[28]. W scenie tej nie wypełnia się jednak ostateczny sens wędrówki Bajki, ponieważ Złoty Wiek musi zostać odzyskany na wyższym poziomie syntezy, na którym porządek boski łączy się ze światem ludzkim (czego alegorią jest małżeństwo Erosa i księżniczki Frei – córki Arktura[29]).

[25] Wilhelm Emrich, *Romantyzm*..., s. 295.
[26] Zob. Novalis, *Henryk*..., s. 127–132.
[27] Zob. ibidem, s. 132–136.
[28] Ibidem, s. 156.
[29] Zob. ibidem, s. 158.

Nowy Złoty Wiek, którego nastanie znamionuje powierzenie Bajce pieczy nad nicią życia[30] oraz koronacja Erosa i Frei na nową parę królewską w czasach wiecznego pokoju[31], oznacza zatem pojednanie rozproszonych władz ludzkiej osobowości, ale dokonujące się w horyzoncie syntezy idei wieczności i dziejów.

Aby w pełni odsłonić strukturę historiozofii nakreśloną w baśni Klingsohra, należy zwrócić uwagę także na wyznaczający jej główną oś fabularną motyw powrotu do domu, którego znaczenie dla całej formacji romantycznej wydobywa Meyer H. Abrams, podkreślając, że filozofowie tej epoki „często przedstawiali proces historyczny w postaci alegorycznej lub obrazowej, dla tego zaś poetyckiego sposobu przedstawiania najodpowiedniejszym nośnikiem była tradycyjna metafora historii ludzkości jako wędrówki po okręgu z powrotem do domu"[32]. Zdaniem Abramsa istotę tej wędrówki najtrafniej opisuje figura „wznoszącego się okręgu, czyli spirali"[33], w obrębie której „samoobracający się krąg porusza się w trzecim, pionowym wymiarze, zamykając się w miejscu, gdzie wziął początek, ale na wyższej płaszczyźnie wartości"[34]. W baśni Novalisa schemat spiralnego ruchu historii odzwierciedlają kolejne etapy wędrówki Bajki, której celem zawsze pozostaje powrót do domu, lecz za każdym razem stanowi alegorię wyższego poziomu romantycznej syntezy aż do pojednania porządku wieczności i rzeczywistości dziejów, oznaczającego pełne nastanie nowego Złotego Wieku. Zarazem fakt, że na każdym z poziomów pojednanie dokonuje się za sprawą poezji (odważnych czynów i mądrych decyzji Bajki) przesądza o estetycznym charakterze historiozofii Novalisa, co czyni go wyrazicielem tendencji charakterystycznych dla całej myśli pokantowskiej, w której dzieje ludzkości „pojmowano nie jako czas terminowania do zaświatowych niebios, lecz jako proces samoformowania czy też autoedukacji umysłu oraz moralnej istoty człowieka od brzasku świadomości do stadium pełnej dojrzałości"[35]. Tym sposobem motyw powrotu do domu w baśni Klingsohra odsłania istotę romantycznego projektu wychowania ludzkości, zakładającego ideę jej doskonalenia w dziejach, która – jak zauważa Abrams – stanowi konsekwencję dążenia do przetłumaczenia historii zbawienia (*Heilsgeschichte*) na historię oświecenia (*Bildungsgeschichte*), krystalizującego się u źródeł myśli nowoczesnej[36]. Sformułowany przez Novalisa estetyczny program wychowania ludzkości, poddając się tej tendencji, odsłania jej nieprzezwyciężalny paradoks, polegający na wpisaniu chrześcijańskiego wyobrażenia wieczności w immanentną rzeczywistość dziejów, który decyduje o tym, że idea doskonalenia

---

[30] „W twoich rękach wiecznie nas będzie cieszyć ta kądziel, i z samej siebie wysnujesz nam złoty nierozerwalny wątek", ibidem, s. 159.

[31] Symbolem wiecznego pokoju są szachy: „Wszelka wojna została zaklęta w tej płycie i w tych figurach. Jest to pamiątka dawnych mrocznych czasów", ibidem, s. 159. Novalis, wprowadzając w zakończeniu baśni Klingsohra symbolikę szachów, nawiązuje do Schillerowskiego popędu gry, który „dążyłby do tego, aby znieść czas w obrębie czasu, aby pogodzić stawanie się z bytem absolutnym i zmianę z tożsamością", niwelując wyobcowanie człowieka za sprawą estetycznej syntezy wieczności i historii. Fryderyk Schiller, *Listy*..., s. 97.

[32] Meyer H. Abrams, *Formy wyobraźni romantycznej*, przeł. P. Graff, „Pamiętnik Literacki" 1978, nr 3, s. 221.

[33] Ibidem, s. 216.

[34] Ibidem.

[35] Ibidem, s. 220.

[36] Zob. ibidem.

rodzaju ludzkiego – zapośredniczona w nieskończonym ruchu poetyckiej refleksji – nigdy nie może w pełni się zrealizować, podczas gdy jednocześnie romantycy ogłaszają rychłe nadejście Złotego Wieku, oznaczające przecież stadium jego moralnej i intelektualnej dojrzałości osiągnięte w określonym momencie historii.

***

Paradoks estetycznej orientacji programu wychowania rodzaju ludzkiego ujawnia się jeszcze pełniej w kontekście romantycznego projektu odrodzenia idei chrześcijaństwa w dziejach kultury europejskiej. Choć należy przyznać rację uwadze Honoraty Jakuszko, że „odkrycie znaczenia formacji chrześcijańskiej w *Bildungsgeschiste* przesądza o oryginalności wczesnoromantycznego stanowiska historiozoficznego, odróżniając je zasadniczo od poglądu oświecenia, dyskredytującego znaczenie i wartość chrześcijaństwa w rozwoju kultury europejskiej”[37], to w myśli jenajczyków dużych wątpliwości nastręcza wybiórczy charakter jego recepcji, ujawniający się wyraźnie w szkicu Novalisa *Chrześcijaństwo, czyli Europa* wydanym w roku, w którym niemiecki autor rozpoczyna pracę nad *Henrykiem von Ofterdingen* (1799). Esej ten stanowi swoistą apologię religii chrześcijańskiej, którą Novalis rozwija na drodze włączenia jej historii do triadycznego modelu *Bildungsgeschiste*, umiejscawiając Złoty Wiek chrześcijaństwa w czasach średniowiecza[38]. Przyjęty schemat interpretacji historii kultury sprawia, że u Novalisa pojawia się wyidealizowany obraz epoki, który staje się punktem wyjścia dla zarysowania historii upadku idei chrześcijaństwa w dziejach Europy. Novalis przedstawia proces stopniowego rozkładu pierwotnej kultury chrześcijańskiej, za sprawą którego „opada piękne kwiecie jej młodości, wiara i miłość, ustępując miejsca trwalszym owocom: wiedzy i posiadaniu”[39]. Wraz z postępującym upadkiem życia duchowego zaczynają dominować siły świeckie kultury, które zastępują tradycyjne jego formy wykształceniem[40]. Konsekwencją tych procesów była – zdaniem Novalisa – Reformacja, która deklarowała dążenie do odrodzenia chrześcijaństwa, lecz ostatecznie nieodwracalnie je podzieliła i wprowadziła do niego elementy świeckie[41]. Tym samym Reformacja przygotowała grunt dla jawnie już sekularyzacyjnych tendencji epoki oświecenia, w ramach których „w wierze szukano przyczyny ogólnego zastoju i ufano, że uda się go przezwyciężyć z pomocą wnikliwej wiedzy”[42]. W swojej krytyce antychrześcijańskich dążeń oświecenia Novalis podkreśla jego destruktywne oddziaływanie w procesie wychowania rodzaju ludzkiego, które wiedzie do propagowania „kulturalnego entuzjazmu jako kamienia probierczego najwyższego wykształcenia”[43], w związku z czym kształtuje się świecki paradygmat wychowania: „prosty lud oświecano

[37] Honorata Jakuszko, *Novalis*..., s. 106.

[38] Zob. Novalis, *Chrześcijaństwo, czyli Europa*, w: idem, *Uczniowie*..., s. 148.

[39] Ibidem, s. 151–152.

[40] „Ulegało ono stagnacji w poczuciu swego znaczenia i wygody, podczas gdy laicy skrycie zabierali im doświadczenie i uczoność oraz czynili wielkie kroki na drodze kształcenia się”, ibidem, s. 153.

[41] Zob. ibidem, s. 153–154.

[42] Ibidem, s. 158.

[43] Ibidem, s. 159.

z prawdziwym upodobaniem, wychowując go z myślą o zaszczepieniu mu owego kulturalnego entuzjazmu”[44].

Epoka oświecenia, stanowiąc dla Novalisa ostatnie stadium rozkładu idei chrześcijaństwa w kulturze europejskiej, otwiera zarazem perspektywę ponownego przyjścia Chrystusa, który jako „nowo urodzony będzie odbiciem swego Ojca, nowym Złotym Wiekiem”[45]. W konsekwencji przyjęcia dialektycznego schematu interpretacji dziejów kultury nowy Złoty Wiek chrześcijaństwa okazuje się momentem w dziejach Europy, w którym za sprawą religii jako „elementu zarazem świeckiego i nadprzyrodzonego”[46] dokona się jej odrodzenie. O tym, jak wedle Novalisa realny i bliski był ten moment, świadczy fakt, że w swoim eseju pisze o pierwszych jego oznakach dostrzeganych w kulturze niemieckiej: „Niemiec z całą pilnością kształci się na współbudowniczego epoki wyższej kultury, a postęp w tym względzie musi dać mu z biegiem czasu wielką przewagę nad innymi”[47]. Znamienne jednak, że Novalis, krytykując oświeceniowe dążenie do eliminacji wiary na rzecz rozwoju wiedzy, zarazem to właśnie wykształcenie i postęp uznaje za warunki nastania nowego Złotego Wieku chrześcijaństwa, czyli religijnego odrodzenia duchowości europejskiej. W konsekwencji wizja chrześcijaństwa nakreślona w szkicu Novalisa podlega w pełni krytykowanym przezeń sekularyzacyjnym i redukcyjnym tendencjom oświecenia, ponieważ nastanie Królestwa Bożego jako cel chrześcijańskiej teodycei okazuje się osiągalne w porządku ziemskim – historycznym i skończonym – co oznacza podporządkowanie jego prawom romantycznego wyobrażenia wieczności. Tym samym w historiozofii Novalisa nie mamy ostatecznie do czynienia z dążeniem do odrodzenia chrześcijaństwa, lecz z projektem sakralizacji historii świeckiej, którego istotę najpełniej odsłania figura Chrystusa jako „uszlachetnionego rodaka”[48], uosabiającego ideał obywatela świata. Chrześcijaństwo okazuje się tu zatem syntetyzującym czynnikiem kulturotwórczym i w tym sensie jest traktowane jako **środek** moralnego doskonalenia ludzkości, mającego prowadzić do politycznego i ogólnoludzkiego zjednoczenia Europy i upowszechnienia nowego typu kultury duchowej, a nie jako jej eschatologiczny **cel**.

Źródeł rozdźwięku pomiędzy optymistyczną wizją chrześcijaństwa odrodzonego w historii a chrześcijańską eschatologią, głoszącą ideę dziejów ludzkości jako stopniowego upadku w grzech i nieuniknionego ich kresu w Dniu Sądu Ostatecznego, należy upatrywać w dokonanej przez Novalisa estetyzacji dziejów zbawienia, w wyniku której wieczność realizuje się nie w transcendentnych zaświatach, lecz na wyższym poziomie porządku immanentnego: w transcendentalnej sferze sztuki i twórczości. Dlatego właśnie Chrystus, przychodzący powtórnie na świat w nowym Złotym Wieku chrześcijaństwa, okazuje się „prawdziwym geniuszem”[49], reprezentującym raczej ideał romantycznego poety niż Zbawiciela ludzkości, jakim widzą go Ewangeliści czy prorocy Starego Testamentu. Program estetyzacji historii zbawienia, sformułowany w szkicu Novalisa, stanowi konsekwencję podporządkowania dziejów chrześcijaństwa prawom triadycznego modelu

[44] Ibidem, s. 160.
[45] Ibidem, s. 164.
[46] Ibidem, s. 168.
[47] Ibidem, s. 163.
[48] Novalis, *Uzupełnienia fragmentów cieplickich*, w: idem, *Uczniowie z Sais*..., s. 294.
[49] Novalis, *Chrześcijaństwo*..., s. 164.

Bildungsgeschichte skutkującego tym, że romantyczny projekt odrodzenia religii nie zakłada powrotu do pierwotnej jedności chrześcijaństwa czy oczyszczenia jego idei z naleciałości świeckich, lecz postuluje stworzenie go na nowo, ponieważ, zdaniem jenajczyków, dopiero w medium poezji transcendentalnej może ujawnić się wyższa, prawdziwa jego postać, odzwierciedlająca moment przebudzenia refleksyjnej świadomości nowoczesnego człowieka[50]. Ostatecznie zatem estetyczna wizja chrześcijaństwa nie odsyła do fundamentalnej dlań idei zbawienia, lecz stanowi jeden z wielu projektów *nowej mitologii* Novalisa, której „nazwa może być po prostu rozumiana jako kolejne określenie poezji w medium nieskończonego łańcucha nowych refleksji"[51].

***

W proklamowanym przez Novalisa programie wychowania rodzaju ludzkiego do pełnoletności ujawnia się zatem nieprzezwyciężalna sprzeczność, stanowiąca konsekwencję próby jego ugruntowania w przeciwstawnych sposobach rozumienia procesu historycznego – jako ruchu zataczającego krąg oraz jako ruchu o przebiegu linearnym – z których pierwszy znajduje swój wyraz w idei powrotu, a drugi w idei postępu. Analiza ich wzajemnego przenikania się pozwala wydobyć zarówno oryginalność stanowiska wczesnoromantycznej *Bildungsgeschichte*, jak i jego zależność od krytykowanej przez jenajczyków formacji oświeceniowej. W przeciwieństwie do myśli oświecenia, czerpiącej poczucie wyższości względem całych dotychczasowych dziejów z optymistycznego przekonania o osiągnięciu przez rodzaj ludzki dojrzałości, wczesnoromantyczną historiozofię cechuje tęsknota za przeszłością, manifestująca się w odkrywaniu na nowo starożytnej Grecji i narodowych mitologii, a także w dążeniu do rehabilitacji chrześcijaństwa jako istotnego źródła europejskiej kultury. U romantyków postulat powrotu do przeszłości pojawia się jednak w ścisłym sprzężeniu z ideą linearnego postępu, zapośredniczającą ich program wychowania rodzaju ludzkiego w projekcie oświecenia, a wyrażającą się najpełniej w Schleglowskiej koncepcji progresywnej poezji uniwersalnej. W konsekwencji okazuje się, że przeszłość, do której romantycy pragną powrócić, musi dopiero zostać stworzona w medium wyobraźni transcendentalnego poety. Zarazem jednak refleksyjna orientacja romantycznej poezji, pełniąca niezwykle istotną rolę w projekcie romantycznej syntezy, umieszcza ideę postępu w sferze nieskończoności, wspierając formowanie się nowego sposobu rozumienia i badania historii[52]. Podczas gdy oświecenie czerpało optymizm i poczucie wyższości względem całych dotychczasowych dziejów z autorytetu ahistorycznego rozumu, to w epoce romantyzmu „historyzm stał się potęgą kulturotwórczą"[53], wnosząc „pogląd o historyczności zjawisk w tym rozumieniu, że wszystko się ciągle staje, rozwija, znajduje się w pewnej stałej płynności, wiecznego procesu historycznego"[54]. Problemem o zasadniczym znaczeniu dla romantycz-

[50] Tę nową, wyższą postać chrześcijaństwa, którą refleksyjna poezja ma dopiero stworzyć, Fryderyk Schlegel określa mianem progresywnej i wynosi do rangi „prawdziwego chrześcijaństwa", nie manifestującego się dotąd w historii ludzkości. Por. Fryderyk Schlegel, *Fragmenty*..., s. 85.

[51] Ernst Behler, *German*..., s. 163.

[52] Zob. np. Wilhelm Emrich, *Romantyzm*..., s. 289.

[53] Zygmunt Łempicki, *Renesans*..., s. 362.

[54] Ibidem, s. 374.

nego programu wychowania rodzaju ludzkiego, wyłaniającym się z nowego ujęcia historii, okazuje się idea syntezy porządków wieczności i czasu, a jej paradoksalny charakter odzwierciedla przekonanie o rychłym nadejściu Złotego Wieku jako określonego momentu dziejów, dokonującego się już nie za sprawą oświeceniowego rozumu, lecz w medium transcendentalnej poezji, która jednakże – odnajdując swą istotę w wiecznym ruchu – nie może zakładać doprowadzenia rodzaju ludzkiego do stadium moralnej i intelektualnej dojrzałości, nie wikłając się zarazem w wewnętrzną sprzeczność.

BIBLIOGRAFIA

Abrams Meyer Howard, *Formy wyobraźni romantycznej*, przeł. Piotr Graff, „Pamiętnik Literacki" 1978, nr 3, s. 203–227.

Behler Ernst, *German Romantic Literary Theory*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.

Emrich Wilhelm, *Romantyzm a świadomość nowoczesna*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki" 1978, nr 3, s. 287–305.

Fichte Johann Gottlieb, *Teoria wiedzy*, t. I, przeł. Marek J. Siemek, Warszawa: PWN 1996.

Hamlin Cyrus, *Osobowość w wymiarze czasowym: metafora i poezja romantyczna*, przeł. Grażyna Cendrowska, „Pamiętnik Literacki" 1978, nr 3, s. 321–344.

Jakuszko Honorata, *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii*, Lublin: Wyd. UMCS 1993.

Kant Immanuel, *Co to jest Oświecenie?*, w: Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1966.

Kunicki Wojciech, *Wstęp*, w: Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, przeł. Ewa Szymani, Wojciech Kunicki, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2003.

Łempicki Zygmunt, *Renesans, Oświecenie, Romantyzm i inne studia z historii kultury*, Warszawa: PWN 1966.

Novalis, *Chrześcijaństwo, czyli Europa*, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1984.

Novalis, *Uczniowie z Sais*, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1984.

Novalis, *Uzupełnienia fragmentów cieplickich*, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1984.

Novalis, *Wiara i miłość, czyli król i królowa*, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1984.

Schiller Friedrich, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, w: Friedrich Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Irena Krońska, Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1972.

Schiller Friedrich, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, w: Friedrich Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Irena Krońska, Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik 1972.

Schlegel Friedrich, *Fragmenty*, przeł. Carmen Bartl, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.

Szturc Włodzimierz, *Ironia romantyczna. Pojęcie, granice i poetyka*, Warszawa: PWN 1992.

THE MYTH OF THE GOLDEN AGE IN THE EARLY ROMANTIC BILDUNGSGESCHICHTE, OR ABOUT THE APORIAS OF THE EDUCATION PROGRAM OF THE HUMAN RACE IN NOVALIS'S HISTORIOSOPHY

Summary

The subject of the article is reconstruction of assumptions and postulates of Novalis's education program of the human race aimed at indication of the distinctive features of early Romantic historiosophy as its dependence on Enlightenment thought. Examination of both these aspects in their interpenetration allows revealing the inner contradictions of Novalis's project determining its utopian character, which manifests itself in the vision of the Golden Age as an expression of the Romantic "new mythology".

Adj. Izabela Ślusarek

Dominika Dziurosz-Serafinowicz
(Uniwersytet Gdański)

PRÓBA KONSTRUKCJI NARZĘDZI DO ANALIZY ETYCZNOŚCI WYPOWIEDZI Z UŻYCIEM TEORII AKTÓW MOWY

WPROWADZENIE

Współcześni filozofowie zwrócili uwagę na znaczenie aktów mowy, które podkreślają inne niż opis rzeczywistości funkcje języka. Wpływową pracą w tym zakresie jest *Jak działać słowami* Johna L. Austina. Autor ten, w swojej teorii aktów mowy, wyodrębnił trzy sposoby użycia języka: lokucyjny, illokucyjny oraz perlokucyjny. Biorąc pod uwagę ten podział, w analizie etycznej wypowiedzi można badać nie tylko samą ,,nagą" zawartość, dosłowne znaczenie i treść propozycjonalną wypowiedzi (lokucja), lecz także charakter i intencję (illokucja) oraz efekt, jaki wywołała u odbiorcy (perlokucja). Teoria ta może stanowić dobre narzędzie do analizy etyczności języka, ponieważ łączy nasze wypowiedzi ze sferą czynów oraz pozwala na badanie nie tylko postawy etycznej nadawcy komunikatu, lecz także etyczności wpływu, jaki komunikat wywarł na odbiorcy.

Słowa, które wypowiadamy mają moc oddziaływania. Według Austina: „Powiedzenie czegoś wywołuje często, a nawet normalnie, w następstwie pewne skutki w sferze uczuć, myśli lub działań słuchacza lub mówiącego, bądź innych osób, a powiedzenie to może być wygłoszone z przeznaczeniem, intencją lub zamiarem wywołania owych skutków"[1]. Słowa wpływają nie tylko na myśli nadawców i odbiorców komunikatu, lecz także na ich uczucia oraz potencjalne działania. W ocenie etycznej aktu mowy możemy wobec tego brać pod uwagę zarówno to, co po wypowiedzeniu pewnych słów myśli się i czuje, jak też to, w jaki sposób się działa. Jeśli myśli, uczucia i działania są negatywne, wówczas akt mowy, który je wywołał można uznać za nieetyczny. Kiedy ktoś mówi: „Dawaj forsę, bo wyjmę nóż!", to zachowuje się nieetycznie, ponieważ ta wypowiedź zastrasza odbiorcę i zmusza go do zrobienia czegoś pod groźbą doznania krzywdy. Zdarza się, że intencją nie jest chęć sprawienia przykrości adresatowi, jednak akt mowy wywołuje w nim frustrację, zażenowanie i złe samopoczucie, jak w przypadku powiedzenia osobie, która ma problemy z nadwagą: „Lubisz jeść!". Zdaniem Janusza Czapińskiego: „O etyce komunikacji można mówić z punktu

[1] John L. Austin, *Jak działać słowami*, w: *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 646.

widzenia moralności intencjonalnej. Ale oprócz tego istnieje jeszcze moralność czynu i moralność skutku, etyka skutków"[2]. Należy jednak podkreślić, że to, co pojawiło się w odbiorcy jako rezultat naszej wypowiedzi nie musi być równoważne z tym, co zamierzaliśmy osiągnąć. Wskazane jest więc dokonanie rozróżnienia między „(a) czynnością usiłowania lub zamierzenia (pozorowanie, udawanie, utrzymywanie, okazywanie, wszczynanie), by wykonać pewną czynność illokucyjną, a (b) czynnością skutecznego dokonania, dopełnienia, doprowadzenia do pomyślnego końca takiej czynności"[3]. Nie możemy być w pełni odpowiedzialni za swoje słowa, ponieważ nie jesteśmy w stanie przewidzieć, z jaką reakcją się spotkamy, realizując akt mowy. Jak twierdzi Austin: „Ponieważ nasze czynności są działaniami, zawsze musimy pamiętać o rozróżnieniu między wywoływaniem skutków czy następstw zamierzonych a skutków niezamierzonych; (I) kiedy mówiący zamierza wywołać skutek, mimo to może się on nie pojawić, a (II) kiedy nie zamierza wytworzyć skutku, lub zamierza go nie wytworzyć, mimo to może się on pojawić"[4]. Jesteśmy jednak w stanie poddać analizie etycznej nasze akty illokucyjne i akty perlokucyjne.

AKTY ILLOKUCYJNE

Szczególnie illokucja – nasz stosunek do rozmówcy oraz to, z jaką intencją, w jakim celu i przy użyciu jakich środków się wypowiadamy – jest istotna w analizie etyczności języka. Austin pisze, że: „(...) wykonujemy również czynności illokucyjne, takie jak informowanie, rozkazywanie, ostrzeganie, przekonywanie itd., to znaczy wygłaszamy wypowiedzi, które mają pewną (konwencjonalną) moc"[5]. Oprócz obecnych w cytatcie, warto wymienić m.in. następujące akty mowy: proszenie, dziękowanie, przepraszanie, gratulowanie, obiecywanie, doradzanie, deklarowanie, przewidywanie, ogłaszanie, instruowanie, krytykowanie, wyśmiewanie, prowokowanie, przekonywanie, szantażowanie. Jak w przypadku analizy etycznej czynu, tak też podczas analizy aktu mowy bierze się pod uwagę jego intencję. John Searle podkreśla, że: „Intencją mówiącego, gdy spełnia czynność illokucyjną wypowiadając dosłownie zdanie jest wytworzenie pewnego skutku za pomocą dania słuchającemu do poznania jego intencji wytworzenia tego skutku"[6]. Filozof ten postuluje, aby w naszych czynnościach illokucyjnych zawsze zamiarem było wywołanie skutku w odbiorcy zgodnego z naszą intencją. Przyjmując ten postulat i stosując go do analizy etycznej wypowiedzi, należałoby powiedzieć, że kiedy zamierzony skutek naszego aktu mowy jest krzywdzący dla odbiorcy, wówczas ten akt mowy jest nieetyczny. Zakładamy przy tym, że wykonywane

---

[2] Janusz Czapiński, *Autorytet i intencje nadawcy – a „etyka efektów komunikacyjnych"*, w: *Etyka międzyludzkiej komunikacji*, red. Jadwiga Puzynina, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 1993, s. 46.

[3] John L. Austin, *Jak działać słowami*, s. 651.

[4] Ibidem.

[5] Ibidem, s. 654.

[6] John R. Searle, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1987, s. 60.

akty mowy mają z reguły być skuteczne. Przyjmujemy także, iż traktujemy poważnie język i to, co mówimy. Kiedy mówimy: „Idź po papierosy!", musimy rzeczywiście chcieć, by ktoś po nie poszedł. Innymi słowy, zakładamy, że nie rzucamy słów na wiatr.

Odwołajmy się do słów Jacka J. Jadackiego: „Język spełnia funkcje informacyjne. Można za jego pośrednictwem skrywać, ujawniać, rozgłaszać, uzasadniać lub podważać przekonania. Język spełnia poza tym funkcje ekspresywne: wyrażenia własnych ocen i odczuć mówiącego. Można za jego pośrednictwem chwalić, szczycić się, skarżyć się, ganić. Język spełnia wreszcie funkcje ewokacyjne. Można za jego pośrednictwem pytać o coś, prosić, obiecywać coś, nakłaniać do czegoś lub powstrzymywać od czegoś"[7]. Filozof twierdzi przy tym, że funkcje te są jako takie moralnie neutralne, i że „odbiera im neutralność dopiero styl ich spełniania i towarzysząca mu intencja"[8].

AKTY PERLOKUCYJNE

Searle pisze, że: „Z pojęciem czynności illokucyjnych wiąże się pojęcie następstw lub skutków, jakie takie czynności mogą mieć dla działań, myśli, przekonań itd. słuchających (...). Mogą nakłonić, przestraszyć, zaalarmować, natchnąć, uświadomić"[9]. Dlatego też nie mniejsze znaczenie w wymiarze etycznym ma perlokucja. Choć każda wypowiedź obarczona jest możliwością niezrozumienia i nieporozumienia, etycznej analizie podlegać może również efekt, jaki dana wypowiedź wywołała w odbiorcy komunikatu. Choć nie jesteśmy w stanie nigdy w stu procentach być pewni, jak dane słowa wpłyną na innych, wskazana wydaje się refleksja nad tym, do kogo i co mówimy – tak, aby osiągnięty efekt wypowiedzi był jak najbardziej zbliżony do zamierzonego. Roman Kalisz odróżnia zamierzone efekty perlokucyjne od faktycznych i jednocześnie podkreśla, że „Zamierzone efekty perlokucyjne są niezwykle trudne do zbadania, gdyż mówiący nie może mieć pełnej kontroli nad wrażeniami, jakie wywrze jego wypowiedzenie na adresacie (...). Dzieje się tak z powodów psychologicznych oraz innych uwarunkowań kontekstualnych, takich jak system przekonań adresata"[10]. Jesteśmy jednak etycznie odpowiedzialni za intencje wywołania pewnych efektów, jakie towarzyszą nam przy określonych wypowiedziach, jak również za to, by jak najlepiej poznać i zrozumieć naszego rozmówcę, by słowa, które wypowiemy zostały odczytane przez niego tak, jak zamierzyliśmy. Kalisz podejmuje próbę zdefiniowania zamierzonych aktów perlokucyjnych dwojako. W szerokiej definicji ujmuje je jako próbę powodowania wszelkich efektów wypowiedzi, czyli wykonania jakiejś czynności przez adresata, wywołanie w nim jakiegoś przekonania, uszczęśliwienia go, sprawienia mu przyjemności itp. „Obejmowałoby to pojęcie wszelkie

[7] Jacek J. Jadacki, *Zły język*, w: *Etyka międzyludzkiej komunikacji*..., s. 33.
[8] Ibidem.
[9] John R. Searle, *Czynności mowy*..., s. 38.
[10] Roman Kalisz, *Pragmatyka językowa*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 1993, s. 54.

cele, do jakich dąży, i zamierzenia, jakie mówiący chce zrealizować, używając środków werbalnych”[11]. Jeśli zatem intencją nadawcy komunikatu jest coś pozytywnego, a perlokutywnym celem komunikacyjnym wykonanie czynności budujących, konstruktywnych, posiadanie przekonania bliskiego słuszności, pełniejsze zrozumienie odbiorcy lub zapewnienie mu dobrostanu duchowego, wówczas możemy uznać taki akt mowy za etyczny. W przeciwnym razie, gdy naszym zamierzeniem jest wzbudzenie w odbiorcy fałszywego obrazu świata, wykonanie czynności z zasady destrukcyjnych, niszczących lub unieszczęśliwienie go, wtedy możemy uznać taki akt mowy za nieetyczny.

W węższej definicji Kalisz łączy zamierzone efekty perlokucyjne ze zmianą psychicznego świata adresata[12]. Słowa, które wypowiadamy wpływają na nasz świat psychiczny. Jeśli celem naszego aktu mowy byłoby pogorszenie kondycji psychicznej adresata, a więc np. zastraszenie, wywołanie lęku, strachu, irytacji, zdenerwowania, stresu – wszelkiego dyskomfortu psychicznego – wówczas moglibyśmy uznać go za nieetyczny. Akty perlokucyjne to m.in. takie efekty wypowiedzi, jak: zażenowanie, zdenerwowanie, znudzenie, zawstydzenie, poniżenie, zmiana zdania, decyzja o podjęciu działania, zainspirowanie, uspokojenie, pogodzenie. Austin w następujący sposób charakteryzuje czynności perlokucyjne: „(...) to, co powodujemy lub osiągamy dzięki mówieniu czegoś, takie rzeczy, jak przekonywanie, perswadowanie, powstrzymywanie, a nawet powiedzmy, zaskakiwanie czy wprowadzanie w błąd”[13]. Perlokucja stanowi również miernik etyczności postępowania słownego, ponieważ może wskazywać, które wypowiedzi są szkodliwe, a które odpowiednie. Jeśli więc wypowiedziane przez nas słowa wywołały w odbiorcy negatywne uczucia, zaburzone myśli, fałszywe przekonania, możemy podejrzewać siebie o nieetyczność. O ile jednorazowo może się zdarzyć, że wypowiemy dane słowa bez świadomości zła, jakie wyrządzają, o tyle powtórzenie ich z tą świadomością należałoby uznać za akt nieetyczny.

AUTOPERLOKUCJA

W naszej analizie istotną rolę może odgrywać również stan emocjonalny i myślowy nadawcy komunikatu po wykonaniu przez niego jakiegoś aktu mowy. Czasami jest tak, że czujemy się zażenowani słowami, które wypowiedzieliśmy, żałujemy tego lub, przeciwnie, jesteśmy dumni z siebie, mimo że reakcja odbiorcy na nasz akt mowy była negatywna. O ile nasz stan po dokonaniu aktu mowy nie ma bezpośredniego wpływu na perlokutywny stan odbiorcy, o tyle może motywować nas do kolejnej wypowiedzi – np. „naprawczej”, kiedy przepraszamy, prosimy o przebaczenie za gafę, błąd, lapsus, wywołanie negatywnych odczuć – bądź do kontynuacji podjętego aktu mowy i pójścia dalej w danym zachowaniu słownym bez brania pod uwagę skutków, jakie niesie to dla odbiorcy. Choć

[11] Ibidem.
[12] Zob. ibidem, s. 55.
[13] John L. Austin, *Jak działać słowami*, s. 655.

szkody, które wyrządziliśmy wypowiedzeniem pewnych słów bywają nieodwracalne, pod wpływem naszych kolejnych aktów mowy mogą się stać mniej dotkliwe i bolesne. Nie bez przyczyny pokutuje powiedzenie „słowo się rzekło", jednak autoperlokucja może pozwolić na szybszą reakcję, która będzie w stanie naprawić niezręczną, a nawet niemoralną sytuację werbalną.

AKTY MOWY JAKO DOMAGAJĄCE SIĘ DOPEŁNIENIA

Przedstawioną analizę można połączyć z jeszcze jednym aspektem aktów mowy. Wiele z nich posiada konstrukcję dopełnień, tzn. jako wypowiedziane domagają się stosownej odpowiedzi (niekoniecznie odbiorcy komunikatu, ale równie dobrze jego nadawcy, jak w przypadku obietnicy). „Znajomość języka nie tylko wymaga syntaktyki albo semantyki, lecz także umiejętności wydobycia aktów mowy z wypowiedzi interlokutora. Jest to kluczowe w konwersacji, ponieważ wszystkie działania – niewerbalne bądź werbalne – posiadają implikacje co do tego, jak powinniśmy odpowiedzieć (...). Pozdrowienie wzywa do pozdrowienia, po ofercie następuje jej przyjęcie lub odmowa"[14]. Odwołując się jeszcze raz do aktów illokucyjnych, warto zwrócić uwagę, że „Akty illokucyjne to akty mowy, które spełniamy poprzez komunikowanie swoich intencji (które mają doczekać się swoich realizacji w swoim zamierzeniu)"[15]. Gdybyśmy nie oczekiwali spełnienia danego aktu illokucyjnego, nie podjęlibyśmy się jego dokonania. Można więc powiedzieć, że akt mowy domaga się pewnej realizacji, jest niepełny i domaga się dopełnienia. Jest typem werbalnej prowokacji do spełnienia czegoś. Jak pisze Kalisz: „Pojęcie aktu illokucyjnego zawiera się w tym, co chcemy osiągnąć poprzez wypowiedzenie danego wyrażenia"[16]. Wiele naszych aktów mowy jest skierowana bezpośrednio na odbiorcę komunikatu. To on będzie tym, który dopełni nasz akt mowy. Kalisz stwierdza: „Jeśli chcę kogoś o coś prosić (zorientowanie na cel), to interesuje mnie oczywiście spełnienie mojej prośby. Również jeśli chcę komuś sprawić radość, czy też kogoś obrazić, wyrażenie moje będzie również zorientowane na cel. Rezultatem będzie radość adresata bądź też obraza, czyli efekt perlokucyjny"[17]. Dalej pisze zaś, że „Zamierzony efekt perlokucyjny dotyczy sfery adresata i naszych zamierzeń związanych ze zmianą, jaka chcemy, żeby nastąpiła u adresata"[18]. Michał Post mówi w tej kwestii więcej: „Wyniki

---

[14] „Knowing a language doesn't just require syntax or semantics, but the ability to extract speech acts from our interlocutors' utterances. This is crucial in conversation, since all actions – be they non-verbal or verbal – have implications for how we should respond (Schegloff, 2007). A greeting calls for another greeting, an offer is followed by an acceptance or declination". Rosa S. Gisladottir, Dorothee J. Chwilla, Herbert Schriefers, Stephen C. Levinson, *Speech Act Recognition in Conversation: Experimental Evidence*, w: *Proceedings of the 34th Annual Meeting of the Cognitive Science Society (CogSci 2012)*, red. N. Miyake, D. Peebles, R.P. Cooper, Austin, TX: Cognitive Science Society 2012, s. 1596.

[15] Roman Kalisz, *Pragmatyka językowa*, s. 32.

[16] Ibidem.

[17] Ibidem, s. 33.

[18] Ibidem.

przeprowadzonej przeze mnie ankiety (...) potwierdziły słuszność hipotezy, że wszystkie akty illokucyjne mają potencjał perlokucyjny, co oznacza, że każdy akt jest domyślnie związany z jakąś charakterystyczną dla siebie stałą wartością na skali Plus-Minus skutków danego aktu illokucyjnego dla adresata (...). Wyniki ankiety pozwoliły także na uporządkowanie analizowanych aktów illokucyjnych na skali Plus-Minus, poczynając od aktów z najbardziej pozytywnymi skutkami (witanie, gratulowanie, dziękowanie, chwalenie) poprzez akty neutralne (sugerowanie, informowanie, mówienie) do aktów w różnym stopniu negatywnych (obrażanie, potępianie, odmawianie, grożenie). Każdy z tych aktów illokucyjnych ma swoją unikatową wartość na skali, z wartościami <dobre-złe> dla adresata"[19]. Jeśli wykorzystamy te uwagi do analizy etyczności języka, możemy mówić o: (1) nieetyczności nadawcy komunikatu, który dokonując pewnego aktu domaga się nieetycznej odpowiedzi oraz (2) nieetyczności odbiorcy komunikatu, który nie dopełnia etycznego aktu mowy. Aby rozjaśnić pierwszy przypadek, można podać przykład wypowiedzi: „Skop go natychmiast!". Jest to akt mowy typu rozkaz, który domaga się od odbiorcy komunikatu nieetycznego zachowania. Ponadto pozostawia go w sytuacji wyboru bez możliwości refleksji. By został zrealizowany, trzeba podjąć się czynu nieetycznego (wyrządzenia komuś krzywdy). Drugi przypadek można zobrazować przykładem braku reakcji odbiorcy na wypowiedź: „Czy mógłbyś przestać hałasować? Jesteśmy w bibliotece". By dopełnić ten akt mowy, który w swej naturze nie jest nieetyczny, należałoby odpowiedzieć na daną prośbę. W momencie zignorowania go postępujemy nieetycznie, ponieważ nie dopełniamy go.

