

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Grażyna Żurkowska

Uniwersytet Rzeszowski

Postdualistyczna filozofia człowieka. Wprowadzenie do filozofii Zdzisława Cackowskiego¹

*Постдуалистическая философия человека.
Введение в философию Здислава Цацковского*

Propozycja teoretyczna profesora Zdzisława Cackowskiego to przedsięwzięcie wielowątkowe, złożone i niełatwe do ogarnięcia, i to z trzech powodów. Po pierwsze, zawiera wiele rozmaitych warstw, planów i wymiarów, które choć merytorycznie zwarte, nie układają się w jedną, zamkniętą całość. Po drugie, poszukuje inspiracji w wielu rozmaitych obszarach wiedzy, poczynając od rozległych dziejów filozofii, nauki, aż po szeroko rozumianą kulturę, język, edukację, literaturę, religię, a nawet doniesienia prasowe. Nie łatwo to wszystko zawrzeć w jednym planie. Doskonale wyraził to J. Lipiec, mówiąc, że prace Cackowskiego są „nasycone erudycyjnie po brzegi, jak przecież niewiele pozycji współczesnych”². To prawda. Rozliczne analizy, odniesienia do rozmaitych tekstów i ustaleń, obszerne, niekoniecznie jednoznacznie zinterpretowane, wymagające namysłu cytowania, przykłady, komentarze, uwagi, dialogi ze znanymi, wymienionymi i niewymienionymi z nazwiska autorami, sprawiają, że nie są to zamknięte w specjalistycznym żargonie analizy, ale otwarte, tętniące życiem, zaangażowane w sprawy tego świata, odpowiedzialne za słowo wykłady. Mimo jednak takiego bogactwa wątków i problemów, rozlicznych cytowań, dialogów,

¹ Tekst ten jest wprowadzeniem do przygotowywanej przeze mnie książki poświęconej filozofii profesora Zdzisława Cackowskiego. Nosi ona tytuł: *Człowiek myślący światem*.

² Zob. czwarta strona okładki, Z. Cackowski, *Człowiek i świat człowieka. Warstwy „ludzkiego ciała”*, Wyd. UMCS, Lublin 2003.

odniesień do literatury (fachowej, naukowej, a nawet pięknej), jest to niezwykle integralny i rozpoznawalny zarazem punkt widzenia. I to stanowi właśnie znak rozpoznawczy tej wielkiej filozofii, wielkiego projektu badawczego. W tym sposobie myślenia wszystko jest okazją do zastanowienia, wszystko, co ma jakikolwiek związek z ludzkim życiem. Bez przesady można powiedzieć, że przedsięwzięcie to przypomina wielki projekt badawczy, który rozpisany na względnie samodzielne jednostki problemowe, a jest ich przecież wiele, mógłby stanowić materiał badawczy dla niejednego zespołu ludzi. Mógłby być też przedmiotem niejednej konferencji, co miałyby jednak tę wadę, że przepadłoby wówczas z kretesem to, co w tym sposobie filozofowania jest właśnie najważniejsze; intelektualny żar i pasja, z jakim dowodzone są rozmaite tezy i problemy.

Po trzecie, jest to filozofia w permanentnym toku; wystarczy prześledzić jak się ona zmieniała, jak obrastała w nowe wątki i problemy, które niósł ze sobą aktualny świat. Przy całej jednak złożoności i wielowymiarowości tego przedsięwzięcia, jest to bardzo integralny i zarazem rozpoznawalny punkt widzenia. Wbrew więc przekonaniu Foucault, tu czuje się obecność autora, tu autor nie znika między wierszami, nie ukrywa się za bezosobowymi konstrukcjami, modami, trendami czy światopoglądami, ale daje ustawicznie świadectwo, że rzeczywiście JEST, że staje po jakiejś stronie, czegoś broni, wsłuchuje się w rozmaite punkty widzenia, jeśli nawet nie są one całkowicie zgodne z przyjętą perspektywą. Może więc diagnoza Foucault dotyczyła myśli słabej, słabych koncepcji, słabych autorów, którzy zamknięci w swoich autorskich punktach widzenia, sami „unieważniają indywidualny charakter piszącego podmiotu”³. Tu mamy do czynienia z czymś dokładnie odwrotnym. Gdy się czyta prace tego filozofa, nie ma wątpliwości „kto rzeczywiście mówi?” i w jakim czyni to celu. Przedsięwzięcie to nie tylko nie unika odmiennych punktów widzenia, ale jest wręcz obliczone na ewentualną niezgodę, a nawet więcej; zakłada wręcz kontekst możliwych rozbieżności z interpretatorem, w przekonaniu, że nie da się przekazać „pewnych treści inaczej niż właśnie w konwencji żywego partnerstwa słownego”.

Architektonika tego zamierzenia ma wiele poziomów, osi i planów, które przenikając się wzajemnie, tworzą tkanę tego niezwykle rzadkiego dzisiaj, pełnego żaru, przepelnionego pasją problematyzowania. Żar i pasja, oto najbardziej charakterystyczne wyróżniki tej filozofii. Szczerze mówiąc, dziś rzadko można spotkać taki sposób filozofowania. Może dlatego, że w dość powszechnej opinii stanowiska filozoficzne mają się tylko różnić między sobą. To parcie na różnice doprowadziło z czasem do tego, że dziś już prawie nikt z nikim nie rozmawia. Tu zaś przeciwnie; rozmowa okazuje się warunkiem prawdziwej filozofii, filozofia z kolei żywą działalnością, niełatwą manifestacją obecności czło-

³ M. Foucault, *Kim jest autor?* [w:] idem, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przekł. B. Banasiak, T. Komendant i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 199–219.

wieka w trudnym, bo wciąż zagrożonym chaosem świecie. Taki punkt widzenia nakłada na praktykę teoretyczną określone obowiązki. Po pierwsze, wobec takiego świata teoretyk nie można przejść obojętnie, po drugie, nie może to być neutralny, abstrakcyjny, nieodniesiony do niczego dyskurs, jako że: „wiedza i rozumienie świata nie jest i nie może być tylko i wyłącznie abstrakcyjnym, neutralnym jego opisywaniem, bo w nich chodzi o ludzki świat i ludzki – ciągle przykry i bolesny, ciągle zagrożony świat”⁴.

Przedsięwzięcie to jest interesujące nie dlatego, że oferuje jeszcze jedną ontologię, epistemologię, filozofię społeczną czy antropologię. W projekcie tym nie pojawia się np. pytanie, jaki jest człowiek, jaki jest świat, w którym żyje (bo na tak ogólnikowe pytania nie ma tu odpowiedzi), powraca natomiast kwestia: jakie mechanizmy leżą u źródeł *antropo/świato/tworzenia*, na jakich poziomach, warstwach i planach realizuje się człowieczeństwo człowieka, jakimi środkami jest ono realizowane. Filozofia ta nie dotyczy natury świata czy człowieka ale *środków, form i mechanizmów antropo/świato/tworzenia*⁵. Przedmiotem jej zainteresowania są przede wszystkim tendencje, kierunki, fluktuacje czy wreszcie struktury działania/doświadczenia, zgodnie z którymi toczy się dynamika człowieczego życia i świata. Komplikacja polega jednak na tym, że nie przebiega ona w jakimś jednym, uniwersalnym planie. Świat człowieka nie jest jedną, zwartą bryłą, ale rzeczywistością rozwarstwowaną. Równie rozwarstwiona i wielopoziomowa jest sama ta praktyka teoretyczna.

Trudność i zarazem urok tego przedsięwzięcia polega na tym, że nie jest to teoria jednego, ale wielu uzupełniających się, i nieredukowalnych zarazem do siebie planów: ontogenetycznego, filogenetycznego, społecznego, poznawczego, antropologicznego, moralno-etycznego. Nie są one jednak rozwijane w izolacji, nie ma tu więc odrębnej teorii człowieka, filozofii społecznej, epistemologii czy aksjologii, jak w klasycznej filozofii. I choć wszystkie te wymiary są w jakiś sposób w tym przedsięwzięciu obecne, aktywują się one jednak tylko pośrednio. Tu nie rozstrzyga się niczego z góry (apriorycznie czy dekretem), lecz lokuje określone zjawiska i problemy w stosownych obszarach *światotworzenia* i następnie identyfikuje ewentualne mechanizmy, tendencje i charakterystyczne dla nich funkcje sterujące. Od strony logistycznej, przedsięwzięcie to zostało znakomicie pomyślane⁶, bo we wszystkim o czym ono traktuje, w każdej poruszanej sprawie, czuje się dalszy ciąg, jakieś szersze tło, jakiś potencjał teoretyczny,

⁴ Z. Cackowski, *Rozum między chaosem a „Dniem Siódmym” porządku. Kategorie ludzkiego myślenia*. Wyd. UMCS, Lublin 1997, s. 10.

⁵ „(...) w jaki sposób i jakimi środkami można realizować w określonych warunkach i w danym świecie przyjęte cele, akceptowane wartości”. Z. Cackowski, *Marksistowska koncepcja filozofii*, e. „Studia Filozoficzne” 1978, nr 11(156), s. 140.

⁶ W odniesieniu do tej kwestii (tzn. metodologicznej), bardziej to przypomina Hegla, niż Marksa.

z którego może skorzystać wielu myślących ludzi, nawet jeśli nie podzielają do końca tego punktu widzenia.

Antropologia jako ontologia

Nie jest to filozofia różnicowania, ale dynamicznego jednania. Tradycyjna filozofia zaczynała zwykle od przewrotu, od odcięcia się od tego wszystkiego, co było, od zerwania. Tą drogą podąża jeszcze Marks, mówiąc: „dotychczasowa filozofia interpretowała tylko świat, a chodzi o to... itp.” I choć w planie teoretycznym nie wpisuje się ona w żaden gotowy wzór, w planie badawczym koncentruje się na tym, żeby to, co dawniej traktowane było jako zewnętrzne (np. ciało – duch), pokazać jako dynamicznie rozwidloną i wciąż rozwidlającą się wewnętrzność, jako pole konstytuowania się i przekraczania rozmaitych form ludzkiej cielesności. Cielesności paradoksalnej, bo stabilizującej się i realizującej poprzez transcendujący mechanizm *samoprzekraczania*, pokazany zresztą nie w perspektywie wielkiej diachronii, jak u Hegla czy Marksa, lecz funkcjonalnej synchronii; jako strukturalną i dynamiczną zarazem dyferencjację jedności wyjściowej⁷. Centralną kategorią tej filozofii nie jest człowiek, ale utrwalone ludzkim doświadczeniem formy, manifestacje i struktury jego światotworzenia, otwierające się na siebie, ale zarazem funkcjonalnie odrębne, struktury doświadczenia. Tu świat nie jest płaski czy jednopoziomowy, ale po wielokroć wewnętrznie zakrzywiony i zarazem rozwarstwiony; każda z jego warstw ma nie tylko sobie właściwą dynamikę, ale i środki wyrazu. Nie wszystkie podlegają jednak temu samemu rytmowi zmian. I tak np. człowiek zmienia się szybciej niż jego organizm⁸. Dynamika biologiczna i społeczno-kulturowa bieżą więc trochę innymi drogami. Nie jest to więc żaden naturalizm, zwłaszcza dlatego, że o swoistości człowieka, zadecydowało właśnie uwolnienie się z „pętli ciała”.

Tu nie ma miejsca na żadne szczeliny, dualizmy czy transcendentalizmy, bo człowiek wypełnia swoją żywą obecnością i działalnością (tak zmysłowo-przedmiotową, jak i odzmysłowioną, duchową) cały świat. I tylko w tym kontekście można zrozumieć programową tezę tej filozofii: *człowiek to świat człowieka*. Z formuły tej wyłaniają się przynajmniej dwie pary zależności, ontologiczno-poznawcza: *tyle świata, ile człowieka*; i antropologiczno-moralna; *tyle świata, ile odpowiedzialności*. Zależności te mają niebanalne konsekwencje praktyczno-moralne, bo wszystko, co człowiek czyni, wszystkie formy jego *działania/myślenia*, nie przebiegają i nie mogą przebiegać bez określonych kosztów, bez konsekwencji: wszystko, co człowiek czyni „w” świecie, czyni też

⁷ Zob. Z. Cackowski, *Człowiek i świat człowieka...*

⁸ Z. Cackowski, *Rozum między chaosem...*, s. 246.

samemu *sobie*. Każde jego oddziaływanie ciężkie generuje w odpowiedzi jakąś formę przeciwdziałania (działania lekkiego, jakąś postać rozumności, podmiotowości, umysłowości). Dlatego też nie da się niczego sensownego powiedzieć o człowieku z pominięciem świata, *którym i w którym* człowiek żyje. Wszystko co da się o nim powiedzieć, można wyrazić tylko pośrednio, poprzez identyfikację i opis rozmaitych form jego doświadczenia, rozumianego jako sposoby redukcji i blokowania kompleksowości⁹. Wszystkie mają więc charakter defensywny; bronią nas bowiem przed napierającym chaosem i zagrożeniem. Z analogicznym zabiegiem „redukcji kompleksowości”, mamy do czynienia w teorii Luhmanna. W odniesieniu do tej kwestii, przedsięwzięcia to wykazują wiele interesujących zbieżności. Obydwaj teoretycy kładą głównie nacisk na funkcjonalno-regulatywną i zarazem upraszczającą rolę poszczególnych warstw/systemów (środowisk życia). Wedle Luhmanna, wszelka działalność ludzka polega na „transformacji nieokreślonej kompleksowości w kompleksowość określoną”¹⁰. Podczas jednak, gdy u Luhmanna rolę reduktorów kompleksowości pełnią systemy społeczne, tu antologiczną funkcję spełniają warstwy ludzkiej cielesności (żeby działanie ludzkie było rzeczywiście skuteczne, musi blokować inne możliwości¹¹). Oto dlatego fundamentalną rolą ludzkiej podmiotowości jest porządkowanie. Wątek ten stanowi obecnie główny motyw tej filozofii.

W chwili, gdy ten punkt widzenia został ustabilizowany, nieco inaczej rozkładane są akcenty, i tak np., podczas gdy we wcześniejszym okresie centralną kategorią było „działanie ludzkie”, teraz staje się nią o wiele bardziej pojemne „doświadczenie ludzkie”; każde działanie jest pozostawiającym jakiś ślad na naszej egzystencji, strukturach działania, odnoszenia się do świata. Podczas jednak gdy fenomen działania miał jeszcze dość wyraźnie wyodrębniony komponent praktyczny i teoretyczny, tu nie jest on już tak widoczny, bo doświadczenie zawiera zawsze te dwie, powiązane ze sobą strony: rzeczowo-przedmiotową („ciężką”) i sygnałową-regulacyjną („lekką”). Dzięki temu, pokrywa ono całe spektrum ludzkiej działalności, poczynając od materialno-cielesnej, przez teoretyczno-naukową, przez wszystkie możliwe formy działalności kulturowej, łącznie z mitem, magią, religią i sztuką¹². Każde bowiem działanie realizuje się „przy pomocy pewnych substancjalnych (materialnych) form”¹³, ale wymaga też rozległego obszaru namysłu, refleksji, informacji, teorii, regulacji, rozumności, podmiotowości.

⁹ Z. Cackowski, *Człowiek i świat człowieka...*, s. 25.

¹⁰ N. Luhmann, *Funkcja religii*, przekł. D. Motak, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2007, s. 83.