Według Austina: „Słuszność i moralność są w równej mierze po stronie wyraźnego oświadczenia, że nasze słowa to nasze więzy"[20]. Wiele słów ma charakter pewnego zobowiązania i przyświadczenia czemuś, i w jakiś sposób nas związuje (jeśli nie chcemy, żeby słowa były puste). Anna Giza ujmuje to w następujący sposób: „(...) wypowiadanie czegoś jest zawsze ustanowieniem pewnych relacji interpersonalnych, a zazwyczaj i pewnych zobowiązań, jest stwarzaniem pewnych faktów"[21]. Należy jednak zauważyć, że same te więzy mogą posiadać naturę etyczną bądź nieetyczną. Szantaż, rozkaz krzywdzenia, szyderstwo, upokarzanie słowami, przekleństwo już w swojej strukturze są nieetyczne, gdyż potraktowane poważnie, jako wymagające dopełnienia, stawiają nas w sytuacji niekorzystnej, krzywdzącej, niemoralnej. Searle jest zdania, że „mówienie jest uwikłaniem w takie zachowania, którym rządzą reguły. Mówiąc dobitniej, mówienie jest wykonywaniem czynności zgodnie z regułami"[22].

Akty mowy wikłają się nierzadko w wykonywanie czynności (1) zgodnych z nieetycznymi regułami lub (2) niezgodnych z etycznymi regułami. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z sytuacją, w której reguły języka są nieetyczne, jak szantaż, groźba, przekleństwo itp. W drugim zaś – z łamaniem etycznych reguł języka, jak niezareagowanie na wołanie o pomoc, zignorowanie zaproszenia czy wyśmianie czyichś przeprosin.

---

[19] Michał Post, *Akty i gatunki mowy*, w: *Pragmatyka, retoryka, argumentacja*, red. Piotr Stalmaszczyk, Piotr Cap, Kraków: Uniwersitas 2014, s. 212.

[20] John L. Austin, *Jak działać słowami*, s. 559.

[21] Anna Giza, *Na czym polega „etyczna komunikacja"?*, w: *Etyka międzyludzkiej komunikacji...*, s. 17.

[22] John R. Searle., *Czynności mowy...*, s. 35.

UWAGI KRYTYCZNE

Przedstawione narzędzia służące do analizy etyczności wypowiedzi nie są bez wad. Istnieją przypadki, które w pewnym stopniu kwestionują ich przydatność. Przykładem jest dostarczanie złych wieści. Spotykamy się w życiu z sytuacjami, kiedy musimy powiadomić o jakimś zdarzeniu, które jest negatywne, jak wówczas, gdy mamy mówić o czyjejś śmierci, chorobie, rozstaniu. Efekt, jaki taka wypowiedź wywoła może negatywnie wpłynąć na świat psychiczny odbiorcy komunikatu. W świetle zarysowanych koncepcji należałoby ją uznać za nieetyczną. Jednak intuicja moralna podpowiada nam, że w wielu przypadkach mielibyśmy do czynienia z odwrotną sytuacją: to zatuszowanie prawdy byłoby nieetyczne. Wobec tego twierdzenie, że każda wypowiedź, która ma negatywny wpływ na świat psychiczny odbiorcy jest nieetyczna zostaje w tym przypadku poddane w wątpliwość. W obronie przedstawianej teorii można ewentualnie powiedzieć, że zamiarem nie jest wywołanie negatywnego odczucia u odbiorcy, a jedynie zapoznanie go ze stanem rzeczy.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę, że zagadnienie relacji między prawdą a etycznością jest wrażliwe na wszelką radykalną konceptualizację. W historii myśli etycznej spotyka się zarówno postawy nawołujące do absolutnej prawdomówności (Immanuel Kant), jak i te, które nakazują powstrzymywanie się od przekazywania negatywnej prawdy (judaizm). Ponadto pytanie o to, czym w ogóle jest prawda również pozostaje nie bez znaczenia. Wielu z nas, posiadając pewne przekonania, może się poczuć urażona odmiennymi poglądami. Osoba, która wierzy, że Jezus Chrystus zmartwychwstał może nawet mieć poczucie krzywdy, gdy ktoś jej powie, iż uważa, że to się nie wydarzyło. Poczucie to może wynikać z tego, że ktoś podważył czyjeś przekonania, poglądy lub postawy. W tym artykule nie analizuję tego filozoficznego problemu, zaznaczając jedynie, że stanowi pewien argument przeciwko przedstawionym narzędziom analizy etyczności wypowiedzi.

Inną słabością omawianych narzędzi jest to, że żaden człowiek, oprócz nas samych, nie ma absolutnego wglądu w nasze intencje. Przestrzeń intencjonalności, choć komunikowalna, nie jest w pełni transparentna. Bezpośredni wgląd w nasze intencje mamy tylko my sami – dopóki ich nie wyrazimy, pozostają ukryte dla innych. Osoba, która miała złe intencje, będzie mogła ukryć ten fakt, a dopóki się nie przyzna, trudno jej będzie to udowodnić, a tym samym przypisać nieetyczność.

Trzecim argumentem możliwym do wysunięcia przeciwko przedstawionym narzędziom jest to, że krzywda nie jest czymś obiektywnym. Jeśli miałaby się stać miernikiem etycznym naszych zachowań, musielibyśmy dokładnie wiedzieć, czym jest. Słownik Języka Polskiego PWN definiuje ją następująco: „szkoda moralna, fizyczna lub materialna wyrządzona komuś niezasłużenie; też: nieszczęście lub obraza dotykające kogoś niesłusznie". Definicja ta jest dyskusyjna. Po pierwsze, jeśli przyjmiemy, że zachowanie etyczne to takie, które nie krzywdzi, a krzywdę będziemy rozumieć jako coś, co przynosi szkodę moralną, to pozostajemy w błędnym kole: to jest nieetyczne, co przynosi szkodę moralną, a to przynosi szkodę moralną, co jest nieetyczne. Po drugie, definicja ta zakłada niezasłużoność lub niesłuszność. Wkraczamy tu w przestrzeń sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Kto ma jednak powiedzieć, że ktoś został skrzywdzony? Komu przypisać rolę

arbitra – nadawcy czy odbiorcy komunikatu? Zakładając, że mamy do czynienia z konwersacją dwóch osób, wpadamy w pułapkę nierozstrzygalności, ponieważ nie istnieje obiektywny sędzia, który mógłby ocenić, kto w tym sporze ma decydujący głos.

PODSUMOWANIE

W artykule omówiono narzędzia służące do badania etyczności zachowań werbalnych. Rozważania prowadzono w kontekście teorii aktów mowy, w szczególności wziąwszy pod uwagę podział na akty illokucyjne i perlokucyjne. Zaproponowano, by traktować akty mowy jako domagające się dopełnienia, a etyczność wypowiedzi oceniać w nawiązaniu do relacji dopełniania. Ponadto wymieniono kilka argumentów, które kwestionują wystarczalność opisanych narzędzi do analizy etyczności wypowiedzi.

BIBLIOGRAFIA

Austin John L., *Jak działać słowami*, w: John L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993.

Gisladottir Rosa S., Chwilla Dorothee J., Schriefers Herbert, Levinson Stephen C., *Speech Act Recognition in Conversation: Experimental Evidence*, w: *Proceedings of the 34th Annual Meeting of the Cognitive Science Society (CogSci 2012)*, red. N. Miyake, D. Peebles, R.P. Cooper, Austin, TX: Cognitive Science Society 2012.

Etyka międzyludzkiej komunikacji, red. Puzynina Jadwiga, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 1993.

Kalisz Roman, *Pragmatyka językowa*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 1993.

Pragmatyka, retoryka, argumentacja, red. Piotr Stalmaszczyk, Piotr Cap, Kraków: Uniwersitas 2014.

Searle John R., *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1987.

AN ATTEMPT TO CONSTRUCT TOOLS FOR ANALYZING THE ETHICS OF UTTERANCES WITH THE USE OF SPEECH ACT THEORY

Summary

The aim of this paper is to present tools for analyzing the ethics of utterances in the face-to-face conversation with the use of speech act theory. In particular, an attempt is made to show that ethical examination of the utterance can consist in analyzing its illocution (intention) and perlocution (effect). Additionally, it is proposed that treating a speech act as complementary can be used in the analysis of utterances as those which demand ethical or non-ethical answer.

Adj. Izabela Ślusarek

Aleksander Zbrzezny
(Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie)
aleksander.zbrzezny@asp.waw.pl
http://orcid.org/0000-0003-0465-8857

SPOSÓB INFORMACJI. TEORIA KRYTYCZNA MARKA POSTERA[1]

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie najważniejszych wątków myśli Marka Postera (1941–2012) – jednego z czołowych przedstawicieli „szkoły z Irvine", czyli Instytutu Teorii Krytycznej Uniwersytetu Kalifornijskiego. Poster formalnie był historykiem, lecz jego prace mają zdecydowanie filozoficzny charakter. Oprócz popularyzacji europejskiej filozofii (zwłaszcza francuskiej) w Stanach Zjednoczonych, zasłynął także jako teoretyk mediów. W kolejnych częściach artykułu przybliżę twórczość Postera i charakter formacji intelektualnej, do której należał. Następnie omówię jego główne osiągnięcia teoretyczne – z pojęciem „sposobu informacji" na czele. Jednocześnie pokuszę się o ocenę jego dorobku.

MARK POSTER I SZKOŁA Z IRVINE

Poster pozostaje w Polsce słabo znanym autorem, podobnie jak wielu innych amerykańskich współpracowników Instytutu Teorii Krytycznej z Irvine (może z wyjątkiem Fredrica Jamesona). Wystarczy jednak wspomnieć, że z Instytutem tym przez długie lata współpracowali myśliciele z Europy, m.in. Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Étienne Balibar czy Anthony Giddens, by uznać, że szkoła ta mieści się w głównym nurcie współczesnej filozofii. Szyld „teorii krytycznej" może wywoływać skojarzenia ze szkołą frankfurcką – i nie jest ono bezpodstawne, choć działalność amerykańskich teoretyków zdecydowanie różni się od europejskiego pierwowzoru. Na poziomie ogólnych deklaracji można mówić o swego rodzaju frankfurckiej inspiracji. Badacze z Irvine upominają się o interdyscyplinarność i realizację zbiorowych projektów, a jedną z często eksponowanych

[1] Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki" w latach 2014–2019. Numer grantu: 0114/NPRH3/H12/82/2014.

NARODOWY PROGRAM ROZWOJU HUMANISTYKI

intencji jest oddziaływanie na praktykę. Realizacja tych postulatów jest jednak odmienna od działalności Maxa Horkheimera i jego kolegów. Różnice można wskazać w wielu obszarach. O ile dla szkoły frankfurckiej ważnymi punktami odniesienia pozostawały koncepcje Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Karola Marksa i Zygmunta Freuda, o tyle w wypadku szkoły z Irvine na pierwszy plan wysuwają się Derrida i Lyotard, traktowani niekiedy wręcz czołobitnie. Jeśli nawet dość często spotykamy wzmianki o Theodorze W. Adornie, Walterze Benjaminie czy Jürgenie Habermasie, to mają one charakter zdecydowanie marginalny w stosunku do „recepcji rozszerzonej" francuskich autorów. Wyraźnie różny jest też zakres podejmowanych problemów. O ile w wypadku szkoły frankfurckiej można uznać, że dominującą perspektywą była filozofia społeczna, przechodząca niekiedy płynnie w filozofię kultury czy estetykę, o tyle działalność szkoły z Irvine charakteryzuje się większą różnorodnością, przez co trudno wskazać jakiś obszar problemowy czy dziedzinę, które byłyby wiodące. Znajdziemy wśród teoretyków z Irvine filozofów, socjologów, historyków, feministki, ale też badaczy, którzy utożsamiają teorię krytyczną z teorią literatury i krytyką literacką. Wreszcie widoczną różnicą jest stopień radykalizmu – o ile teoria krytyczna w wydaniu frankfurckim była rzeczywiście krytyczna wobec kapitalizmu, organizacji społeczeństwa, całych obszarów kultury (wielu autorów twierdzi, że wręcz przesadnie), o tyle trudno wskazać analogiczne postawy wśród myślicieli z Irvine.

Różnorodność zainteresowań poszczególnych autorów skupionych wokół Instytutu Teorii Krytycznej i niezmiernie szeroki zakres realizowanych przez nich projektów zbiorowych utrudnia kwalifikację każdego z nich jako „typowego" przedstawiciela szkoły. Jest tak też w wypadku Marka Postera, którego myśl przeszła długą i wieloraką ewolucję, przenosząc się z obszarów badań historycznych na poziom diagnoz współczesności oraz od zainteresowania marksizmem do poststrukturalizmu. Marksizm Postera należy przy tym właściwie zapisywać w cudzysłowie, choć sam Poster pisał, że tak go niegdyś postrzegano. Nie chodzi tu w żadnym razie o „sekciarskie" spory, kto jest prawdziwym czy ortodoksyjnym marksistą; rzecz w tym, iż Poster ma skłonność do postrzegania tradycji marksowskiej w dość specyficzny sposób – w jego optyce czołową postacią okazuje się Jean-Paul Sartre, natomiast jeśli chodzi o znajomość pism Marksa, to w wypadku Postera była raczej pobieżna. Teoretyczna droga Postera rozpoczyna się od pracy poświęconej myśli Restifa de la Bretonna i wiedzie przez kolejne prace (*Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser* z roku 1975, *Critical Theory of the Family* z 1978, *Sartre's Marxism* z 1982) do *Foucault, Marxism, and History: Mode of Production Versus Mode of Information* (1984). Można uznać, że właśnie w tym punkcie rodzi się względnie autonomiczna myśl Postera. Pojęcie sposobu informacji będzie od tej pory jego znakiem firmowym, modyfikowanym i uzupełnianym w późniejszych publikacjach, znakiem niekiedy mało wyraźnym, ale z pewnością pobudzającym do namysłu.

Jeszcze jedno wyjaśnienie, zanim przejdę do omówienia pojęcia sposobu informacji. Stwierdzenie, że wczesny dorobek Postera nie jest wart uwagi, że jego mocne ugruntowanie w historii (a więc poniekąd w sprawach już przebrzmiałych) pozbawia go znaczenia, byłoby dla tego autora krzywdzące. Wymienione wyżej wczesne prace zachowują wartość jako świadectwo mozolnej recepcji tradycji kontynentalnej za oceanem, a ponadto jako swego rodzaju *signum temporis*; jeśli

dziś uznajemy pewne kwestie za oczywiste, to jednocześnie warto sobie uświadomić, jak długą drogę trzeba było przebyć, aby takie się stały. Dobrym przykładem może być rozumienie teorii krytycznej przedstawione przez Postera w książce poświęconej rodzinie. Autor wyjaśnia tam, że prezentowana analiza rozgrywa się na trzech poziomach: pierwszym jest poziom rodziny jako struktury psychologicznej, drugim – poziom życia codziennego, trzecim zaś – perspektywa odniesienia rodziny do społeczeństwa. Poster twierdzi, że przedstawiona teoria pozostaje krytyczna, ponieważ „prowadzi do zrozumienia granic, w jakich dowolna struktura rodziny wzmacnia lub osłabia hierarchię wieku lub płci”[2]. Nieodłączną częścią teorii ma być następujący postulat: „struktura rodziny winna być zreformowana w taki sposób, by hierarchie związane z wiekiem czy płcią zostały zminimalizowane, o ile nie całkowicie wyeliminowane”[3]. Długo można się rozwodzić nad rozmaitymi implikacjami takiej koncepcji; rzecz w tym, że nie jest ani specjalnie oryginalna, ani przesadnie krytyczna. Jest właściwie ogólnikowym stwierdzeniem, którego łatwo bronić, ale nie trudno atakować. Przyjmuję, że wymowa tego typu stwierdzeń była zupełnie inna (nawet w USA) czterdzieści lat temu; przy takim założeniu można się zgodzić na obecność w teorii jakiegoś potencjału emancypacyjnego, trudno jednak obwieszczać przy tej okazji jej rewolucyjność.

Główna teza pracy *Foucault, Marxism and History* dotyczy konieczności uzupełnienia i zrewidowania teorii krytycznej. Uzupełnieniem tym jest myśl Michela Foucaulta, zwłaszcza z *Nadzorować i karać*. Rewizja natomiast polega na krytyce różnych wątków tradycji marksowskiej. Poster podkreśla, że we współczesnych społeczeństwach coraz większą rolę odgrywają usługi i procesy przetwarzania informacji, a w związku z tym pojęcie pracy nie może być nadal utrzymywane jako podstawowa przesłanka teorii krytycznej. Amerykański teoretyk wskazuje jednocześnie na ograniczenia Marksowskiego pojęcia pracy. Szkoda tylko, że czyni to na podstawie analizy dwóch akapitów *Ideologii niemieckiej*, nie zaglądając przy tej okazji do innych tekstów Marksa. Zarzuca ponadto Marksowi, że nie dowiódł „uniwersalności” proletariatu. Może się bowiem okazać, że w „interesie” proletariusza jest dominacja nad żoną i dziećmi, nie mamy zatem żadnej gwarancji, że po rewolucji spełni się scenariusz emancypacyjny; możliwe, że proletariusz będzie nadal uciskał swą żonę i patriarchalna struktura pozostanie nietknięta. Odnosi się wrażenie, że Poster jest dumny z tego zarzutu, choć jego trafność pozostaje ograniczona. Kobiety i dzieci stanowiły istotną część opisywanego przez Marksa proletariatu. Poster dość pochopnie przyjął chyba, że żona proletariusza zajmuje pozycję analogiczną do pani domu z klasy średniej (jak w opisach Betty Friedan), podczas gdy ósmy rozdział *Kapitału* obfituje w dziesiątki innych przykładów. Kolejny wątek krytyczny wymierzony jest w dialektykę, której słabym punktem ma być teleologia wskazująca rozwiązania wbrew przebiegowi procesu historycznego. Podobnych, dość popularnych swoją drogą zarzutów, znajdziemy więcej. Służą Posterowi nie tyle do zdyskredytowania Marksa, ile do wykazania, że receptą na te niedostatki jest Foucaultowskie pojęcie dyskursu; przy czym nie chodzi o proste dołączenie koncepcji Foucaulta do korpusu teorii krytycznej. To właśnie moment, w którym pojawia się pojęcie sposobu informacji.

---

[2] Mark Poster, *Critical Theory of the Family*, s. 164. Korzystałem z wersji elektronicznej, dostępnej pod adresem: http://faculty.humanities.uci.edu/poster/CTF/ (dostęp: 13.04.2017).

[3] Ibidem.

SPOSÓB INFORMACJI

Wprowadzone przez Postera pojęcie sposobu informacji jest pomyślane przez odległą analogię do Marksowskiego sposobu produkcji i ma być, w punkcie wyjścia, uzupełnieniem analiz przedstawionych przez Foucaulta. Chodzi przede wszystkim o analizę dyskursów, pojmowanych jako praktyki performatywne, przy czym dyskursy te są elektronicznie zapośredniczone. Jednocześnie Poster traktuje sposób informacji jako zdecydowanie bardziej aktualny niż Marksowski sposób produkcji. Sposób informacji nie zastępuje sposobu produkcji, nie jest też jedynym, czy choćby centralnym przedmiotem teorii krytycznej[4]. Ma być jednak jej istotnym uzupełnieniem, pomyślanym jako warunek możliwości diagnozowania nowej technologii władzy. Tymczasem Poster zostawia nas raczej ze zbiorem deklaracji niż z argumentacją. Twierdzi, że sposób informacji, oznaczający szczególne, dwudziestowieczne doświadczenie praktyk językowych (co ma zbliżać to pojęcie do Foucaultowskich dyskursów), w połączeniu z takimi problemami, jak praca, rodzina, polityka, czas wolny, ma się stać przedmiotem teorii krytycznej. Co ciekawe, częścią tego „doświadczenia językowego" w skali społecznej jest wymiana informacji między maszynami. Poster mocno łączy wprowadzone pojęcie z myślą Foucaulta. Sposób informacji ma być swego rodzaju warunkiem możliwości kategorii dyskursu/praktyki, a jednocześnie dyskurs/praktyka dostarcza najlepszych interpretacyjnych narzędzi do analizy sposobu informacji.

Z powyższego zestawu określeń i zapowiedzi na szczególną uwagę zasługuje komunikacja między maszynami. Jak pamiętamy, dyskurs w ujęciu Foucaulta ma sprawczą moc, organizuje ludzkie życie w bezpośrednim powiązaniu z praktykami władzy, nadzoru, u*ja*rzmienia. Zarazem, mimo względnej autonomii kategorii dyskursu, trudno jest pomyśleć na tle dzieł Foucaulta dyskurs jako coś całkowicie oderwanego od ludzkich aktorów. Nawet jeśli, sięgając do *Archeologii wiedzy*, dałoby się znaleźć teoretyczne przesłanki takiej myśli, to kłopotliwe byłoby wskazanie praktycznych przykładów. Tymczasem Poster odważnie proponuje aplikację kategorii dyskursu do maszyn, a dokładniej – komputerów. Na pierwszy rzut oka propozycja ta wygląda dziwnie, jest niezgodna z intuicją. Trzeba jednak uznać Postera niemal za wizjonera, który rozpoznawał nowe mechanizmy przenikające życie społeczne w czasach, w których ich rozpowszechnienie ulokowane było zdecydowanie poza horyzontem oczywistości. Dziś wiemy, że większość obrotu giełdowego generowana jest dzięki technologiom *High Frequency Trading* – bez udziału człowieka. Oto przykład dyskursu, który wpływa na życie ludzi, a jednocześnie jest tylko wymianą informacji między maszynami.

Poster już w 1984 roku opisuje praktyki kontroli i zbierania danych o użytkownikach elektronicznych technologii. Wprawdzie skala rozpowszechnienia sieci komputerowych jest wówczas znikoma, ale w grę wchodzą tu także informacje o transakcjach kartami płatniczymi, rachunki telefoniczne, wnioski kredytowe, karty biblioteczne[5]. Dzisiaj porównanie elektronicznych technologii do Foucaultowskiego panoptykonu może się wydawać banalne, ale to rozpoznanie Postera

---

[4] Zob. Mark Poster, *Foucault, Marxism and History. Mode of Production versus Mode of Information*, Cambridge: Polity Press 1984, s. 167.

[5] Zob. np. ibidem, s. 103.

trzeba określić mianem pionierskiego, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę społeczno-kulturowy kontekst, w jakim przyszło temu autorowi tworzyć. To czas, gdy tryumfy święci wizja Daniela Bella (chwilę później mamy *Trzecią falę* Alvina Tofflera). To czas, gdy w technologiach elektronicznych upatruje się recepty na wszelkie problemy, gdy przypisuje się im potencjał emancypacyjny i demokratyzujący.

Nie najgorszą ilustracją ówczesnych nastrojów, społecznej wyobraźni i oczekiwań, jest reklama wyemitowana w tym samym roku (1984). Oto widzimy tłum ludzi(?), szarych, niemal skamieniałych. Maszerują w kierunku wielkiego ekranu, skąd przemawia do nich Wielki Brat. Oprócz tego, widzimy dziewczynę w sportowym stroju, która rzuca w wielki ekran młotem. Młot rozbija ekran, wywołując eksplozję, która zdaje się wyzwalać tłum „skamieniałych". W końcowym fragmencie czytamy (i słyszymy) narrację: dzięki nowemu komputerowi marki Apple rok 1984 nie musi wyglądać jak *Rok 1984*. Reklamę tę wyemitowano tylko raz, za to w czasie finału rozgrywek futbolu amerykańskiego; jej budżet był jak na tamte czasy gigantyczny, a reżyserował ją Ridley Scott.

Pojęcie sposobu informacji jest częstym gościem na kartach późniejszych prac Postera. Kilku momentom rozwoju tej koncepcji warto się przyjrzeć. *Critical Theory and Poststructuralism* z 1989 roku włącza w zakres sposobu informacji problematykę językowej auto-konstytucji zapośredniczonej przez media elektroniczne. Jednocześnie Poster ma zamiar uniknąć dwóch zagrożeń: technologicznego determinizmu i językowego formalizmu. Ponadto teoria sposobu informacji uwalnia się od teleologicznego aspektu materializmu historycznego (rozumianego zresztą nieco groteskowo). Im bardziej jednak teoria Postera oddala się od teorii krytycznej, tym gorliwiej się do niej przyznaje. Ta ambiwalencja pozostanie już widoczna na wszelkich poziomach analizy.

Amerykański filozof pisze w tamtym okresie, że: „(...) sposób produkcji oznacza sposób, w jaki przedmioty zaspokajające ludzkie potrzeby są wytwarzane i wymieniane. Sposób informacji oznacza sposób, w jaki symbole są używane do komunikowania znaczeń i konstytuowania podmiotów"[6]. Pojęcie sposobu produkcji ocenia Poster jako redukcjonistyczne – społeczeństwo jest czymś więcej niż sposobem produkcji.

Choć autor ten deklaruje, że celem badania ma być „odkrycie struktury dominacji"[7], to skupienie uwagi na elektronicznie zapośredniczonej komunikacji czy problemach jaźni (konstruowanej, a nie stałej i scentralizowanej) tylko sporadycznie sprzyja realizacji tego celu. Poster unika rozwinięcia czy pogłębienia swej teorii tak, aby objęła szerszą perspektywę historyczną. Przyznaje, że sposoby informacji istniały już wcześniej, właściwie więc należałoby mówić o elektronicznym sposobie informacji. Nie chce jednak używać tego pojęcia z dwóch powodów. Po pierwsze, pociąga to jego zdaniem ryzyko totalizacji, po drugie zaś – bez określenia wcześniejszych sposobów informacji trudno rozstrzygnąć, jaka nazwa jest dziś najwłaściwsza. Dlaczego w takim razie nie opisze tych wcześniejszych? Tego nie wyjawia, pozostawiając czytelnika z teorią teraźniejszości zawieszoną w próżni. Jednocześnie w *The Mode of Information* (1990)

[6] Mark Poster, *Critical Theory and Poststructuralism*, Ithaca and London: Cornell University Press 1989, s. 131.

[7] Ibidem, s. 139.

Poster słusznie krytykuje Bella za „totalizujące zakusy". Zauważa przytomnie, że pojęcie społeczeństwa postindustrialnego sugeruje jakieś radykalne zerwanie, niemal unieważnienie teorii zakorzenionych w analizie społeczeństwa przemysłowego[8]. Można się zastanawiać, czy trudności tej nie dzieli ze „społeczeństwem postindustrialnym" także „sposób informacji", biorąc pod uwagę wspomnianą niechęć Postera do wykroczenia poza teraźniejszość[9].

Być może to skupienie na teraźniejszości jest wyrazem pewnej – niebagatelnej – intuicji, którą warto interpretować właśnie w kontekście polemiki z Bellem. Zabieg ten wymagałby obszernej dygresji; naszkicuję tylko skrótowy zarys problemu. Bellowi zawdzięczamy popularyzację pojęcia społeczeństwa postindustrialnego (choć nie on to pojęcie wymyślił; istnieją wcześniejsze prace autorów, takich jak Alain Touraine i David Riesman). Popularyzacja ta dokonuje się w konkretnym kontekście ideologicznym. Właściwie celem kierowanej przez Bella Komisji roku 2000 było wypracowanie wizji przyszłości i teorii społeczeństwa alternatywnych wobec narracji socjalistycznych. Nawet jeśli niepodobna zredukować tego problemu do zimnowojennej retoryki, to rozwiązanie wypracowane przez Bella wyraźnie nosi „propagandowe" piętno[10]. Gdy Poster przedstawia swoje pojęcie sposobu informacji, przynajmniej początkowo chce w nim zachować tradycję teorii krytycznej. Jednocześnie, pod naporem dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości, uprzywilejowuje teraźniejszość kosztem historii (czy „genealogii").

Teraźniejszość natomiast przynosi nam coraz sprawniej działające bazy danych. Jak zauważa amerykański myśliciel, „struktura czy też gramatyka bazy danych *tworzy* między strzępkami (*pieces*) informacji relacje, które nie istnieją poza tą bazą danych"[11]. Rzecz w tym, że rozmaite rodzaje aktywności, które zostawiają cyfrowy ślad mogą być porządkowane i wartościowane w konstelacjach, które ich aktorom nie przyszłyby nawet do głowy. Poster wspomina np. o przypisaniu czasopismom wartości liczbowych zależnie od stopnia ich „subwersywności" (czy lewicowości). Abonenci prasy nie zdają sobie przy tym sprawy, że kupując gazetę dokładają cegiełkę do swej elektronicznej charakterystyki. Choć Poster stara się unikać kolein technologicznego determinizmu, to jednak mocno podkreśla wpływ technologii na społeczeństwo: „Sposób informacji oznacza koniec proletariatu – takiego, jaki znał Marks"[12]. Według amerykańskiego teoretyka robotnicy pracują dziś z komputerami i stają się zupełnie innego rodzaju podmiotami; zamiast się brudzić, interpretują informacje. „Jako że pożegnaliśmy się z proletariatem, musimy zamknąć książki o całej epoce polityki – erze dialektyki

---

[8] Oczywiście Bell nie był aż tak prymitywny, by ogłaszając nadejście społeczeństwa postindustrialnego zadekretować ostateczny koniec społeczeństw przemysłowych i przedprzemysłowych; rzecz jednak w tym, że stawką wywodu jest u niego przyszłość, czy raczej wizja przyszłości.

[9] Można się też zastanawiać nad bardziej ogólnym problemem, a mianowicie nad programem teorii krytycznej w Irvine. W ujęciu Horkheimera perspektywa historyczna była niezbywalnym elementem teorii krytycznej.

[10] Szczegółową analizę tych problemów można znaleźć w pracy Richarda Barbrooka, *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, przeł. J. Dzieżgowski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA 2009.

[11] Mark Poster, *The Mode of Information*, Cambridge: Polity Press 1990, s. 96.

[12] Ibidem, s. 129.

i walki klas”[13] – konkluduje Poster. Warto zauważyć, że tego rodzaju wypowiedzi, po pierwsze, tracą z oczu tych, którzy wciąż się brudzą w społeczeństwach rozwiniętych, po drugie – zapominają o tych, którzy brudzą się „za granicą”, często w odległej części świata. To częsty przykład jednostronnego myślenia o globalizacji. Ponadto wydaje się, że przeniesienie akcentów ze sposobu produkcji na sposób informacji nie pozwala postawić pytania o własność środków produkcji i środków informacji. A nawet jeśli ktoś byłby skłonny przytaknąć rozpoznaniu, w myśl którego także struktura własności jest dziś bardziej „demokratyczna” – a z pewnością oderwana od dawnej struktury klasowej (swego czasu przekonywał do tego Ralf Dahrendorf) – to trudno byłoby mu zaprzeczyć, że proponowana przez Postera perspektywa nie problematyzuje tego, co u Marksa i we frankfurckiej teorii krytycznej było istotnym rozpoznaniem: chodzi o logikę i dynamikę akumulacji kapitału.

W *The Second Media Age* (1995) i późniejszych pracach akcenty przesuwają się jeszcze bardziej na ogólną refleksję kulturową. Poster pisze tam: „Moja główna teza mówi, że sposób informacji wywołuje radykalną rekonfigurację języka, za sprawą której podmiot nie jest konstytuowany na wzór racjonalnej, autonomicznej jednostki”[14]. Powraca problem asymetrii informacji: z jednej strony mamy bazy danych (wojskowe, rządowe, policyjne, korporacyjne), z drugiej zaś ludzi, którzy często nawet nie wiedzą, że gromadzi się informacje na ich temat. Mamy więc bogatych w informacje i biednych w informacje. Co ciekawe, Poster dyskredytował w poprzedniej pracy język klasowego konfliktu, a teraz niespodziewanie głosi aktualność problemu: „Istniejące podziały klasowe, w narodowej czy nawet globalnej skali, umacniają się za sprawą skomputeryzowanej informacji”[15]. Proponuje analizę baz danych jako dyskursu i panoptykonu zarazem: „Baza danych jest dyskursem czystego pisma, który bezpośrednio zwiększa władzę swego właściciela/użytkownika”[16]. Amerykański autor pisze o poważnych konsekwencjach przenikania nowych technologii do różnych dziedzin naszej aktywności. Zagadnieniem, które najbardziej bezpośrednio łączy się ze sposobem informacji jest kwestia prywatności: „Konsumenci traktują swoje zakupy jako prywatne, jako część kapitalistycznego systemu, który wszelkie transakcje ekonomiczne określa jako «prywatne». Ale bazy danych są postmodernistycznym dyskursem, który przecina i unieważnia rozróżnienie prywatne/publiczne”[17]. Oczywiście, ktoś mógłby mieć zastrzeżenia co do rzekomej „dyskursywności” baz danych. Poster twierdzi, że „są one czystymi sieciami (*grids*), których pionowe pola i poziome rekordy dzielą i klasyfikują przedmioty z precyzją, jakiej bardziej tradycyjne dyskursy w rodzaju psychologii mogły by im pozazdrościć”[18]. Co więcej, tak pojęte bazy konstytuują swe przedmioty. Amerykański teoretyk przypomina, że Foucault z emfazą pisał właśnie o performatywnej mocy języka, akcentując „raczej to, co język robi, niż co denotuje lub konotuje”[19]. Język

[13] Ibidem, s. 130.
[14] Idem, *The Second Media Age*, Cambridge: Polity Press 1995, s. 57.
[15] Ibidem, s. 64.
[16] Ibidem, s. 85.
[17] Ibidem, s. 86.
[18] Ibidem.
[19] Ibidem, s. 88–89.

u Foucaulta nie jest „grupą znaków", tak jak tekst czy pismo w Derridowskim sensie. Problem elektronicznego super-panoptykonu dziś jest już dość dobrze nagłośniony. Mimo to robią wrażenie podawane przez Postera przykłady, jak chociażby Claritas Corporation, firmy, która połączyła kilka baz danych, gromadząc informacje o 500 milionach użytkowników. Jej majstersztykiem miała być baza o nazwie „prizm"[20]. Dziś coraz więcej mówi się także o utraconej prywatności użytkowników Internetu, a rzetelne opracowania tego tematu przeniknęły już na poziom publicystyki – wystarczy wspomnieć w tym kontekście publikację Wojciecha Orlińskiego *Internet. Czas się bać*. Trzeba jednak oddać Posterowi, że wiele problemów związanych ze sposobem informacji uświadamiał sobie bardzo wcześnie.

Może właśnie „wczesność" jego rozpoznań skutkuje niekiedy ich pochopnością czy też – widoczną po latach – słabością. Moim zdaniem jest tak z przedstawioną w *Critical Theory and Poststructuralism* analizą przemian rodziny. Poster omawia tam swoje badania empiryczne, ankietę przeprowadzoną na próbie 290 kalifornijskich rodzin z klasy średniej. Porównanie wyników z innymi, prowadzonymi wcześniej badaniami pozwala pokazać skalę przemian w zakresie partnerstwa między małżonkami, opieki nad dziećmi i wielu innych aspektów życia rodzinnego. Kłopot w tym, że z tego badania wcale nie wynika, że zmiany te zaszły pod wpływem „sposobu komunikacji". Można skonstatować, że dzieci są częściej karmione piersią „na żądanie" niż na początku XX w., że rodzice częściej karmią dzieci z butelki, że ojcowie w większym stopniu włączają się w opiekę nad niemowlętami, że dzieci później są poddawane „toaletowemu treningowi"[21] – wreszcie, że dzieci częściej widują nagich rodziców. W ten sposób amerykański filozof szkicuje zmierzch „edypalnej rodziny", zauważając przy tym, że tendencje edypalne są silniejsze w rodzinach odizolowanych od społeczeństwa. Nie wynika z tego jednak – jak utrzymuje badacz – że głównym czynnikiem przemian są technologie komunikacyjne i nowe media. Tymczasem Poster konkluduje: „Penetracja domu przez elektronicznie zapośredniczone systemy komunikacji, czy też sposób informacji, zapewnia każdemu członkowi rodziny stały kontakt z jego partykularną subkulturą. Za sprawą użycia telewizji, telefonów, walkmanów, odtwarzaczy wideo, dziecko, przebywając fizycznie w domu, odbiera komunikaty od ludzi spoza rodziny. Szerokie rozpowszechnienie telewizji, wideo i komputerów wśród rodzin hrabstwa Orange – co widać w znacznej liczbie rodzin, które posiadają te środki i często z nich korzystają – ogranicza intensywność rodzinnych interakcji, dopuszczając dyfuzję więzi emocjonalnych"[22]. Można postawić pytanie (nie do końca przekorne): jakie znaczenie dla wspomnianych przemian ma posiadanie pralek, lodówek i samochodów? Nie kwestionując wpływu środków przekazu na życie rodzinne (znamy od dawna m.in. teorie Riesmana i Tofflera), jesteśmy w stanie argumentować, że to zaledwie część konstelacji przyczyn; trudno przy tym powiedzieć, czy część najważniejsza.