¹¹ Z. Cackowski, *Zdobycie i używanie się oświadczenia ludzkiego*, Wyd. UMCS, Lublin 2010, s. 212.

¹² Zob. Z. Cackowski, *O tytule* [w:] idem, *Zdobycie i używanie się...*, s. 7.

¹³ Z. Cackowski, *Zdobycie i używanie się...*, s. 181.

Wszystko, co jest formą ludzkiego doświadczenia, jest też manifestacją ludzkiej ontologii, ludzkich manifestacji człowieka w świecie. Dlatego też, nie sposób byłoby powiedzieć, że doświadczenie jest przede wszystkim pojęciem epistemologicznym. Przeciwnie, jest ono nade wszystko kategorią ontologiczną, a dokładniej mówiąc, antroponologiczną, bo tu antropologia pełni rolę ontologii. Świat człowieka to wszystkie możliwe formy doświadczenia; doświadczenie z kolei to cały ludzki świat. W ten sposób antropologia staje się ontologią, ale i odwrotnie. Trudność polega więc na tym, że w tak konsekwentnie immanenty-stycznym i holistycznym zarazem sposobie myślenia, nie istnieje żadna taka sfera, o której dałoby się powiedzieć, że jest absolutnie pierwotna lub wyróżniona: tu nic nie jest pierwotne, pierwszoplanowe lub wyróżnione w sposób trwały.

Transcendujący immanentyzm

Gdy się patrzy na tę teorię od strony ontologicznej, można byłoby powiedzieć, że jest to *korporalny immanentyzm*. Osią ludzkiego świata jest tu przecież rozwarstwiająca się ustawicznie i przekraczająca się zarazem cielesność człowieka. Nie jest to więc zamknięty, statyczny obraz świata, jakaś wersja starej metafizyki czy redukcjonizmu. Tu kładzie się przede wszystkim nacisk na ciągle rozwidlanie i dyferencjację stanu wyjściowego, na jego *transcendowanie* (tak horyzontalno-synchroniczne, jak i diachroniczne) poza aktualny stan rzeczy, na dystancjację i spacializację ludzkiej cielesności, dzięki czemu staje się ona coraz bardziej przestrzenna, wielopoziomowa, wielowymiarowa i ulotna. Najbardziej ulotną formą cielesności jest duch, rozumiany szeroko, bo obejmujący zarówno świadomość, umysł, jak i podmiotowość. Tu podmiotowość traktuje się jako pojęcie zbiorcze, obejmujące zarówno świadomość, umysłowość, jak i rozumność.

W tej perspektywie badawczej nie istnieje więc ani problem tzw. mostu, ani początku; nic nie pełni tu także roli nieredukowalnej dalej cegiełki Laplace'a. Świat nie wyłania się bowiem z jakiejś określonej ontologicznie substancji, ale z wewnętrznego sprzęgania się i komplikowania, z rozwidlania i zakrzywiania już istniejących stanów rzeczy, konstytuuje się więc mocą własnej, wewnętrznej dyferencjacji, samoorganizacji i – by tak rzec – wewnętrznej transcendentacji. W ten sposób, transcendentacja (samoprzekraczanie) staje się nieodłączną cechą immanentyzacji, a dokładniej homizacji ludzkiej cielesności. Analogiczny punkt widzenia można odnaleźć w teorii T. Polaka, który pisze tak: „(...) użycie w tym miejscu pojęcia ‘transcendencja’ objęte jest natychmiastowym objaśnieniem/korektą – dla uniknięcia bezrefleksyjnej interpretacji transcendentacji jako ‘poza-

światowości’, a tym samym ‘pozacielesności’¹⁴. W alogiczną stronę podąża także Negri, mówiąc: „nigdy nie miałem nic przeciwko religii, ale przeciwko transcendencji”, a nawet Bartoś. W tej wizji świata nie ma już miejsca na żadne tradycyjne transcendencje, tyle tylko, że sposób, w jaki się tego dowodzi, nie ma też nic wspólnego ze starym, wojującym ateizmem. Jak wiele musiało się jednak w ostatnich latach zmienić w sposobie myślenia, żeby teoretycy, którzy na początku drogi stali po przeciwległej stronie barykady, okazali się na końcu nie tak od siebie odlegli.

Transcendencja ludzkiej cielesności sprawia, że świat nie jest ani płaski, ani linearny, ale po wielokroć zakrzywiony. Każda warstwa ludzkiej cielesności to inny rodzaj zakrzywienia, inny model redukcji kompleksowości świata, inna postać przełamania aktualnej formy jego immanencji. Dzięki temu mechanizmowi świat nie jest i nie może być doskonale immanentny. I to podwójnie. Raz dlatego, że to, co już zostało uporządkowane, staje się po pewnym czasie znów chaotyczne, nieludzkie, wymaga więc nowej interwencji, nowej formy doświadczenia, nowych technologii, nowego wzoru rozumności, ciągłego „bycia inaczej”. Tu ilość nie przekształca się automatycznie w nową jakość, jak u Marksa, ale w chaos. Po wtóre dlatego, że świat otwiera się wciąż na to, co „pozabrzegowe”, noumenalne, a więc w dosłownym sensie nie-ludzkie, bo nieuporządkowane jeszcze przez człowieka. Oto dlaczego rzeczywistość i życie „zawsze jest od myśli bogatsze”¹⁵. Jeśli tak, to formuła *człowiek to świat człowieka*, nie może być rozumiana dosłownie.

Skoro świat jest bogatszy aniżeli określona forma doświadczenia świata, nie może być ani doskonale immanentny, ani gotowy, o czym świadczy to, że jego dwa podstawowe pasma (życiowy i regulatywny), nie tylko nie zbiegają się nigdy całkowicie ze sobą, ale tworzą dwa nieodkryte obwody, poprzez które wdzierają się ustawnie do środka, niezagospodarowane jeszcze przez człowieka obszary „pozabrzegowe”, „przedludzki i pozaludzki” świat *rzeczy w sobie*. Nie jest to więc tak modny dzisiaj relacjonizm. Tym też różni się ta teoria od np. koncepcji Latoura, wedle którego wszystkie mediacje i translacje, jakich człowiek musiał dokonać, żeby swój świat uformować, zamknęły go ostatecznie w pozbawionej zewnątrz sieci rozmaitych odniesień i relacji. Tu zaś przeciwnie; świat otwiera się ustawnie na takie lub inne, nieuporządkowane jeszcze zewnątrz.

Oto droga, na jakiej następuje przekształcenie tradycyjnego, statycznego immanentyzmu w transcendujący substancjalizm. Formuła ta bardziej pasuje do tej filozofii, aniżeli materializm dialektyczny, bo fundamentalnym prawem świa-

¹⁴ T. Polak, *Cielesność transcendencji?* [w:] A. Motycka, *Nauka a metafizyka*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 83.

¹⁵ Z. Cackowski, *Związek dwu torów ludzkiej historii: historii bytu i historii form doświadczenia bytu / myślenia o bycie* [w:] A.L. Zachariasz (red.), *Byt i jego pojęcie*, Wyd. UR, Rzeszów 2003, s. 171.

ta i życia nie są sprzeczności (prawo ścierania się przeciwieństw czy przechodzenie ilości w jakość), ale nieustanne transcendowanie, rozwidlanie się stanu wyjściowego na dwa jakościowo odmienne pasma, dwa typy metabolizmu: nowa jakość nie powstaje zatem poprzez samo tylko nagromadzenie ilości, ale poprzez ustawiczne przełamywanie aktualnej formy rozwidlenia.