Ostatnie opublikowane przez Postera prace przynoszą jeszcze kilka ciekawych problemów, choć ich rozwiązania trudno dziś uznać za doniosłe. Nie jest

[20] Zob. ibidem, s. 89.

[21] Mark Poster, *Critical Theory*..., s. 154–155. Co ciekawe, Poster przytacza źródła, według których w 1931 roku zalecano tzw. wysadzanie już 6-tygodniowych maluchów.

[22] Ibidem, s. 168.

to zarzut wobec autora, po prostu – jak już od kilkunastu lat wskazuje wielu teoretyków – analizy środowiska mediów cyfrowych błyskawicznie się dezaktualizują. W *What's the Matter with the Internet* (2001) amerykański filozof zastanawia się np. nad statusem „cyfrowych towarów". Mówi o „językowym zwrocie" kapitalizmu, który wyraźnie zmienia sposób funkcjonowania kultury. Dziedzina ducha jest kolonizowana przez mechanizmy rynkowe, zaś informacja przestaje być darmowa. Gdy sam język stał się rynkowym narzędziem, szczególne znaczenie zyskuje kwestia własności intelektualnej. Poza tym język – zwłaszcza reklamy – staje się środkiem „produkowania konsumenta". Specyfika elektronicznego środowiska sprawia jednak, że wiele tradycyjnych analiz nie pozwala się zastosować do nowych procesów. Niegdyś produkcja materialnych towarów nie musiała się liczyć z ryzykiem błyskawicznego i darmowego kopiowania produktu. Można oczywiście „skopiować" produkt Chryslera, trudno jednak uznać tę możliwość za ekonomiczne zagrożenie. Z towarem elektronicznym rzecz ma się inaczej. Poster stwierdza, że *freeware* i *shareware* to pojęcia „oznaczające postkapitalistyczną zasadę tajemnicy towaru"[23]. W niewielkim jednak stopniu uchyla rąbka tej tajemnicy, wzywając raczej do organizacji ruchu, który miałby dostarczyć etycznego i prawnego aparatu pojęciowego dla globalnej komunikacji[24].

TEORIA MARKA POSTERA – PODSUMOWANIE

Teoretyczny dorobek Marka Postera zapewnił mu silną pozycję nie tylko w szkole z Irvine. Zdarzało się, że z aprobatą cytował jego prace Zygmunt Bauman[25]. Z dzisiejszej perspektywy trudno poddać jednoznacznej ocenie twórczość amerykańskiego badacza. Z pewnością trzeba jednak pochwalić widoczną w wielu jego pracach intencję konfrontowania się z najbardziej aktualnymi wyzwaniami. To zaowocowało płodnym pojęciem sposobu informacji i wczesną diagnozą panoptycznych elementów elektronicznego środowiska. Zarazem pojęcie sposobu informacji przechodzi nader niestabilną ewolucję – od rodowodu Foucaultowsko-krytycznego po sąsiedztwo z myślą Jeana Baudrillarda; znajdziemy też utożsamienie sposobu informacji z wirtualnym światem[26]. Częściowym usprawiedliwieniem jest okoliczność, że Poster należał do myślicieli dopiero przecierających teoretyczne szlaki. Z wielu ścieżek trzeba było się wycofać, inne zarastały pod naporem szybko zmieniającej się rzeczywistości. Wypada też skonstatować wyraźną ambiwalencję w stosunku tego autora do teorii krytycznej. Deklaracjom bliskiego związku, niemal identyfikacji, towarzyszą bowiem często stwierdzenia, których sformułowanie nie przystaje do założeń teorii krytycznej.

---

[23] Idem, *What's the Matter with the Internet*, Minneapolis–London: University of Minnesota Press 2001, s. 50.

[24] Zob. ibidem, s. 59.

[25] Zob. np. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Sic! 2000, s. 271; idem, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2000, s. 61–62.

[26] Zob. Mark Poster, *What's the Matter with the Internet*, s. 132.

Przykładowo opisując globalizację i multikulturalizm – związany z okolicznością, iż wielu ludzi spoza Zachodu mieszka dziś na Zachodzie – powiada Poster, że do pewnego stopnia sytuacja nie jest nowa. Żydzi i muzułmanie zamieszkiwali Europę przed globalizacją, Chińczycy też migrowali – po czym następuje zdanie dotyczące mieszkańców Afryki. Amerykański teoretyk mówi o nich, że byli umieszczani na Zachodzie od wczesnych dni globalizacji, wtrącając w nawiasie słowo „unwillingly"[27]. Jeśli historyk rejestruje w ten sposób zbrodnicze doświadczenia kolonializmu i handlu niewolnikami, to trudno go uznać za przedstawiciela teorii krytycznej.

Mimo kilku podobnych „wpadek", dla polskiego czytelnika dzieła Postera mogą pozostać cennym (choć już historycznym) świadectwem teoretycznych zmagań z nową problematyką. Możliwe, że znajdą u niego coś dla siebie miłośnicy Derridy, Lyotarda, Baudrillarda czy Michela de Certeau. Ponadto może warto rozwijać w bardziej systematyczny sposób pojęcie sposobu informacji.

BIBLIOGRAFIA

Barbrook Richard, *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, przeł. J. Dzieżgowski, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA 2009.

Bauman Zygmunt, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2000.

Bauman Zygmunt, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Sic! 2000.

Poster Mark, *Critical Theory and Poststructuralism*, Ithaca–London: Cornell University Press 1989.

Poster Mark, *Critical Theory of the Family*, http://faculty.humanities.uci.edu/poster/CTF/ (dostęp: 13.04.2017).

Poster Mark, *Foucault, Marxism and History. Mode of Production versus Mode of Information*, Cambridge: Polity Press 1984.

Poster Mark, *Information Please: Culture and Politics in the Age of Digital Machines*, Durham–London: Duke University Press 2006.

Poster Mark, *The Mode of Information*, Cambridge: Polity Press 1990.

Poster Mark, *The Second Media Age*, Cambridge: Polity Press 1995.

Poster Mark, *What's the Matter with the Internet*, Minneapolis–London: University of Minnesota Press 2001.

THE MODE OF INFORMATION. MARK POSTER'S CRITICAL THEORY

Summary

The aim of this paper is to present the main ideas of Mark Poster – an important member of Critical Theory Institute (University of California, Irvine). His theoretical work

[27] Idem, *Information Please: Culture and Politics in the Age of Digital Machines*, Durham–London: Duke University Press 2006, s. 31.

concerns contemporary French philosophy, Marxism, and media theory. Poster introduces the concept of the "mode of information" as a continuation and development of critical theory. The mode of information is rooted in Foucault's thought, especially in the very term of discourse. Including analyses of electronical communication, it allows describing social field as a super-panopticon. According to Poster, the mode of information can be an important device to research such problems like family, leisure, work or politics.

Adj. Izabela Ślusarek

Paweł Dybel
(Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie)
pawedybel@gmail.com
http://orcid.org/0000-0002-4757-9991

PIĘKNA PARANOJA I FREUD, CZYLI AFERA PLAGIATOWA WOKÓŁ TEORII DWUPŁCIOWOŚCI WILHELMA FLIEßA

1.

Fenomen dwupłciowości intrygował człowieka od początku dziejów. Wymownym tego świadectwem jest pojawiający się w różnych kulturach mit androgyna, zazwyczaj wyobrażanego jako boska istota, która łączy cechy płci kobiecej i męskiej, i z której dopiero później wyłonił się człowiek jako istota jednej płci. Mit ten musiał narodzić się w momencie, kiedy człowiek – jako pierwsze stworzenie na ziemi – stał się świadomy „różnicy seksualnej". Od tej pory nie mógł już żyć w zwierzęcej niewiedzy o własnej płci. Zaczął pojmować siebie jako byt płciowo określony, właśnie taki a nie inny. Jego seksualność przestała wyrażać się w – wiedzionym czystym instynktem – kopulowaniu z osobnikami innej (lub tej samej) płci, a zaczęło ją określać pragnienie innego, którego podłożem była świadomość własnego braku. Wraz z tym narodziło się w nim poczucie własnej ułomności. Zaczął pojmować siebie jako byt skończony, gdzieś na horyzoncie zamajaczyły widma Grzechu i Śmierci. Otworzyła się przestrzeń mitu, na którą zaczął retrospektywnie projektować wyobrażenia tego, co – jak mu się wydawało – utracił raz na zawsze. Puste miejsce po tej utracie wypełniła postać androgyna, mitycznej boskiej istoty, która – łącząc w sobie cechy kobiece i męskie – stanowiła w jego oczach uosobienie utraconej doskonałości i pełni.

Taki wydaje się sens biblijnego podania o Adamie i Ewie. W tradycji rabinicznej Adam był pierwotnie androgynem, którego Bóg rozdzielił siekierą na pół, odłączając od niego część kobiecą – Ewę. W Starym Testamencie mowa jest o tym w bardziej zawoalowany sposób: Bóg tworzy Ewę z żebra Adama, co sugeruje, że Pierwszy Rodzic ludzkości łączył w sobie cechy kobiece i męskie. W tej perspektywie zasmakowanie przez pierwszych rodziców zakazanego owocu z drzewa wiadomości Złego i Dobrego oraz, będące tego następstwem, ich wygnanie z raju to utrata przez człowieka harmonijnego współbycia z innymi i z naturą, kiedy seksualność nie była dla niego problemem. Pierwszym Rodzicom opadają łuski z oczu i nagle widzą siebie nagimi – a zarazem różnymi od siebie.

Motyw androgynii pojawia się również w mitach innych kultur i zazwyczaj odgrywa tam kluczową rolę. Wiąże się go zazwyczaj z ideą Najwyższego Bóstwa, które pojmuje się jako istotę łączącą w sobie cechy obu płci. Takie cechy posiada Brahman w braminizmie, Zeman w mitologii irańskiej oraz Istota Najwyższa

w mitologii chińskiej. Podobnie jest w hinduizmie, gdzie światłość i ciemność, kobiecość i męskość są pierwotnie przejawami samej substancji.

Inna wersja mitu androgyna pojawia się w mitologii greckiej, gdzie przyjmuje się, że Eros, wynurzywszy się z chaosu, oddzielił niebo od ziemi powstałe z dwóch połówek skorupy jaja. Echem tego mitu w filozofii jest pogląd Pitagorasa, że początkiem wszelkiego bytu było „Jedno", bóstwo doskonałe, zaś „dwójka", synonim wielości bytu, miała w nim swoją przyczynę. W jeszcze innej postaci motyw androgynii pojawia się w opowieści Diotymy z *Uczty* Platona o pierwotnej obojnaczej postaci istot ludzkich, które składały się z połówek męsko-kobiecych, męsko-męskich i kobieco-kobiecych (symbolizujących formy miłości heteroseksualnej i homoseksualnej). Istoty te posiadały wprawdzie świadomość siebie – nie będąc zatem w stosunku do własnej płci zwierzęco doskonałe – były jednak z pewnością bytami doskonalszymi niż „pojedyncze" istoty ludzkie. Niezwykle żywotne i zaborcze, wiedzione dążeniem do zapanowania nad światem, podjęły nieudaną próbę pozbawienia Zeusa boskiej władzy. Ten zaś, w akcie zemsty, przepołowił je, tak iż od tej pory błąkają się po świecie, szukając swoich utraconych połówek. Ale to tylko, podobnie jak biblijna opowieść o Adamie i Ewie czy inne narracje mityczne... taka bajeczka.

Za wszystkimi tego rodzaju „bajeczkami" musiały jednak stać intrygujące człowieka od początku jego istnienia pytania o charakterze fundamentalnym. Były to pytania o źródła wszelkich różnic w bycie, w tym podziału na płcie, z czym łączył świadomość własnej skończoności i ograniczeń z tym związanych. Na planie metafizycznym świadomości tej towarzyszyło poczucie degradacji własnego bytu i upadku, co bodaj w najbardziej wymowny sposób doszło do głosu we wspomnianej biblijnej opowieści o Adamie i Ewie. Stąd wzięła się projekcja przez człowieka w archaiczną pra-przeszłość wyobrażonego przez niego stanu idealnego, w którym jego mityczny przodek-androgyn cieszył się pełnią bytu, zaś czas, zakręcony raz na zawsze w sobie, miał postać wieczności. Tyle że ten mit przesłaniał sobą znacznie bardziej prozaiczną i trudną do zaakceptowania przez człowieka prawdę. Prawdę, że wyobrażony przez niego Raj odnosi się do jego preegzystencji na poziomie zwierzęcym, kiedy tzw. różnica seksualna nie miała dla niego najmniejszego znaczenia.

2.

Mit androgyna miał zatem od początku ludzkich dziejów niezwykłą moc pobudzania wyobraźni człowieka, znajdując wymowne świadectwa w symbolice religijnej i w filozofii. Był też często powracającym motywem w literaturze. W piśmiennictwie europejskim nawiązywał do niego m.in. Honoré de Balzac w powieści *Serafita* i romantycy niemieccy (Hugo von Baader, Friedrich Schlegel). Ta tradycja mogła mieć wpływ na podjęcie wątków androgynicznych przez Stanisława Przybyszewskiego w jego komentarzach i w powieściach, których bohaterowie łączą często w sobie cechy męskie i kobiece. W sposób najbardziej wyrazisty motyw ten dochodzi do głosu w powieści *Androgyne*, w której bohater, na drodze wewnętrznej przemiany, dokonuje inkorporacji swojej drugiej kobiecej

osobowości[1]. Lena Magnone w *Emisariuszach Freuda* wskazuje na inne możliwe źródło inspiracji polskiego pisarza[2]. Jest nim podjęcie w naukach medycznych w drugiej połowie XIX w. problematyki biseksualności natury ludzkiej, co wiąże się z rozwojem tych nauk, wpisując się w szersze ramy zainteresowania w nich seksualnością człowieka, rozpatrywaną zarówno pod kątem jego konstytucji cielesnej i anatomii, jak i życia psychicznego.

W tym czasie podejmowane są pierwsze próby badań naukowych dotyczące różnych przejawów seksualności traktowanych powszechnie jako dewiacje. Pojawiają się naukowe rozprawy na temat homoseksualizmu (Magnus Hirschfeld), masochizmu i sadyzmu (Richard von Krafft-Ebing), w seksualności upatruje się podłoża histerii i depresji (Sigmund Freud, Josef Breuer). Następuje dynamiczny rozwój seksuologii, psychologii i psychiatrii, w których formułowane są koncepcje dotyczące życia seksualnego człowieka. Ten kontekst stanowi naturalne tło dla pojawienia się pierwszych prób sformułowania naukowych teorii dotyczących dwupłciowości człowieka.

Teorię tę w najbardziej rozwiniętej postaci opracowuje pod koniec XIX w. przyjaciel Freuda, wzięty berliński lekarz Wilhelm Fließ. Według Fließa nie ma człowieka, na którego byt biologiczny i psychikę składałyby się wyłącznie elementy jednej płci. Każda jednostka ludzka zawiera w sobie w różnych proporcjach elementy obu płci, kobiecej i męskiej. Ci osobnicy, u których przeważają elementy płci męskiej mają tożsamość męską, ci zaś, u których dominują elementy płci kobiecej mają tożsamość kobiecą. Są też mężczyźni, u których elementy kobiece występują w dużym natężeniu, dlatego w ich zachowaniach i wrażliwości można rozpoznać wiele rysów kobiecych. Są również kobiety, które mają z kolei procentowo wiele cech męskich; wykazują one wiele z wrażliwości mężczyzny.

Fließ wiązał ponadto kobiecość i męskość z teorią biorytmów odzwierciedlających sobą kosmiczny porządek natury. Cykl kobiecy miał według niego trwać 28 dni (powtarzalność miesiączki), a cykl męski 23 dni. Przy czym każdy z tych cyklów dzielił się na dwa okresy: okres aktywny (męski), w którym miało miejsce wydatkowanie życiowej energii oraz okres pasywny (kobiecy), w którym ta energia była gromadzona.

Swoje poglądy na kwestię biseksualności natury ludzkiej Fließ przekazywał Freudowi w prywatnych rozmowach i w listach, ciekaw jego opinii i krytycznych uwag. Był to jeden z tematów, które wspólnie omawiali w trakcie spotkań i w korespondencji od 1887 roku, dzieląc się własnymi pomysłami, hipotezami i intuicjami, dotyczącymi zagadnień jakimi się zajmowali. Freud był sceptyczny w stosunku do rozróżnienia Fließa na cykl kobiecy i męski, ale tezę o dwupłciowości natury ludzkiej uznał za interesującą i nawiązał do niej nawet w kilku miejscach pracy *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*. Kiedy zaś kwestia biseksualności pojawiła się w 1900 roku w jego rozmowie z pacjentem, Hermannem Swobodą, wspomniał mu o niektórych osobliwych pomysłach swego berlińskiego przyjaciela w tej materii.

---

[1] Motywy androgynii w twórczości Przybyszewskiego omawiam w artykule *Stanisław i Stanisława Przybyszewscy – dwa mity wewnętrznej przemiany*, w: *Powinowactwa z epoki: związki polskiej literatury modernizmu i międzywojnia z psychoanalizą*, red. Paweł Dybel, Kraków: Universitas 2018.

[2] Lena Magnone, *Emisariusze Freuda. Transfer kulturowy psychoanalizy do polskich sfer inteligenckich przed drugą wojną światową*, Kraków 2016, s. 110–116.

Na Swobodzie informacje te – w szczególności Fließa hipoteza biorytmów – zrobiły duże wrażenie, gdyż już wcześniej interesował się żywo kwestią biseksualności człowieka. Nawiązał do nich później w opublikowanej w 1904 roku książce, w której przedstawił własne jej ujęcie[3]. Po wydaniu przesłał ją Fließowi, na co ten zareagował entuzjastycznie, pisząc do Swobody wylewny list. Stwierdzał w nim, że znalazł w autorze pracy badacza, którego intuicje naukowe zmierzają w podobnym kierunku, co jego własne[4].

Nastawienie Fließa do Swobody zmieniło się radykalnie, kiedy berliński lekarz w 1904 roku zapoznał się z wydaną przez Otto Weiningera w 1903 książką *Geschlecht und Charakter* (polski przekład *Płeć i charakter*), w której w jej pierwszej części zatytułowanej *Wielorakość płciowa* (*Die sexuelle Mannigfaltigkeit*) odnalazł – jak stwierdził – elementy własnej koncepcji biseksualności[5]. W pracy tej Weininger powoływał się na Swobodę, a przy okazji Fließ dowiedział się, że ten jest pacjentem (a może nawet i uczniem) Freuda i jest z Weiningerem zaprzyjaźniony. Zrodziło to w nim podejrzenie, że fascynujące go podobieństwo niektórych twierdzeń Swobody – a później i Weiningera – na temat biseksualności ludzkiej natury z jego własnymi ustaleniami w tej materii nie jest dziełem przypadku czy kongenialności tej dwójki. Dwuznaczną rolę „pośrednika idei" musiał odegrać tu Freud. Ten ostatni, zapytany o to wprost przez Fließa, potwierdził, że w rozmowie ze Swobodą napomknął mu coś o pomysłach przyjaciela na temat biseksualności ludzkiej natury, ale bardzo zdawkowo, wyparł się przy tym jednak, że książkę Weiningera znał w maszynopisie przed jej publikacją. Było to nieprawdą, gdyż sam Weininger przekazał mu ją do oceny. Kłamstwo to rozzłościło Fließa, gdyż uważał, że Freud powinien był zwrócić wtedy Weiningerowi uwagę, iż to, co napisał na temat biseksualności ludzkiej natury jest kopią jego – Fließa – poglądów w tej sprawie. Tak czy inaczej przyznanie się przez Freuda do dwuznacznej roli „pośrednika idei" wystarczyło Fließowi do tego, aby widzieć w nim głównego winowajcę, który przyczynił się do kradzieży jego idei, i zerwać z nim przyjacielskie kontakty.

W oczach berlińczyka wszystko stało się jasne: jego twierdzenia i pomysły dotyczące biseksualności człowieka zostały bez jego wiedzy wykorzystane w pracach dwóch „plagiatorów", zaś źródłem przecieku był Freud. Na niego też spadają najcięższe gromy. Nie dość tego. W jakiejś mierze również i Freud popełnił plagiat, gdyż w wydanych w 1905 roku *Trzech rozprawach*... w kilku miejscach robi z użytek z koncepcji dwupłciowości berlińskiego lekarza. Wprawdzie powołuje się na niego, czyni to jednak nieprecyzyjnie.

Freuda irytowało obsesyjne doszukiwanie się przez Fließa plagiatu własnej koncepcji w pracach Swobody i Weiningera, ignorował więc jego zarzuty. Dał berlińskiemu przyjacielowi w listach do zrozumienia, że jego podejrzenia są bezpodstawne. Według niego Weininger zapewne w ogóle nie wiedział o jego koncepcji biseksualności, a w swojej książce orientował się wyłącznie według tego, co powiedział mu na ten temat Swoboda (a musiały to być ogólniki). Jakby tego było

---

[3] Hermann Swoboda, *Die Perioden des menschlichen Organismus und ihre psychologische und biologische Bedeutung*, Leipzig–Wien 1904.

[4] Fragmenty listu Fließa do Swobody przytacza Richard Pfennig w artykule *Wilhelm Fliess und seine Nachentdecker: O. Weininger und H. Swoboda*, Berlin: E. Goldschmidt 1906, s. 61.

[5] Otto Weininger, *Płeć i charakter*, t. 1–2, przeł. Ostap Ortwin, Warszawa 1911, s. 1–89.

mało Freud wskazuje dalej na to, że idea biseksualności pojawiła się już wcześniej w pracach innych autorów, takich jak Richard von Krafft-Ebing, Havelock Ellis, Julien Chevalier i innych. Fließ nie może więc traktować siebie jako jej „wynalazcę". W dodatku należy ona do grupy idei, które stanowią dobro wspólne całej ludzkości i jednostka nie może jej opatentować, zastrzegając do niej wyłączne prawo. Jedyne wyjście w takiej sytuacji to zatrzymanie dla siebie różnych pomysłów, jakie się ma na ten temat i nie mówienie o nich nikomu[6].

Fließ na ten argument, też wyraźnie poirytowany, odpowiada Freudowi, że nie zna prac autorów, o których ten wspomina. Jego przekonanie, że to on jest głównym odkrywcą idei dwupłciowości, zaś wszyscy, którzy obecnie się nią zajmują – nie powołując się dostatecznie wyraźnie na niego, i nie podkreślając jego nowatorstwa w tej kwestii – są jego plagiatorami, przebija z opublikowanego przez niego w 1906 roku artykułu *In eigener Sache*[7]. W pracy tej, publikując jako dowód list Freuda do niego (bez zgody tego ostatniego), zarzuca Swobodzie i Weiningerowi plagiat własnej koncepcji dwupłciowości. Na tym nie koniec. Zarzuty Fließa wspiera jego przyjaciel, Richard Pfennig, który w tym samym czasie publikuje tekst pod, przytoczonym już, znamiennym tytułem *Wilhelm Fließ und seine Nachentdecker: O. Weininger und H. Swoboda* (*Wilhelm Fließ i jego późniejsi odkrywcy: O. Weininger i H. Swoboda*). Afera zaczyna zataczać coraz szersze kręgi.

Swoboda odpowiedział na zarzuty tekstem, w którym zarzucił Fließowi nieuzasadnione uzurpowanie sobie wyłącznego prawa do pisania o dwupłciowości ludzkiej natury[8]. Ponadto wskazywał na to, że upublicznienie przez niego i Pfenniga prywatnych listów Freuda jest w świetle prawa przestępstwem i może być ścigane na drodze sądowej.

Weininger również uznał zarzuty Fließa za nieuzasadnione. W wypowiedzi na ten temat podkreślił, że nie mają w jego oczach żadnego znaczenia i się nimi nie przejmuje[9]. W istocie jednak – jak uważa wielu badaczy – musiały pogłębić jego depresję, wpływając pośrednio na jego decyzję o samobójstwie. Tym bardziej, że afera została wykorzystana przez wielu przeciwników jego pracy do brutalnych ataków na niego. W końcu Fließ, formułując swoje zarzuty, podważył jej wartość w całości. Dlatego, jak się wydaje, to paradoksalnie właśnie Weininger – który o poglądach Fließa dowiedział się na drodze „poczty pantoflowej" z trzeciej ręki, a przy tym w niezwykle pochlebny sposób wyraził się o nich w jednym z przypisów *Płci i charakteru*, podkreślając nowatorstwo teorii biorytmów berlińczyka – był główną ofiarą w tym sporze[10]. Tym bardziej, że w jego książce teoria dwupłciowości Fließa zyskuje zupełnie inną wymowę i postać.

---

[6] Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ 1887–1904*, List z 23.07.1904, s. 509–510.

[7] Wilhelm Fließ, *In eigener Sache. Gegen Otto Weininger und Hermann Swoboda*, Berlin 1906.

[8] Hermann Swoboda, *Die gemeinnützige Forschung und der eigennützige Forscher. Antwort auf die von Wilhelm Fließ gegen Otto Weininger und mich erhobenen Anschuldigungen*, Leipzig–Wien 1906.

[9] Dodać wypada, że wcześniej Otto Weininger został oskarżony przez innego badacza J.P. Moebiusa, że ukradł mu główne idee i tytuł książki. Zob. idem, „Jahrbücher der gesamten Medizin" 1903, nr VIII. W istocie chodziło tu o wydaną przez Moebiusa wcześniej broszurę pod tytułem *Geschlecht und Krankheit*. Podstawą oskarżenia było zatem, że w tytule książki Weiningera pojawiły się słowa *Geschlecht und*... To zaś, że po *und* pojawiło się inne słowo niż *Krankheit* nie miało już w oczach Moebiusa żadnego znaczenia.

[10] Otto Weininger, *Płeć i charakter*, t. 2, s. 124.

3.

Opisana powyżej afera związana z oskarżeniami o plagiat nie byłaby zapewne dzisiaj warta tego, aby poświęcać jej uwagę, gdyby nie to, że będące jej efektem zerwanie przez Fließa z Freudem stanowi jedno z najważniejszych wydarzeń w biografii tego ostatniego. Trwająca kilkanaście lat intensywna korespondencja listowna między nimi uchodzi dzisiaj za bezcenne źródło wiedzy na temat sposobu, w jaki kształtowały się podstawowe założenia teorii psychoanalitycznej wiedeńczyka opracowywanej w dużej mierze pod wpływem różnych sugestii i uwag przyjaciela z Berlina. Afera ta zasługuje również na uwagę, jeśli rozpatrywać ją w całkiem innym kontekście, o którym już wspomniałem, odsyłając do pracy Leny Magnone. Jest to kontekst związany z historią polskiego modernizmu, a ściśle biorąc z motywami androgynii pojawiającymi się w twórczości Stanisława Przybyszewskiego.

Aby uwiarygodnić swoje przypuszczenie, Magnone zauważa, że autor *Requiem aeternam* studiował dwa lata później przez jakiś czas na tym samym wydziale medycznym co Fließ, mając do czynienia z tymi samymi profesorami, zestawem lektur i ogólną atmosferą, jaka tam panowała. Można więc założyć – twierdzi autorka – że podjęcie później przez Przybyszewskiego tematyki dwupłciowości ludzkiej natury było w jakiejś mierze pokłosiem tych studiów (przerwanych zresztą na trzecim roku). Na podłożu tej ogólnej atmosfery mogło się bowiem u niego narodzić zainteresowanie fenomenem ludzkiej biseksualności, które znalazło później wyraz w szeregu jego wypowiedzi i powieści.

Są to jednak naturalnie tylko przypuszczenia, które nie dają się w „empiryczny" sposób potwierdzić. Tym bardziej, że w dorobku Przybyszewskiego nie znaleziono, jak do tej pory, żadnego śladu, który wskazywałby na to, że znał Fließa i interesował się wspomnianą aferą związaną z oskarżeniami przez berlińskiego lekarza Swobody i Weiningera o plagiat. Wydaje się jednak, że Przybyszewski nie mógł nie słyszeć o plagiatowej aferze wywołanej oskarżeniami Fließa, gdyż ponad rok zajmowała czołowe strony berlińskich gazet. Niezależnie jednak od tego, jak się rzeczy faktycznie miały, nie ulega wątpliwości, że na zainteresowanie Przybyszewskiego problematyką biseksualności miała wpływ wspomniana ogólna atmosfera epoki. Ta sama, na podłożu której zrodziło się dzieło Freuda, teoria ludzkiej dwupłciowości Fließa oraz *Płeć i charakter* Weiningera.

Naturalnie, jeśli przyjrzymy się bliżej sposobowi, w jaki Przybyszewski podejmuje w swoich pracach motyw androgynii, zobaczymy wówczas, że od ujęcia tego motywu przez Fließa dzieli go prawdziwa przepaść. Berlińskiego lekarza i jego „plagiatorów" interesuje przede wszystkim biologiczny i psychologiczny aspekt zjawiska, natomiast Przybyszewski nadaje mu wręcz mistyczną postać, kreśląc w swoim pisarstwie projekt uzyskania przez podmiot dwujedni obu pierwiastków, męskiego i żeńskiego[11]. Ponieważ na ten temat pisałem obszernie w innym artykule[12], poniżej chciałbym na wspomniany spór spojrzeć głównie

[11] Mam na myśli powieść Stanisława Przybyszewskiego *Androgyne*, Kraków 1900. Dostępna w wersji internetowej: https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/przybyszewski-androgyne.html (dostęp: 3.11.2019).

[12] Zob. przypis 1.

z perspektywy pytania o to, na ile były uzasadnione podejrzenia i zarzuty Fließa, iż Swoboda, Weininger i po części Freud dokonali w swoich pracach plagiatu jego poglądów na biseksualność.

4.

Strategicznym błędem Fließa było niewątpliwie to, że swoich poglądów na temat dwupłciowości ludzkiej natury nie opublikował w całości wcześniej, wyprzedzając prace Swobody i Weiningera. Nie mógł naturalnie przewidzieć, że jego (były już[13]) przyjaciel Freud przekaże tym ostatnim informacje w tej kwestii. Ale właśnie w tym można upatrywać kolejnego błędu Fließa: było to naiwne oczekiwanie, że Freud nie podzieli się jego poglądami z nikim. Trzeba jednak przyznać, że gdyby obydwoje zachowywali, również w innych kwestiach, swoje poglądy dla siebie, wtedy w listach czy w trakcie prywatnych spotkań, które Freud nazywał żartobliwie „konferencjami", nie mieliby sobie wiele do powiedzenia. W końcu wymiana myśli między badaczami stanowi nieodłączny element życia naukowego, będąc często źródłem ich nowych pomysłów i odkryć, które po części zawdzięczają innym.

Podkreślić przy tym należy, że gdyby Fließ, głęboko przekonany, że Swoboda i Weininger popełnili plagiat jego poglądów, skierował sprawę do sądu, miałby – zarówno w tamtym czasie, jak i dzisiaj – nikłe szanse wygrania. Głównie dlatego, że podstawą jego zarzutów mogło być jedynie to, co – jak utrzymywał – w bezpośrednich rozmowach powiedział Freudowi i napisał mu w listach, ten niefrasobliwie powtórzył Swobodzie, który zaś przekazał to Weiningerowi. Zdecydowanie za mało, aby w przypadku prac Swobody i Weiningera stwierdzić plagiat. A nawet graniczyłoby to, z prawnego punktu widzenia, ze śmiesznością. Dlatego artykuł Fließa *In eigener Sache*, w którym zaprezentował własny punkt widzenia na cała sprawę, miał przede wszystkim na celu przekonanie środowiska naukowego, że główne idee, jakie legły u podstaw jego koncepcji dwupłciowości zostały skradzione i opublikowane jako własne przez tych dwóch autorów. Powód tej publikacji miał subiektywne podłoże, nawet jeśli racja była częściowo po stronie Fließa, który twierdził, że źródłem wywodów w książkach Swobody i Weiningera na temat biorytmów i dwupłciowości człowieka były głoszone przez niego wcześniej poglądy w tych kwestiach. Zaś fakt, że dla potwierdzenia swoich przypuszczeń uciekł się do opublikowania prywatnego listu Freuda do niego (bez zgody tamtego) – co zresztą wytknął mu później Swoboda – świadczył tylko o skali jego rozżalenia i irytacji.

Z kolei do Freuda Fließ miał pretensje za przekazanie Swobodzie podstawowych założeń jego teorii. Ponadto miał za złe przyjacielowi, iż ten podejmując kwestię dwupłciowości ludzkiej natury w *Trzech rozprawach*... niedostatecznie uwzględnił w przypisach jego pionierski wkład. Wydaje się, że rozgoryczenie Fließa brało

[13] W czasie, kiedy Freud przekazuje swemu pacjentowi Swobodzie informacje o poglądach Fließa na temat dwupłciowości, ich drogi już wyraźnie się rozeszły. Fließ jest bowiem rozeźlony na bardzo krytyczną ocenę przez Freuda jego teorii periodyczności.

się po części stąd, iż Freud był zdecydowanie bardziej znanym autorem. Dlatego powszechnie zaczęto uważać, że to właśnie on jest głównym pomysłodawcą idei dwupłciowości. Podobnie było z pracą Weiningera *Płeć i charakter*, która – mimo iż miała wielu krytyków – bardzo szybko zyskała wielką popularność, stając się aż po lata dwudzieste jedną z najbardziej poczytnych książek w Europie. Była świetnie napisana, w języku dostępnym dla szerszego grona odbiorców, a w dodatku kwestię płci autor rozpatrywał w filozoficznym, literackim i psychologicznym kontekście, zakreślając rozległe tło kulturowe problemu. W związku z tym, kiedy w sferze publicznej dyskutowano kwestię biseksualności, odwoływano się przede wszystkim do wspomnianej pierwszej części zatytułowanej (*Wielorakość płciowa*)[14]. Natomiast o poglądach Fließa na biseksualność mało kto wiedział; oczywiście poza przedstawicielami wąskich specjalności naukowych – z racji wyżej wspomnianych przyczyn.

Tak czy inaczej nie ulega wątpliwości, że zarówno Swoboda jak i Weininger, a także Freud, pisząc swoje prace, w których poruszali kwestię biseksualności, inspirowali się, bezpośrednio lub pośrednio, poglądami Fließa w tej materii. Freud czynił to na podstawie tego, co ze swoich pomysłów przekazał mu w rozmowach oraz w listach berliński przyjaciel, Swoboda natomiast – a później Weininger – korzystał z tego, co Freud powiedział mu na temat poglądów Fließa. Przy czym podkreślić należy, że cała trójka „plagiatorów" w przypisach do swoich prac wspomina kilkakrotnie, że pomysłodawcą tej idei jest Fließ[15]. Choć Freud, rozeźlony na pretensje przyjaciela, przyznaje – z dużą dozą złośliwości – że czyni to niechętnie, bo sam chciałby uchodzić za jej odkrywcę[16]. W wypowiedzi Freuda można jednak równie dobrze widzieć autoironiczną uwagę, która w istocie podkreśla doniosłą rangę koncepcji biseksualności Fließa. Ten jednak odczytuje ją na swój własny (paranoiczny) sposób, na co nie bez wpływu było następujące niedługo po tej uwadze zerwanie przyjaźni z Freudem:

> Odkrycie trwałej dwupłciowości uznał [Freud] za coś fundamentalnego i wartościowego. Chętnie by sam tego dokonał. A zatem podjął próbę, aby przyswoić je sobie. Na to jednak nie pozwolił mu mój sprzeciw. Musiał więc przyznać je mnie. Kiedy jednak nasza przyjaźń się skończyła, nie miał już żadnego interesu w tym, aby przy tym trwać. Ponieważ zaś kierowała (*verfolgte*)

---

[14] Otto Weininger, *Płeć i charakter*.

[15] Lena Magnone w *Emisariuszach* Freuda, t. II, (s. 113–115) za Erikiem Porge wymienia wszystkie zmiany, jakich dokonał Freud, jeśli chodzi o odniesienia do koncepcji dwupłciowości Fließa w kolejnych wydaniach *Trzech rozpraw*... Jeśli więc w pierwszym wydaniu to odniesienie się pojawia, to w późniejszych edycjach – po rozstaniu z berlińskim przyjacielem – znika, aby pojawić się jednak później w rozbudowanej wersji w wydaniu szóstym z 1924 roku. Dopiero w nim Freud jednoznacznie stwierdza, że teza o biseksualności człowieka jest pomysłem Fließa, a nie Weiningera, jak wtedy powszechnie sądzono.

Widać tutaj, jak dalece te różne wzmianki o Fließie, lub ich brak, oddają zmieniający się stosunek Freuda do berlińczyka. Być może ostatnie rozbudowane odniesienie wynikało stąd, że w 1925 roku ukazały się *Gesammelte Aufsätze* tego ostatniego, w których skład weszły jego publikowane na przestrzeni wielu lat artykuły. W nich jego twierdzenia na temat biseksualności człowieka zajmowały poczesne miejsce. Może jednak Freud po latach, kiedy jego spór z Fließem stracił na ostrości, napisał w kolejnym wydaniu rozprawy o swym dawnym przyjacielu kilka pochlebnych zdań, które w jego oczach otwierały perspektywę odnowienia dawnej przyjaźni?

[16] Zob. Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ*, s. 514.

nim zazdrość w stosunku do mnie, chętnie scedował to odkrycie na innego, zamiast zostawić je mnie. Tym innym był Swoboda[17].