Otwarty projekt badawczy

Przedsięwzięcie to jest głęboko zaangażowane, formułowane w opozycji wobec myśli słabej, wycofanej, konfesyjnej, ksenofobicznej i – co najważniejsze – podzielonej, niestroniącej od wielkich wyzwań, ale pokazujące je poprzez pryzmat spraw i rzeczy małych, unikające ahistoryzmu, ale nie całościowo-porządkujących punktów widzenia, w przekonaniu, że celem „przedmiotowo ambitnej filozofii” jest zrozumienie świata „w całości”. „Pojąć świat w całości”, oto podstawowe zadanie filozofii¹⁶. Niewielu teoretyków ma dziś odwagę zmierzyć się z takim wzywaniem. Tyle tylko, że tu owa „całość” nie ma już nic wspólnego z wielką metanarracją, z syntetyczną diachronią, jak u Hegla czy Marksa. Nie jest to więc na pewno materializm historyczny, mimo że wymiar historyczny pełni w tej teorii niebagatelną rolę: jest funkcją spacializacji ludzkiej cielesności.

Nieprzypadkowo formuła „pojąć świat w całości”, została objęta znakami cudzysłowu; nie chodzi tu bowiem o statyczną, zamkniętą całość, ale całość ruchomą, możliwą do rekonstrukcji prawie wyłącznie w perspektywie analiz funkcjonalnych, identyfikujących ewentualnie trendy, mechanizmy, prawidłowości czy nawet prawa, lecz nie naturę procesów czy zjawisk. Sprawa natury jest tu całkowicie drugorzędna. Może dlatego wiele podjętych przez tego teoretyka analiz nosi znamiona solidnej pracy socjologicznej. Jest ich z pewnością o wiele więcej, aniżeli w przypadku Baumana, który chętniej ucieka się do uogólnień. I tu pojawia się interesująca zbieżność z Giddensem, wedle którego „historia nie ma ‘totalizującej’ postaci”¹⁷. Także i ten autor przestrzega ustawicznie teoretyków (zwłaszcza filozofów) przed „totalizującą skłonnością” do nadmiernego teoretyzowania. Nie prowadzi go to jednak do bezkrytycznej apologii niewspółmierności. Widać więc wyraźnie, że dyskredytacja ahistorycznego uniwersalizmu nie musi generować radykalnego pluralizmu. Przeciwnie, tak głęboka dyferencjacja świata, z jaką mamy dzisiaj do czynienia, domaga się uporządkowania. Teoria ta wychodzi naprzeciw temu wyzwaniu. Tu świat nie rozpada się na całkowicie zamknięte wobec siebie monady czy moduły (jak w postmodernizmie), bo czynnikiem scalającym i dynamizującym jego bieg

¹⁶ Z. Cackowski, *Związek dwu torów...*, s. 173.

¹⁷ A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, przekł. E. Klekot, Eidos, Wyd. UJ, Kraków 2008, s. 4.

i kształt jest rozwijające się w czasie i przestrzeni ludzkie, cielesne życie. Motyw cielesności nadaje temu przedsięwzięciu niezwykłą zwartość i dyscyplinę. Pełni ona w tej teorii bardzo ważną rolę: rolę *pionu ontycznego*, wokół którego narastają warstwowo, nakładające się wprawdzie na siebie, ale zarazem niewspółmierne, formy i przejawy *antropo/świato/tworzenia*. Formuła ta ma zresztą jeszcze inną, nie mniej interesującą stronę; „pojąć świat w całości” to zdjęć z niego wszystkie nałożone nań (przez filozofię, teologię, politykę, edukację) zakazy i blokady, to wypełnić go treścią ludzkiego doświadczenia, formami ludzkiego życia.

Nietrudno zauważyć, że tak całościowy sposób myślenia może wywoływać i *de facto* wywołuje skrajne reakcje. Ale na tym polega właśnie wartość tej filozofii; można się z nią zgadzać lub nie, lecz nie sposób przejść obok niej obojętnie. Propozycja ta zmusza do zajęcia stanowiska. Takie koncepcje nie są dziś jednak zbyt popularne. W nieprzebranym morzu dryfujących w diametralnie odmiennych kierunkach punktów widzenia, każda koncepcja angażująca Czytelnika w tak całościowy sposób zasługuje na uwagę i szacunek.

Nie jest to tradycyjna filozofia, tzn. zbiór zamkniętych w sobie analiz: ontologicznych, antropologicznych, epistemologicznych czy aksjologicznych, ale wciąż budowana i rozszerzana perspektywa badawcza, odsłaniająca rozmaite formy całościowego *ukorzenia człowieka w świecie*. Tu wszystko jest wyprowadzone z głębi ludzkiej cielesności i umocowane w szeroko rozumianych kontekstach *światotworzenia*. Wszystko, o czym się tu mówi, daje przybliżony, lecz nigdy do końca dopracowany wgląd w „świat w całości”. Jest to jednak zaledwie „wgląd”, a nie wyczerpujący opis.

Nie jest to z pewnością epistemologia, bo tu nie zamyka się możliwych odniesień człowieka do jego świata, w sztywnych, abstrakcyjnych relacjach tzw. podmiotu do tzw. przedmiotu. Sytuacją wyjściową – nie jest ani relacja, ani podmiot, ani nawet człowiek, ale wyrastający z głębi ludzkiego życia trud, doświadczenie bolesne, mozolny wysiłek. Ludzka podmiotowość nie jest więc punktem wyjścia, ale dojścia, jest odpowiedzią na oporność zastanego świata, wyrazem przeciwdziałania na jego działania. Tylko w świecie trudnym, turbulentnym i niegotowym, człowiek może uzyskać status podmiotu. Tylko w takim świecie, istnieje miejsce na doświadczenie, ludzkie sprawstwo i podmiotowość. Teoria ta nie zaczyna od źródeł poznania, ale od form i struktur światotworzenia, zlokalizowanych zresztą nie „w” podmiocie, ale w rozległym świecie działań człowieka. Wszystko, co składa się na świat człowieka, powstaje w trudzie transcendowania, *wychodzenia poza*, w tym także psychika¹⁸.

W tym ujęciu człowiek nie jest istotą pracującą, ale trudzącą się, broniącą się przed chaosem i cierpieniem, przekuwającą to, co trudne i obce, nie tyle w nową, co raczej w ludzką jakość. Jego działania mają przede wszystkim cha-

¹⁸ Zob. polemikę z Damasio. Z. Cackowski, *Zdobywanie i zużywanie się...*, s. 202–208.

rakter defensywny, bo są wtórną (obroną) reakcją na powracającą chaotyczność świata. Nie ma to jednak nic wspólnego z romantyczną filozofią czynu, ponieważ czyn jest zawsze wtórny a nie pierwotny.

Tu teoretyk nie uogólnia świata, lecz go przede wszystkim porządkuje, identyfikując dyrektywy badawcze, wytyczając punkty odniesienia, rozpoznając kierunki ewentualnych przemian, które – warto dodać – nie biegają wzdłuż linii wytyczonych przez logików czy metodologów; tych linii i podziałów nie ustanawia logika, metodologia czy jakakolwiek teoria, ale niepoddające się łatwym teoretyzacjiom zmienne i oporne zarazem życie. Ujmowane zawsze wewnątrz dwóch ekstremalnych sytuacji brzegowych, dwóch typów metabolizmu: ciężkiego, materialno-cieleśnego (życiowego) i lekkiego (znakowo-symbolicznego) regulacyjnego. Ten drugi pojawia się zawsze w odpowiedzi na rzeczywiste problemy aktualnego życia. Świat człowieka rozpięty jest zatem wewnątrz dwóch, nieredukowalnych do siebie (nie synonimicznych) zmiennych obwodów, dwóch torów (lub pasm) ludzkiego doświadczenia, które w miarę jak się zużywają i nie rozpoznają już aktualnych problemów świata domagają się korekty, nowego uzgodnienia, nowych środków działania, nowych teorii, nowych form rozumności.