W oczach Fließa zatem Freud najpierw chciał mu „ukraść" teorię dwupłciowości, kiedy zaś mu się to nie udało, „prześladował" (*verfolgte*) go swoją zawiścią. Ponadto nie mogąc ścierpieć, że nie jest odkrywcą tej teorii, z czystej zazdrości zdradził jej założenia Swobodzie po to, aby tamten mógł uchodzić za jej odkrywcę.

Zapewne Freud, choćby w imię zachowania przyjaźni z Fließem, nie powinien opowiadać pacjentowi o pomysłach przyjaciela w kwestii dwupłciowości. Tym bardziej, że musiał wiedzieć o tym, jak bardzo ten jest wrażliwy na punkcie tego, co uznaje za własne genialne odkrycia. Nie powinien też pozwalać sobie na żarty w tej sprawie, wiedząc dobrze, że osoby o skłonnościach paranoicznych odczytują wszystko dosłownie. Wydaje się jednak, że nieostrożność i nietakt, jakie popełnił wiedeńczyk były niezamierzone. Wynikały raczej z tego, że w pewnym momencie w trakcie prywatnej rozmowy ze Swobodą pojawił się interesujący obydwu temat biseksualności, i wtedy Freud spontanicznie podzielił się własną wiedzą na temat poglądów przyjaciela w tej kwestii. Inna sprawa, że – jak się wydaje – informacje, jakie przekazał Swobodzie o poglądach berlińczyka były dość ogólnikowe. Tym bardziej można to powiedzieć na temat tego, co Swoboda dalej na drodze tego typu poczty pantoflowej przekazał Weiningerowi.

W całej historii wielokrotnego „plagiatu" pewne jest zarówno to, że względnie dokładną wiedzę na temat poglądów Fließa o biseksualności mógł mieć tylko Freud, jak i to, że w pierwszych wydaniach *Trzech rozpraw*..., kiedy wiedeńczyk porusza kwestię dwupłciowości, powołuje się na Fließa. W dwóch pozostałych wypadkach „plagiatu" (dokonanego przez Swobodę i Weiningera) w dużej mierze zdani jesteśmy na bardziej lub mniej wiarygodne hipotezy i przypuszczenia.

5.

W oczach Freuda zarówno uporczywe doszukiwanie się przez Fließa plagiatu własnych poglądów na dwupłciowość ludzkiej natury w książkach Swobody i Weiningera, jak też pretensje, iż (Freud) nie podkreślił dostatecznie wymownie prekursorskiego charakteru tych poglądów, miało w sobie coś paranoicznego. Dlatego starając się utemperować obsesyjne podejrzenia berlińskiego przyjaciela (a zarazem broniąc się przed jego zarzutami) wskazywał – o czym wspominałem – na to, że problematyka biseksualności pojawiła się już wcześniej w teoriach psychologicznych i psychiatrycznych w drugiej połowie XIX w. Byli bowiem przed nim autorzy, którzy tę kwestię podejmowali w swoich pracach. Jego roszczenie zatem, iż jest pierwszym badaczem, który we współczesności podjął kwestię biseksualności ludzkiej natury jest nieuzasadnione. Do podanych przez

[17] Wypowiedź ta pojawia się w notatkach nieopublikowanego wykładu Fließa *Die Entdeckung der dauernden Doppelgeschlechtlichkeit. Eine Geschichtliche Darstellung*. Wykład pochodzi prawdopodobnie z 1906 roku, a jego manuskrypt znajduje się w *Library of Congress* w Waszyngtonie. Cyt. za Erik Porge, *Eine schöne*..., s. 73.

Freuda nazwisk można jeszcze dorzucić co najmniej dwóch autorów, którzy pisali na temat biseksualności. Pierwszym z nich był Karl Heinrich Ulrichs, który ten temat podjął w listach napisanych w 1862 roku[18]. Ta pozycja wyznacza historyczne tło dla poglądów Fließa na biseksualność. Wspomnieć też należałoby o pracach Magnusa Hirschfelda, niemieckiego lekarza z Kołobrzegu, który zarazem, podobnie zresztą jak Ulrichs, był pionierem walki o równe prawa homoseksualistów. Hirschfeld redagował od roku 1898 czasopismo *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, a w swoich książkach i artykułach wypowiadał się wielokrotnie na temat dwupłciowości[19]. Co ciekawe, aktywnie włączył się w wywołany przez Fließa spór o plagiat, pisząc teksty na jego temat do prasy, w których jednoznacznie stawał po stronie Freuda oraz Swobody i Weiningera. W jego oczach decydujące znaczenia miał fakt, że jako pierwsi opublikowali na ten temat książki, zaś Fließ przedstawił swoje poglądy w tej kwestii dopiero później[20].

Smaku całej aferze dodawał fakt, że również samego Fließa nie ominęło oskarżenie o plagiat w kwestii dwupłciowości. Padło ono ze strony niejakiego Heinricha Pudora, który w wydanej w 1906 roku pracy *Bisexualität* stwierdził, że na temat dwupłciowości ludzkiej natury wypowiadał się jeszcze przed Fließem[21]. W jego opinii zatem Swoboda i Weininger plagiatowali poglądy kogoś, kto sam był plagiatorem.

Naturalnie można pójść jeszcze dalej i wskazać na to, że idea dwupłciowości ludzkiej natury (wspominałem o tym na początku) pojawia się w podaniach mitycznych różnych kultur, zaś w tradycji filozofii greckiej najbardziej wymowny wyraz znalazła w opowieści Diotymy z *Uczty* Platona. Według niej pierwsi ludzie składali się ze zrośniętych ze sobą połówek, męskiej i żeńskiej, i dopiero Zeus, czując się zagrożony przez te istoty, rozciął je na pół – ludzie odtąd, błąkając się po świecie, szukają swoich zagubionych połówek. Czy w takim razie Platon, gdyby żył, miałby oskarżyć Fließa o plagiat?

Michael Schröter, niemiecki historyk psychiatrii i psychoanalizy, twierdzi – podobnie jak Freud – że obsesyjne oskarżanie przez Fließa wszystkich współczesnych, którzy podejmowali w swoich pracach kwestię dwupłciowości natury ludzkiej o kradzież jego pomysłów miało charakter paranoidalny[22]. W rodzinie Fließa była to skłonność dziedziczna (paranoiczką była matka berlińczyka, o czym

---

[18] Ulrichs Karl Heinrichs, *Vier Briefe von Karl Heinrich Ulrichs (Numa Numantius) an seine Verwandten* (von September bis Dezember 1862), „Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen" 1899, nr 1, s. 36–70.

[19] Magnus Hirschfeld, *Was muss das Volk vom Dritten Geschlecht wissen!*, Leipzig: Verlag Max Spohr 1901; idem, *Vom Wesen der Liebe. Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage der Bisexualität*, Leipzig: Verlag Max Spohr 1906.

[20] Zob. Magnus Hirschfeld, *Die gestohlene Bisexualität*, „Wiener klinische Rundschau" 1906, nr 23.

[21] Heinrich Pudor, *Bisexualität. Untersuchungen über die allgemeine Doppelgeschlechtlichkeit der Menschen. Gegen Wilhelm Fließ*, Berlin 1906. Wypada wspomnieć, że w latach dwudziestych Pudor zbliżył się do ideologii nazistowskiej, będąc jednym z pionierów *Freikörperkultur* (kultura wolnego ciała) – był to jeden z ważnych elementów ideologii nazistowskiej. W tym czasie zaczął też pisać liczne teksty antysemickie.

[22] Swój krytyczny pogląd na temat Wilhelma Fließa, zarówno jako naukowca, jak i jeśli chodzi o sposób, w jaki w plagiatowej aferze zachował się wobec Freuda, Swobody i Weiningera Michael Schröter przedstawił w dwóch artykułach: *Freud und Fließ im wissenschaflichen Gespräch. Das Neurasthenieprojekt von 1893*, „Jahrbuch der Psychoanalyse" 1988, nr 22, s. 141–183; *Fließ vs. Weininger, Swoboda und Freud. Der Plagiatsstreit von 1906 im Licht der Dokumente*, „*Psyche*. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen" 2002, nr 4, s. 338–368.

zresztą Freud dobrze wiedział). Przede wszystkim jednak berliński lekarz był według Schrötera miernej klasy uczonym, który miał zarazem silne poczucie własnego „geniuszu" naukowego, uważając, że jest niedoceniony przez środowisko. W związku z tym swój kompleks niższości odreagowywał zarzutami o kopiowanie przez innych jego „genialnych" idei. Tymczasem, twierdzi Schröter, w przypadku Swobody zarzut plagiatu nie wchodzi w ogóle w grę, gdyż w swoim artykule odwołuje się do autorów – w tym Fließa – z których korzysta, a zarazem przedstawia własne pomysły w kwestii dwupłciowości. Podobnie jest w przypadku Weiningera, który usłyszał o poglądach Fließa dopiero z drugiej ręki, właśnie od Swobody. W *Płci i charakterze* pojawia się w dodatku obszerny przypis, w którym Weininger z dużą atencją wypowiada się o Fließie jako genialnym twórcy teorii periodyczności. Przy czym, rzecz znamienna, przypis ten nie zrobił żadnego wrażenia na Fließie zarzucającemu Weiningerowi plagiat własnych poglądów – przeciwnie, odczytał go jako nieudolną próbę zamaskowania postawy wrogiej wobec siebie, zaś jego poplecznik, Pfennig, stwierdził, iż Weininger chce w ten sposób ukryć, że życzy Fließowi śmierci[23].

Poza tym, kontynuuje Schröter, jeśli próbujemy dzisiaj ocenić wartość dorobku naukowego Fließa, to przedstawia się dość mizernie. Żaden z jego dziwacznych pomysłów teoretycznych (np. że istnieje związek między zaburzeniami seksualnymi kobiet a zmianami w błonach śluzowych ich nosów) nie przetrwał próby czasu, łącznie ze sposobem, w jaki pojmował dwupłciowość ludzkiej natury. Jeszcze za jego życia do lamusa została odłożona teoria biorytmów, zaś spekulacje o wpływie, jaki na charakter danej jednostki ma procentowy układ pierwiastków kobiecych i męskich jawią się dzisiaj albo jako fałszywe, albo banalne w swej wymowie. Warto dodać, że często u badaczy o silnym kompleksie niższości pojawia się nie tylko tendencja do uznawania za wyłączną własność pewnych teoretycznych pomysłów, które formułują, ale również nadawanie im rangi genialnych odkryć. Wtedy sam fakt, że ktoś inny zaczyna badać te zagadnienia odczytują jako „plagiat" własnych zainteresowań, widząc w tym śmiertelne zagrożenie dla swojej działalności. W ich oczach jest to „kradzież" pola badawczego, które bezwiednie uznali za własność, stając się hiperkrytyczni w stosunku do wszystkiego, co inni publikują na ten temat.

Zupełnie inaczej ocenia postać Fließa i jego dorobek naukowy francuski badacz Erik Porge w swojej książce, w której dokładnie rekonstruuje przebieg całej afery plagiatowej[24]. Według niego nie można, po pierwsze, przecenić roli, jaką Fließ odegrał w kształtowaniu się teorii psychoanalitycznej Freuda, w tym w podejmowaniu przez niego kwestii biseksualności. Po drugie, Porge wskazuje na fakt, że wiele dokumentów, które mogłyby rzucić nowe światło na istotną rolę, jaką odegrał Fließ w wypracowywaniu przez Freuda podstaw własnej teorii zostało, wraz z listami berlińczyka do Freuda, celowo zniszczonych przez tego ostatniego. Wiele dokumentów też zaginęło lub zostało zniszczonych przez nazistów w latach trzydziestych. Później zaś cała spuścizna Freuda została poddana cenzurze przez zarządzającą nią córkę Annę Freud oraz Marie Bonaparte i Ernsta

[23] Richard Pfennig, *Wilhelm Fliess und seine Nachentdecker*..., s. 16.

[24] Erik Porge, *Vol d'idées? Wilhelm Fließ, son plagiat et Freud suive de Pour ma propre cause de Wilhelm Fließ*, Paris 1994. Co ciekawe, niemiecki przekład tej książki ukazał się pod zmienionym tytułem, który przełożony na polski brzmi „Piękna paranoja. Wilhelm Fließ, jego plagiatorzy i Freud" (*Schöne Paranoia. Wilhelm Fließ, sein Plagiat und Freud*, Wien 2005).

Krisa. Skąd się w takim razie wzięła ta gorliwość Freuda i jego następców z zacieraniu różnych śladów jego relacji z Fließem? Czy nie chodziło o pomniejszenie roli Fließa w kształtowaniu się teorii psychoanalitycznej wiedeńczyka? Jeśli bliżej się przyjrzeć sposobowi w jaki Freud reagował na zarzuty Fließa, widać, że często zachowywał się wobec przyjaciela niezbyt uczciwie, a nawet uciekał się do kłamstw.

Po trzecie wreszcie, cała afera plagiatowa związana z Fließem miała istotny wpływ na dalszą działalność Freuda jako psychoanalityka. Spotkania z berlińczykiem zastąpiły z czasem regularne spotkania Freuda z grupą najbliższych uczniów w ramach tzw. *Mittwochsgesellschaft* (założył je w 1902 roku), podczas których regularnie dyskutowano różne teoretyczne kwestie i przypadki kliniczne. Rzecz ciekawa, że do ustanowionej w 1906 roku funkcji sekretarza towarzystwa (został nim Otto Rank) należało protokołowanie wszystkich wypowiedzi uczestników spotkań. Miało to najwyraźniej na celu uniknięcie w przyszłości możliwych wzajemnych oskarżeń o plagiat. Wymóg ten obowiązywał również w trakcie spotkań Wiedeńskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego, które w 1908 roku przekształciło się *Mittwochsgesellschaft*. Freud zresztą ironicznie wypowiadał się na ten temat twierdząc, że w ten sposób, w przeciwieństwie do Fließa, udało mu się przezwyciężyć paranoję. A zarazem sposób zachowania berlińskiego przyjaciela posłużył mu za punkt wyjścia do opracowania własnej teorii paranoi, co znalazło wyraz w jego artykule o Schreberze[25].

Nawet jednak jeśli w obsesyjnym podejrzewaniu przez Fließa wszystkich, którzy podejmowali kwestię dwupłciowości ludzkiej natury o kradzież jego własnych idei było – jak sugeruje niemiecki tytuł przekładu pracy Porge – coś z paranoi, należy zarazem przyznać, że jego osobliwe teoretyczne pomysły, takie jak np. dopatrywanie się związku między zmianami w błonach śluzowych kobiet a problemami ich życia seksualnego, miały moc inspirującą innych badaczy do rozwijania ich w różnych kierunkach. Podobnie było w przypadku jego teorii periodyczności i dwupłciowości ludzkiej natury, które ewidentnie zafascynowały – choć tylko na krótki okres – Freuda i wspomnianą dwójkę „plagiatorów".

Jego relacja z Freudem przypomina trochę pod tym względem relację, w jakiej wobec swego znanego już w świecie naukowym kolegi pozostawał jeden z pacjentów Ernsta Krisa, zdolny młody naukowiec. Pacjent ten miał ciągłą obawę popełnienia plagiatu w stosunku do publikacji swego kolegi, z którym spędzał długie godziny na rozmowach, dlatego nie był w stanie podjąć decyzji o opublikowaniu swoich wyników badań. Kiedy jednak Kris zaczął bliżej przyglądać się ich relacjom, ze zdumieniem stwierdził, że – jak komentują ten przypadek Stephen A. Mitchell i Margaret J. Black:

> Nie będąc bynajmniej potencjalnym plagiatorem, to właśnie sam pacjent w dyskusjach ze swoim znakomitym kolegą wysuwał pomysły, które tamten gorliwie wykorzystywał jako własne, rozwijając je, a następnie publikując bez wskazywania na pomysłodawcę. Czytając gotowe dzieła kolegi, pacjent nie zdawał sobie sprawy z własnej roli w ich powstawaniu i odnosił błędne wrażenie, że po raz pierwszy napotyka ideę trafiającą w sedno jego własnego punktu widzenia, której jednak nie może ogłosić bez popełnienia plagiatu[26].

---

[25] Sigmund Freud, *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi*, w: idem, *Charakter a erotyka*, przeł. Robert Reszke, 1996, s. 105–167.

[26] Stephen A. Mitchell, Margaret J. Black, *Freud i inni. Historia współczesnej myśli psychoanalitycznej*, przeł. Joanna Gilewicz, Kraków 2017, s. 67.

Naturalnie stosunek Fließa do Freuda, a później do Swobody i Weiningera, był dokładnie odwrotny niż stosunek owego młodego naukowca do kolegi. To nie Fließ bał się, że – publikując swoje pomysły – popełni wobec ich artykułów i książek plagiat, ale to oni (jak twierdził) byli plagiatorami jego własnych pomysłów. I to niezależnie od tego, w jakiej postaci i formie je przedstawili oraz czy w tych pracach powoływali się na niego. Jednak problem, na jaki tu natrafiamy jest bardzo podobny. Jak zdefiniować kwestię priorytetu czy własności czyichś poglądów i pomysłów teoretycznych, skoro pojawiły się czy ukształtowały w rozmowie z kimś innym (lub innymi)? Kris, obserwując swego pacjenta i jego rozmowy z kolegą, doszedł do wniosku, że to on (pacjent) był w nich pomysłodawcą, a tamten tylko skrzętnie wszystko zapisywał i umieszczał te pomysły w swoich artykułach. Załóżmy, że tak rzeczywiście było, chociaż rozmowa między naukowcami dyskutującymi jakąś teoretyczną kwestię ma zwykle charakter partnerski i prawie nigdy nie jest tak, że tylko jeden z nich jest pomysłodawcą, a drugi nic do niej nie wnosi. Nawet jeśli jeden z partnerów zgłasza ciekawsze pomysły, to zazwyczaj pojawiają się one pod wpływem tego, co powiedział wcześniej inny. W dodatku te „ciekawsze" pomysły są często rozwinięciem czy modyfikacją wypowiedzi innego – i wtedy on też ma przy ich powstaniu jakiś udział. Nie sposób więc całkowicie przypisać prawo własności do teoretycznych hipotez czy stwierdzeń tylko jednemu partnerowi rozmowy. W istocie obaj mają w tym udział, chociaż naturalnie jeden może mieć większy, zaś drugi mniejszy. Tylko jak to zmierzyć?

Jest to podobny problem, z jakim mają do czynienia badacze starający się ustalić, jaką rolę odegrał Fließ przy kształtowaniu się podstaw wczesnej wersji teorii psychoanalitycznej Freuda. Nie ulega wątpliwości, że była to rola istotna i że Fließ podsuwał Freudowi różne pomysły. Tyle że z racji wspomnianych okoliczności, jak zniszczenie przez Freuda listów przyjaciela i późniejszego ocenzurowania spuścizny ojca pod tym kątem dokonanego przez Annę Freud i innych, nie sposób tej roli dzisiaj dokładnie ustalić. Nawet jednak gdyby te wszystkie listy i dokumenty się zachowały, zapewne nadal trwałaby między badaczami dyskusja w tej kwestii i występowałyby różnice zdań. Tak czy inaczej czymś oczywistym jest dzisiaj, że każdy piszący o początkach kształtowania się teorii psychoanalitycznej Freuda musi uwzględnić to, co wniósł do niej Fließ. Z kolei twierdzenie, że to on jest właściwym jej twórcą, a Freud tylko pasożytował na jego pomysłach i dokonywał w swoich pracach ich plagiatu, trąci śmiesznością. Niezależnie od tego, do jakiej opinii będziemy się skłaniali, nie sposób całkowicie odgraniczyć od siebie wkładu Fließa od udziału Freuda.

Skądinąd sam Fließ musiał zdawać sobie sprawę z tej trudności, twierdząc, że w tego typu sporach należy odróżnić pytanie o priorytet od pytania o plagiat czyichś idei. W istocie jednak on – a za nim jego przyjaciel Pfennig i inni – w artykułach, w których oskarżał Swobodę i Weiningera o kradzież własnej teorii o periodyczności i dwupłciowości ludzkiej natury te dwie kwestie utożsamiał. Uznając siebie za pierwszego pomysłodawcę tych teorii, każdego autora, który podejmował kwestię biseksualności w swoich pracach – nawet jeśli powoływał się na niego w przypisach – oskarżał o plagiat. Na tym polegało jego „szaleństwo", które szybko, niczym rozprzestrzeniający się atak histerii, udzieliło się też innym (m.in. Hirschfeldowi, Pudorowi i Moebiusowi). Dlatego wywołana przez niego afera plagiatowa, która w jego oczach zaczyna się w momencie, kiedy Freud

w prywatnej rozmowie ze Swobodą przekazuje tamtemu coś z jego (Fließa) poglądów na temat periodyczności i dwupłciowości ludzkiej natury wygląda dzisiaj dość groteskowo i przypomina prędzej komedię (a właściwie tragedię) pomyłek niż poważny spór naukowy.

6.

Ukazana genealogia i przebieg afery plagiatowej wywołanej przez Fließa każe sformułować dość zaskakujący wniosek. Tym co najbardziej zagadkowe i intrygujące w tej aferze nie jest bynajmniej fakt, że zarówno Swoboda jak i Weininger w swoich pracach korzystali z pewnych pomysłów i hipotez Fließa dotyczących dwupłciowości ludzkiej natury. Dzisiaj bowiem, porównując ze sobą ich artykuły i książki, możemy z dużą dokładnością ustalić, co zaczerpnęli – świadomie lub nie – od berlińczyka, a co było ich własnym wkładem. Najbardziej zagadkowo przedstawia się kwestia, na ile Freud, tworząc zręby teorii psychoanalitycznej, czerpał z pomysłów Fließa, które ten przekazywał mu bezpośrednio w trakcie ich spotkań lub w listach. Pomysły te dotyczyły nie tylko kwestii ludzkiej biseksualności, ale w równym stopniu hipotezy kompleksu Edypa, związku seksualności z popędem śmierci, przejawów seksualności dziecięcej, wpływu masturbacji na psychikę i innych zagadnień. Zbyt wiele dokumentów, łącznie z listami Fließa do Freuda, które mogłyby rzucić więcej światła na tę relację, zostało zniszczonych, poddanych cenzurze przez spadkobierców Freuda lub zaginęło. Dlatego badacz stoi często w obliczu pytań, na które nie jest w stanie dać zadowalającej odpowiedzi.

Wróćmy na chwilę do wątku związanego z „plagiatem" dokonanym rzekomo przez Swobodę. Czy jednak można nazwać plagiatem w ścisłym znaczeniu tego słowa tekst, dla którego autora źródłem inspiracji stało się to, co usłyszał w prywatnej rozmowie na temat poglądów kogoś trzeciego? W dodatku zarzut neutralizuje fakt, że Swoboda, przedstawiając w swojej pracy koncepcję biorytmów, powołuje się na Fließa[27]. Trzeci argument dostarczył bezwiednie sam Fließ, który wypowiadając się o książce Swobody już po odkryciu przez siebie, że jest ona „plagiatem" jego poglądów w liście do Freuda ze zjadliwą ironią stwierdzał:

> W istocie przykro mi, że musisz być uważany za intelektualnego ojca książki Swobody. I to nie dlatego, że jej autor nie ma pojęcia o tym, w czym tkwi właściwy problem związany z periodycznością, ani też nie dlatego, że w książce jest wiele błędów, ale z powodu wielkiej nieuczciwości, która przenika całą tę książkę. Zresztą sam na to wskazujesz pisząc, że to „paplanina"[28].

[27] Równie dobrze możemy założyć, że Swoboda, dowiedziawszy się od Freuda o kilku pomysłach Fließa w kwestii periodyczności i dwupłciowości tak był nimi zafascynowany, że pisząc książkę starał się przedstawić – w swoim mniemaniu – ich własne ujęcie. Będąc zarazem ciekaw, co powie na ten temat Fließ przesłał mu, w całej naiwności, swoją książkę. Zapewne nawet przez myśl mu nie przeszło, że tamten może go potem oskarżyć o kradzież własnych idei.

[28] Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ*, s. 506.

Skoro książka Swobody jest według Fließa tak kiepska, pełna merytorycznych nieporozumień i błędów, stanowiąc zwykłą paplaninę, to czy ma sens zajmowanie się nią, oskarżanie jej autora o to, że „ukradł" jego własne poglądy i dopatrywanie się w niej plagiatu?

Z inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku książki Weiningera *Płeć i charakter*. We wspomnianym pierwszym rozdziale, w którym podjęta zostaje kwestia dwupłciowości natury ludzkiej, podobieństwa te mają charakter bardzo zewnętrzny. Wprawdzie rozpoznajemy pewne twierdzenia dotyczące proporcji, w jakich w kobietach i mężczyznach układają się relacje między elementami obu płci, które wygłaszał również Fließ, lecz w odróżnieniu od podejścia tego ostatniego nacisk jest tu położony na stronę psychologiczną, nie biologiczną fenomenu dwupłciowości. Przy tym twierdzenia te w pracy Weiningera zyskują nowy sens. Jeśli bowiem według Fließa dwupłciowość ludzkiej natury jest zjawiskiem ontologicznie pozytywnym, to Weininger upatruje w niej – co głosi wprost w dalszych partiach książki – efekt boskiej pomyłki przy stwarzaniu człowieka. Wiedeńczyk łączy zatem to zjawiska z całą negatywną metafizyką, berlińskiego lekarza natomiast interesuje przede wszystkim jego biologiczne podłoże. Wynika to stąd, że Fließ swoją hipotezę dwupłciowości ludzkiej natury wiąże z istnieniem substancji męskiej i żeńskiej już na poziomie przyrodniczego bytu. Pogląd ten wypowiada dobitnie w swojej pracy opublikowanej w 1906 roku:

> Z tych dwóch substancji musi być zbudowana każda istota żywa. I ponieważ we wszystkich przejawach życia, normalnych i chorobliwych, fizycznych i psychicznych, zwierzęcych i roślinnych (...), możemy wykazać oddziaływanie męskiej i żeńskiej substancji, dlatego każda istota żywa ma charakter dwupłciowy[29].

W oczach Fließa dwupłciowość człowieka jest zatem fundamentalną cechą życia jako takiego i rozpoznawalna jest we wszelkich organizmach żywych. Dlatego jeśli u niektórych ludzi, jak np. w przypadku artystów, dochodzi do zmieszania elementu męskiego z kobiecym, zjawisko to należy oceniać pozytywnie, a nie negatywnie:

> Znaczenie obecności płci przeciwnej daje o sobie znać w przypadku artystów. Podobnie jak kobiety należą oni do *Genus irritabile*, podobnie jak one są próżni, łasi na pochlebstwa i zaślepieni nagłym sukcesem (...) – a przy tym ulegli swoim męskim kobietom w małżeństwie, bardziej podatni na kobiece uwodzenie niż sami uwodząc, właśnie dlatego ponieważ w swojej psychice są bardziej libidinalni. Kluczowe znaczenie ma fakt, że artysta właśnie z racji zmieszania tej substancji męskiej z kobiecą ma do dyspozycji większe obszary własnej psychiki[30].

Jakkolwiek w początkowym fragmencie wypowiedzi Fließ o kobiecych cechach artystów mówi z wyraźną ironią, to ostatecznie przyznaje im pozytywne znaczenie. Dzięki swym kobiecym cechom, artyści są w stanie głębiej niż inni mężczyźni spenetrować własną psychikę i uzyskane w ten sposób samopoznanie wykorzystać dla kreacyjnych celów[31].

---

[29] Wilhelm Fließ, *Der Ablauf des Lebens. Grundlegung zur exakten Biologie*, Leipzig 1906, s. 437.

[30] Ibidem, s. 439. Na ten temat Wilhelm Fließ wypowiedział się również obszernie w artykule *Zur Biologie des Künstlers*, w: idem, *Gesammelte Aufsätze*, Jena 1925, s. 125–129.

[31] Nawiasem mówiąc, w podobnym kierunku idą uwagi Julii Kristevej na temat specyficznej relacji, w jakiej element symboliczny (męski) i semiotyczny (kobiecy) pozostają w psychice artysty,

Tego typu konkluzja nie mogła się u Weiningera pojawić, gdyż pozostaje w sprzeczności z fundamentalnym założeniami jego filozofii płci. Według niego, jakkolwiek na byt ludzki składa się pierwiastek kobiecy i męski, to ich ontologiczny status i funkcję należy oceniać w odmienny sposób. Tylko pierwiastek męski jest kreatywny, otwarty autentycznie na logos i kwestie etyczne, natomiast pierwiastek kobiecy nastawiony jest na bezmyślne kopiowanie tego, co męskie. Weininger uważa przy tym, zgodnie ze swoim skrajnym mizoginizmem, że tylko mężczyzna może rozwinąć w sobie pewne cechy kobiece, kobieta natomiast nigdy nie może przyswoić sobie tak naprawdę cech męskich. Pojawienie się kobiety było „pomyłką" Boga w dziele stworzenia świata, gdyż byt bez niej mógłby się znakomicie obyć. Najwyższa ziemska forma tego bytu, czyli dusza, przysługuje jedynie mężczyźnie, podczas gdy kobieta pozostaje jedynie na poziomie ciała, biologii. Co więcej, idealną sytuacją byłoby, gdyby pierwiastek kobiecy w bycie w ogóle zaniknął – wówczas męskość mogłaby w pełni zrealizować swą „wyższą" istotę.

Jeszcze inaczej należałoby ująć relację, w jakiej do Fließa koncepcji dwupłciowości pozostają Freuda *Trzy rozprawy*... Jak sam pisze, wykorzystał ją tam do wyjaśnienia zjawiska perwersji oraz podskórnego nurtu homoseksualnego u neurotyków[32]. Według niego homoseksualiści to mężczyźni, u których z różnych powodów element kobiecy okazał się dominujący w ich psychice (u kobiet-lesbijek element męski). Koncepcja ta pozwala objaśnić zjawisko osób o orientacji biseksualnej, u których z kolei pierwiastek kobiecy i męski pozostają w swego rodzaju równowadze. Wszystkie te fenomeny związane z biseksualnością zyskują jednak w rozprawie Freuda nowe znaczenie w kontekście sposobu, w jaki ujmuje w niej relację neurozy do perwersji i inwersji oraz – przede wszystkim – w kontekście jego koncepcji popędu seksualnego. Chodzi o jego twierdzenie, że wybór przez popęd typu obiektu, dzięki któremu uzyskuje satysfakcję nie jest niczym wrodzonym, ale ma charakter przypadkowy, uwarunkowany przez różnego typu okoliczności, również biograficzne (wydarzenie traumatyczne z dzieciństwa, układ relacji z rodzicami itd.) W związku z tym nie jest również niczym wrodzonym relacja, w jakiej w każdej jednostce pozostają wobec siebie element kobiecy i męski; kształtuje się ona w zależności od wyboru obiektu przez popęd.

Podejście to było obce Fließowi, który zakładał, że układ elementów kobiecych i męskich w każdej jednostce jest czymś biologicznie wrodzonym. Trzeba dodać, że hipoteza dwupłciowości ludzkiej natury zostanie przez Freuda odrzucona w późnej wersji jego teorii różnicy seksualnej, w której wychodzi on z założenia istnienia jednej płci[33]. Zgodnie z nią kobiecość i męskość nie są niczym naturalnym i wrodzonym, ale kształtują się w oparciu o wyobrażenia dotyczące posiadania fallusa lub jego braku. W świetle tej teorii wszystkie jego wcześniejsze twierdzenia dotyczące wpływu dwupłciowości ludzkiej natury na orientację

---

u którego ten drugi element jest szczególnie silnie zaznaczony. Tym też stara się ona tłumaczyć fakt, że wielu artystów jest homoseksualistami, ma więc wrażliwość kobiecą, co pozwala im pełniej doświadczać rzeczywistość psychiczną. Zob. Julia Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. Michał Paweł Markowski, R. Ryziński, Kraków 2007, s. 56.

[32] Sigmund Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej,* w: idem, *Życie seksualne*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1999, s. 27–131.

[33] Zob. Sigmund Freud, *Kobiecość*, w: idem, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Warszawa 1995, s. 129–157.

i tożsamość seksualną oraz na postać różnych zaburzeń psychicznych tracą aktualność. Co więcej, nieaktualna okazuje się sama teoria dwupłciowości jako posiadającej określone biologiczne i psychologiczne podłoże.

W tym kontekście zauważyć należy, że Fließ posługiwał się z początku – w odróżnieniu od Freuda, który preferował termin *die Bisexualität*[34] – synonimicznym terminem *Zweigeschlechtlichkeit* (dwupłciowość), a później, starając się podkreślić specyficzny charakter własnej teorii dwupłciowości ludzkiej natury, zastąpił go terminami *die Zweigeschlechtigkeit* i *die Doppelgeschlechtigkeit* (podwójna płciowość). Ta zmiana, polegająca na tym, że w drugiej części tych terminów, która znaczy „-płciowość", usunięte zostało „l", zaś „ch" zostało zastąpione przez „g", miała sugerować „podmiotowy" aspekt dwu-płciowości. Fließ podkreślał w ten sposób, że chodzi tu nie tylko o pewną cechę ludzkiej seksualności – o jakąś jej własność obok innych – ale o jej rys konstytutywny.

7.

W przedstawionej powyżej historii oskarżeń o plagiat rozgrywającej się w czworokącie Fließ – Freud – Swoboda – Weininger sporo jest dwuznaczności i niewiadomych. Badacz, który ją śledzi często skazany jest na snucie różnych domysłów i hipotez praktycznie nie do sprawdzenia (np. co Fließ napisał Freudowi w listach, co faktycznie powiedział Freud Swobodzie, co ten przekazał Weiningerowi itd.). W dodatku jeśli porównamy ze sobą to, co na temat dwupłciowości natury ludzkiej pisali Fließ, Swoboda, Weininger i Freud, to mimo uderzających podobieństw, zaznaczają się zarazem wyraźne różnice w ich ujęciach. W ramach tej czwórki rola berlińczyka polegała bez wątpienia na tym, że to on – bezpośrednio lub pośrednio – zainspirował pozostałych do podjęcia w ich rozprawach kwestii ludzkiej biseksualności. Ale, jak już wspomniałem, zainteresowanie środowisk naukowych tą kwestią pojawiło się już wcześniej, w XIX-wiecznej psychologii, psychiatrii i w powstającej wtedy seksuologii. Fließa koncepcja biseksualności nie wzięła się z powietrza, lecz pojawiła się na podłożu naukowej tradycji. Nie bez racji wypomniał mu to Freud.

Niezależnie jednak od tego, jak byśmy oceniali dzisiaj ten spór i słuszność zarzutów Fließa, natrafiamy na problem, który często pojawia się w nauce. Wiąże się on z pytaniem, gdzie i w jaki sposób należałoby wyznaczyć granicę między ideami, które funkcjonują w danej kulturze, czy w dziedzinie wiedzy od dawna i są częścią wspólnego dziedzictwa, a nowym, oryginalnym znaczeniem, jakie tym ideom zostało nadane w pracach danego autora. Problem tkwi bowiem nie tylko w tym, że – jak pisze w dyskusji z Fließem Freud – pewne idee stanowią część kulturowego dorobku całej ludzkości, nikt nie może więc uznawać siebie za ich „odkrywcę", ale również w tym, że często nie sposób jest wyraźnie oddzielić tego, co nowe i oryginalne wprowadza dany badacz do tych idei od

[34] Chociaż, kiedy przeglądamy jego listy do Fließa, widzimy, że terminami *die Bisexualität* i *Zweigeschlechtlichkeit* Freud posługuje się wymiennie. Odnieść można wrażenie, że traktuje je synonimicznie. Zob. Sigmund Freud, *Briefe an*..., s. 493–516.

tego, co w swoich poglądach odziedziczył z tradycji. Skoro, jak twierdzi Alfred N. Whitehead, cała filozofia europejska jest przypisem do Platona, to w takim razie, czy sprowadza się do powtarzania „innymi słowami" jego poglądów, względnie ich doprecyzowania w drugorzędnych kwestiach? Czy też może jednak ta relacja przedstawia się zupełnie inaczej? Czy głównej roli nie odgrywają w niej właśnie „szczegóły", czyli np. nowe, oryginalne teorie bytu, które tylko zewnętrznie, w planie bardzo ogólnym, przypominają platońską teorię idei?

Jeśli to pierwsze, to cała europejska tradycja filozoficzna po Platonie byłaby w dużej mierze „plagiatem" jego koncepcji, jeśli to drugie – nadawano by w niej za każdym razem nowe, oryginalne znaczenie jego teorii. Nie wyklucza to naturalnie sytuacji, w której nowe ujęcie przez badacza jakiegoś zagadnienia, dyskutowanego od początku istnienia danej dyscypliny naukowej, jest kopiowane świadomie przez innych, bez powoływania się na źródło. Wtedy bez wątpienia możemy mówić o plagiacie[35].

W przypadku naszej afery plagiatowej mamy do czynienia z sytuacją szczególną o tyle, że – po pierwsze – Fließ przedstawił swoją teorię periodyczności i dwupłciowości natury ludzkiej w postaci publikacji dopiero po wydaniu książek Swobody i Weiningera. Swoje zarzuty przy tym – po drugie – oparł jedynie na fakcie przekazania przez Freuda temu pierwszemu w prywatnej rozmowie głównych tez owych teorii, przy czym nie wiemy dokładnie, co właściwie powiedział Freud swemu pacjentowi, a co ten powtórzył Weiningerowi. Po trzecie wreszcie, faktem jest, że zarówno Swoboda jaki i Weininger, a później sam Freud, powołują się w swoich pracach na Fließa jako na autora tych teorii.