Oto dlaczego świat nie jest nigdy ani gotowy, ani doskonale immanentny, bo gdyby był, wówczas ten drugi typ metabolizmu – „lekki” (świat ludzkiego ducha, podmiotowości, rozumności) nie mógłby się w ogóle pojawić. Jego istnienie ma sens tylko w świecie trudnym, turbulentnym, niepoddającym się ostatecznej syntezie. Trudno się więc dziwić, że w tym ujęciu treściowo i strukturalnie ważniejsze są ludzkie potknięcia niż powodzenia¹⁹. „Nieszczęście jest bogatsze od szczęścia”²⁰, bo stymuluje i maksymalizuje naszą aktywność, wymusza konieczność uruchomienia nowych środków i form działania, nowych wzorów podmiotowości. Jej fundamentem nie jest jednak, jak u Damasio, „system nerwowy nastawiony (...) przede wszystkim na niebezpieczeństwa”. Tu nie idzie o sam system nerwowy, ale o cały rozległy obszar pozaorganizmalny, który generuje ludzką psychikę. Tylko w świecie trudnym mogła wykształcić się świadomość: „powstaje i rozwija się [ona – G.Ż.] w obszarze i za sprawą aktywności ludzkiej”²¹. Oto dlaczego nie jest to naturalizm.

Miękki materializm

Nie jest to tradycyjny materializm. Tym niemniej, w rozmowie 14 lipca 2010 r., profesor Cackowski nie do końca podzielił mój punkt widzenia, dając

¹⁹ *Ibidem*, s. 203.

²⁰ *Człowiek to świat człowieka* – wywiad z prof. Z. Cackowskim (Ł. Molenda, K. Goraziński), „Episteme. Studenckie Zeszyty Filozoficzne UMCS”, kwiecień 2009, nr 6, s. 161.

²¹ Z. Cackowski, *Rozum między chaosem...*, s. 90.

w ten sposób wyraz swojemu przywiązaniu do tradycji materialistycznej, z której jakoś wyrósł. Doskonale to rozumiem, mimo to nadal twierdzę, że w tak złożonej filozofii, z jaką mamy tu do czynienia, sprawy są o wiele bardziej złożone. Filozofia ta wyrasta oczywiście z obrachunków krytycznych z tradycyjnym idealizmem, ale nie znaczy to wcale, że bezkrytycznie wpisuje się w tradycję materialistyczno-empirystyczną czy pozytywistyczno-scjentystyczną, choć ani jedna, ani druga nie jest jej całkowicie obca. Ale w rozmaity sposób: w nieco inny w pierwszym okresie twórczości, aniżeli w drugim. Żeby lepiej zrozumieć, o co mi chodzi, odwołam się do programowej formuły tego projektu, jaką są dwa pasma ludzkiego doświadczenia: „ciężkie” i „lekkie”. Jeśli odnieść to rozróżnienie do omawianej tu filozofii, wówczas widać wyraźnie, że także i ona zawiera dwie ściśle powiązane ze sobą, lecz odmienne zarazem fazy: pierwszą, „ciężką”, większym zainteresowaniem darzącą materialną stronę ludzkiej egzystencji, i drugą, coraz więcej uwagi poświęcającą tej lżejszej stronie manifestacji człowieka. Lecz przecież, w analogiczny sposób, w jaki kształtowała się linia rozwojowa omawianej tu praktyki teoretycznej, zmieniał się także nasz świat; w jego obecnej fazie o wiele większą rolę odgrywa to, co lekkie (wiedza i informacja), w mniejszym zaś to, co ciężkie i substancjalne.

Przedsięwzięcie to ma przecież swoją historię; powstawało na przestrzeni niespełna pięćdziesięciu lat, podlegało więc z konieczności wielu różnym zewnętrznym i wewnętrznym perturbacjom. Prześledzenie tego projektu w perspektywie długiego trwania mogłoby być niezwykle interesujące, i ten problem ktoś powinien kiedyś podjąć. Mimo to, całkowicie podzielam przekonanie autora pracy *Zdobywanie i używanie się doświadczenia ludzkiego*, że choć wraz z upływem czasu pewne fragmenty jego tekstów podlegały zmianie, nie zmieniły one jednak zasadniczo „istotnego kierunku” badań²². To prawda. Jest to rzeczywiście bardzo integralny, choć równocześnie wewnętrznie dynamiczny sposób myślenia, dynamiczna praktyka teoretyczna, inaczej rozkładająca akcenty dawniej, aniżeli dziś. Nie są to jednak całkowicie nowe czy odmienne punkty widzenia, ale by tak rzec – nowe rozwidlenia i wzbogacenia poprzednich. Takich wzbogaceń i rozszerzeń jest w tej teorii bardzo wiele²³. Dlatego też tylko częściowo mogę się zgodzić z Walickim, że Zdzisław Cackowski był początkowo związany „ze scjentystyczną szkołą w marksizmie”, a następnie „ewoluował jednak w stronę filozoficznej antropologii, zbliżając się tym samym do ‘humanistycznego kierunku w polskim marksizmie’”²⁴. Po pierwsze, takiego kierunku polskiego marksizmu, jak dotąd, jeszcze w Polsce nie ma. Po drugie, słowo

²² Z. Cackowski, *Zdobywanie i używanie się...*, s. 9.

²³ Można byłoby się zastanawiać np. jak dalece ten punkt widzenia wzbogacają ustalenia Olivera Sacksa. Zob. Z. Cackowski, *Zdobywanie i używanie się...*, s. 163–165.

²⁴ A. Walicki, *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*, „Przegląd Filozoficzny”, Nowa Seria, 2007, rocznik 16, nr 3 (63), s. 270.

„ewoluował” nie jest w tym przypadku zbyt trafne. Nie jest to prosta ewolucja, ale by tak rzec, teoretyczna bifurkacja. Do pewnego stopnia podobnym tropem podążał np. Althusser. Tak o nim pisze Balibar: „(...) koncepcja ta ewoluuje, w miarę upływu czasu, od idei ‘powrotu do rzeczywistości’ (dzięki odrzuceniu ideologii złudzeń), w stronę bardziej ‘spinozjańskiej’ wizji ‘teoretycznego przyswojenia (...)’²⁵. Wydaje się, że w analogicznym kierunku zmierza także autor pracy *Człowiek i świat człowieka*.

Z drugiej jednak strony, trudno się też całkowicie zgodzić z twierdzeniem, że teoretyk ten należy wyłącznie do tradycji empiryczno-materialistycznej. Nie sposób przecież nie zauważyć, że w jakimś sensie należy też do tradycji idealistycznej, skoro systematycznie się do niej w swoich pracach odwołuje, co świadczy chyba o tym, że tu o wartości jakiegoś stanowiska wcale nie decyduje sama tylko deklaracja, że ktoś jest empirystą lub materialistą. O tym, jak bardzo ten trop może być zawodny, niechaj świadczy taka oto pomyłka. S. Kowalczyk w *Suplemencie do Encyklopedii Katolickiej* nie zauważył, że gdy Cackowski mówi o „idei niematerialnej i nieśmiertelnej duszy” jako o „skandalicznym zabobonie XX wieku”²⁶, cytuje Ojca Józefa Marię Bocheńskiego, a nie samego siebie, choć akurat w odniesieniu do tej sprawy filozof ten ma pełne zrozumienie. Jaka więc tradycja pełni w tej filozofii wiodącą rolę?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, odwołam się do Negriego, który bardzo słusznie dowodzi, że dziś linia podziału nie przebiega już między materializmem a idealizmem, ale między transcendentalizmem a immanentyzmem, między takimi stanowiskami, które poszukują rozwiązania ludzkich problemów na zewnątrz świata człowieka i tymi, które poszukują go w jego obszarze. Gdyby podzielić historię filozofii wedle takiego klucza, wówczas mogłoby się okazać, że wielu teoretyków uznawanych tradycyjnie za przeciwników, stoi w zasadzie po tej samej stronie. Ten kierunek poszukiwań rozpoczął i rozwijał w nowożytności, wciąż niedoceniany, Spinoza (rozumiany oczywiście jako filozof ciała, a nie transcendencji), a po nim Kant, Hegel, Feuerbach i Marks, dzisiaj zaś Luhmann, Sloterdijk, Žižek, a z drugiej strony Bartoś czy nawet Polak. Choć stanowiska te są ze zrozumiałych powodów odmienne, nie są jednak radykalnie odległe o tyle, o ile wpisują się w tę samą linię rozwojową transcendującego immanentyzmu. Należy jednak pamiętać, że nie jest to jakieś jedno zwarte stanowisko, lecz raczej wciąż ponawiany i podtrzymywany ruch. Już z samej zasady bifurkacji wynika, że trud immanentyzacji (tzn. internalizacji tego, co tradycyjnie było lub jest traktowane jako niezależne i zewnętrzne) trzeba wciąż ponawiać i aktualizować. Jest to w dużej mierze trud wspólnotowy, a nie jakieś

²⁵ É. Balibar, *Przedmowa do wydania z 1996 r.* [w:] L. Althusser, *W imię Marksa*, przekł. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 22.