Cała ta afera wpisuje się przy tym w kontekst trwającej kilkanaście lat przyjaźni Freuda z Fließem, kiedy prowadzili ze sobą intensywną wymianę listów i regularnie się spotykali, dzieląc się różnymi pomysłami oraz inspirując się wzajemnie w pracy naukowej. Ta sytuacja nie różni się „strukturalnie" niczym od tego, co było skądinąd od początku naturalnym elementem życia naukowego: intensywnej wymiany poglądów między badaczami już to w formie listownej, już to w prywatnych rozmowach, już to – co znamionuje czasy współczesne – na różnego typu konferencjach, seminariach, sympozjach itd. Często dopiero w ich trakcie rodziły się (i rodzą) różnego typu pomysły, hipotezy i teorie, do sformułowania których inspiracją były wypowiedzi innych badaczy, którzy też wtedy – ściśle biorąc – byli w jakimś sensie ich współautorami. Czy w takim razie w przedstawieniu tych pomysłów czy hipotez przez danego badacza w jakimś artykule czy książce należałoby upatrywać plagiat poglądów innych? Jeśli tak, wtedy życie naukowe toczyłoby się głównie na sali sądowej.

Co więcej, nie ma teorii naukowej, hipotezy, koncepcji, która byłaby od początku do końca wyłącznie dziełem jej autora, rodząc się jak gdyby w próżni, poza tradycją. Roland Barthes w głośnym eseju *Śmierć autora* twierdzi wręcz, że każdy tekst, dzieło sztuki, składa się z nieuświadamianych przez jego twórcę cytatów tego, co w danej kwestii powiedzieli inni, oni więc są też w jakimś sensie jego „autorami". Nie znaczy to jednak, że tym samym każdy tekst czy dzieło

[35] Tę sytuację ilustruje toczący się po dzień dzisiejszy spór badaczy o to, czy pojęcie „nieświadomego" u Freuda jest jego oryginalnym pomysłem, czy też jedynie mało znaczącą modyfikacją znaczenia tego pojęcia, które przybrało u Fechnera czy Helmholtza. Nie mówiąc już naturalnie o całej, sięgającej Sofoklesa i Platona, literackiej i filozoficznej tradycji, w której się pojawia.

sztuki jest plagiatem. O jego oryginalności stanowi to, na ile nieuświadamiane „cytaty" z tradycji, funkcjonując w nowym kontekście, zyskują nowe znaczenia. Podobnie też Lisa Appignanesi i John Forrester w napisanej wspólnie pracy starają się uzasadnić tezę, że na kształt teorii psychoanalitycznej Freuda miały również istotny wpływ jego pacjentki, gdyż ich uwagi czynione w trakcie sesji oraz opór przed akceptacją zbyt schematycznych diagnoz i porad zmuszały go do rewidowania wstępnych założeń[36]. W tym wypadku jednak mówienie o współautorstwie danej koncepcji zyskuje sens bardzo specyficzny, gdyż wszystkie wypowiedzi pacjentek i ich zachowania były później poddawane krytycznej ocenie przez Freuda, który starał się wyciągnąć z nich wnioski dla własnej teorii.

Bywają też sytuacje, kiedy podobne idee pojawiają się u autorów, którzy wcześniej nic o sobie nawzajem nie wiedzieli. Z taką sytuacją mieliśmy do czynienia np. w przypadku narodzin lingwistyki strukturalnej, kiedy podobne idee co Ferdinand de Saussure głosili niezależnie od niego językoznawcy Badouin de Courtenay i Mikołaj Kruszewski (język jako system, rozróżnienie na język i mówienie itp.).

Naturalnie w życiu naukowym i artystycznym nieraz mamy do czynienia też z przypadkami dokonanego w sposób świadomy plagiatu czyichś poglądów czy z różnymi, bardziej lub mniej wyrafinowanymi, formami pasożytowania na poglądach innych. Polega to albo na dosłownym przepisywaniu czyjegoś tekstu, albo na jego przetłumaczeniu z innego języka, bądź też na nagrywaniu czyichś wypowiedzi – np. w trakcie wykładu – a potem ich spisywaniu i podawaniu (z niewielkimi przeróbkami) jako własne. Niekiedy plagiat jest trudny do udowodnienia w sensie prawnym, gdyż istnieje wiele bardziej lub mniej wyrafinowanych technik maskujących, które sprawiają, że bezradne wobec nich są nawet najbardziej zaawansowane komputerowe programy antyplagiatowe. Autorzy takich prac-plagiatów starają się na przykład formułować wypowiedzi jakiegoś autora „własnymi słowami", tak iż ewentualne podobieństwo użytych przez nich sformułowań jest tak nikłe, że system nie jest w stanie tego wykryć. Ile prac doktorskich i habilitacyjnych powstało w ten sposób, nie mówiąc o pracach magisterskich czy licencjackich... Tak czy inaczej w każdym z przypadków, kiedy między różnymi koncepcjami zarysowują się w planie ogólnym liczne podobieństwa, diabeł tkwi w szczegółach. Nie wystarczy wówczas sama konstatacja tych podobieństw, ale należy przyjrzeć się bliżej danej pracy i ocenić, czy są zewnętrzne i bez znaczenia, czy też sięgają głęboko w tkankę myśli danego autora. Często trudno jest w takich przypadkach przeprowadzić dowód. Wtedy nasz osąd musimy wyrazić w zawoalowanej formie, pisząc na przykład, że dana praca nie wnosi nic nowego, względnie mówi o sprawach oczywistych.

Niezależnie od tego, jak dalece niekiedy złożoną, niejednoznaczną oraz trudną do oceny kwestią jest ustalenie autorstwa bądź współautorstwa w powstawaniu danej teorii, koncepcji czy tekstu, to jednak zarówno w ramach porządku prawnego jak i panującego w środowisku etosu winny obowiązywać jasne i powszechnie egzekwowane kryteria odnośnie uznawania jakiegoś dzieła za plagiat. Nie znaczy to, że ustalenie takich kryteriów chroni przed wszelkimi patologiami. Z jednej strony może być tak, że mimo istnienia takich kryteriów, w danym środowisku nie ma woli ich egzekwowania i osoby, które popełnią ewidentny plagiat

[36] Lisa Appignanesi, John Forrester, *Kobiety Freuda*, Warszawa 1998.

będą nadal obecne w życiu naukowym i w sferze publicznej. Z drugiej strony w środowisku naukowym i dziennikarskim funkcjonują często osoby, które „wyspecjalizowały" się w tropieniu plagiatów i gotowe są wykorzystywać każdy pretekst po to, aby wspierać własnymi publikacjami czyjeś oskarżenia o plagiat. Motywy, jakie nimi kierują mogą być różne: od chęci wywołania taniej gazetowej sensacji, poprzez wspieranie zarzutów osób, z którymi są zaprzyjaźnione czy udział w intrydze przeciwko komuś, po upodobanie w zajmowaniu pozycji karzącego inkwizytora, który w imię obrony „naukowej prawdy" demaskuje wszystkie podróbki i oszustwa, nawet jeśli podstawy po temu są dość wątłe. Taką osobą był bez wątpienia bliski znajomy Fließa – Richard Pfennig, którego ten pierwszy namówił do napisania krytycznego artykułu o Swobodzie i Weiningerze, znając jego wcześniejsze dokonania w śledzeniu naukowych plagiatów.

***

Wywołana przez berlińskiego lekarza afera plagiatowa zasługuje na uwagę przede wszystkim dlatego, że zachęca do postawienia pytania o rolę, jaką odegrał Fließ w kształtowaniu się wczesnej wersji teorii psychoanalitycznej Freuda. Na pytania te trudno jest dać dzisiaj, z racji wspomnianych już obiektywnych okoliczności, jednoznaczną odpowiedź. Chociaż nie ulega wątpliwości, że ta rola musiała być bardzo ważna. Ale może właśnie dlatego kwestia ta intryguje badaczy po dzień dzisiejszy? I to znacznie bardziej niż np. zagadnienie wpływu prac Fryderyka Engelsa na poglądy Karola Marksa lub prac Charlesa Darwina na poglądy Herberta Spencera. Nawet bowiem jeśli uznamy pretensje Fließa do Freuda o to, że niedostatecznie podkreślił w *Trzech rozprawach*... jego pionierski wkład do teorii dwupłciowości ludzkiej natury za nieuzasadnione, to trudno w tym widzieć jedynie przejaw jego „szaleństwa". Fließ był z pewnością badaczem obdarzonym dużą kreatywnością w formułowaniu niestandardowych, odważnych teoretycznych pomysłów i hipotez, nawet jeśli dzisiaj wszystkie z nich musimy uznać za chybione. Wymownym tego świadectwem jest właśnie fakt, że były w stanie zafascynować innych, którzy – jak Freud, Swoboda i Weininger – idąc w jego ślady, próbowali je dalej rozwijać na swój własny sposób. Ponieważ jednak zarazem miał wyraźne poczucie niedostatecznego uznania własnego „geniuszu" przez środowisko naukowe, dlatego był przesadnie wrażliwy na punkcie wszelkich odniesień do własnych poglądów, z których prekursorstwa mało kto zdawał sobie wtedy sprawę. Zamiast więc w pracach Freuda, Swobody i Weiningera widzieć potwierdzenie słuszności własnych hipotez, dostrzegł w nich tylko ich plagiat. W tym wyraził się jego kompleks bycia niedocenionym przez środowisko naukowe, jego „piękna paranoja".

BIBLIOGRAFIA

Appignanesi Lisa, Forrester John, *Kobiety Freuda*, przeł. E. Ałamowicz, Warszawa 1998.

Dybel Paweł, *Stanisław i Stanisława Przybyszewscy: dwa mity psychicznej przemiany (Mit męskiej Androgyne i mit kobiety-mózgowca)*, w: *Powinowactwa z epoki: związki polskiej literatury modernizmu i międzywojnia z psychoanalizą*, red. P. Dybel, Kraków: Universitas 2018.

Fließ Wilhelm, *Der Ablauf des Lebens. Grundlegung zur exakten Biologie*, Leipzig 1906.
Fließ Wilhelm, *Zur Biologie des Künstlers*, w: Wilhelm Fließ, *Gesammelte Aufsätze*, Jena 1925, s. 125–129.
Fließ Wilhelm, *In eigener Sache. Gegen Otto Weininger und Hermann Swoboda*, Berlin 1906.
Fließ Wilhelm, *Die Entdeckung der dauernden Doppelgeschlechtlichkeit. Eine Geschichtliche Darstellung* (manuskrypt w Library of Congress, Washington).
Freud Sigmund, *Briefe an Wilhelm Fließ 1887–1904*, Frankfurt am Main 1999.
Freud Sigmund, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: Sigmund Freud, *Życie seksualne*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1999, s. 27–131.
Freud Sigmund, *Kobiecość*, w: Sigmund Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. Paweł Dybel, Warszawa 1995, s. 129–157.
Freud Sigmund, *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi*, w: Sigmund Freud, *Charakter a erotyka*, przeł. Robert Reszke, 1996, s. 105–167.
Hirschfeld Magnus, *Was muss das Volk vom Dritten Geschlecht wissen!*, Leipzig: Verlag Max Spohr 1901.
Hirschfeld Magnus, *Vom Wesen der Liebe. Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage der Bisexualität*, Leipzig: Verlag Max Spohr 1906.
Hirschfeld Magnus, *Die gestohlene Bisexualität*, „Wiener klinische Rundschau" 1906, nr 23.
Kristeva Julia, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. Michał Paweł Markowski, R. Ryziński, Kraków 2007.
Magnone Lena, *Emisariusze Freuda. Transfer kulturowy psychoanalizy do polskich sfer inteligenckich przed drugą wojną światową*, t. I–II, Kraków 2016.
Mitchell Stephen A., Black Margaret J., *Freud i inni. Historia współczesnej myśli psychoanalitycznej*, przeł. Joanna Gilewicz, Kraków 2017.
Moebius J.P., *Ueber einige Unterschiede der Geschlechter*, „Jahrbücher der gesamten Medizin" 1903, VIII, nr 27 (wydane wcześniej jako broszura *Geschlecht und Krankheit*, Berlin 1901).
Pfennig R., *Wilhelm Fliess und seine Nachentdecker: O. Weininger und H. Swoboda*, Berlin: E. Goldschmidt 1906.
Porge Erik, *Vol d'idées? Wilhelm Fließ, son plagiat et Freud suive de Pour ma propre cause de Wilhelm Fließ*, Paris 1994 (niemiecki przekład: *Schöne Paranoia. Wilhelm Fließ, sein Plagiat und Freud*, Wien 2005).
Przybyszewski Stanisław, *Androgyne*, Kraków 1900, dostępna też w wersji internetowej: https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/przybyszewski-androgyne.html (dostęp: 3.11.2019).
Pudor Heinrich, *Bisexualität. Untersuchungen über die allgemeine Doppelgeschlechtlichkeit der Menschen. Gegen Wilhelm Fließ*, Berlin 1906.
Schröter Michael, *Freud und Fließ im wissenschaflichen Gespräch. Das Neurasthenieprojekt von 1893*, „Jahrbuch der Psychoanalyse" 1988, nr 22, s. 141–183.
Schröter Michael, *Fließ vs. Weininger, Swoboda und Freud. Der Plagiatsstreit von 1906 im Licht der Dokumente*, „*Psyche*. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen" 2002, nr 4, s. 338–368.
Swoboda Hermann, *Die Perioden des menschlichen Organismus und ihre psychologische und biologische Bedeutung*, Leipzig–Wien 1904.
Swoboda Hermann, *Die gemeinnützige Forschung und der eigennützige Forscher. Antwort auf die von Wilhelm Fließ gegen Otto Weininger und mich erhobenen Anschuldigungen*, Leipzig–Wien 1906.
Ulrichs Karl Heinrichs, *Vier Briefe von Karl Heinrich Ulrichs (Numa Numantius) an seine Verwandten* (von September bis Dezember 1862), „Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen" 1899, nr 1, s. 36–70.
Weininger Otto, *Płeć i charakter*, t. 1–2, przeł. Ostap Ortwin, Warszawa 1911.

THE BEAUTIFUL PARANOIA AND FREUD, OR THE PLAGIARISTIC AFFAIR AROUND THE THEORY OF BISEXUALITY OF WILHELM FLIEß

Summary

The article presents the dispute between Freud and Fließ concerning the bisexual theory of the latter. According to Fließ, Freud inadvertently conveyed the main ideas of this theory to his patient, Hermann Swoboda, who included them in his article, which he published. Not enough of this. The latter conveyed them to Otto Weininger, who also drew on them in his famous book *Sex and Character*. The result was public accusation of plagiarism made by Fließ against Swoboda and Weininger and the breaking of friendship with Freud. In the article, I argue that in this case the issue of alleged plagiarism is problematic and at least ambiguous, not allowing the formulation of categorical opinions.

Adj. Izabela Ślusarek

Piotr Kopiec
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)
petrko@kul.pl
http://orcid.org/0000-0002-0581-0737

MILCZENIE BOGA: PRZYKŁADY ŻYDOWSKIEJ I CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOLOGII HOLOCAUSTU (PAUL VAN BUREN I RICHARD L. RUBENSTEIN)

Poszukiwania przyczyn zarówno ateizmu, jak i religijnego indyferentyzmu przynoszą naturalnie wiele odpowiedzi. Odwołują one się m.in. do oświeceniowego dziedzictwa filozoficznego, do badań nad kulturowymi uwarunkowaniami religii, do powiązanego z modernizacją ideału postawy sceptycznej i światopoglądu naukowego czy wreszcie do wielkich ideologii politycznych, takich jak marksizm. Odpowiedzi te znajdują również swe odbicia w teologii. Nie zapominając o całej dziewiętnastowiecznej tradycji szkoły historyczno-krytycznej i teologii liberalnej, należy odnieść się tutaj zwłaszcza do bardziej współczesnej „teologii śmierci Boga" i interpretacji bezreligijnego chrześcijaństwa Dietricha Bonhoeffera.

Zarówno Bonhoeffer, jak i reprezentanci teologii śmierci Boga stawiają pytanie o miejsce chrześcijaństwa we współczesnym świecie, w którym tradycyjne pojęcie Boga stopniowo odrywa się od swego desygnatu i staje się raczej nośnikiem pustych form bez oddziaływania na przyjmujących je ludzi. Ich diagnozy zbiegają się ze wspomnianymi świeckimi interpretacjami. Podkreślają wpływ poznania naukowego, które spycha poznanie teologiczne do najbardziej intymnych sfer ludzkiej egzystencji, choć i tam, jak pisze Bonhoeffer, ludzie uczą się „żyć bez Boga". Przywołują kantowską tezę o „świecie, który staje się dorosły" i w którym człowiek zaczyna myśleć samodzielnie, bez konieczności poznania religijnego.

W powojennej teologicznej krytyce religii dochodzi do głosu jeszcze jeden bardzo istotny czynnik, a mianowicie doświadczenia Holocaustu. Ważne staje się pytanie, jakie zadawali nie tylko teologowie, ale również wielu wierzących: jak Bóg mógł dopuścić do istnienia takiego miejsca jak Auschwitz? Irving Greenberg, żydowski teolog, znaczenie tego pytania ujął w przejmującej konkluzji stwierdzającej, że po wydarzeniach Shoah „nie powinno się formułować żadnych twierdzeń teologicznych czy jakichkolwiek innych poza takimi, które mogłyby być sformułowane w obecności płonących dzieci"[1]. Uporanie się z doświadczeniem zagłady stawało się kwestią wiarygodności teologicznej. Nie wyznaczało jedynie kolejnej abstrakcyjnej teologicznej dyskusji, ale warunkowało egzystencjalne przeżywanie wiary oraz określało udział religii w powojennej historii społeczno-politycznej.

[1] Norman Solomon, *Jewish Holocaust Theology*, „The Way" 1997, nr 37/3, s. 250.

Kwestia ta do pewnego stopnia jest wciąż aktualna. Kolejne „małe Holocausty", jakich doświadcza ludzkość, prowokują do pełnych wątpliwości refleksji o nieobecności Boga w świecie i umacniają u wielu osób potrzebę formowania postaw ateistycznych bądź religijnie indyferentnych. Wielkim nadużyciem byłoby stwierdzenie, że współczesna sekularyzacja społeczeństw zachodnich jest konsekwencją okrucieństw II wojny światowej, ale związane z nią wydarzenia w pewnym stopniu się do tego przyczyniły, tak na poziomie egzystencjalno-teologicznym, jak i społeczno-politycznym. Stąd też warto przypomnieć refleksję dwóch reprezentantów teologii śmierci Boga: chrześcijańskiego autora Paula van Burena oraz żydowskiego twórcę Richarda L. Rubensteina. Ich wykładnia Shoah jest szczególnie interesująca, ponieważ dokonuje się w interakcjach między teologiami żydowskimi i chrześcijańskimi. *Locus theologicus* tych interpretacji staje się symboliczny obszar zderzenia znaczeń, które przypisywano zagładzie przez chrześcijaństwo i judaizm (z uwzględnieniem różnic między poszczególnymi konfesjami i odłamami). Dokonują się więc one zarówno w perspektywie etnocentrycznej, jak i uniwersalistycznej. Odczytywane na nowo, odkrywają nieznane wcześniej znaczenia i pomagają zrozumieć pytania stawiane zarówno przez ludzi wierzących, jak i ateistów oraz pozwalają na formułowanie adekwatnego głosu w dyskusji dotyczącej procesów sekularyzacyjnych.

Zamierzeniem artykułu jest zarysowanie specyfiki tej wersji teologii śmierci Boga, której reprezentantami byli Paul van Buren i Richard L. Rubenstein, a która swe inspiracje czerpie z dążenia do wyjaśnienia teologicznego znaczenia konsekwencji Holocaustu. Pochodną celu głównego są cele szczegółowe, a mianowicie: 1) krótkie przedstawienie tego kierunku teologicznego, który w historii określany jest jako teologia śmierci Boga oraz 2) zarysowanie różnic w interpretacjach Shoah dokonywanych przez żydowskich teologów. Pozwala to na lepsze zrozumienie zarówno omawianych autorów, jak i procesów kulturowych i teologicznych występujących w narodzie izraelskim po zagładzie. Rzuca też nowe światła na tendencje sekularyzacyjne, których doświadcza zachodnia kultura.

CHRZEŚCIJAŃSKA TEOLOGIA ŚMIERCI BOGA I JEJ PYTANIE O HOLOCAUST

Teologia śmierci Boga jest określeniem ruchu teologicznego, rozwijającego się w latach sześćdziesiątych XX wieku, zwłaszcza w świecie anglosaskim, którego głównym celem była akceptacja – wyrażana przy pomocy teologicznego języka – procesu nieuchronnej sekularyzacji, wycofywania pojęcia Boga z kultury i codziennego życia społecznego, wreszcie poczucia nieobecności Boga w egzystencjalnych usiłowaniach uporządkowania świata. Etykieta, którą odniesiono do tego kierunku jest radykalna i paradoksalna, a ponadto nie może ukryć faktu, że tworzy go niejednorodna grupa teologów, często głęboko różniących się między sobą. Samo określenie „teologia śmierci Boga" pojawia się w różnych miejscach, z których najbardziej reprezentatywne są tytuły dwóch prac jej prominentnych przedstawicieli: *Śmierć Boga: kultura naszej post-chrześcijańskiej ery* (*The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era*) Gabriela Vahaniana, ormiańsko-francuskiego teologa reformowanego oraz *Teologia radykalna i śmierć*

Boga (*Radical Theology and the Death of God*) napisana wspólnie przez amerykańskich teologów Williama Hamiltona oraz Thomasa J.J. Altizera. Poza wymienionymi autorami, do grona najważniejszych przedstawicieli tego ruchu zalicza się również Johna Robinsona, Johna D. Caputo i wspomnianych już Paula van Burena i Richarda L. Rubensteina. Stosunek poszczególnych autorów do sformułowania etykietującego tę grupę jest jednak różny, o czym świadczy negowanie identyfikacji z nią, jak to było w przypadku np. van Burena czy Johna Robinsona. To również potwierdza niejednorodność grupy.

W próbach usystematyzowania koncepcji ruchu najważniejszym kryterium jest określenie, na ile teologia śmierci Boga równoznaczna jest ze stwierdzeniem jego nieistnienia, albo też – na ile oznacza niemożność uchwycenia jego istnienia znanymi metodami poznania. We wspomnianym już dziele *Teologia radykalna*... Hamilton i Altizer dokonują systematyzacji całego ruchu poprzez wyodrębnienie dziesięciu znaczeń do niego się odnoszących. Stwierdzają, że pod pojęciem „śmierci Boga" może się kryć: 1) klasyczny ateizm z całkowitym zaprzeczeniem Bożej egzystencji; 2) uświadomienie sobie, że Bóg, kiedyś czczony, już nie istnieje; 3) konieczność lepszego sformułowania desygnatów oraz idei Boga, a w oczekiwaniu na wyniki tego procesu: konieczność postawy ciszy; 4) poszukiwanie nowych form liturgicznych oraz teologicznych; 5) chrześcijaństwo rozumiane inaczej niż odkupienie; 6) oczyszczenie chrześcijańskiej doktryny Boga ujmowanego metafizycznie jako pierwsza przyczyna oraz konieczne założenie rzeczywistości; 7) doświadczenie Boga w jego nieobecności, ciszy i zniknięciu; 8) uśmiercenie idoli, aby umożliwić renesans prawdziwego Boga; 9) średniowieczna oraz luterańska mistyka, będąca w procesie przemiany pomiędzy uśmierceniem Boga a ożywieniem człowieka; 10) stwierdzenie faktu, iż nasz język zawsze będzie niezdolny do właściwego wyrażenia Boga. Hamilton i Altizer łączą wszystkie te znaczenia w stwierdzeniu, że chrześcijański Bóg już nie istnieje[2].

Zrozumienie teologów śmierci Boga wymaga przyswojenia sobie pewnego paradoksu, który dobrze ilustruje tytuł pracy francuskiego dominikanina i reprezentanta teologii wyzwolenia Jeana Cardonnela *Bóg umarł w Jezusie Chrystusie* (*Dieu est mort en Jésus-Christ*)[3]. Teologowie śmierci Boga nie spoglądali na chrześcijaństwo z zewnętrznej pozycji ateisty relacjonującego schyłek myślenia teologicznego i ostateczny triumf naukowego racjonalizmu. Przeciwnie, stawiali siebie niejako wewnątrz, przyjmując perspektywę teologiczną, która w radykalny sposób interpretowała tajemnicę wcielenia, traktując je jako ostateczne wejście Boga w świat, który musi się odtąd obchodzić bez hipotezy istnienia Boga. Taka idea teologiczna staje się lepiej zrozumiała, kiedy rozważy się jej inspiracje myślą Dietricha Bonhoeffera, którego ruch śmierci Boga uważał za swego prekursora. Hamilton pisał, iż dla młodych teologów amerykańskich *Opór i poddanie* (*Widerstand und Ergebung*), ostatnie dzieło niemieckiego teologa, odegrało centralną rolę w rozwijaniu teologicznej interpretacji współczesności[4]. Jeszcze w przedostatnim swym dziele *Etyka* (*Ethik*) Bonhoeffer tłumaczy, na czym polega teologia „świata bez Boga". Rozwija następującą tezę, w której pobrzmiewa

---

[2] André Dumas, *Une théologie de la réalité*, Genève: Labor et fides 1968, s. 145.

[3] Jacques-J. Natanson, *Bonhoeffer théologien de la réalité*, „Esprit" [*Nouvelle Série*], 1970, nr 395 (9), s. 422–431.

[4] Zob. André Dumas, *Une théologie*...

silnie cały późniejszy program chrześcijaństwa bezreligijnego: świat stał się bezbożny, ale krzyż wywyższony ponad światem jest miejscem pojednania Boga z człowiekiem, pod tym krzyżem stojącym. Jest drogą człowieka do Boga, do życia przed Bogiem, ale już pośród świata bez Boga[5].

Krzyż i wspólne pod nim trwanie określają odtąd bliskość Boga i człowieka. Bóg całkowicie schodzi do ziemskiej rzeczywistości. Tę ideę Bonhoeffera zdaje się przyjmować Paul van Buren, autor, który wśród zakwalifikowanych jako teologowie śmierci Boga najmocniej odniósł się do wydarzeń Holocaustu.

KENOTYCZNA TEOLOGIA PAULA VAN BURENA

Zaliczenie van Burena do tej grupy jest mocno kłopotliwe i wynika z interpretacji tylko jednego okresu w jego twórczości teologicznej, który został określony później jako „świecki empirycyzm", i w którym amerykański teolog poszukuje miejsca Boga, religii i teologii w błyskawicznie sekularyzującym się świecie. Podobnie jak w ostatnim okresie teologicznym Bonhoeffer, van Buren postuluje, aby usunąć metafizyczny aparat pojęciowy opisujący dotychczas wiarę chrześcijańską, zastępując go twierdzeniami świeckimi[6]. Inaczej mówiąc, teologia, a ściślej, chrystologia, musi odnosić się do „tego świata"; twierdzenia o Bogu (*God-statements*) muszą zostać przełożone na twierdzenia o człowieku (*man--statements*). Próba budowania „świeckiej teologii", rozumianej jako dążenie do dostosowania wiary do aktualnego świeckiego kontekstu historycznego i kulturowego, dokonywana zwłaszcza w dziele *Świeckie znaczenie Ewangelii* (*The Secular Meaning of the Gospel*), zdecydowała o tym, że van Buren wymieniany był w jednym ciągu z Altizerem i Hamiltonem, czemu zresztą osobiście się sprzeciwiał, i co nie znajduje uzasadnienia, kiedy rozpatruje się jego teologię całościowo.

Dzieło amerykańskiego teologa pozwala się bowiem podzielić na trzy wyraźnie odrębne okresy, wśród których Howard Munro wyróżnia, poza wspomnianym już świeckim empirycyzmem, etap pierwszy, określany przez wpływ teologii dialektycznej Karla Bartha, (który był promotorem dysertacji doktorskiej van Burena) oraz etap ostatni, zdaniem jego komentatorów najważniejszy, w którym poszukuje teologicznych argumentów za koniecznością zbiegania się we współczesnym, post-holocaustowym świecie, chrześcijaństwa i judaizmu, Starego i Nowego Przymierza[7]. Munro w metodologicznie czytelny sposób nakreśla geometrię dzieła van Burena, łącząc etap pierwszy i trzeci, zaś etap drugi uznając za pewne odejście od wewnętrznej logiki przenikającej tę teologię. Jednocześnie nie stwierdza żadnego zerwania tej logiki, która określona jest w każdym z wyróżnionych etapów chrystologicznie, czyli przez centralne miejsce Chrystusa w historii przymierza

[5] Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München: Ch. Kaiser Verlag 1956, s. 230.

[6] Robert Adolfs, *The Grave of God. Has the Church a Future?*, New York–Evanston: Harper & Row Publishers 1966, s. 15.

[7] Howard Munro, *A Re-evaluation of the 'Death of God' Theology* (dysertacja doktorska, tekst w formie elektronicznej w posiadaniu autora), s. 128.

i zbawienia. Zdaniem tego autora: „Od samego początku van Buren był orędownikiem wiary mocno zorientowanej na Chrystusa. W pierwszym swym dziele (...) ujmował cel Chrystusa jako bycie instrumentem pełnego i kompletnego zadośćuczynienia (*atonement*) za człowieka. W świeckiej ewangelii van Burena Chrystus był traktowany jako dający wolność swoim naśladowcom. W teologii przymierza van Burena Chrystus był definiowany jako wrota dla ludzi niebędących członkami narodu izraelskiego, by mogli uczestniczyć w przymierzu, jakie Bóg zawarł z Izraelem, i w ten sposób definiowany był również jako ten, dzięki któremu mogą oni brać udział w ukończeniu procesu stworzenia”[8].

Chrystocentryczność teologii van Burena jest również kluczem hermeneutycznym jego interpretacji Holocaustu. Interpretacja ta jest przy tym łącznikiem między trzema etapami jego dzieła w tym sensie, że ujawniają się w niej pierwiastki obecne w każdym z nich. Ważne jest tu uwzględnienie pewnych założeń. Po pierwsze, van Buren, chociaż był teologiem reformowanym, odrzucił ortodoksyjną kalwińską dualistyczną chrystologię, która nie przyjmowała możliwości cierpienia boskiej natury Chrystusa na krzyżu. Kalwin, w ślad za swoją nauką, akcentującą możliwość egzystencji boskiej natury Chrystusa poza przybranym człowieczeństwem[9], ograniczał doświadczenie cierpienia krzyżowego do Jego natury ludzkiej. Van Buren zaprzeczał takiemu rozumieniu natury Chrystusa, które uznaje za boski przymiot wolność od cierpienia, tzw. niecierpiętliwość (*impassability*)[10]. W dysertacji doktorskiej *Chrystus w naszym miejscu* (*Christ in Our Place*) pisał: „Kalwina rozumienie boskiej natury Chrystusa jest stale zagrożone (...) przez pojęcie Boga jako Bytu nie doświadczającego cierpienia, które odziedziczył on po całej historii teologii, poczynając od Ireneusza, pojęcie, które nie wydaje się wyrastać z Krzyża, albo z Chrystusa, który jest naszym Panem jedynie jako ukrzyżowany Bóg”[11]. Współcierpienie Boga i człowieka w ziemskim świecie jest najważniejszym punktem interpretacji Holocaustu amerykańskiego teologa. Po drugie, radykalny chrystocentryzm i koncentracja na soteriologii stały się też, paradoksalnie, owocem dążenia do stworzenia interpretacji teologicznej podporządkowującej się kryteriom współczesnej filozofii analitycznej. Jak pisał van Buren: „Cokolwiek oznacza «Bóg» – cel egzystencji ludzkiej, prawdę o człowieku i świecie, czy klucz do znaczenia życia – można Go znaleźć w Jezusie, «drodze, prawdzie i życiu»”[12]. Boska natura Chrystusa zawiera się podczas Jego śmierci na krzyżu w Jego naturze ludzkiej, co daje możliwość uchwycenia Boga kategoriami filozoficznymi. Chrystus ukrzyżowany jest przy tym rozumiany – co również jest ważne dla odczytania znaczenia zagłady – jako dawca i nauczyciel wolności. Chodzi tu o wolność radykalną, docierającą do swego sedna, polegającą na wolności od własnego „Ja” i wolności dla innych, aż do gotowości przyjęcia

---

[8] Ibidem s. 127.

[9] Piotr Kopiec, *Konsumpcjonizm. Perspektywa protestanckiej koncepcji człowieka i społeczeństwa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.

[10] Gerard O’Collins, Edward G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002.

[11] Paul van Buren, *Christ in Our Place: The Substitutionary Character of Calvin’s Doctrine of Atonement*, Edinburgh: Oliver & Boyd 1957, s. 141, cyt. za: Howard Munro, *A Re-evaluation*..., s. 130.

[12] Paul van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, London: SCM 1963, s. 147, cyt. za: Howard Munro, *A Re-evaluation*..., s. 131.

śmierci[13]. Po trzecie, przyjmując, że konieczność uporania się ze znaczeniem Holocaustu stała się najistotniejszym zadaniem stojącym przed teologią, konstruuje van Buren szczególną interpretację teologiczną, w której judaizm i chrześcijaństwo mają w dziele stworzenia i zbawienia do odegrania własne, uzupełniające się i zintegrowane role. Zakłada, że przymierze, które Bóg zawarł z Izraelem trwa nadal, a zmartwychwstanie Chrystusa uznaje za potwierdzenie tego przymierza. Efektem tej żydowsko-chrześcijańskiej teologii jest szereg konkluzji o znaczeniu nie tylko teologiczno-religijnym, ale i politycznym. Van Buren uważa mianowicie, że teologia powinna się koncentrować na świecie, w którym żyjemy. Eschatologia nie polega więc na dociekaniu przyszłych rzeczy, ale na zastanawianiu się nad obietnicą szczęśliwej kondycji stworzenia, którą Bóg przekazał narodowi żydowskiemu i która nadal obowiązuje. Jej elementem jest powstanie i funkcjonowanie państwa izraelskiego, żyjącego w posłuszeństwie wobec Tory, z którym inne narody powinny żyć w harmonii[14].

Ta krótka charakterystyka dzieła van Burena pozwala lepiej zrozumieć jego wykładnię wydarzeń zagłady. Chrystologiczna koncentracja, znaczenie krzyża, pojęcie radykalnej wolności oznaczającej zaprzeczenie własnemu „Ja", szczególna rola narodu żydowskiego w Bożym planie zbawienia, interpretacja Holocaustu jako teologicznego wyzwania stojącego przed Kościołem – wszystkie te elementy określają odpowiedź amerykańskiego teologa na pytanie: „Gdzie był Bóg, gdy dokonywała się zagłada?". Podobnie jak Bonhoeffer, stwierdza on dobitnie, że Bóg był w centrum tego zniszczenia, był pomiędzy cierpiącymi ludźmi, współcierpiąc wraz z nimi. To miejsce Boga, przebywającego bezsilnie pośród swego ludu, opisuje również dylemat, który van Buren przedstawia, ale którego jednoznacznie nie rozstrzyga. Zakłada mianowicie, że wydarzenia Holocaustu są konsekwencją wolności oraz odpowiedzialności, którymi jesteśmy obdarzeni przez Boga. Dary te są świadectwem największej miłości Boga do swojego stworzenia, ale też, jak zaznacza amerykański teolog, są czynnikiem Bożego ograniczenia. Jego zdaniem: „Akt stworzenia zakłada boski samo-determinizm. Po tym, jak Bóg powziął tę decyzję i poczynił ten krok, istnieją pewne rzeczy, którymi On nie może być i pewne wybory, które nie są już dla Niego otwarte"[15]. Konsekwencją Bożej miłości jest więc zarówno Boża bezsilność wobec tego, jak człowiek obchodzi się z tymi darami wolności i odpowiedzialności, jak i Boże współcierpienie z człowiekiem skrzywdzonym.

Jednocześnie, uznając Holocaust za konsekwencję wolności i odpowiedzialności człowieka rozumianych jako konstytutywny element daru stworzenia, amerykański teolog dopuszcza myśl o tym, że brak Bożej interwencji podczas zagłady jest konsekwencją jakiegoś Bożego planu, Bożej pedagogiki. Rozważa pytanie, czy Boże (milczące) cierpienie z człowiekiem nie jest próbą jakiegoś przebudzenia Kościoła do nowego rozumienia miłości i szacunku dla człowieka. Dodaje jednak prawie natychmiast, że koszty realizacji takiego planu są zbyt wysokie i stwierdza ostatecznie, że w interpretacji zagłady „najmądrzejszym wyborem" wydaje się zatem (Boże) milczenie[16]. Najlepszą odpowiedzią na pytanie:

---

[13] Ibidem.

[14] Ibidem, s. 139.

[15] Paul van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, t. 2, Lanham–New York–London: University Press of America 1995, s. 62 i n.

[16] John K. Roth, Frederic Sonntag, *The Defence of God*, New York: Paragon House 1985, s. 157.

„Gdzie Bóg był w Auschwitz?" jest więc obraz milczącego Boga współcierpiącego ze skrzywdzonym człowiekiem.