²⁶ *Powszechna Encyklopedia Filozofii. Suplement*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 87–89.

jedno, zamknięte w sobie stanowisko. Nie da się wykonać tej pracy jednorazowo, czy raz na zawsze. Trudno więc się dziwić, że zadanie to podejmowali i podejmują filozofowie o bardzo różnych doświadczeniach i orientacjach, co może świadczyć o tym, że coraz częściej traktuje się ontologię nie jako samoistny punkt wyjścia, ale konsekwencję sposobu (ciągle wzbogacanego i korygowanego), w jaki na danym etapie rozumie się człowieka. W podobną stronę podąża także autor *Zdobywania i zużywania się doświadczenia ludzkiego*. Także i tu praca immanentyzacji jest traktowana jako permanentny wysiłek, nieskończony trud, a nie jednorazowy zabieg, wysiłek, który musi być ciągle weryfikowany, korygowany i rozszerzany nie tylko o ustalenia z obszaru filozofii, antropologii, kultury czy języka, ale także szeroko rozumianej nauki. Koncepcja ta jest otwarta na takie uzupełnienia i dopowiedzenia. Nie jest to więc gotowe, pełne, dokończony, jednoznaczne dzieło, jak twierdzi Walla²⁷. Przeciwnie, tu nieostateczność jest od samego początku założona, a nawet wpisana w metodykę tego projektu. Na tym też polega oryginalność omawianego tu rozwiązania. Tylko przy takim założeniu można wzbogacać swój punkt widzenia i zderzać go z ustaleniami z innych dziedzin, w tym ustaleń nauk szczegółowych.

Ale jest jeszcze inny powód, z uwagi na który nie jest to tradycyjny materializm. Jeśli uznać, że „materializm nierozzerwalnie wiąże się ze stanowiskiem nominalistycznym”²⁸, wówczas należy stanowczo stwierdzić, że jest to stanowisko bardzo nietypowe. Koncepcja ta nie podpisuje się bowiem pod nominalizmem, o czym świadczą (m.in. oczywiście) komentarze do teorii faktu naukowego Flecka. Czytamy w nich, co następuje: „Fakt, w tym naukowy, nie jest po prostu stanem rzeczy, ale stanem rzeczy ujętym (‘oprawionym w ramki’) przy pomocy środków poznawczych (...) które są dostępne w danej fazie rozwoju poznania i kultury”²⁹. W tej perspektywie badawczej, prymarne nie jest to, co jednostkowe, ale to, co uporządkowane, oczywiście uporządkowane za pomocą dostępnych w danym okresie środków: technicznych, społecznych, językowych, teoretycznych, kulturowych, *etc.* Nie ma więc niczego takiego jak same w sobie stany rzeczy czy fakty. Tożsamość określonych stanów rzeczy (np. faktów jednostkowych) jest funkcją zmiennych i zarazem wspólnotowo stanowionych form porządku, stylów myślowych, ram konceptualnych. Ogólność nie jest więc tworem świadomości subiektywnej, nie istnieje w sposób substancjalny „w” umyśle, ani nawet poza nim, w świecie niewcielonych obiektów popperowskich, ale w ramach wspólnotowo wykształconych form światotworzenia: dopiero w ich obrębie (w tych „ramkach”) nieokreślone stany rzeczy nabierają kształtu okre-

²⁷ Zob. P. Walla, *Trud i sens jako konstytutywne cechy wartości życia w koncepcji Profesora Zdzisława Cackowskiego*, Instytut Filozofii UAM, Poznań 1999, s. 73.

²⁸ Zob. M. Ładosz, *Materializm a problem ogólności świata*, „Principia” 2004, tom XXXIX, s. 135.

²⁹ Z. Cackowski, *Główne idee epistemologii Ludwika Flecka*, „Nauka” 1998, nr 3, s. 154.

ślonych przedmiotów i zjawisk. Nie jest to więc ani nominalizm, ani konceptualizm, zwłaszcza że tradycyjnie były to stanowiska o nastawieniu ściśle epistemologicznym. Warto też dodać, że owe formy stylizacji mają podwójną naturę, z jednej strony, pełnią one bowiem rolę porządkującą (redukującą kompleksowość, tak jak u Luhmanna; tam, gdzie idzie o skuteczność działania – jest ona bowiem przeszkodą), z drugiej, tak jak u Flecka, rolę „hamulca” czy nawet „opornika”³⁰ wobec innych możliwości. To zatem, co stanowi warunek dynamiki, jest też przeszkodą na jej drodze.

Analogiczny kierunek obowiązuje też w odniesieniu do człowieka; także i on nie może być ujmowany jako jednostka sama w sobie, ale funkcja rozwarstwionych i określonych zarazem form jego zakorzenienia w materii świata. Nie jest to więc ani realizm wewnętrzny, ani tradycyjny realizm naukowy. Filozofia ta oferuje szerszą koncepcję świata, aniżeli wynika to z nauk szczegółowych, mimo że ustalenia nauk szczegółowych są dla niej niesłychanie ważne, nie wszystkie jednak w takim samym stopniu³¹. Dzieje się tak dlatego, że poza zweryfikowanymi przez naukę granicami istnieją „elementy brzegowe”, które „nie stały się jeszcze jego środkami, narzędziami, instrumentami (...) nie zyskały jeszcze ‘przezroczystości’ ergonomiczno-semiotycznej”³². Konstytuowanie i poznawanie świata, to permanentny „proces przekształcania ‘rzeczy w sobie’ w ‘rzeczy dla nas’, dla ludzi”³³. Trudno się więc zgodzić z tezą Jarnickiego, że „Cackowski wpada w pułapkę rozwijanej przez siebie metafory”, zgodnie z którą fakt czy stan rzeczy jest stanem rzeczy ujętym „w ramach”³⁴. Jeśli nawet jest, to tylko jako stan chwilowy, a nie permanentny. „Ramki” obejmują bowiem wyłącznie uporządkowany chaos. Reprezentują więc, by tak rzec, kulminacyjny moment synchronizacji dwóch typów metabolizmu, ciężkiego i lekkiego. Są stanem sprzed bifurkacji.

Rozwidlenie czy sprzeczność?

Mając to wszystko na uwadze, można zaryzykować tezę, że nie jest to ani materializm dialektyczny, ani historyczny, co wcale nie znaczy, że teoria ta nie przywiązuje należytej wagi do tych wymiarów. Oczywiście przywiązuje, tyle tylko, że nie w formie gotowego, sformułowanego już przez kogoś projektu czy

³⁰ Z. Cackowski, *Ludwik Fleck, problem socjologicznej koncepcji poznania*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 1 (147), s. 123.

³¹ Zob. polemikę z Penrosem czy z Damasio.