Podobnie jak Bonhoeffer, tak i Van Buren – nieco paradoksalnie, zważywszy obraz badanego świata – jasno patrzy w przyszłość ludzkości, nawet jeśli obciąża ją taki akt jak Holocaust. Zakłada jednak konieczność radykalnych zmian społecznych, kulturowych i religijnych, które „odkupiłyby" historię, eliminując z niej wydarzenia tak bardzo zaprzeczające Bożemu planowi stworzenia. Stosując konsekwentnie założenie o ograniczonej roli Bożego interwencjonizmu w historię, wynikającej z wolności ofiarowanej człowiekowi, stwierdza konieczność poszukiwania kategorii społecznych, kulturowych i narodowych, które mogłyby być podmiotem sprawczym takich przemian. Neguje przy tym rolę świeckiego, humanistycznego pojęcia ludzkości, które jego zdaniem ułatwiło drogę do Auschwitz, i rozważa coraz mniejszy wpływ chrześcijaństwa na współczesny świat. Prowadzi go to do przyporządkowania szczególnej roli narodowi żydowskiemu. Nie chodzi jednak o jego polityczne, militarne czy ekonomiczne znaczenie, ale o świadectwo wierności Bożemu przymierzu, które było znakiem Bożej interwencji w historię.

Teologia van Burena znalazła wielu krytyków. Ze strony żydowskiej zarzucano mu np. że obraz Bożej miłości, która jest tak wielka, że nie chce naruszać wolności człowieka jest nie do zaakceptowania przez ocalałych z Holocaustu. Krytycy chrześcijańscy uważali z kolei, że w wielu kwestiach – choćby w interpretacji aktualizacji przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem – poszedł za daleko. Jest to jednak teologia oryginalna w swych próbach uporania się z doświadczeniami powojennego świata rozchwianego przez ideologiczne spory i kryzysy religijne oraz kulturowe. W wychodzącej poza chrześcijaństwo dyskusji nad czynnikami sekularyzacji i współczesnym znaczeniem teologii może dostarczać inspiracji w poszukiwaniu nowych kierunków refleksji.

Van Buren buduje w swych dziełach również pomost pomiędzy teologiami. Łącząc pierwiastki chrześcijańskich i żydowskich systemów teologicznych, konstruuje pewien hermeneutyczny zbiór określający miejsce Boga, człowieka i świata we wzajemnych relacjach. Podobnie czyni Richard L. Rubenstein, formułując wykładnię Holocaustu w oparciu o doświadczenia teologiczne judaizmu i chrześcijaństwa. Również Rubensteina klasyfikuje się jako teologa śmierci Boga, choć – podobnie jak w przypadku van Burena – jest to klasyfikacja redukująca treść tej refleksji. Przede wszystkim jednak łączy ich topos Bożego milczenia w okolicznościach Holocaustu i dociekanie znaczenia tego milczenia.

INTERPRETACJA HOLOCAUSTU W ŚWIETLE ŻYDOWSKIEGO MESJANIZMU

„Jak jest jeszcze możliwe życie z Bogiem w czasie, w którym wydarzyło się Auschwitz? Rozdzielenie stało się zbyt okrutne, utajenie zbyt głębokie. Można jeszcze wierzyć w Boga, który dopuścił, by te wydarzenia nastąpiły, ale czy można wciąż do niego się zwracać? Czy można wciąż słuchać jego słów? Czy można jeszcze, czy to jako jednostka, czy jako naród, wchodzić z nim w dialogiczną relację? Czy można do niego wołać? Czy możemy wzywać tych, którzy przeżyli Auschwitz, tych Hiobów komór gazowych, do wołania «Chwalcie Pana bo

dobry, bo na wieki Jego łaskawość»"[17]. Te pytania Martina Bubera, wygłoszone na zakończenie jednego z trzech wykładów na temat istoty judaizmu po doświadczeniach Shoah, zatytułowanego *Dialog między niebem i ziemią*, przejmująco oddają pełne rozpaczy poczucie alienacji, które określało tożsamość żydowską po Holocauście[18].

Poszukujący odpowiedzi na pytania o znaczenie zagłady, jaka dokonała się w czasie II wojny światowej niejednokrotnie umieszczali je w perspektywie teologicznej, choć perspektywa ta zdawała się często podlegać erozji w obliczu wyjaśnień socjologicznych, psychologicznych i filozoficznych. Od teologów oczekiwano milczenia wobec pytania: „Gdzie Bóg był w Auschwitz?", a samo pytanie przyśpieszyło w pewnym sensie procesy sekularyzacyjne w świecie zachodnim. Powtarzające się co jakiś czas dyskusje na temat Holocaustu pokazują jednak, że nie da się w nich pominąć aspektu teologicznego, choćby dlatego, że pozwala częściowo przynajmniej odpowiedzieć na pytania pozateologiczne, np. dotyczące biernej postawy Żydów w trakcie eksterminacji.

W teologii żydowskiej Holocaust interpretowany był na wiele, czasami zaskakujących sposobów. Część tych interpretacji włączało go do historiozoficznej periodyzacji określanej Bożym planem wobec narodu żydowskiego. Ujęcie to warte jest nieco bliższego spojrzenia, stanowi bowiem istotny kontekst hermeneutyczny dla teologii Richarda L. Rubensteina. Do najbardziej znanych należy wykładnia Ignaza Maybauma. Ten urodzony w Wiedniu liberalny teolog i rabin synagogi w Londynie, autor głośnej książki *Oblicza Boga po Auschwitz* (*The Face of God After Auschwitz*), ujmował Holocaust w perspektywie żydowskiego mesjanizmu. Zagładę uważał za, będącą konsekwencją przymierza zawartego z narodem wybranym, najważniejszą interwencję Boga w historię. Aby uzasadnić tę kontrowersyjną tezę, Maybaum dzieli historię przymierza na epoki, które wyznaczane były przez szczególne katastrofy, jakich doświadczył naród żydowski, a które ze względu na zasięg miały istotne znaczenie dla historii jako takiej. Na oznaczenie tych wydarzeń stosuje hebrajski termin *churban* (zniszczenie, pierwotnie świątyni, później termin ten rozszerzył zakres znaczeniowy na inne wydarzenia[19]). Pierwszym takim przełomem było zniszczenie Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 587 roku przed Chr., drugim zniszczenie Jerozolimy przez Rzymian, zaś trzecim – Holocaust. Periodyzacja ta determinuje historię; skokowe przemiany kierują ludzkość ku coraz lepszemu światu. Szczególna rola przypisana jest naturalnie judaizmowi określanemu przez Boże przymierze z narodem żydowskim jako narodem wybranym[20]. Maybaum uważa, że każde zniszczenie, które dotyczyło historii Izraela stawało się katalizatorem przemian religijnych, od bardziej prymitywnych ku coraz doskonalszym formom doświadczenia i rozumienia religijnego. Kryterium wyznacza tu duchowość i uniwersalizm, tzn. im

---

[17] Jerry D. Lawritson, *Martin Buber and the Shoah*, w: *Martin Buber and the Human Science*, red. Maurice Friedman, Albany: State University of New York Press 1996, s. 306.

[18] Norman Solomon, *Jewish Holocaust Theology*, s. 242–253.

[19] Marek Kaźmierczak, *Przedstawienia Auschwitz w Web 2.0. Obrazy przeszłości jako palimpsesty potoczności*, w: *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej* [*Studia i szkice kulturoznawcze*, t. 1], red. Piotr Biliński, Kraków: Wydawnictwo UJ 2011, s. 149.

[20] Na temat znaczenia przymierza (*berith*) Boga i Izraela zob. Piotr Jaskóła, *Jedność Izraela w pismach Starego Testamentu*, w: idem, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2016, s. 119.

bardziej religia przywiązana była do form zewnętrznych i rytualnych oraz im bardziej przypisana była do danego miejsca i kultury, tym bardziej była ograniczona w potencjale rozwoju, zarówno wewnętrznego oraz zewnętrznego. Nietrudno zatem w interpretacji Maybauma odnaleźć echa dziewiętnastowiecznego myślenia teologów liberalnych.

Z opisaną periodyzacją związana jest nałożona przez Boga szczególna misja, jaką naród żydowski pełni wobec świata. Rolę tę Maybaum widzi w przynoszeniu wiedzy o prawdziwym Bogu i Bożym prawie[21]. Katastrofy zsyłane na Żydów są więc częścią głęboko zakodowanej pedagogii, którą Bóg stosuje, aby otworzyć ludzkości drogę do formuł lepszych i bardziej zrozumiałych. W takim sensie austriacki teolog używa również porównania Holocaustu do krzyżowej śmierci Chrystusa, przyjmując, że tak jak krzyż zbawił miliony, tak też ofiary zagłady są ofiarą ustanowioną Bożym wyborem[22]. Ta kontrowersyjna teza uzasadniana jest następująco: zarówno krzyż, jak i Holocaust są elementami kodu, który określa relację Boga i ludzkości. Kod ten odczytuje się w wydarzeniach, które można byłoby nazwać hermeneutyką zniszczenia. Zdaniem Maybauma ludzkość najbardziej rozumie i odpowiada na Boże wyzwania, kiedy są wyrażone językiem śmierci i przemocy[23]. Podobnie jak krzyż jest znakiem, dzięki któremu chrześcijanie pojmują Boże orędzie, tak też Auschwitz jest *locus* rozumianym przez współczesny świat.

Jak zaznaczono wcześniej, każdemu z określonych przez Maybauma momentów przełomowych przyporządkowane jest konkretne działanie determinujące proces historyczny. W jaki sposób Holocaust wpłynął na historię? Otóż zagłada sześciu milionów Żydów była według austriackiego teologa skokiem, który umożliwił narodowi wybranemu wypełnianie misji dziejowej, która w tym momencie polegała z jednej strony na zwalczaniu ostatnich pierwiastków myślenia średniowiecznego, z drugiej zaś na skutecznej modernizacji, wejściu w nowoczesność, charakteryzującą się racjonalizmem, postępem naukowym i rozwojem idei praw człowieka. Żydzi mieli stanąć w awangardzie tych przemian. Według Johna Rotha Maybaum wyraża niemal „mesjanistyczny entuzjazm" dla roli narodu żydowskiego w odnawiającym się świecie po Holocauście[24].

Teza ta staje się jeszcze bardziej kontrowersyjna, gdy rozważy się szczegóły założenia o Shoah jako o części planu – zadania postawionego przez Boga przed narodem wybranym. Jak stwierdza Yehuda Bauer, według Maybauma „Holocaust potwierdza ważność przymierza Boga i narodu wybranego"[25]. Przy tym, zdaniem autora *Oblicza Boga po Auschwitz*, Holocaust nieprzypadkowo dokonał się głównie na Żydach wschodnioeuropejskich, którzy wciąż żyli w archaicznej kulturze i feudalnych stosunkach społecznych. W perspektywie jego interpretacji zagłada dokonana na jednej trzeciej narodu żydowskiego jest aktem „twórczej destrukcji"

---

[21] Richard L. Rubenstein, John K. Roth, *The Silence of God: Philosophical and Religious Reflection on the Holocaust*, w: *Approaches to Auschwitz: The Legacy of the Holocaust*, red. Richard L. Rubenstein, John K. Roth, London: SPCK 1987, s. 304.

[22] Ibidem, s. 305.

[23] Ibidem.

[24] Ibidem, s. 306.

[25] Yehuda Bauer, *Remembering for the Future: Jews and Christians During and After Holocaust*, New York: Paragon House 1989, s. 663.

i wyrazem Bożego planu wobec świata. Tezę swą uwiarygadnia przez dodanie argumentu skrypturystycznego: podobnie jak Nabuchodonozor, którego Jeremiasz nazywa Bożym sługą (Jer 27, 6), powinien być traktowany... Hitler. Nietrudno dostrzec tu gorzki paradoks, jeśli ma się w pamięci np. wezwania z katechizmów używanych w niemieckich przedszkolach w czasie rządów narodowych socjalistów, np. „Wodzu, mój wodzu, przez Boga nam dany”[26].

Jak wspomniano, w interpretacji Maybauma wyraźnie odbijają się echa teologii liberalnej, z której wiele idei przejął judaizm reformowany. Zwłaszcza dwie z nich wydają się szczególnie istotne: 1) ujmowanie historii zbawienia jako nakładającej się na historię świata, co widoczne było w akcentowaniu religijnego znaczenia postępu naukowego, technicznego oraz kulturowego, a także 2) poczucie, iż istotą religii jest wewnętrzne doświadczenia relacji z Bogiem. W konsekwencji, chcąc obronić przekonanie o szczególnej roli narodu żydowskiego w kierowaniu postępem ludzkości, Maybaum zdawał się nie mieć innego wyjścia, jak interpretować Holocaust zgodnie z logiką trwającego i rozwijającego się przymierza Izraela z Bogiem. Pozostawało jednak pytanie – to samo, które zadawał sobie van Buren – czy niewyobrażalne cierpienie i poniżenie, jakiego doświadczyły ofiary zagłady nie kwestionują tej logiki, i czy nie każą przewartościować całkowicie dotychczasowej treści wiary? Pytanie to zaprowadziło Richarda L. Rubensteina do obrazu całkowicie innego od koncepcji Maybauma.

TEOLOGIA „PO AUSCHWITZ”. POSZUKIWANIA RICHARDA L. RUBENSTEINA

W okresie kształtowania się tej refleksji Rubensteina, która spowodowała zaliczenie go do grona teologów śmierci Boga on sam nie zetknął się jeszcze z pismami Maybauma. Mocno wpłynęło na niego jednak spotkanie z niemieckim teologiem ewangelickim Heinrichem Grüberem, którego pogląd na Holocaust w dużym stopniu pokrywał się z tym, co pisał Maybaum. Grüber również zakładał, że Bóg ingeruje w historię, potwierdzał przekonanie o trwaniu przymierza między Bogiem a narodem wybranym, i w perspektywie tych założeń przyjmował, że zagłada jest częścią jakiegoś Bożego planu, którego sensu nie możemy odgadnąć. Podobnie jak Maybaum, porównywał Hitlera do Nabuchodonozora, podpierając argumentację skrypturystycznie („Lecz z powodu Ciebie przez cały dzień nas zabijają” – Ps. 44, 22), choć oczywiście porównanie to nie miało znaczenia w osądzie moralnym samego twórcy III Rzeszy[27]. Opinia Grübera musiała być wstrząsem – skoro jeszcze dziś jest dla czytelnika trudna do przyjęcia – i to nie tylko dlatego, że autor ten był reprezentantem narodu odpowiedzialnego za rozpętanie Holocaustu, ale również dlatego, że należał do tej części narodu, która sprzeciwiała się Hitlerowi, a za swoją działalność antynazistowską spędził trzy lata w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen. Warto dodać, że pracę

[26] Johannes Neuhäusler, *Kreuz und Hakenkreuz*, München 1946, s. 251.
[27] Richard L. Rubenstein, John K. Roth, *The Silence of God*, s. 309.

w prowadzonym przez niego *Büro Grüber*, instytucji zajmującej się pomaganiem osobom pochodzenia żydowskiego, historycy uznają za akt bohaterstwa[28].

Spotkanie z niemieckim teologiem stało się dla Rubensteina katalizatorem myśli od dawna w nim dojrzewającej. Wyraził ją w słynnej, szeroko cytowanej wypowiedzi, w której odnosił się do kwestii wynikających z rozważań, czy pytanie o śmierć Boga, obecne u niektórych teologów chrześcijańskich, może mieć jakieś odniesienie do judaizmu. Na opublikowaną w sierpniowym numerze z 1966 roku magazynu „Commentary" dyskusję Rubenstein odpowiedział następująco: „Żaden człowiek nie może naprawdę powiedzieć, że Bóg umarł. Jak możemy to wiedzieć? Niemniej jestem zmuszony stwierdzić, że żyjemy w czasach śmierci Boga. Bardziej jest to twierdzenie o człowieku i jego kulturze niż o Bogu. Śmierć Boga jest faktem kulturowym. Buber to czuł. Mówił o zaćmieniu Boga. Mogę zrozumieć jego niechęć, by stosować bardziej bezpośrednią terminologię chrześcijańską. Ja czuję się zmuszony, by jej użyć, gdyż jestem przekonany, że przyszedł na nas czas, o którym szalony człowiek Nietzschego mówił jako o czasie jeszcze odległym. Wokół Nietzschego nie ma żadnej drogi. Może gdybym żył w innym czasie i w innej kulturze, mógłbym znaleźć inne słownictwo, aby wyrazić to, o co mi chodzi. Jestem jednak religijnym egzystencjalistą po Nietzschem i po Auschwitz. I kiedy mówię, że żyjemy w czasie śmierci Boga, mam na myśli fakt, że nić łącząca Boga i człowieka, niebo i ziemię, została zerwana. Stoimy w zimnym, cichym, nieczułym kosmosie, pozbawieni jakiejkolwiek celowej pomocy poza naszymi własnymi zasobami. Po Auschwitz, cóż może jeszcze innego powiedzieć Żyd o Bogu"[29]. W dalszej części wypowiedzi Rubenstein wzmacnia jeszcze tragizm tego pytania: „Jak Żydzi mogą wierzyć jeszcze we wszechmocnego, dobrego Boga po Auschwitz?"[30].

Żydowski teolog odnosi się do Nietzschego i nietrudno w tej przejmującej wypowiedzi znaleźć treści i atmosferę wystąpienia szalonego człowieka z *Wiedzy Radosnej*: „Czy istnieje jeszcze góra i dół? Czy nie błądzimy przez niekończące się Nic? Czy nie czujemy pustej przestrzeni? Czy nie stało się zimniej? Czy nie nastała ciągła noc? Czy nie trzeba trzymać zapalonych latarni przed południem? Czy nie słyszymy krzyków grabarzy, którzy Boga pogrzebali? Czy nie czujemy zapachu boskiego rozkładu? – wszak także bogowie się rozkładają! Bóg jest martwy! Bóg będzie martwy! I to my go zabiliśmy! Jak się teraz pocieszymy, my, mordercy nad mordercami?"[31].

Pomimo bezpośredniego nawiązania do niemieckiego filozofa, Rubenstein idzie ostatecznie inną drogą, choć wiele podobieństw może zaskakiwać, jak np. poszukiwanie przez obu myślicieli nowych sensów w przedjudaistycznych i przedchrześcijańskich wierzeniach. Żydowski teolog przede wszystkim szukał rozwiązania dylematu, jak pogodzić doświadczenia Shoah z obrazem Boga Ojca pragnącego dobra dla swoich dzieci, a mimo to realizującego plan historii, którego częścią

---

[28] Piotr Kopiec, *Nazistowskie chrześcijaństwo. Teologia w okresie walki o Kościół (Kirchenkampf) w hitlerowskich Niemczech*, „Przegląd Powszechny" 2007, nr 9, s. 25.

[29] Richard L. Rubenstein, *The Old God and the New Evils: How Does the Problem of Evil Makes Us Revise Our Idea of God*, w: Louis Jacobs, *Jewish Thought Today*, Springfield: Behrman House 1970, s. 40 i n.

[30] Ibidem, s. 43.

[31] Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, München 1959, s. 166 i n. (przekład własny).

są wydarzenia, takie jak zagłada. Spotkanie z Grüberem, który bohaterską przeszłością świadczył o swej uczciwości i odwadze, a jednocześnie sankcjonował kataklizm moralny Holocaustu niezachwianą wiarą w Boga, który aktywnie działa w historii, prowadziło go do przekonania, że podtrzymywanie tej wiary jest całkowicie niemożliwe w obliczu doświadczeń Auschwitz. Pisze o tym w następujący sposób: „Aby widzieć jakiś cel w obozach śmierci, tradycyjny wyznawca jest zmuszony uważać tę najbardziej demoniczną i antyludzką eksplozję za w pełnym tego słowa znaczeniu wyraz Bożej celowości. Idea ta jest dla mnie zbyt obsceniczna, by ją zaakceptować”[32]. Według Rubensteina taki Bóg, którego obraz zawarty był w biblijnej teologii przymierza i w teologii wybraństwa, charakterystycznej zarówno dla Żydów, jak i dla chrześcijan, nie może istnieć. Jego śmierć musi zostać ogłoszona, by móc uratować wiarę w Boga, który rzeczywiście istnieje, choć pojęty jest całkowicie inaczej niż dotychczas.

Rubenstein nigdy więc nie deklarował ateizmu w najczystszym tego słowa znaczeniu. Tutaj tkwi pierwsza z trudności w klasyfikacji jego dzieła jako teologii śmierci Boga. Druga wynikała ze znacznego rozwoju jego myśli, która – konfrontowana z procesem historycznym, własnymi stanami emocjonalnymi oraz doświadczeniami społeczno-religijnymi – przechodziła w kierunku coraz większego mistycyzmu. Żydowski teolog poszukuje teologii, która mogłaby być wiarygodna dla ocalałego z Auschwitz.

Poszukiwania te prowadzą go, jak wspomniano, do odrzucenia Boga Biblii, a więc Boga transcendentnego, i prowadzą do Boga immanentnego. W jego interpretacji „kosmos w całej swej różnorodności jest niczym innym jak wyrazem zjednoczonego i jednoczącego Źródła i Fundamentu, który nazywamy Bogiem”[33]. To źródło i fundament nie są zredukowane jedynie do jakiejś praprzyczyny nadającej logiczny porządek światu, ale tak pojęty Bóg „jest również zdolny do myślenia, refleksji i czucia, przynajmniej w swej ludzkiej manifestacji”, skoro „człowiek jest integralną częścią kosmosu, który z kolei jest wyrazem Boskiego fundamentu”[34].

Poszukując sposobów ubrania idei Boga w szaty religijnych i historycznych kategorii, Rubenstein dość zaskakująco próbuje znaleźć je w pogaństwie, pojętym jednak nie jako konkretne wierzenie pewnego ludu, opisane przez etnologów, ale jako widzenie Boga, który przemawia przez naturę. Sensem rubensteinowskiej wizji pogaństwa jest więc zastąpienie Boga, który dotychczas był Bogiem historii przez Boga, który jest Bogiem natury[35]. Sformułowanie to jest jednak zrozumiałe jedynie wtedy, gdy pamięta się, że teolog ten dokonuje refleksji wewnątrz tradycji judaistycznej i odnosi się przede wszystkim do tożsamości narodu żydowskiego, organizowanej wokół przymierza i warunkowanej przez to przymierze historii. Pomocne wydaje się tu spostrzeżenie Maxa Webera, który tak widział istotę tego rozumienia historii: „Świat był wyobrażany (przez starożytnych Żydów), ani nie jako wieczny, ani nie jako niezmienny, ale raczej jako będący stworzonym. Jego obecna budowa była rezultatem ludzkiej działalności, przede wszystkim dzia-

[32] Richard L. Rubenstein, *The Old God and the New Evils*..., s. 43.
[33] Richard L. Rubenstein, John K. Roth, *The Silence of God*, s. 313.
[34] Ibidem.
[35] Ibidem.

łalności Żydów i Bożej na nie odpowiedzi. Świat zatem był produktem historii, zaprojektowanym, aby na nowo poddawać się porządkowi prawdziwego Boga"[36].

W celu pełniejszego odczytania znaczenia, jakie dla przedstawiciela tego narodu ma stwierdzenie o zamianie wiary w Boga historii na wiarę w Boga natury Rubenstein umiejscawia je w teologicznej historiozofii. Przypomina, że Żydzi, przez dwa tysiące lat pozostawania w diasporze, zawsze mieli przez sobą jeden cel: powrót do ziemi przyrzeczonej im przez Boga. Cel ten nierozerwalnie spajał ze sobą różne płaszczyzny – teologiczną, polityczną i kulturową. Ziemi przodków nadawane było więc znaczenie soteriologiczne, co odczuwane musiało być szczególnie silnie w sytuacji, gdy naród izraelski był rozproszony w otaczających go religijnych, etnicznych i kulturowych większościach. To obdarzanie soteriologicznym znaczeniem geograficznej przestrzeni stanęło przed koniecznością nowej interpretacji, kiedy powstało państwo izraelskie. Historia, którą naród żydowski rozumiał jako linię biegnącą od utraconej do odzyskanej obietnicy skończyła się, kiedy można było przyznać, że obietnica została spełniona. Rubenstein zdaje się tu prekursorem myślenia Francisa Fukuyamy, który wieścił koniec historii po upadku komunizmu, przewidując, że kolejne państwa na świecie będą stopniowo przyjmować liberalną demokrację jako ustrój polityczny.

Koniec historii rozumianej jako spełnienie i jednocześnie wygaśnięcie celu, który przez dwa tysiące lat określał tożsamość narodu miał, zdaniem żydowskiego myśliciela, bardzo wyraźne konsekwencje teologiczne, a mianowicie otwierał drogę do kwestionowania istnienia Boga historii. Rubenstein, idąc na skróty, wyciąga następujący wniosek: wiara w Boga historii jest uzasadniona, kiedy historia jest otwartym procesem, który wciąż trwa; gdy jednak historia się kończy, wówczas traci zasadność wiara w tak pojętego Boga. Zarówno ta wiara, jak i opierająca się na niej religia, gubią swoją wewnętrzną logikę. Wnioskowanie to staje się jednak kompletne, kiedy dochodzi kolejny aspekt obwieszczenia przez Rubensteina końca Boga historii, który łączy się ze stwierdzeniem, że taki obraz Boga stracił swą wiarygodność w Auschwitz. Holocaust, pojęty jako część określonej przez Boga historii, jest nie do pogodzenia z obrazem Boga, który przekazywany był pokoleniom przez Biblię i jej interpretacje teologiczne. Skoro zaś był niekwestionowanym faktem w tej historii, musiał poddać w wątpliwość istnienie Boga.

Stąd też autor *Po Auschwitz* postulował, jak już wspomniano, powrót do Boga, który „manifestuje się w i przez naturę", szczególnie w Izraelu rozumianym jako miejsce geograficzne. Szybko jednak odszedł od takich idei, zwłaszcza obserwując procesy kulturowe i religijne, jakie zachodzą wśród Żydów. Po pierwsze, jak zauważał, ci członkowie narodu żydowskiego, którzy utracili wiarę w Boga historii, nie zastąpili jej wiarą w Boga natury, ale po prostu sekularyzowali się. Roth, komentując Rubensteina, stwierdził, że idea przejścia od wiary biblijnej do pogaństwa, od wiary w transcendencję do wiary w immanencję, pomija istotny etap. Społeczeństwa, które rozumiały naturę oraz porządek ludzki jako dany przez Boga odczuwały silnie rozdzielność obu sfer: boskiej i ziemskiej, odczuwały więc

[36] Max Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe: Free Press 1952, s. 4, cyt. za: Allan Mittleman, *Weber's Contribution to Our Understanding of Jewish Political Traditions*, „Jewish Political Studies Review" 1994, nr 6: 1–2, s. 15.

świętość (zgodnie z ujęciem Rudolfa Otto)[37]. Załamanie się wiary w prawdziwość opisu przekazanego przez Biblię nie mogło prowadzić do poszukiwania Boga w kosmosie czy w naturze, gdyż zabrakło zrozumiałej epistemologii i hermeneutyki. Ludzie zaczęli więc odczuwać opuszczenie i w konsekwencji pustkę[38]. Po drugie, Rubenstein twierdzi, że zbyt wcześnie obwieścił kres historii i kres Boga historii, ponieważ dla wielu Żydów Izrael nie był i nie jest państwem, które miałoby się stać wypełnieniem obietnicy Bożej. Stałe zagrożenie ze strony otaczających je krajów arabskich tworzy tło dla wrażenia kruchości tego organizmu politycznego, a w konsekwencji, podtrzymuje aktualność soteriologicznego oczekiwania na powrót do ojczyzny.

W miarę kolejnych obserwacji, teologicznych dociekań i egzystencjalnego poszukiwania obrazu Boga po utracie wiary w biblijnego Boga historii, Rubenstein odchodzi od pogaństwa i zwraca się w stronę specyficznie pojętego mistycyzmu. Przyjmuje, że Bóg jest fundamentem i źródłem wszelkiego istnienia, jest początkiem (*Urgrund*) wszystkiego. Jako nieskończony, jest również niedefiniowalny i niepodobny do jakiejkolwiek rzeczy znanej w świecie empirycznym, nie może zostać oddany żadnym pojęciem czy kategorią. Rubenstein nazywa Go „świętą nicością" (*Holy Nothingness*). Nie chce przy tym stwierdzać, że pojęcie to oznacza jakąś pustkę logiczną, ale dąży do zaznaczenia całkowitej odmienności od jakiejkolwiek rzeczywistości uchwytnej racjonalnym poznaniem. Słowa „świętość" i „nicość" pełnią tu wzajemnie wzmacniającą się rolę, łącząc się we wspólnym celu: wskazywaniu na całkowitą „inność" tak określonego Boga.

Mówiąc o egzemplifikacjach tego rozumienia Boga, Rubenstein jest w pewnym sensie uniwersalistą. Pisze o powszechności tego obrazu w mistycznych tradycjach zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Z sympatią spogląda na buddyzm i niektóre tradycje filozoficzne. Aby uczynić mistyczne dociekania bardziej czytelnymi, ilustruje całą rzeczywistość znaną metaforą oceanu i fal: „Może najbardziej zrozumiałą metaforą koncepcji Boga jako świętej nicości jest ujmowanie Go jako ocean a nas jako fale. W jakimś sensie każda fala ma swój pewien moment, w którym jest rozróżnialna jako jakaś oddzielna jednostka. Niemniej jednak żadna fala nie jest całkowicie różna od oceanu, który jest jej substancjalnym fundamentem". Nietrudno znaleźć w tym porównaniu inspiracje *Pieśnią Pana* (*Bhagawadgitą*) i hinduskim mistycyzmem.

Rubensteinowski mistycyzm, a wcześniej jego pogaństwo, mogą zdawać się nieco uproszczonymi wersjami ich znanych z historii idei odpowiedników. Nie są również spójnymi i dobrze ugruntowanymi interpretacjami, które miałyby dużą moc oddziaływania na odbiorców. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że nie taki jest cel żydowskiego autora. Jego teologia jest świadectwem poszukiwań wierzącego Żyda, którego wydarzenia Holocaustu pozbawiły wiary w tego Boga, którego poznał w swej tradycji; Boga aktywnie działającego w historii. Zdaniem Rubensteina ten Bóg milczał w Auschwitz, dopuszczając do tego, co się tam stało, więc taki Bóg nie istnieje. Istnieje jednak Bóg, który jest niemożliwy do zdefiniowania, którego człowiek odczuwa w skupieniu i modlitwie, i który pozwala się w ten sposób poznać jako zasada całego istnienia. W pewnym sensie autor

[37] Józef Keller, przedmowa do *Świętości* Rudolfa Otto. Zob. Rudolf Otto, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Wrocław: Thesaurus Press 1993, s. 9 i n.

[38] Richard L. Rubenstein, John K. Roth, *The Silence of God*, s. 315.

Po Auschwitz prezentuje typ postawy charakterystycznej dla współczesnego człowieka, napotykającego duchową pustkę, poszukującego Boga i przyjmującego jego różnorodne koncepcje, które tworzą synkretyczny obraz duchowy, religijny i intelektualny. Zaproponowana przez niego specyficzna teologia – czy raczej teologiczna interpretacja rzeczywistości wyrastająca z doświadczenia Holocaustu – stanowi czytelną ilustrację epistemologicznych wysiłków współczesnych ludzi, pragnących uporać się z podstawowymi pytaniami egzystencjalnymi: kim (czym) jest Bóg? czym jest życie i śmierć? dlaczego w świecie istnieje cierpienie i zło? Z perspektywy badaczy zajmujących się zarówno procesami sekularyzacyjnymi, jak i religijnymi (traktowanymi tu jako pojęcia oznaczające przeciwstawne wobec siebie zjawiska dotyczące ludzkiej duchowości) omówiona interpretacja przybliża postawy kształtowane przez doświadczenie zła, cierpienia i braku sensu.

BIBLIOGRAFIA

Adolfs Robert, *The Grave of God. Has the Church a Future?*, New York–Evanston: Harper & Row Publishers 1966.

Bauer Yehuda, *Remembering for the Future: Jews and Christians During and After Holocaust*, New York: Paragon House 1989.

Bonhoeffer Dietrich, *Ethik*, München: Ch. Kaiser Verlag 1956.

Buren Paul van, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, t. 2, Lanham–New York–London: University Press of America 1995.

Dumas André, *Une théologie de la réalité*, Genève: Labor et fides 1968.

Jaskóła Piotr, *Jedność Izraela w pismach Starego Testamentu*, w: Piotr Jaskóła, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2016.

Kaźmierczak Marek, *Przedstawienia Auschwitz w Web 2.0. Obrazy przeszłości jako palimpsesty potoczności*, w: *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej* [*Studia i szkice kulturoznawcze*, t. 1], red. Piotr Biliński, Kraków: Wydawnictwo UJ 2011.

Kopiec Piotr, *Konsumpcjonizm. Perspektywa protestanckiej koncepcji człowieka i społeczeństwa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.

Kopiec Piotr, *Nazistowskie chrześcijaństwo. Teologia w okresie walki o Kościół (Kirchenkampf) w hitlerowskich Niemczech*, „Przegląd Powszechny" 2007, nr 9.

Lawritson Jerry D., *Martin Buber and the Shoah*, w: *Martin Buber and the Human Science*, red. Maurice Friedman, Albany: State University of New York Press 1996.

Mittleman Allan, *Weber's Contribution to Our Understanding of Jewish Political Traditions*, „Jewish Political Studies Review" 1994, nr 6, s. 1–2.

Munro Howard, *A Re-evaluation of the 'Death of God' Theology* (tekst w formie elektronicznej w posiadaniu autora).

Natanson Jacques-J., *Bonhoeffer théologien de la réalité*, „Esprit" [*Nouvelle Série*] (Septembre 1970), 395 (9).

Neuhäusler Johannes, *Kreuz und Hakenkreuz*, München 1946.

Nietzsche Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, München 1959.

O'Collins Gerard, Farrugia Edward G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002.

Otto Rudolf, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Wrocław: Thesaurus Press 1993.

Roth John K., Sonntag Frederic, *The Defence of God*, New York: Paragon House 1985.

Rubenstein Richard L., *The Old God and the New Evils: How Does the Problem of Evil Makes Us Revise Our Idea of God*, w: Louis Jacobs, *Jewish Thought Today*, Springfield: Behrman House 1970.

Rubenstein Richard L., Roth John K., *The Silence of God: Philosophical and Religious Reflection on the Holocaust*, w: *Approaches to Auschwitz: The Legacy of the Holocaust*, red. Richard L. Rubenstein, John K. Roth, London: SPCK 1987.

Solomon Norman, *Jewish Holocaust Theology*, „The Way" 1997, nr 37/3.

THE SILENCE OF GOD: EXAMPLES OF JEWISH AND CHRISTIAN HOLOCAUST THEOLOGY (PAUL VAN BUREN AND RICHARD L. RUBENSTEIN)

Summary

When considering the causes of secularization in the Western societies, one must mention sociological and political consequences of both the World War II and Holocaust. Extermination of the Jewish nation prompted raising the question of "why did God allow Auschwitz?" Many Jewish and Christian theologians attempted to explain the moral collapse in the time of Holocaust. Part of them was related to the so-called Death of God theology, the theological movement which interpreted a radical secularization of the Western culture in many ways. The article discusses theological reflections of the Christian theologian Paul van Buren and the Jewish thinker Richard L. Rubenstein. They are considered to belong to the movement of the Death of God theology, though in both cases such classification is not justified. Both interpret Holocaust in the perspective of God's silence, and both search for new notions and meanings for God in the secular world after Auschwitz.

Adj. Izabela Ślusarek

D Y S K U S J E I P O L E M I K I

Włodzimierz Appel
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
wzappel@umk.pl
http://orcid.org/0000-0001-6051-5530

„NIEWYPOWIADALNE" MEANDRY DELFICKIEGO TRÓJNOGU, CZYLI O CZYM JEDNAK MÓWIĆ NALEŻY

Najnowsza publikacja Krzysztofa Bielawskiego[1] (dalej K.B.) zasługuje na uwagę, zwłaszcza że została wyróżniona nagrodą „Literatury na świecie". Jest to książka ciekawie pomyślana. Nie było u nas do tej pory opracowania, w którym „złote myśli" starożytnych z założenia umieszczono by w szerokim kontekście literackim i kulturowym[2]. Poza tym łączy je wspólny mianownik, a mianowicie są to sentencje znajdujące się niegdyś, jak przedstawia to starogrecka tradycja, w słynnym sanktuarium Apollona w Delfach (Pytho), a nie rozsiane pośród trymetrów tragedii, w sentencjonalnych heksametrach, w poezji elegijnej lub zebrane zewsząd w rozmaitych gnomologiach, skąd trzeba by je wyłuskiwać. Te delfickie maksymy dziś najwygodniej odnaleźć można w zestawieniu przygotowanym przez Stobajosa, nieco tajemniczego, stosunkowo późnego autora (V wiek n.e.?) szczególnej antologii, w której przywołał ponad pięciuset dawniejszych literatów. Źródłem dla Stobajosa był w tej sentencjonalnej materii niejaki Sosiades[3], o którym również niewiele wiadomo[4].

Książka jest podzielona na dwie zasadnicze części: wprowadzenie do lektury oraz przekład delfickich sentencji, opatrzony krótkimi esejami będącymi rodzajem komentarza do każdej z nich. Uzupełnieniem jest appendix (s. 435–453), dwujęzyczny zbiór odpowiednio wybranych fragmentów zaczerpniętych z *Żywotów i poglądów sławnych filozofów* Diogenesa Laertiosa oraz *Biblioteki* Focjusza, a cały tom wieńczy obszerna bibliografia (s. 455–476).

---

[1] *Delficki trójnóg. Sentencje delfickie*, opracowanie, przekład i komentarz Krzysztof Bielawski, ilustracje Anna Bielawska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2017, ss. 476.