³² *Ibidem*, s. 244.

³³ Z. Cackowski, *Rozum między chaosem...*, s. 243.

³⁴ P. Jarnicki, *Fleck a metafory* [w:] B. Płonka-Syroka (red.), *Wzorce postrzegania rzeczywistości w nauce i społeczeństwie*, seria Antropologia Wiedzy, t. 3, Warszawa 2008, s. 189.

wzoru. Nadto, tu podstawowym prawem dynamiki nie jest sprzeczność: ducha i materii (jak u Hegła) czy materii i ducha (jak u Marksa), ale bifurkacja. Wewnętrzna sprzeczność kapitalizmu Marksa zastępuje prawo bifurkacji. Podstawowym mechanizmem dynamiki wszelkiego życia, w tym ludzkiego, są dyferencjacje i rozwidlenia stanu wyjściowego, które w przypadku człowieka przyjmują maksymalnie wielkie amplitudy. Prawo dialektyki zastępuje prawo bifurkacji, permanentnego rozwidlania aktualnego stanu rzeczy na dwa sprzężone wprawdzie ze sobą, ale jakościowo odmienne pasma, dwa typy metabolizmu, dwie formy ludzkiego doświadczenia, dwa rodzaje technologii: ciężkiej i lekkiej, życiowej i regulacyjnej. Nie są one jednoznacznie ugruntowane ontologicznie jak np. w tradycyjnym materializmie czy idealizmie czy z drugiej strony – dualizmie. Materia świata tkana jest bowiem ustawicznie dwiema różnymi przędzami (ciężką i lekką, materialną i duchową) i w dodatku takimi, które z czasem (na skutek wrastania ich wewnętrznej dyferencjacji) podlegają kolejnym rozwidleniom, co w konsekwencji sprawia, że ich natury i dalszego biegu nie da się przewidzieć.

W miarę zaś jak rozwidlenia te oddalają się coraz bardziej od siebie nawzajem, zmienia się (czasem radykalnie) nie tylko kierunek dynamiki³⁵, ale także natura świata, dziś np. o wiele bardziej nasyconego wiedzą i informacją niż przedtem. Trudno byłoby więc powiedzieć, że świat jest jednakowo materialny lub w każdym calu nasycony człowiekiem. Nie sposób byłoby też powiedzieć, że jest też jednakowo dynamiczny lub że zmierza w określoną stronę. Tu historyczność świata sprowadza się w zasadzie do permanentnego (coraz rozleglejszego), w wielkiej mierze nieprzewidywalnego, *upośredniania* stanu wyjściowego. Nie jest to zatem niewyprowadzona z niczego historyczność. Na tym też polega dalekosiężność człowieka, coraz bardziej oddalającego się (poprzez wciąż doskonalone narzędzia, technologie, systemy społeczne, język, kulturę) od bezpośredniego środowiska życia. Tym różni się ta teoria od Hegła czy Marksa. Tu dynamika jest trudem *upośredniania* ludzkiej cielesności, stylizowania jej i porządkowania wedle wciąż nowych wzorów, idąca aż tak daleko, że najbardziej pośrednią (i zarazem najlżejszą) jej formą staje się duch (myśl, teoria, informacja, wiedza, technologia), a w rezultacie także świat: także i on, przeorany ludzkim trudem i doświadczeniem, jest dzisiaj o wiele bardziej ulotny niż przedtem. Proces tego *upośredniania* nie przebiega jednak we wszystkich obszarach ludzkiego świata w taki sam sposób lub równocześnie.

Po ustabilizowaniu się jednej formy bifurkacji, proces ten biegnie dalej i dalej; każdy nowy etap rozwoju człowieka i jego świata podlega dalszym dyferencjom, podziałom i rozwidleniom. Z kolei, każde takie rozwidlenie (każda forma dyferencjacji) to jakościowy skok we wszystkich obszarach ludzkich manifestacji. Ten największy rozpoczął się wraz z pionizacją człowieka. Nie ma tu

³⁵ Z. Cackowski, *Zdobywanie i zużywanie się...*, s. 23.

więc ani prostej ciągłości, ani kumulacji, bo każdy następny etap wymaga więcej doświadczenia, więcej wysiłku, wiedzy, teorii, nauki i technologii, więcej rozumności i duchowości, a nie mniej. Tego doświadczenia, wiedzy, informacji, technologii, nowych form rozumności, nie tylko nie przybywa, ale wręcz ubywa, bo świat, pod wpływem ludzkiego działania/doświadczenia, staje się o wiele bardziej przestrzenny, wielowymiarowy i skomplikowany.

Ma to także inną, nie mniej interesującą stronę. Oto bowiem nie sposób teraz powiedzieć, że to, co ciężkie, należy tylko do świata przyrody czy materii, a lekkie tylko do królestwa ducha, albo że w jakimś określonym obszarze ludzkiego życia wszystko jest jednakowo lekkie, bądź jednakowo ciężkie. Zasada bifurkacji nie przyjmuje więc jakiejś jednolitej formy, tak jak sprzeczność u Marksa. Nawet myśl, tak przecież ulotna, może stać się przeraźliwie trudna („ciężka”), jeśli nie da się nad nią zapanować czy stawić jej czoła. O tym więc, co rzeczywiście można uznać za ciężkie lub lekkie (za materię czy ducha), nie da się powiedzieć z góry. Jeśli tak, to mamy tu, co najwyżej, operacjonistyczną (identyfikowaną w analizach funkcjonalistycznych) fluktuację, a nie statyczną (ontologiczną), uniwersalną antynomię czy dychotomię; dynamiczną dwutorowość, a nie statyczny dualizm czy nawet monizm; żadna z tych tradycyjnych kategorii nie pasuje po prostu do tej filozofii. Rzeczywistość nie jest więc jedną, zwartą bryłą czy blokiem, lecz otwartym spektrum rozmaitych stanów pośrednich, między radykalną cielesnością a niecielesnością.

W konsekwencji postępującej bifurkacji (dyferencjacji) stanu wyjściowego następuje coraz większa autonomizacja słabego metabolizmu (lekkich technologii), co prowadzi w efekcie do wciąż zwiększającej się samodzielności ludzkiego ducha. W świecie ludzkim (zwłaszcza w świecie współczesnym) „te dwa obwody metabolizmu są maksymalnie duże, ciągle się zwiększają, ciągle od siebie wzajemnie oddalają się i z coraz większej odległości ze sobą współdziałają”³⁶, co też ma negatywne strony, bo świat staje się mniej czytelny, mniej przejrzysty, bardziej skomplikowany, „niestabilny”, „niejednoznaczny aksjologicznie”. (Analogiczną tezę można wyczytać z prac Giddensa) Prawo bifurkacji podlega nie tylko proces jako całość, ale w równej mierze każde jego ogniwo, co jeszcze bardziej komplikuje sprawę, bo nie pozwala przewidzieć dalszego ciągu tej dynamiki. W odniesieniu do tej kwestii źródłem inspiracji wydaje się tu przede wszystkim Hegel, a nie Marks. Idąc tym tropem, można byłoby pokazać na bardzo szczegółowych przykładach, jak prawo bifurkacji działa w sferze języka, w rozwoju osobniczego dziecka, technologii, bardzo określonych zjawisk kulturowych, a nawet filozofii.