[2] Takiego szerszego tła brakowało na przykład w pięknie wydanej, bilingwalnie przygotowanej pracy *Hellada i Roma. Sentencje i aforyzmy zaczerpnięte z literatury greckiej i rzymskiej w wyborze i opracowaniu Ireny Krońskiej*, Warszawa 1958, ss. 239.

[3] Oraz Demetrios z Faleronu, o czym szerzej K.B., s. 48–51.

[4] Rekonstruowane imię Sosiadesa (z Tralleis?), zwycięzcy w zapasach młodzieńców, pojawia się w tekście *Kroniki Olipmpijskiej*, być może autorstwa Flegona, zob. Anonymi Historici (*FGrH*), *Chronicon Olympicum*, Jacoby, F 2b, 257a, F. fragment 4, 14. Ponadto imię Σωσιάδης widnieje w kilku zapisach inskrypcyjnych, głównie attyckich, ale pochodzących także spoza Attyki, zob. np. *SEG* 15:553 (IG II 5 Cyklady i Delos). Można by zatem uzupełnić przypis 75. u K.B. o taką informację.

Ta oryginalna praca może rzeczywiście zaskoczyć czytelnika, niestety niekoniecznie tylko w pozytywnym tego słowa znaczeniu. Już na początku K.B. zdaje się stwierdzać, że „my z Westem", inaczej niż zwykli filologowie, mamy odwagę zacząć książkę od przedstawienia konkluzji, bo przecież wiadomo, że i tak wstępy pisze się na końcowym etapie pracy, a więc pora skończyć z naukową hipokryzją umieszczania wniosków na końcu publikacji. Zgodnie z tą deklaracją, książkę otwierają „konkluzje" (s. 9–11). Paradoksalnie wszakże są one w tym wypadku albo obiegowymi stwierdzeniami, albo nie znajdują uzasadnienia na dalszych stronach książki. Dla przykładu można zauważyć, że o samej tradycji mantycznej autor mówi niewiele, a wspomniany przezeń „irracjonalny bezład pytyjskich heksametrów" (s. 9) nie znajduje w pracy żadnego potwierdzenia. Podobnie swoiste odkrycie, że tradycja związana z pochodzeniem delfickich sentencji, tj. ich boskiej i ludzkiej proweniencji, jest „dwoista" (przynajmniej w odbiorze starożytnych) wydaje się stwierdzeniem oczywistym. Z kolei uwaga, że widniejące w świątyni sentencje miały formę inskrypcji najpewniej umieszczanych tam stopniowo odkrywcza także nie jest, a fakt, że sentencje te „do literatury mądrościowej (...) trafiły po odbyciu długiej drogi z kamiennych tablic w Delfach do florilegiów (...)" (s. 10) też wydaje się oczywistością, podobnie zresztą jak występujące po „konkluzjach" stwierdzenie, że Delfy stanowią „centrum greckiej kultury" (s. 11). Oczywiście konkluzje same w sobie nie zawsze muszą być odkrywcze; tylko po co je aż tak eksponować, kiedy nie są?

Następnie autor ładnym gestem składa różne podziękowania, o czym właściwie nie trzeba by osobno wspominać, gdyby nie ich zakończenie w brzmieniu: „nie mam wątpliwości, że zaproponowany tutaj przekład sentencji delfickich z niewielkim komentarzem **jest jedynie wstępem do dalszej pracy** (wyróżnienie – W.A.) – naukowej i artystycznej, ponieważ sentencje stanowią naprawdę syntezę greckiej kultury i domagają się wielorakiego opracowania", oraz wręcz prowokujący do jakiegoś złośliwego komentarza końcowy motyw topograficzny: OXFORD – KRAKÓW – PEKIN, TAK, TAK" (pominięte zostało CHANGCHUN[5]?). Rodzi się zatem pytanie – czy należy publikować pracę już na etapie wstępnie prowadzonych badań? Mam co do tego poważne wątpliwości, w których z pewnością nie jestem odosobniony.

Nawiasem mówiąc, nawet odnośnie do „skrótów" (s. 17–18) można krytycznie zauważyć, że jeśli się zaznacza, iż skróty „w całej pracy (...) podano według systemu z „L'Année Philologique"[6], to wyjaśnienie takie wystarcza i nie ma potrzeby jednostkowego (i wybiórczego) tych skrótów rozwijania (np. Glotta – „Glotta. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache").

„Wprowadzenie" do sentencji delfickich (s. 19–78) podzielone zostało na kilka podrozdziałów. Szczegółowy przegląd ich treści jeszcze bardziej zwiększyłby objętość tego omówienia, przeto z konieczności muszę ograniczyć się tutaj do odnotowania paru krytycznych spostrzeżeń. I tak na kilku stronach tego rozdziału (s. 26 i n.) K.B. przytacza kilkanaście antycznych świadectw odnoszących się

[5] Bo przecież, jak osobno zaznacza to K.B., zawdzięcza on „wiele ... studentom Institute for the History of Ancient Civilisations Uniwersytetu w Changchun (...)" (s. 15), z którymi czytał sentencje.

[6] W rzeczywistości tak nie jest, zob. np. przyp. 80, gdzie zamiast skrótu „BCH", mamy podane pełne brzmienie tytułu: „Bulletin de correspondance hellénique".

do mądrości siedmiu mędrców (jest to, jak zaznacza, „wybór źródeł", s. 26)[7], które podaje zarówno w oryginale, jak i w przekładzie, głównie swoim, i które następnie stara się sumarycznie omówić. Ale np. w cytacie (s. 23) wprowadza do polskiego przekładu Diogenesa Laertiosa pióra Ireny Krońskiej własne modyfikacje, których osobno nie zaznacza. W druku otrzymujemy zatem tekst „skontaminowany", a czytelnik nie dowiaduje się, co pochodzi od tłumaczki tekstu, a co jest zmianą dokonaną przez autora. Jedynie w przypisie 14. (dotyczy on przekładu z Pauzaniasza, X, 24, 1 autorstwa Henryka Podbielskiego) K.B. informuje o dokonanej poprawce[8], skądinąd słusznej, mianowicie zastępuje słowo „spisane" wyrazem „ułożone". Wie zatem, jak należy postępować z cudzym tekstem, ale wiedzę tę wykorzystuje niekonsekwentnie, by nie powiedzieć: zadziwiająco selektywnie. Kiedy sięga bowiem po przekład Platońskiego *Charmidesa* pióra Władysława Witwickiego, to w przypisie 16. zaznacza tylko, że przytacza go „z niewielkim swoimi zmianami", a my ponownie nie wiemy, niestety, jak dalece weń ingeruje, i czy słusznie. Gdy natomiast proponuje przekład fragmentu dialogu *Protagoras* (343 a–b), a można odnieść wrażenie, że jest to autorskie tłumaczenie (nie możemy być tego pewni, ale w przyp. 15. sugeruje porównanie z przekładem *Protagorasa* autorstwa Leopolda Regnera), to wymaga ono dodatkowej korekty[9].

Nieco zaskakuje więc bezkrytyczne zaufanie K.B. do własnych przekładów i śmiałość dokonywania zmian w przekładach cudzych. Trudno zatem znaleźć dobre uzasadnienie dla rezygnacji np. z przekładu Zofii Abramowiczówny Plutarchowego *O gadulstwie* (17) na rzecz chropawej własnej translacji (s. 30) albo z zastąpienia przekładu Leopolda Regnera pseudoplatońskiego *Alkibiadesa I* (129a) przekładem własnym (s. 29, razem ze „świątynią boga Pytyjskiego") czy też zastąpienia istniejącego już przekładu 852 fragmentu Eurypidesa zbędną tegoż modyfikacją (s. 99). Naturalnie wolno zastępować istniejące przekłady własnymi; tylko czy zawsze warto tak czynić? Co ciekawe, K.B. jako tłumacz modyfikuje sam siebie. Otóż mądrą przestrogę: ἐγγύη (ἐγγύα), πάρα δ᾽ ἄτα przekłada albo

---

[7] Pełne zestawienie owych źródeł, jak stwierdza K.B. w przyp. 12, przynosi książka Bruno Snella *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1952 (*non vidi*). Nie wiadomo wszakże, jakimi kryteriami kierował się K.B. przy ich doborze, i jakie wnioski można by wysnuć np. ze świadectw przezeń pominiętych.

[8] W przypisie 13. zapowiada nawet, że tekst przekładu z Pauzaniasza przytacza z zaznaczonymi swoimi „niewielkimi zmianami". To nieprawda, bo zmiana odnotowana jest tylko jedna (v.s.), natomiast druga (z „Hellenowie" na „Grecy") i trzecia (w miejsce „tu" – „tam") wprowadzone zostały milczkiem (pytanie, czy w ogóle potrzebnie, bo przecież ἐνταῦθα, jak wynika ze słownikowego objaśnienia, „o miejscu" oznacza właśnie „tu, tutaj, w tym miejscu", natomiast w odniesieniu do „kierunku" znaczy „tam, do"!).

[9] Zob. Platon, *Protagoras*, wstępem i komentarzem opatrzył Leopold Regner – korzystam z wydania z 1995. Jeśli wydanie to nie różni się od wydania z 2004 r. (do którego odwołuje się K.B.), to poprawnych „uczniów" (tak już u Witwickiego; w oryginale μαθηταί) zamienia K.B. na wątpliwych „odbiorców", a Regnera „wychowanie w duchu lakedemońskim" (τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας – Witwicki mówi tu o „kulturze lakońskiej") na „wychowanie w duchu spartańskim". Ponadto ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα (tj. „godne pamięci krótkie stwierdzenia") nie są dopełnieniem w kolejnym zdaniu Platona, jak chce tego w swoim przekładzie K.B., pisząc, że mędrcy je „ofiarowali jako pierwociny" (u Regnera podobnie: „poświęcili jako pierwociny"). Gramatycznie rzecz biorąc, dopełnieniem do ἀνέθεσαν (*sc.* οὗτοι – tj. „mędrcy") jest bowiem ἀπαρχὴν τῆς σοφίας („pierwsze owoce mądrości"), a nie wcześniej wspomniane ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα, które składały się na ich („mędrców") taką właśnie mądrość (αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὖσαν).

jako: „Poręka i nieszczęście gotowe" (Dikajarchos), albo jako „Poręka i już nieszczęście" (Plutarch i Diodor Sycylijski), lub bez zmiany cytuje przekład Witwickiego „Poręka a tuż nieszczęście" (Platon)[10]. Poza tym zdarzyło się nawet, że K.B. wykorzystał przekład Jerzego Łanowskiego bez poczynienia stosownego przypisu (s. 183 i 327)[11], co jest również dlatego istotne, że np. ww. 161–163 z *Ifigenii w Aulidzie* Eurypidesa podaje w tłumaczeniu własnym. O innych kłopotach K.B. z przekładami będzie jeszcze mowa[12]. Teraz poprzestańmy na odnotowaniu jeszcze tylko jednej wpadki tłumacza; otóż trudno zrozumieć, dlaczego przekładając świadectwo Dikajarchosa (s. 24) nazywa „Mędrców" – „spryciarzami (sic!), którzy byli dobrzy w stanowieniu praw", podczas gdy w oryginale mowa jest o συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς, czyli o ludziach rozumnych i znających się na prawodawstwie[13].

Omówienie treści źródeł też nie w każdym wypadku bywa udane. Najwyraźniej widać to chyba na przykładzie świadectwa z pseudoplatonowego *Hipparcha*; co prawda K.B. odsyła najpierw do przekładu Regnera, ale zaraz sam „streszcza" odnośny passus (s. 43)[14]. Powiada więc, że: „Autor w usta Sokratesa wkłada słowa na temat tytułowego Hipparcha, który jego zdaniem miał – w celu wychowania mieszkańców **własnej wioski** (ἐπιβουλεύων αὖ τοὺς ἐν τοῖς ἀγροῖς παιδεῦσαι) – poustawiać w niej hermy (ἔστησεν αὐτοῖς Ἑρμᾶς) **z wyrytymi na nich napisami zawierającymi zwięźle sformułowane sentencje mądrościowe** (ταῦτα αὐτὸς ἐντείνας εἰς ἐλεγεῖον αὐτοῦ ποιήματα καὶ ἐπιδείγματα τῆς σοφίας ἐπέγραψεν) własnego autorstwa lub też pochodzące od innych (ἥν τ᾽ ἔμαθεν καὶ ἣν αὐτὸς ἐξηῦρεν), **ale przez niego samego zebrane**"[15]. Wyróżniłem w cytacie te frazy, które nie odpowiadają greckiemu oryginałowi, a nawet gubią jego sens. Szczególnie zaskakuje niezrozumienie przez K.B. tego, co miał zrobić Hipparch, który – jak czytamy w oryginale – „ułożywszy (*sc*. sentencje) w pentametrze wyrył je (*sc*. na hermach; tj. kazał wyryć) jako własne wiersze i przykład (pokaz) swej mądrości". Zgodnie z objaśnieniem słownikowym ἐλεγεῖον oznacza tu bowiem „pojedynczy wiersz w dystychu elegijnym", a konkretnie pentametr, czego

---

[10] Jeszcze w innym miejscu komplementuje takie właśnie brzmienie owej przestrogi stwierdzeniem, że przekład Witwickiego jest „znakomity" (s. 267; jeśli tak, to po co go zmieniać?). Z kolei w apendyksie (s. 437) przytacza tę frazę (z Diogenesa Laertiosa) w przekładzie Ireny Krońskiej: „Ręcz za kogoś, a nieszczęście pewne".

[11] A przecież „o ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady są mojego autorstwa" powiada K.B. w przypisie 8. Poprawnie natomiast wspomniał Jerzego Łanowskiego jako tłumacza przy Eurypidejskim *Orestesie* (przypis 27), ale ominął jego nazwisko przywołując kolejny cytat (w przypisie 46 odsyła tylko do Eurypidesa, *Tragedie*, s. 421).

[12] Już tutaj wszakże skrytykować muszę nieudany przekład fragmentu 14. z poezji Solona (s. 283), który K.B. najwyraźniej źle rozumie, skoro tłumaczy go tak:

Żaden człowiek nie jest szczęśliwy [μάκαρ],
wszyscy śmiertelni pod słońcem – żałośni].

A przecież można było skorzystać np. z już istniejącego przekładu tego fragmentu:

Żaden człowiek śmiertelny szczęśliwy nie jest, lecz wszyscy
których Helios ogląda, w trudzie żywot swój wiodą.

[13] Tak tłumaczy to zdanie także Irena Krońska w przekładzie Diogenesa Laertiosa (I 40).

[14] Zob. ibidem, przyp. 54. Chodzi o paragraf 228c–229b *Hipparcha* i s. 19 z tomu: Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzami opatrzył Leopold Regner, PWN Warszawa 1985.

[15] W oryginale: ἐκλεξάμενος ἃ ἡγεῖτο σοφώτατα εἶναι tj. „wybrawszy takie, które uważał za najmądrzejsze".

zresztą bardzo dobrą ilustracją są zacytowane dalej w tekście Ps. Platona wiersze Hipparchowego autorstwa, a więc:

μνῆμα τόδ᾽ Ἱππάρχου· στεῖχε δίκαια φρονῶν

oraz

μνῆμα τόδ᾽ Ἱππάρχου· μὴ φίλον ἐξαπάτα[16],

o których K.B. w ogóle nie wspomina, choć uznaje „wagę tego źródła" (s. 43).

Innego rodzaju kłopot miewa K.B. z referowaniem cudzych ustaleń. Kiedy np. dywaguje na temat ἄγραφοι νόμοι (s. 46), to raz czerpie z ustaleń Dielsa (Dittenbergera)[17] tak dalece, że miejscami przydałby się cudzysłów, innym zaś razem dokonuje niezbyt rzetelnego skrótu, jak to się dzieje np. w zdaniu „Wilhelm Dittenberger uznaje, że w VI, a może nawet w VII wieku sentencje nazywane delfickimi były wyryte na świątyni"[18], podpartym przypisem 63. odsyłającym do *SIG*.

Z kolei omówieniu inskrypcji z „Miletopolis nad Hellespontem" (= *SIG*, III 1268) poświęca K.B. osobny podrozdział (s. 51–55) i tutaj dopiero, niejako *hysteron proteron*, znajdujemy wyjaśnienie autorstwa komentarza do interesującej nas inskrypcji oraz wskazówki bibliograficzne jej dotyczące. Stanowią one treść obszernego przypisu 79. K.B. podaje datę *editio princeps* (1907), przygotowanej przez F.W. Hauslucka, który, jak stwierdza K.B., „najwyraźniej nie połączył spisu sentencji z maksymami delfickimi, uznając inskrypcję za „dziwny zbiór aforyzmów" („this curious collection of aphorisms"), notując nawet, że nie dowiemy się, jaki był cel ich spisania (...)". W takim stwierdzeniu mamy jednak do czynienia z wyraźnie krzywdzącą opinią. Otóż, jak wiadomo, znaczenie angielskiego „curious" jest znacznie szersze od polskiego „dziwny", a nawet gdy się na nie tu zgodzimy, nie musimy wiązać go z treścią inskrypcji, lecz raczej ze sposobem jej zapisania. Mianowicie facsimile, jakim dysponował Hausluck, jest istotnie kuriozalne, ponieważ złożyły się nań dwa odciski, z których, jak zaznacza to w przyp. 1., „The better is too broken for reproduction, whence discrepancies between the facsimile and transliteration" (s. 62). Przedrukowany przerys owego facsimile w pełni zatem upoważniał wydawcę do zacytowanej konstatacji, bo sposób zapisania inskrypcyjnego tekstu istotnie był osobliwy[19]. Podkreślić także trzeba, iż Hausluck

---

[16] „Myśl to Hipparcha (kolejno): idź (*sc.* przez życie) zważając na sprawiedliwość" oraz „nie oszukuj przyjaciela". Formułka wprowadzająca te myśli przypomina początek gnomicznych sentencji Fokylidesa (καὶ τόδε Φωκυλίδου· ... κτλ.).

[17] Komentarz do inskrypcji z mizyjskiej Miletopolis (*titulus Miletopolitanus* = *SIG*, III 1268) przygotował dla edycji Wilhelma Dittenbergera Hermann Diels, o czym K.B. wie, jak wynika to z treści przypisu 79 (o którym będzie jeszcze mowa).

[18] Właściwie rzecz biorąc, jest to pogląd Dielsa, a nie Dittenbergera. W każdym razie oryginalny passus (ze strony 393 *SIG*, do której K.B. odsyła w przypisie 63) ma następujące brzmienie: *quodsi iam in Hesiodi q.f. Chironis praeceptis incipitur a deis colendis, veri simile est iam sexto vel septimo saeculo haec praecepta certo quodam ordine et loco sanctitate conspicuo inscripta fuisse*.

[19] Niecodzienność inskrypcyjnego zapisu podkreślają też Jochen Althoff i Dieter Zeller w pracy, której K.B. „wiele zawdzięcza", s. 82; chodzi o *Die Worte der sieben Weisen*, Darmstadt 2006, gdzie na s. 53 czytamy m.in., że „Nicht nur sind die Kolumnen (*sc.* der Inschrift – W.A.) unsauber voneinander getrennt, sondern sind sie auch in unterschiedlich grosser Schrift ausgeführt (...). Auch (...)

nie objaśniał treści tych „aforyzmów" (nie objaśniał też szczegółowo treści innych inskrypcji, które wydał w tej samej publikacji), bo pisanie jakiegokolwiek komentarza do niej nie było jego celem. Tak więc najpewniej nie myślał o jakimś oczywistym zestawianiu jej „z maksymami delfickimi", lecz o zasygnalizowaniu dziwnego sposobu jej zapisania i jej niełatwej edycji.

W dalszej części przypisu 79. K.B. gani A.N. Oikonomidesa, który „już w pierwszym zdaniu (*sc*. swego artykułu – W.A.) powtarza błąd Dielsa, który niewłaściwie przepisał datę pierwszej publikacji **Hensego** (wyróżnienie – W.A.) – w *Sylloge* widnieje ona jako 1901, podczas gdy *de facto* jest to tom 27 «Journal of Hellenic Studies» z roku 1907" (...). Tyle K.B. Można mu wszakże wytknąć, że kiedy tropi cudzy błąd, najwyraźniej własnego nie dostrzega (i to nie tylko w tym miejscu![20]). W rzeczywistości nie chodzi bowiem o „Hensego", jak napisał, lecz o „Hauslucka", a „błąd Dielsa", to raczej błąd zecera, który zamiast siódemki wstawił jedynkę, czego ani Diels (ani Dittenberger) w korekcie najwyraźniej nie zauważyli, zwłaszcza że pozostała część opisu bibliograficznego była tam poprawna: „Edd. F.W. Hausluck Journ. Hell. Stud. XXVII 1901, 62, 3 (cum facs.)". Natomiast Oikonomides istotnie powtórzył nieszczęsną datę 1901 najwyraźniej z drugiej ręki (z *SIG*), informując o edycji Hauslucka.

Ale to nie koniec niespodzianek związanych z inskrypcją z Miletopolis. W przypisie 81. K.B. stwierdza bowiem, że: „Zdjęcie, a nie transkrypcja tej inskrypcji, zaskakująco dobrej jakości, znajduje się w opracowaniu inskrypcji z Baktrii autorstwa Louisa Roberta (...), na stronie 428". Kiedy sięgniemy do tej publikacji, okaże się jednak, że nie ma tam „zdjęcia inskrypcji", natomiast widnieje we wskazanym miejscu fotografia wykonanego z niej estampażu, o czym zresztą L. Robert sam informuje[21]. Niby to tylko drobny szczegół, ale przecież nie jedyna pomyłka w książce K.B.

Daleko większy ciężar gatunkowy mają te uchybienia, których K.B. dopuścił się omawiając i tłumacząc treść samej inskrypcji[22]. Zapisane na kamieniu w dwóch kolumnach, miejscami uszkodzone, 79 aforyzmów nie w pełni pokrywa się z katalogiem złotych myśli siedmiu mędrców sporządzonym przez Sosiadesa/ Stobajosa (*Anth.* III, 1, 173 Hense = s. 125–128), czyli z tytułowymi „sentencjami delfickimi". Kilku z nich brak w zestawieniu Stobajosa, a część nieznacznie różni się ich brzmieniem. W zdecydowanej większości jest ono wszakże zgodne z przekazem literackim. K.B. na trzech stronach konsekwentnie przytacza oryginalny tekst każdej sentencji, tłumaczy ją na polski, jeśli to możliwe identyfikuje je z sentencjami widniejącymi w antologii Stobajosa (np. 7 = 18 Stob.; 33 = 102 Stob.; 45 = 111 Stob. itp.), a ponadto niektóre z nich opatruje lapidarnym objaśnieniem (s. 53–55). I tu pojawia się zasadnicza wątpliwość odnośnie do tej partii tekstu.

Zeilenverteilung ist ganz ungenau". Wygląd tej zapisanej marmurowej steli nakazuje im ostatecznie stwierdzić, że: „All das macht den Eindruck einer insgesamt sehr sorglos ausgeführten Inschrift".

[20] Jak na ironię, K.B. na s. 55 popełnia pomyłkę podobną do inkryminowanej, ponieważ myli się w dacie: pisze o „dwudziestym października", podczas gdy, jeśli wierzyć Louisowi Robertowi, chodzi o 22 października.

[21] „(...) je donne ici, fig. 4, la photographie de l' estampage (...)", s. 427.

[22] Podstawą rozważań jest dlań tekst w edycji G. Mandela widniejący w *BCH* 33, 1909, s. 402–404; wspomniani wyżej autorzy najnowszej monografii poświęconej sentencjom siedmiu mędrców Althoff i Zeller za podstawę swoich uwag słusznie przyjęli wszakże edycję Dielsa (Dittenbergera).

Skoro bowiem przekaz inskrypcyjny w zasadzie nie różni się od rękopiśmiennego i poszczególne *hypothekai* brzmią w oryginalnych wydaniach identycznie, to dlaczego ich polski przekład różni się czasami w aż takim stopniu? Spójrzmy np. na sentencję 28 = 96 Stob.: σαυτὸν (σεαυτὸν) εὖ ποίει – którą raz K.B. tłumaczy dość dwuznacznie jako „Czyń dobrze sobie samemu" (inskrypcja, s. 54), a innym razem jako „Postępuj dobrze względem siebie" (przekład sentencji, s. 331)[23]. Z kolei sentencję 29 = 97 Stob.: εὐπροσήγορος γίνου K.B. tłumaczy jako „Bądź uprzejmy w słowach" (inskrypcja, s. 54), a gdzie indziej jako „Bądź przystępny" (przekład sentencji, s. 333). Przy sentencji 47 = 114 Stob.: ἐπὶ ῥώμῃ μὴ καυχῶ mamy kuriozalne: „Nie wykrzykuj przeciwko sile" (inskrypcja, s. 55), a następnie „Nie chwal się siłą" (przekład sentencji, s. 371). Przykładów takich translatorskich niezręczności można by podać jeszcze kilka. Niezbyt udane są też niektóre objaśnienia, jak np. „epigraficzna" wykładnia dołączona do tekstu inskrypcji 36 (s. 54; tylko wgląd w oryginał uczyniłby ją, być może, bardziej przejrzystą. Nb. wystarczyło w przypisie odesłać do wydania Dielsa, zamiast brnąć w egzegę błędnej, choć ostrożnej koniektury Mendela), okraszona na dodatek rozbrajającym „Działaj zwięźle"[24]!

Ale nie tylko z inskrypcją z Miletopolis ma K.B. pewien kłopot. Przy omawianiu bowiem „sentencji delfickich w Baktrii" (s. 55–64) także popełnia pomyłki, począwszy od przekładu epigramu z temenosu Kineasza z Ai Khanoum[25]:

ἀνδρῶν τοι σοφὰ ταῦτα παλαιοτέρων ἀνάκει[τα]ι
ῥήματα ἀριγνώτων Πυθοῖ ἐν ἡγαθέαι·
ἔνθεν ταῦτ[α] Κλέαρχος ἐπιφραδέως ἀναγράψας
εἴσατο τηλαυγῆ Κινέου ἐν τεμένει.

W przekładzie K.B. epigram ten ma następujące brzmienie:

Oto mądre słowa, dawnych słynnych mędrców,
Złożone jako wotum w najświętszym Pytho,
Gdzie Klearch uważnie je przepisał
I tutaj umieścił, aby z dala świeciły swym blaskiem, w świętym okręgu Kineasza.

Na pierwszy rzut oka przekład wydaje się poprawny; kryje się w nim wszakże pewne istotne „ale". Mianowicie najwyraźniej pomylone zostało w nim znaczenie ἔνθεν ze znaczeniem ἔνθα, w związku z czym wydźwięk całości jest nieco inny od oryginału, który można by w całości przełożyć tak:

Te mądre zaiste powiedzenia słynnych dawnych mężów,
są ofiarowane jak wota w przeświętym Pytho;

[23] A w „komentarzu" do tej sentencji zaskakująco stwierdza, że jej sens „najlepiej oddawałoby zdanie: „Nie działaj na własną szkodę" (...), s. 331. No więc?

[24] Tak tłumaczy K.B. πρᾶττε συντόμως (= Stob. 104). W sentencji chodzi zaś o natychmiastowe działanie i w innym miejscu znajdziemy jej znacznie lepszy przekład, tj. „działaj zdecydowanie" (s. 349).

[25] Dobre zdjęcie całej inskrypcji (kamiennego bloku z epigramem oraz towarzyszącą mu, rozbudowaną delficką sentencją) znaleźć można w materiale ilustracyjnym hasła „Ai Khanoum" w Wikipedii.

skąd[26] przepisawszy je starannie, Klearch
umieścił je, z daleka widoczne, w temenosie Kineasza.

Ponadto w komentarzu do tego epigramu również natrafimy na pewne nieścisłości, albo na wręcz niezrozumiałe stwierdzenia. Odnośnie do τοι z pierwszego wiersza K.B. powiada m.in. „Zastanawiające natomiast, że – na ile zdołałem to przebadać – partykuła ta w ogóle nie występuje na inskrypcjach jakiegokolwiek typu[27]. Nie notują jej żadne indeksy do *Syllloge Inscriptionum Graecarum* (...) czy *Supplementum Epigraphicum Graecum* (...), ani żadne inne zestawienia leksykograficzne" (s. 61). Nie wiem, co K.B. ma na myśli, pisząc o „żadnych innych zestawieniach leksykograficznych" (słowniki?); wiem natomiast, że indeksy w *SEG* zawierają jedynie „Important (Greek) words", a więc z pewnością nie wszystkie słowa, a na dodatek, na ile zdołałem to przebadać, partykuła τοι w podobnym sensie, jak w naszym epigramie, występuje np. w inskrypcji z Tomis (zob. *IScM* II, 65,25: [τα]ύτης τοι γενεῆς γενόμην).

Z kolei utożsamienie postaci wspomnianego w epigramie Klearcha z postacią Klearcha z Soloi, znanego ucznia Arystotelesa, nie jest aż tak bezdyskusyjne, jak wynikałoby to z objaśnień K.B. Co prawda wspomina on o wątpliwościach Jeffreya Lernera dotyczących domniemanej podróży Klearcha do Ai – Khanoum[28] (zdaniem tego badacza ze źródeł wynikałoby, że filozof „Klearchos never went to Ay Kanom"), ale opatruje je znamiennym komentarzem: „osobiście uważam ten kategoryczny sąd za nierozważny". Otóż warto zauważyć, że cytowani już Althoff i Zeller podkreślają, że aczkolwiek wspomniana identyfikacja Klearcha nie jest niemożliwa, to jednak opiera się na bardzo niepewnych wskazówkach („sehr unsicheren Indizien", s. 17), i że nie można jednoznacznie przypisać autorstwa inskrypcji właśnie Klearchowi z Soloi. Poza tym należy zauważyć, że nie bardzo wiadomo, co należałoby począć z niezrozumiałym komentarzem K.B. odnośnie do ἡγαθέαι (z wiersza 2. zacytowanego wyżej epigramu): „Klearch z wyczuciem powiązał tradycję mądrościową wyrażoną w delfickich sentencjach, afiliowaną niejako przy sanktuarium delfickim, oraz znanych skądinąd nagłówków zbiorów sentencji ze znaną, rozpoznawalną w kilku tradycjach poetyckich frazą epiki i poezji" (s. 62–63).

---

[26] Oczywiście z tekstu delfickich inskrypcji.

[27] Tu podpiera się K.B. przypisem do klasycznej *Griechische Grammatik* Eduarda Schwyzera, który „notuje tylko jedno wystąpienie złożenia τοίνυν w inskrypcji z Epidauros (...), jednak już w innym znaczeniu i innej funkcji syntaktycznej". Sensu tego przywołania nie rozumiem. Otóż nawet pobieżny rzut oka na dostępny online materiał inskrypcyjny pozwala odnotować przynajmniej kilkanaście tekstów z widniejącym w nich τοίνυν.

[28] Zob. przyp. 107. okraszony kąśliwą uwagą: „...wątpienie Lernera należy moim zdaniem uznać za tak samo wątpliwe jak wszystko, w co wątpi". Wcześniej (w przyp. 97.) K.B. informuje o hipotezie Lernera (w epigramie byłaby mowa o innym Klearchu, który z Aj-Khanoum miał się udać do Delf, a po spisaniu tam sentencji i po powrocie zadbać o ich umieszczenie w temenosie Kineasza) jako najzupełniej odosobnionej opinii, co jednak nie jest zgodne z prawdą. Zob. np. Shane Wallace, *Greek Culture in Afghanistan and India: Old Evidence and New Discoveries*, „Greece and Rome" 2016, nr 63, 2, gdzie na s. 217 czytamy: „Jeffrey Lerner has **correctly stated**" (wyróżnienie – W.A.), that there is no evidence that this Klearchos (tj. Klearch wspomniany w inskrypcji) is Klearchos of Soli, in Cyprus". Nieco dalej znajdziemy następujące odważne przypuszczenie (s. 218): „Klearchos may have been a member of a prominent family, perhaps even a descendent of Kineas". Oczywiście naukowy autorytet Louisa Roberta, który zaproponował, by Klearcha z Soloi utożsamiać z inskrypcyjnym Klearchem, jest nadal tak ogromny, że trudno wyzwolić się spod jego wpływu.

Przejdźmy wszakże do skreślenia przynajmniej kilku uwag na temat drugiej części książki K.B., a mianowicie do rozdziału: „SENTENCJE DELFICKIE PRZEKŁAD KOMENTARZ" (s. 81–434)[29]. Poprzedza ją kolejny wstęp, a podczas jego lektury zaskoczeni możemy być informacją, że „zakres poszczególnych uwag (...) do sentencji jest subiektywny i nie zawsze **uzasadnialny**" (wyróżnienie – W.A.), bo przecież nie takiego podejścia do badanej materii oczekujemy w poważnej publikacji. Ponownie przywołany został autorytet Westa (s. 81), jednak w dość zaskakującym kontekście. Powiada bowiem K.B. że „wybór odniesień literackich (...) jest jeszcze bardziej subiektywny – **przypomina z pewnością «metodę» ogłoszoną** (wyróżnienie – W.A.) przez Martina L. Westa w jego wstępie do monumentalnego *Wschodniego oblicza Helikonu*; ma swoją metaforę w miłości, którą spotykamy niespodziewanie tam, gdzie jej nie wyglądaliśmy, i spada na nas nie wiadomo dlaczego i kiedy. Jest dyktowany przypadkowością (..., *etc.*)". Nie przypominam sobie, by West gdziekolwiek ogłaszał taką „metodę".

Dowiadujemy się również, że „przekłady sentencji na języki nowożytne" rzadko służyły K.B. pomocą, choć do nich „zawsze zaglądał", i że – generalnie rzecz biorąc – często radykalnie (lub zasadniczo) się z nimi (lub z interpretacją danej sentencji) nie zgadzał (s. 82). Co ciekawe, okazuje się, że dopiero w pracy K.B. „pierwszy raz wszystkie sentencje zostały opatrzone analizą językową i podstawową bibliografią", ponadto zaś że „zaproponowany przekład wynika z ustaleń komentarza" (Ibidem). Jak zobaczymy, nie jest to jednak wiążąca obietnica. Zapoznawszy się zaś z przyjętymi przez K.B. założeniami, możemy przystąpić do lektury 147 rad siedmiu mędrców.

Ich katalog otwiera sentencja ἕπου θεῷ przetłumaczona jako „podążaj za bogiem", która w istocie oznacza jednak, jak wyjaśnia to K.B. w komentarzu, „słuchaj głosu boga, podążaj za wskazaniami boga" (s. 87), oczywiście konkretnego boga, jakim w tym wypadku był Apollon. Tłumacz rozwija tę myśl przywołując kilka źródeł, razem z błędnie zacytowanymi wierszami 76–77 z *Króla Edypa* Sofoklesa (s. 88), po czym stwierdza, że „podążanie za bogiem" przywodzi na myśl chrześcijańską (nowożytną) ideę „naśladownictwa Boga" (...). Na szczęście słusznie dystansuje się od takiej *interpretatio Christiana* i ostatecznie podkreśla, iż „W starożytnej religii greckiej taka idea jest nie do pomyślenia".

Naturalnie trudno byłoby omawiać przekład każdej sentencji i komentarz do niej. Należy też zaznaczyć, że stopień trudności w ich tłumaczeniu jest bardzo zróżnicowany. Obok stwierdzeń jednoznacznych, jak np. „pomagaj przyjaciołom" (15), czy „nic ponad miarę" (38), natrafiamy również na takie, których sens zależy od kontekstu, w jakim je postrzegamy. Np. ψέγε μηδένα (25) może znaczyć zarówno „nie gań nikogo", jak i „nikogo nie potępiaj", ale też „nikogo nie obwiniaj" (tak przekłada K.B.). Bardzo trudno w takich wypadkach zdecydować się na jedno konkretne tłumaczenie, ponieważ wieloznaczność wpisuje się w charakter przynajmniej niektórych z tych stwierdzeń. Na taką wieloznaczność nierzadko wskazuje K.B. w komentarzach, kiedy szuka najlepszego polskiego odpowiednika dla wyrażenia sensu oryginału, w oczywisty sposób będąc w tej materii

[29] W rzeczywistości część ta jest skromniejsza, ponieważ wiele stronic jest niezadrukowanych lub wypełnionych grafiką (w sumie mamy niemal sto stron wolnych od jakichkolwiek słów). Objętość książki „nabija" ponadto wielokrotne powtarzanie opisu bibliograficznego jakiejś pracy, której pełen opis wcześniej został podany (zob. np. przypisy do sentencji 75. i bibliografię do niej – odpowiednio s. 280 i 281).

dłużnikiem słowników, nie tylko języka greckiego. Czasem można przy tej okazji odnieść wrażenie, że dopiero w towarzyszącym danej sentencji objaśnieniu K.B. stara się dociec właściwego sensu danej sentencji, i że w ten sposób komentarz staje się zapisem jego leksykalnych poszukiwań, a nie egzegezą jakiegoś uprzednio przemyślanego i dokonanego wyboru translatorskiego. Niekiedy objaśnienia te mogą nawet być odbierane jako próby swoistego usprawiedliwienia niemożności przełożenia danej sentencji, przynajmniej w tak „skondensowanym" brzmieniu, jakie dźwięczy w greckim oryginale.

Rzecz jasna mamy w delfickim katalogu i takie złote myśli, których na nasz język wprost nie da się przełożyć, i które bez jakiegoś komentarza mogłyby pozostać niezrozumiałe, zresztą z różnych względów. To trudność, z jaką musi się liczyć każdy tłumacz, który decyduje się na przekład literatury gnomicznej. Ale w zbiorze przygotowanym przez K.B. pojawiają się też takie próby tłumaczenia greckich *hypothekai*, których nie da się obronić, ponieważ są stylistycznie niezręczne lub nazbyt dalekie od sensu oryginału, a czasem nawet błędne. Ich przykładem jest zaproponowany przez K.B. przekład sentencji (108) ἄρρητον κρύπτε, której nadał następujące brzmienie:

To, co niewypowiadalne, zachowaj w tajemnicy!

Otóż, po pierwsze, w słownikach języka polskiego próżno szukać hasła „niewypowiadalny"[30], a po drugie, jeśli coś byłoby „niewypowiadalne", nie trzeba by się obawiać, że ktoś to wypowie, ponieważ i tak nie można byłoby tego wypowiedzieć! A przecież sens tej nauki jest oczywisty. Mianowicie należy zachować w tajemnicy to, o czym nie godzi się mówić (lub, ewentualnie, o czym nie powinno się mówić, co odpowiadałoby greckiemu ἀπόρρητος). Naturalnie można by próbować przetłumaczyć greckie ἄρρητον jako to, co „niewypowiedziane", ale wówczas ta delficka myśl nabrałaby obcego jej znaczenia, stając się raczej zachętą do przemilczenia tego, czego się wcześniej nie powiedziało.

Jak wspomniałem, nie sposób omówić tu wszystkich 147 sentencji, których próbę przełożenia podjął K.B. Ograniczę się zatem do skomentowania tylko kilkunastu z nich, podając grecki oryginał, przekład autorstwa K.B. i formułując uwagi do samego przekładu lub do komentarza.

4. γονεῖς αἰδοῦ – „szanuj (= nie zawstydzaj) rodziców". Nawiasowe sformułowanie „nie zawstydzaj" jest co najmniej dwuznaczne i może być mylnie interpretowane (zręczniejsze byłoby tu: „nie przynoś wstydu rodzicom").

6. γνῶθι μαθών – „zrozum to, czego się nauczyłeś". Zdecydowanie lepsze rozumienie tej sentencji zawarte jest w komentarzu (s. 105) „poznawaj dzięki nauce".

---

[30] Zapewne jakąś umowę, w której znalazłby się zapis, że nie można jej wypowiedzieć można byłoby określić jako „niewypowiadalną" (ale kto by się na taką umowę godził?). „Niewypowiadalne" (obecne głównie w przestrzeni internetowej) znalazło się także w polskim przekładzie książki Thomasa Mertona (*W natarciu na niewypowiadalne*, opublikowanej przez wydawnictwo Homini, co dla K.B. zapewne nie jest bez znaczenia), której oryginalny tytuł brzmi *Raids on the Unspeakable*. Greckie ἄρρητος oznacza wszakże przede wszystkim „unspoken", „that cannot be spoken" lub „not to be spoken" (tak w słowniku *LSJ*, gdzie pochodne „unspeakable" ma raczej znaczenie „niewypowiedzianie", np. niewypowiedzianie wielki). W *Revised Supplement* do słownika *LSJ* z 1996 hasło uzupełnione jest jeszcze o znaczenie „not spoken of'" (o którym się nie mówi).

7. ἀκούσας νόει – „myśl po wysłuchaniu". Niezręczne. Bardziej udany przekład w komentarzu (s. 107) „zastanów się nad tym, co usłyszałeś".

10. καιρὸν γνῶθι – „znaj właściwy czas". Lepiej „znaj stosowną porę", zwłaszcza że sam K.B. zwraca uwagę w komentarzu na różnicę pomiędzy *chronos* i *kairos*.

19. ὅρκῳ μὴ χρῶ – „nie przysięgaj". Lepiej, jak K.B. podkreśla w komentarzu, „nie posługuj się przysięgą", „nie używaj przysięgi" (s. 133).

26. ἐπαίνει ἀρετήν – „wysławiaj męstwo". Skoro *arete* jest wieloznacznym terminem, to może należałoby ją pozostawić nieprzetłumaczoną (jak *paideię* w sentencji 21?). Tak czy inaczej przy określaniu wielości znaczeń terminu *arete* K.B. nazbyt swobodnie stwierdził, że „czasami musi to być (...) siła i spryt, czasami wpływy i zuchwalstwo" (s. 155; nie jedyny to przykład logorei, który można by pokazać). A skoro wspomniał o homeryckiej *arete*, to szkoda, że w odnośnej bibliografii nie wymienił pracy Witolda Wróblewskiego *Pojęcie arete i aristos w poematach Homera* („Eos" 1972, nr 60, s. 21–39), i – co także naganne – pominął książkę tegoż autora *Rozwój pojęcia arete w II połowie V wieku p.n.e. Protagoras – Gorgiasz – Demokryt* (Toruń 1979)!

29. ἐχθροὺς ἀμύνου – „trzymaj się z dala od wrogów". Właściwe byłoby „broń się przed wrogiem", bo w sentencji chodzi o aktywną postawę wobec wroga, a nie unikanie go.

31. κακίας ἀπέχου – „trzymaj się z dala od zepsucia". Raczej „poniechaj (= nie czyń) zła". Nb. myli się K.B., twierdząc, że rzeczownik κακία „W poezji – epickiej, lirycznej, dramatycznej – nie występuje w ogóle" (s. 166), ponieważ pojawia się i u Teognisa (w. 322) i u Sofoklesa (*Król Edyp* w. 511 w wydaniu H. Lloyd-Jonesa i N.G. Wilsona, Oxonii MDCCCCXC).

32. κοινὸς γίνου – „bądź uprzejmy". Taki przekład to nieporozumienie; chodzi o to, by „być bezstronnym".

37. φίλῳ χαρίζου – „raduj przyjaciela". Raczej – „przyjacielowi bądź przychylny" (bądź gotów wyświadczyć mu przysługę). K.B. przy okazji zauważa, że „w całym delfickim zbiorze czasownik ten (tj. χαρίζομαι – W.A.) występuje w takiej samej formie: nakazu – aż trzy razy" (s. 181); można zauważyć, że podobnie rzecz się ma np. z czasownikiem τιμάω (zob. τίμα w 18, 59 i 65) oraz ἀπέχεσθαι (zob. ἀπέχου w 31, 34 i 51), a więc taka iteratywność nie jest czymś niezwykłym.

45. ἔχων χαρίζου – „jeśli masz, dawaj". Lepiej byłoby: jeśli możesz, wyświadcz przysługę.

50. γνοῦς πρᾶττε – „postępuj ze zrozumieniem"(?). Raczej: „podjąwszy decyzję (rozpoznawszy sytuację), działaj".

51. φόνου ἀπέχου – „trzymaj się z dala od zbrodni". Niezręczne, także w sferze egzegetycznej. Wydaje się bowiem, że nie chodzi tu o jakieś „trzymanie się z dala" (niech się dzieje, co chce, ja trzymam się od tego czegoś z daleka), lecz o wprost wyrażony nakaz: „poniechaj", „powstrzymaj się" – w bardzo konkretnym sensie: od mordu (zabójstwa), co istotnie może przypominać, jak zauważa sam K.B. (s. 219), bibilijne „nie zabijaj".

60. φθόνει μηδενί – „nikomu nie zazdrość". Proste, zrozumiałe przesłanie. Ale w komentarzu K.B. chyba się pogubił. Jaki bowiem miałby być związek tej

sentencji ze „zdradzonym przez Afrodytę Hefajstosem”? Żaden! Chyba że ktoś pozazdrościłby Aresowi, że znalazł się w łożu z tą boginią, jak wspomina o tym Lukian w jednym ze swoich *Dialogów bogów*[31]. Daleko trafniejsze jest przypomnienie opisanego przez Homera spotkania Odyseusza z Irosem (którego K.B. nieco zaskakująco wprowadza do komentarza pod imieniem Arnajosa[32]) i kłótni, jaka się pomiędzy tymi żebrakami wywiązała, ponieważ *phthonos* (zazdrość) i *phthonein* (zazdrościć) był jej istotnym aspektem. Szkoda ponadto, że K.B. zapomniał przypomnieć w tym miejscu słynny wiersz z Hezjodowych *Prac i Dni* (w. 26): καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ („żebrak zazdrości żebrakowi, a pieśniarz pieśniarzowi”), bo mogłoby się to stać inspiracją do dalszej, interesującej interpretacji całej sentencji. Zamiast tego K.B. przywołuje specjalistyczną pracę na temat znaczenia rzeczownika *phthonos* u Pindara autorstwa Patricii Bulman i kończy wątek osobliwym cytatem zaczerpniętym z tego opracowania, a mianowicie, że zazdrość to postawa „pełnego zawiści wycofania [trwanie w złych emocjach], które wyrasta z niedającego się stłumić pragnienia tego, co należy do kogoś innego” (s. 244). Pewnym nieporozumieniem jest również finalne przywołanie postaci Agamemnona z tragedii Ajschylosa; pomimo istotnych wątpliwości ostatecznie wkracza on do pałacu, w którym czeka go śmierć, po czerwonym dywanie, co miałoby obudzić zazdrość bogów. Jednak takie postępowanie Agamemnona było raczej ilustracją ludzkiej *hybris*, a nie boskiej zazdrości. Nie ma więc związku między omawianą sentencją a tą właśnie sceną z tragedii.

66. κριτὴν γνῶθι – „znaj sędziego”. Raczej trudno pogodzić się z takim przekładem, którego brzmienie, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, może sprzyjać opacznemu rozumieniu tej sentencji. Co prawda w bardzo krótkim komentarzu K.B. podpowiada, jak należałoby tę maksymę delficką interpretować („wiedz, że jest ktoś, kto ma moc wyrokować w twojej sprawie”), ale nie osłabia to pierwszego, złego wrażenia, jakie płynie z lektury zaproponowanego przezeń przekładu.

67. γάμους κράτει – „panuj nad zaślubinami”. Bardzo niezręczne, a przy okazji ze zbyt liczną i niezbyt trafnie dobraną literaturą przedmiotu, dotyczącą głównie pozycji kobiety w świecie antycznym. Trudno także pogodzić się ze stwierdzeniem, że ta sentencja jest adresowana „Przede wszystkim do ojców i opiekunów prawnych kobiet wydawanych za mąż” (s. 261). Greckie *gamos* to nie tylko zaślubiny, ale także małżeństwo.

74. αἰσχύνην σέβου – „szanuj wstydliwość”(?). Tymczasem αἰσχύνη oznacza tu „poczucie wstydu (honoru)”, a nie „wstydliwość”, i nie należy tych pojęć utożsamiać!

75. χάριν ἐκτέλει – „spełniaj wzajemność”. Niepoprawne, a na dodatek z komentarza można by wywnioskować, że tak właśnie tę sentencję należy tłumaczyć!

---

[31] Zob. *Dialog* XVII. W rozmowie z Apollonem Hermes z rozbrajającą szczerością stwierdza, że zazdrościł Aresowi (ἐφθόνουν τῷ Ἄρει) tego, że znalazł się we wspólnym łożu z najpiękniejszą boginią, Afrodytą.

[32] Sam Homer powiada, że choć tak nazwała go matka, to jednak wołano nań Iros (Odyseja 18, 5–7):
„Miał na imię Arnajos, to imię matka mu dała
przy narodzinach; Irosem go wszyscy młodzieńcy wołali,
jako że idąc raz po raz on wołał, by drzwi mu otworzyć”.

76. εὐτυχίαν εὔχου – „módl się o szczęście". Przekład nieudany. Otóż nieprawdą jest, że wspomniane przez K.B. terminy „*makar*, *eudaimon*, *olbios* i *eutyches*" (oraz odpowiadające tym przymiotnikom rzeczowniki) „wszystkie tłumaczymy na języki nowożytne jako „szczęśliwy", bo nie mamy innego wyjścia" (s. 283). Najlepszym zaś tego dowodem byłoby poprawne przełożenie tej właśnie delfickiej maksymy. Otóż grecka εὐτυχία to przede wszystkim „powodzenie", „pomyślny los" (a nawet „sukces", gdybyśmy szukali jej odpowiednika we współczesności) i o nią należałoby się modlić, co oczywiście może się później przełożyć na osiągnięcie jakiegoś „szczęścia", ale wprost nie musi nim być. Powierzchowny zatem wywód, jaki K.B. przedstawia w komentarzu, jest niezbyt trafny w odniesieniu do tej właśnie sentencji.

77. τύχην στέργε – „kochaj los". Nie dość, że tę sentencję należy rozumieć inaczej, to w komentarzu do niej mamy kolejny, nieco naiwnie brzmiący wywód. Powiada mianowicie K.B., że „w 77 (*sc*. sentencji – W.A.) znajdujemy radę, by los kochać, jak kocha się kogoś bliskiego z rodziny" (tak już na s. 263), i stara się tę myśl jeszcze, na nieszczęście, rozwinąć. Stwierdza więc m.in., że czasownik *stergein* „opisuje niemal wyłącznie relacje rodzinne. To jest miłość, jaką rodzice żywią do swoich dzieci lub małżonkowie do siebie nawzajem" (s. 287). Pięknie! Tymczasem wystarczy zajrzeć do słownika języka greckiego, by przekonać się, jak powierzchowne są to wyjaśnienia. Czasownik ten może bowiem mówić np. o „przywiązaniu poddanych do władzy", „o przywiązaniu psa do pana", **rzadziej** „o miłości małżeńskiej" lub „miłości zmysłowej". Ponadto ma inne znaczenia, których K.B. najwyraźniej w ogóle nie zauważył (lub nie pasowały mu do interpretacji). Mianowicie *stergein* oznacza także „bycie zadowolonym z czegoś" lub „poprzestawanie na czymś", „zgadzanie się na coś", że o innych znaczeniach nie wspomnę. I najprawdopodobniej właśnie o to chodzi w sentencji delfickiej, by nie narzekać na swój los, ale się z nim pogodzić. Zdaje się ona zawierać następując przesłanie: „pokochaj to, co przeznaczył (ci) los", bo inaczej możesz pozostać człowiekiem głęboko nieszczęśliwym!

90. ἀλύπως βίου – „żyj bez trosk". Dokładniejsze tłumaczenie w komentarzu: „żyj beztrosko" (s. 317). Podkreślić wszakże należy, że przywołanie tutaj jako analogii przesłania słynnego epigramu Seikilosa nie wydaje się właściwe, ponieważ sens ułożonego przezeń epitafium można rozumieć zupełnie inaczej, niż proponuje to K.B., który zresztą już wcześniej próbował je interpretować w tym duchu epikurejskim[33].

92. πέρας ἐπιτέλει μὴ ἀποδειλιῶν – „dąż do celu bez drżenia". By jednak „nie zadrżeć", lepiej byłoby przeczytać właściwsze tłumaczenie, np. „bez lęku zmierzaj do celu", i nie napotkać następującego objaśnienie w odnośnym komentarzu (s. 321): „*Deilia* (δειλία; *apodeilia* – ἀποδειλία – w zachowanych źródłach nie występuje, ale musiałaby mieć sens podobny) oznacza po prostu tchórzostwo". Rzecz bowiem w tym, że ἀποδειλιῶν nie ma tu nic wspólnego z rzeczownikiem ἀποδειλία, nawet gdyby taki był poświadczony – jest to po prostu forma *participium praesentis activi* od czasownika ἀποδειλιάω.

93. φιλοφρόνει πᾶσιν – „bądź życzliwy dla wszystkich". K.B. stwierdza w komentarzu (s. 324), że: „Sentencja 93 stanowi też *sui generis* ciekawostkę gramatyczną – jest to jedyne (wyróżnienie – W.A.) poświadczone w zachowanej

[33] Zob. Włodzimierz Appel, *Przesłanie Seikilosa*, „Litteraria Copernicana" 2018, nr 4, s. 9–15.

literaturze greckiej wystąpienie czasownika *philophroneomai* (φιλοφρονέομαι) w stronie czynnej: φιλοφρονέω", i dopowiada w przyp. 138: „Formę aktywną znalazłem jeszcze tylko raz, w późnej literaturze patrystycznej w aktach soboru efeskiego z 431 roku". Skoro w aktach soborowych można znaleźć ten czasownik w stronie czynnej, *eo ipso* omawiana sentencja nie może być **jedynym** jego poświadczeniem. Co ciekawe, w *LSJ* forma aktywna tego czasownika odnotowana została u Diodora Sycylijskiego 27, 4 oraz 37, 15, 3: φιλοφρονοῦντες, a poza tym wskazać można jeszcze dwa ustępy Jana Chryzostoma (*De ieiunio*, *PG* LX, p. 712, 23: φιλοφρονήσας, i *In Epist. I ad Timoth. PG* LXII, p. 575, 17: φιλοφρόνησον). Ponadto czasownik φιλοφρονέω występuje w stronie czynnej w *Carmina dogmatica* Grzegorza z Nazjanzu: ἔχθρὰ φιλοφρονέων (KZ. Παραβολαὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελιστῶν 505.13).

121. μανθάνων μὴ κάμνε – „nie męcz się nauką"(?). Co prawda w komentarzu K.B. dobitnie stwierdza, że „zdecydowanie nie jest to sentencja wzywająca do uczenia się tylko tego, co przychodzi samo i bez wysiłku" (s. 385), ale przecież gdzie indziej różne sentencje czyta się na ogół bez jakiegokolwiek komentarza i łatwo można sobie wyobrazić cały legion rozmaitych *mathetai*, którzy z tej myśli czynią hasło wygodne dla swej niechęci do jakiejkolwiek edukacji! A więc może raczej: „niech nauka cię nie nuży (nie trudzi)"?

130. μὴ ἄρχε ὑβρίζειν – „nie wszczynaj zniewagi". Niezgrabne i chyba źle zrozumiane. Naturalnie bywa tak, że można „kogoś (próbować) znieważyć", ale czy można „wszcząć zniewagę"? Czasownik *hybridzein*, jak podkreśla K.B., ma istotnie przynajmniej kilka znaczeń, a sama *hybris* jest rzeczywiście „wieloimienna" (tak określił ją Platon). Ale K.B. pomija właśnie taki sens ὑβρίζειν, jaki trzeba wziąć pod uwagę przy tłumaczeniu tej sentencji. Mianowicie w podstawowym znaczeniu czasownik *hybridzein* znaczy: „swawolić, hulać, broić" **w kontekście stosowania przemocy** (wyróżnienie – W.A.) lub dogadzania zmysłom[34]. Głównie bowiem dopiero jako *transitivum* może oznaczać „znieważać kogoś", „wyrządzić komuś krzywdę" a nawet „znęcać się nad kimś"[35]. Tak więc sens sentencji wydaje się odmienny od tłumaczenia zaproponowanego przez K.B. i można go oddać słowami: „nie stosuj pierwszy przemocy" (bo to się może źle skończyć, gdy np. gwałt się gwałtem odciśnie). Przywołanie zatem w komentarzu pięknego Sokratejskiego: μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν („lepiej doznawać krzywdy niż krzywdzić") z „niewszczynaniem zniewag" ma niewiele wspólnego!

Nietrafnych sformułowań, a także objaśnień zawartych w komentarzach (esejach) można byłoby wskazać więcej. Sądzę jednak, iż *sapienti sat*, i że można już przerwać tę niewesołą prezentację potknięć oraz rozmaitych nieporozumień (w istocie „kontynuowalną"). Nieporozumieniem bowiem zdaje się również swoiste dochodzenie, nie zawsze udane, do właściwego sensu sentencji niejako na oczach czytelnika, jakby tłumacz dopiero w metaforycznym z nim dialogu sam siebie chciał przekonać do takiej czy innej interpretacji.

---

[34] Tak w *Słowniku grecko-polskim* pod red. Zofii Abramowiczówny. Zgodnie z objaśnieniem *LSJ* podstawowe znaczenie tego czasownika to także: „wax wanton, run riot, in the use of superior strength or power, or in sensual indulgence".

[35] Swoistym odstępstwem byłaby składnia czasownika ὑβρίζειν jako *verbum intransitivum* z tzw. *accusativem* biernika wewnętrznego, np. ὕβριν ἐς ἡμᾶς ὕβρισ᾽ Ἀγαμέμνων (Eurypides, *Ifigenia w Aulidzie*, w. 961).

Naturalnie komentarze pisane przez K.B. mają bardzo zróżnicowany poziom i charakter. Obok rzeczywiście ciekawych i poprawnie opracowanych trafiają się nieco chaotyczne i jakby odarte z kontekstu chronologiczno-kulturowego, w których przeskok od Homera do późnej literatury greckiej dokonuje się z niepokojącą łatwością. Poza tym z jednej strony czasami brzmią chyba nazbyt naiwnie, a przy tym niektóre wyjaśnienia wyglądają jak gramatyczne preparacje opracowane dla potrzeb wstępnej nauki języka greckiego, z drugiej zaś strony bywa wszakże i tak, że są popisem trudnej, i chyba zbędnej w tego typu publikacji wiedzy „zakamarkowej", specjalistycznej i typowo filologicznej. Miejscami wyglądają też wręcz jak pośpieszne wypisy ze słownika, przy czym nie zawsze najstaranniej dokonane[36]. W związku z tym rodzi się natrętne pytanie: dla kogo jest ta książka przeznaczona?

Poza tym translatorska kuchnia nie powinna, jak się wydaje, brylować na salonie wydawniczym, czyli w książce oddanej już do druku. Chyba lepiej byłoby, gdyby K.B. przygotował osobną publikację na temat trudności translatorsko-interpretacyjnych dotyczących rozumienia sentencji delfickich, aniżeli oddawał do rąk czytelnika swoisty półprodukt, który ma być w pewnym sensie usprawiedliwiony poprzez dołączoną doń komentowaną erratę. W tym kontekście można nawet przywołać jedną z delfickich *hypothekai*, o której warto pamiętać nie tylko podczas wykładów, ale również przy pisaniu książek: λέγε εἰδώς (88).

Na koniec jeszcze jedna uwaga: Krzysztof Bielawski niewątpliwie jest zdolnym badaczem, bardzo aktywnym, obdarzonym wyobraźnią i lekkością pióra, może tylko nazbyt nieraz ufającym swoim filologicznym umiejętnościom i głoszonym racjom; tym bardziej zatem mogą irytować popełniane przezeń błędy.

Pisałem w Błędówce pod koniec 2018 roku.

[36] Co znamienne, K.B. nawet w końcowej bibliografii nie wymienia *Słownika grecko-polskiego*, opracowanego pod redakcją Zofii Abramowiczówny (T. I–IV, 1958–1965), z którego zapewne korzystał, jakby nie chcąc odkryć istotnego źródła swoich leksykograficznych uwag. Wymienia natomiast *Greek – English Lexicon* i towarzyszący mu *Supplement* z 1996 (przy „skrótach", s. 17), a w bibliografii przypomina istnienie *Słownika grecko-polskiego* Zygmunta Węclewskiego, obecnie już tylko antykwarycznej rzadkości (1851; 1905[2]).

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

W STRONĘ HUMANISTYKI HERMENEUTYCZNEJ

Książka Michała Januszkiewicza *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*[1] w doskonały sposób włącza się do prowadzonej dziś dyskusji na temat statusu humanistyki. Praca ta, eksponując ścisły związek między „byciem" i „rozumieniem", podejmuje problematykę niezwykle ważną przede wszystkim dlatego, że hermeneutyka jest współcześnie nie tyle metodologią nauk humanistycznych, co centralnym punktem ich odniesienia. W tym sensie, by przywołać określenie Gianniego Vattima, jawi się jako nowa *koiné* filozofii, a szerzej, kultury[2]. Książka Januszkiewicza stanowi udaną próbę pokazania, że perspektywa hermeneutyczna – wyznaczając wspólny horyzont refleksji filozoficznej, literaturoznawczej czy kulturoznawczej – umożliwia interdyscyplinarne spojrzenie na humanistykę.

Monografia *Być i rozumieć* kontynuuje projekt humanistyki hermeneutycznej, wyraźnie już zarysowany przez Januszkiewicza w jego dwóch poprzednich książkach: *Kim jestem ja, kim jesteś ty?*[3] (2012) oraz *W poszukiwaniu sensu*[4] (2016). Tym razem namysł Autora nie ogranicza się jednak do eksploracji meandrów myśli

---

[1] Michał Januszkiewicz, *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2017, ss. 253. Januszkiewicz jest profesorem Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, zajmuje się filozofią literatury oraz hermeneutyką. Jest autorem m.in. następujących książek: *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku. O prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury* (1998), *Stanisław Dygat* (1999), *W-koło hermeneutyki literackiej* (2007), *Lata 70. Przewodnik po wydarzeniach kulturalnych w Polsce i na świecie* (2008, z M. Wesołowskim), *Lata 80. Przewodnik po wydarzeniach kulturalnych w Polsce i na świecie* (2008, z M. Wesołowskim), *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz–Borowski–Różewicz* (2009), *Odpukać w niemalowane. Antologia przesądów* (2011), *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie* (2012), *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka* (2016). Jest także współredaktorem prac: *Hermeneutyka i literatura. Ku nowej koiné* (2006, z K. Kuczyńską-Koschany), *Kulturo-znawstwo: dyscyplina bez dyscypliny?* (2010, z W.J. Bursztą), *Nihilizm i nowoczesność* (2012, z E. Partygą). Publikował m.in. w „Tekstach Drugich", „Pamiętniku Literackim" i „Przestrzeniach Teorii". Jest ponadto członkiem International Institute for Hermeneutics.

[2] Zob. Gianni Vattimo, *Hermeneutyka – nowa koiné*, przeł. Barbara Stelmaszczyk, „Teksty Drugie" 1996, nr 1, s. 121–131.

[3] Michał Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2012.

[4] Michał Januszkiewicz, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2016.

hermeneutycznej, lecz poszerzony jest o kontekst fenomenologii hermeneutycznej. Poznański badacz tak o tym pisze: „tym razem postanowiłem skoncentrować się przede wszystkim na refleksji, która swe tradycje czerpie nie tyle z samej szeroko pojętej hermeneutyki, ale z jej związków z fenomenologią: z fenomenologii hermeneutycznej”[5].

Recenzowana książka składa się z trzech części („Wokół interpretacji”, „Wobec dyskursów”, „Między literaturą, filozofią i religią”), w których podejmowane są zagadnienia swoiste dla dyskursu filozoficznego, literaturoznawczego i kulturoznawczego. Praca ta ma więc charakter interdyscyplinarny. W pierwszej jej części, nakreślającej m.in. genezę oraz status nauk humanistycznych, Januszkiewicz zwraca uwagę, że interpretacja jest „centralnym wymiarem ludzkiej egzystencji”[6]; rozpoznanie to jest dla Autora fundamentalne, znajduje swój wyraz w dalszych partiach jego wywodu. Mówiąc inaczej, pojęcie interpretacji, za Martinem Heideggerem, Januszkiewicz odnosi nie tylko do tekstów literackich (a szerzej, tekstów kultury), lecz także do specyficznie ludzkiego sposobu bycia-w-świecie[7]. W części drugiej Autor wyłuszcza oraz problematyzuje dyskurs fenomenologiczno-hermeneutyczny w kontekście artystycznym (hermeneutyka sztuki), retorycznym i semiotycznym. Zaś w trzeciej części, objętościowo najkrótszej, Januszkiewicz ukazuje fenomenologię hermeneutyczną „w działaniu interpretacyjnym”. W perspektywie fenomenologii hermeneutycznej, zorientowanej wokół doświadczenia religijnego, interpretuje wiersze Tadeusza Różewicza (*** [*rzeczywistość / którą oglądałem*...] oraz *Widziałem Go*).

Monografia *Być i rozumieć*, pomimo ciężaru, wieloaspektowości oraz skomplikowania omawianych zagadnień, napisana jest w sposób przejrzysty i erudycyjny. Język wywodu stanowi niewątpliwą zaletę publikacji. Umiejętność zrozumiałego pisania o sprawach trudnych, jaką wykazał się Januszkiewicz, zasługuje na wyróżnienie choćby dlatego, że jest dziś dość rzadko spotykana w dyskursie naukowym. Rezygnacja z prowadzenia hermetycznych analiz nie oznacza jednak zatracenia filozoficznego (humanistycznego) potencjału poruszanej tematyki. Autor, dla przykładu, nie tylko znakomicie przedstawia genezę oraz metodologię nauk humanistycznych, ale i celnie opisuje związki między filozofią a literaturą oraz fenomenologią a hermeneutyką. Należy ponadto docenić sam fakt podjęcia przez poznańskiego badacza tak doniosłej problematyki. Hermeneutyka jest bowiem nie tylko ważnym, aktualnym i wciąż inspirującym „głosem” w kontekście współczesnego „sporu o interpretację”, lecz także nieodłączną częścią szeroko rozumianej refleksji humanistycznej.

Książka *Być i rozumieć* nie jest wszakże wolna od kilku warsztatowych niedociągnięć. Ze spisu treści dowiadujemy się, że została podzielona na trzy części: „Wokół interpretacji”, „Wobec dyskursów” oraz „Między literaturą, filozofią i religią (wokół Tadeusza Różewicza)”. Na s. 21 czytamy natomiast, że rozdziały pracy

---

[5] Michał Januszkiewicz, *Być i rozumieć*, s. 21. Szerzej na temat fenomenologii hermeneutycznej zob. Andrzej Przyłębski, *Fenomenologia hermeneutyczna*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, red. Witold Płotka, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2014, s. 203–221; Idem, *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Kraków: Universitas 2016, s. 250–268.

[6] Ibidem.

[7] Zob. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN 1994, s. 74, 202–203.

zostały zatytułowane następująco: „Wokół interpretacji", „Wokół dyskursów" oraz „Wokół Tadeusza Różewicza". Brak konsekwencji w zapisie uznać można jednak za redakcyjne przeoczenie, choćby dlatego, że w zamieszczonym na końcu książki streszczeniu (s. 219) zapis tytułów rozdziałów odpowiada temu ze spisu treści. Za podobnego typu niedopatrzenie uznać można także przeinaczenie tytułu polskiego wydania pracy Edmunda Husserla *Filozofia jako ścisła nauka*[8]. Na stronie 122 (przypis 4) oraz w nocie bibliograficznej (s. 230) napotykamy bowiem na zapis *Filozofia jako nauka ścisła*. Januszkiewicz (s. 210, przypis 28; s. 231 – w zapisie bibliograficznym), zauważmy na marginesie, błędnie podaje również nazwisko tłumacza tekstu *Sytuacje graniczne* Karla Jaspersa[9].

Publikacja *Być i rozumieć* stanowi niezwykle interesującą oraz poznawczo inspirującą próbę spojrzenia na problematykę statusu oraz kondycji współczesnej humanistyki. Praca zajmuje szczególne miejsce w dorobku naukowym Januszkiewicza. Jest zarówno podsumowaniem jego dotychczasowych badań – dając szeroki ogląd wcześniejszych intelektualnych przedsięwzięć – jak i wprawnie przemyślaną ich kontynuacją. Hermeneutyczny namysł Autora poszerzony tu zostaje o wymiar fenomenologiczny, realizując – poprzez uwzględnienie tak perspektywy filozoficznej, jak i literaturoznawczej oraz kulturoznawczej – postulat interdyscyplinarności. Humanistykę hermeneutyczną poznański badacz rozpatruje w ścisłym związku z ludzkim doświadczeniem („praktyką życiową"). Ujmuje bowiem rozumienie nie jako metodę nauk humanistycznych, lecz – za Martinem Heideggerem – jako specyficzny sposób ludzkiego bycia-w-świecie (*modus existendi*). Jak sam pisze: „rozumienie nie jest żadną metodą ani procedurą czy narzędziem badawczym, ale wyróżnionym sposobem bycia, po prostu: sposobem ludzkiego istnienia"[10]. W tym też kontekście interpretować można tytuł jego pracy, sugerujący dialektyczne napięcie między byciem (egzystencją) a rozumieniem. Recenzowana praca jest ważnym głosem w dyskusji na temat obserwowanego dziś kryzysu humanistyki, a ponadto pozwala uznać jej Autora za jednego z najważniejszych polskich badaczy myśli hermeneutycznej.

Marek Błaszczyk
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
marek_blaszczyk@onet.eu
http://orcid.org/0000-0001-5518-0115

BIBLIOGRAFIA

Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN 1994.
Husserl Edmund, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. Włodzimierz Galewicz, Warszawa: Fundacja Aletheia 1992.

[8] Edmund Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. Włodzimierz Galewicz, Warszawa: Fundacja Aletheia 1992.

[9] Karl Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. Mirosław Skwieciński, w: Roman Rudziński, *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1978, s. 186–242.

[10] Michał Januszkiewicz, *Być i rozumieć*, s. 35.

Januszkiewicz Michał, *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2017.

Januszkiewicz Michał, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2012.

Januszkiewicz Michał, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2016.

Jaspers Karl, *Sytuacje graniczne*, przeł. Mirosław Skwieciński, w: Roman Rudziński, *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1978, s. 186–242.

Przyłębski Andrzej, *Fenomenologia hermeneutyczna*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, red. Witold Płotka, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2014, s. 203–221.

Przyłębski Andrzej, *Krytyka hermeneutycznego rozumu. Preliminaria*, Kraków: Universitas 2016.

Vattimo Gianni, *Hermeneutyka – nowa koiné*, przeł. Barbara Stelmaszczyk, „Teksty Drugie" 1996, nr 1, s. 121–131.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Uprzejmie prosimy wszystkich Autorów przysyłających po raz pierwszy swoje teksty o dokładne podanie imion, nazwisk, tytułów naukowych, miejsc afiliacji, adresów prywatnych i numerów telefonów.

Teksty należy dostarczyć drogą mailową na adres: przegladhumanistyczny@uw.edu.pl

W celu zapobieżenia zjawiskom tzw. *ghostwriting* i *guest autorship*, w przypadku artykułów napisanych przez więcej niż jednego autora, prosimy o staranne wymienienie wszystkich współautorów oraz ich afiliacji.

Prosimy o dołączenie do tekstu artykułu bibliografii załącznikowej (według poniższego wzoru zapisu), krótkiego (do 700 znaków) streszczenia w języku polskim lub angielskim oraz oświadczenia, że tekst nie był publikowany ani nie został skierowany do druku w innym czasopiśmie lub tomie zbiorowym.

Bibliografia załącznikowa:

Książka autorska

Kowalski Jan, *Tytuł*, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 1999.

Autor z redaktorem

Benardete Seth, *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. Ronna Burger, Chicago: The University of Chicago Press 2002.

Zbiorówka (z redaktorem)

Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss, red. Joseph Cropsey, New York: Basic Books 1964.

Tłumaczenie polskie

Bloom Allan, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. Tomasz Bieroń, Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka" 1997.

Artykuł (rozdział itp.) w książce

Davidson Paul, *Keynes and Money*, w: Keynes, *Money and Monetarism*, red. Roger Hill, London: Macmillan 1989, s. xx–xx.

Artykuł w czasopiśmie

Dannhauser Werner J., *Na powrót stać się naiwnym*, przeł. Paweł Marczewski, „Przegląd Polityczny" 2007, nr 84, s. 138–143.

Internet

Butterworth Charles, *Leo Strauss in His Own Write: A Scholar First and Foremost*, http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf [dostęp dd.mm.rrrr].

Prosimy o przestrzeganie następujących zasad przy przygotowywaniu tekstu:

* Objętość artykułu nie powinna przekraczać 17 stron (30 000 znaków ze spacjami), recenzji – 6 stron (10 000 znaków ze spacjami).

* Tytuły książek, rozdziałów i artykułów oraz zwroty obcojęzyczne należy wyodrębnić kursywą.

* Tytuły czasopism oraz cytaty należy umieścić w cudzysłowie.

* Przypis bibliograficzny powinien w sposób jednoznaczny odsyłać do przywoływanego źródła.

* Przypis bibliograficzny powinien zawierać: imię i nazwisko autora, tytuł (kursywą), miejsce wydania, wydawnictwo, rok wydania, stronę. W przypadku artykułów z czasopism: imię i nazwisko autora, tytuł (kursywą), nazwa czasopisma (w cudzysłowie), rok wydania, numer, strona. Opis bibliograficzny publikacji internetowej: imię i nazwisko autora, tytuł (kursywą), protokół dostępu (miejsce, ścieżka, nazwa), data dostępu w formacie [dostęp 15.05.2015]. Przy pracach tłumaczonych po tytule skrót przeł., imię i nazwisko tłumacza. Cytując to samo źródło, które było przywołane w poprzednim przypisie, piszemy: Ibidem, s. Cytując utwór tego samego autora, co utwór przywołany w poprzednim przypisie, zamiast imienia i nazwiska piszemy: Idem. Cytując źródło, którego pełen opis bibliograficzny znalazł się w którymś z wcześniejszych przypisów, po imieniu i nazwisku podajemy tylko skróconą wersję tytułu. Prosimy nie stosować przypisów w systemie oksfordzkim. Wzory zapisów na stronie http://www.przegladhumanistyczny.pl/ w zakładce Informacje dla autorów.

Każdy tekst nadesłany do redakcji jest recenzowany przez redaktora tematycznego. Artykuły wstępnie zakwalifikowane przez redakcję do druku są następnie poddawane recenzji zewnętrznej.

W związku z procesem recenzyjnym przewidywany czas na decyzję o publikacji wynosi co najmniej 4 miesiące.

Autor opublikowanego tekstu otrzymuje jego wersję elektroniczną oraz egzemplarz autorski pisma.

Redakcja nie zwraca tekstów niezamawianych.