Dopiero wtedy, gdy się śledzi dzieje owej fluktuacji w dłuższym trwaniu, można dostrzec coraz większą dominację tej lżejszej strony działalności człowieka. Tu też należy upatrywać źródeł tak szeroko odnotowywanych dziś przez

³⁶ Z. Cackowski, *Obecność Marksa...*

filozofów i socjologów zjawiska zwanego desubstancjalizacją świata i człowieka³⁷. Odnotowywanego, choć niekoniecznie rozumianego i dlatego, być może, traktowanego przez niektórych teoretyków jako wyłączna charakterystyka naszej ponowoczesności. I choć można się zgodzić, że do pewnego stopnia jest to zjawisko nowe, wcale nie znaczy to, że mamy z nim do czynienia dopiero dzisiaj. Przeciwnie, dziś nabrało ono tylko przyspieszenia. Analogiczną tezę formułuje Giddens³⁸, ale nie idzie jednak aż tak daleko jak autor pracy *Człowiek i świat człowieka*. Zjawisko autonomizacji działań lekkich nie jest oczywiście nowe, ale na skutek gwałtownego „zużywania” się ludzkiego doświadczenia (Giddens mówi w takich przypadkach o „wyjątkowej szybkości” i „zasięgu zmian”) uległo ono w ostatnim okresie gwałtownemu przyspieszeniu³⁹, czego konsekwencją jest właśnie „obniżanie się udziału działania ciężkiego (zmniejszania się materiało-energochłonności)⁴⁰. Na tym też polega jakościowy skok naszej epoki⁴¹. Filozofia współczesna kładzie natomiast nacisk na wagę tego drugiego, informacyjno-regulatywnego obwodu. Niebezpieczeństwo polega jednak na tym, że gdy się zaczyna z tej lżejszej strony, wówczas wszystko wydaje się równie ulotne. Filozofia ta unika takiego niebezpieczeństwa, i w tym manifestuje się właśnie jej postdualizm.

To więc, co wielu współczesnych teoretyków traktuje zwykle jako dwa niepowiązane ze sobą, niesprowadzalne do siebie stany, a nawet światy, tu jest ujmowane jako dwa, sprzężone ze sobą i ukorzenione w ludzkim życiu pasma. Oto powód, że w tej perspektywie badawczej nie ma miejsca na Popperowskie obiekty „niewcielone”, bo to drugie pasmo zawsze wyrasta jakoś z pierwszego: z „konieczności jakiegoś działania, z jakiegoś bronienia się przed cierpieniem i bezsilnością”⁴². Gdyby tak nie było, gdyby jedno nie było w żaden sposób sprzężone z drugim, w żaden sposób nie dałoby się „pojąć ewolucji znaków w kierunku obszarów subtelniejszych, w tym obszarze językowego”⁴³.

Dzieje człowieka toczą się zatem i muszą się toczyć tymi dwoma torami równocześnie; „człowiek” nie stałby się człowiekiem, gdyby szedł tylko jednym z nich, ale nie stałby się też człowiekiem, gdyby drogi te w żaden sposób nie wyrastały wzajemnie z siebie. Teza ta wydaje się tym bardziej zasadna, że w chwili, gdy świat stabilizuje się tylko na jednym z tych dwóch poziomów, myślenie przestaje być potrzebne; wystarczy zwykła rutyna. Myślenie, umysł, rozumność, świadomość, ludzkie sprawstwo, są możliwe tylko w świecie trud-

³⁷ Zob. Prace Baumana, Giddensa czy Baudrillarda.

³⁸ Zob. A. Giddens, *op. cit.*, s. 3 i n.

³⁹ Zob. Z. Cackowski, *Zdobywanie i zużywanie się...*

⁴⁰ Z. Cackowski, *Rozum między chaosem...*, s. 14.

⁴¹ Z. Cackowski, *Zdobywanie i zużywanie się...*, s. 24.

⁴² Z. Cackowski, *Związek dwu torów...*, s. 175.

⁴³ Z. Cackowski, *Rozum między chaosem...*, s. 115.

nym, rozwidlonym, co najmniej dwupoziomowym, niepewnym. Stąd następująca definicja rozumności: „Rozumem nazywamy zatem tę ludzką aktywność, która sprzężona jest z chwiejnością, z niepewnością, z zaburzeniem, o ile to zaburzenie jest – choćby częściowo pokonywane”⁴⁴.

Wielką rolę w konstituowaniu się człowieka i jego życia odgrywa *czaso-przestrzenna dystancjacja*, coraz rozleglejsze „oddalenie” od ciała rozmaitych „zagrożeń”⁴⁵, przekształcania stanów cielesnych „w przeżycia bardziej wobec cielesności zdystansowane” (i „odzmysłowione”)⁴⁶. Zjawisko *dystancjacji* jest fundamentalnym prawem życia, które tak się właśnie realizuje i spełnia, że wciąż się dystansuje i rozwidla, a rozwidlając się zapośrednicza, w konsekwencji to, co na początku było jednym, nieodróżnicowanym stanem (tzn. „organizmalnym” ciałem), teraz ulega rozbiciu na dwa powiązane wprawdzie ze sobą, ale jakościowo odmienne pasma; ciężkie i lekkie. Najkrócej mówiąc, odpowiedzią na trudy życia jest „lekki” duch.

Punktem wyjścia ontologii świata jest wrośnięte w wielki świat przyrody „organizmalne” ciało, punktem zaś dojścia i zarazem nowym początkiem, nowym wzywaniem, dwa powiązane wprawdzie ze sobą, ale zarazem funkcjonalnie i strukturalnie odmienne, tory ludzkiego doświadczenia. W ten sposób nieodróżnicowany pierwotnie, biotyczny świat życia ulega z jednej strony rozbiciu, z drugiej wzbogaceniu i zdystansowaniu się wobec tego, co już osiągnięte i zastane. W konsekwencji, wraz z rozwojem życia, człowiek coraz bardziej traci oparcie nie tylko w bezpośrednim środowisku naturalnym, ale też w każdym *świecie zastanym*, otwierając się przez to na *świat poza zasięgiem*.

W efekcie, dynamika świata (jego dyferencjacja) to nieskończony ruch podążania w obydwu kierunkach równocześnie: w górę i w dół, a nie w górę LUB w dół. Jego struktura przypomina więc drabinę, której dolne szczeble są grube, intensywnie „nasycone” światem ciężkim i głęboko w nim zanurzone, zaś górne odwrotnie, są mało „nasycone” substancją ciężką, o wiele bardziej zaś „lekką”, znakową⁴⁷. Dzieje człowieka toczą się wewnątrz tych dwóch ekstremalnych sytuacji brzegowych. Płyne stąd określony imperatyw metodologiczny: nawet tam, gdzie wszystko układa się gładko w jedną stronę i „pozornie” wskazuje, że mamy do czynienia „tylko z cielesnością”, należy zachować czujność, a nawet „przekornie” doszukiwać się jej funkcji znakowych i odwrotnie; gdy wszystko przyjmuje kształt pięknego uogólnienia, trzeba przekornie poszukiwać „cielesnej substancji rzeczowej”⁴⁸. Na tym polega dynamiczny immanentyzm. Generuje to jednak pewną trudność; w miarę bowiem jak się coraz bardziej oddalamy od

⁴⁴ Z. Cackowski, *Zdobywanie i używanie się...*, s. 207.

⁴⁵ Z. Cackowski, *Gdzie i jak szukać...*, s. 318.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 315.

⁴⁷ Z. Cackowski, *Rozum między chaosem...*, s. 112.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 113.

początku jakiegoś zjawiska, trudno powiedzieć, gdzie jest zlokalizowany jego punkt wyjściowy, bo między tym, co było, a tym, co jest, pojawia się tak wiele ogniw pośrednich, że sam początek staje się nieuchwytny.

Z tradycją materialistyczną łączy tę filozofię w zasadzie tylko jedno, kolejność; bez tego, co ciężkie, nie pojawiłoby się to, co lekkie, duch zawsze wyrasta z bolesnego doświadczenia, z konieczności radzenia sobie z opornością aktualnego świata. Czym jednak ta „ciężka” materia jest, nie sposób powiedzieć z góry. Gdy się uważniej przyjrzeć warstwom ludzkiego ciała/świata⁴⁹, widać wyraźnie, że może być ona bardzo różnaita: cielesna, naturalna, techniczna, społeczna, językowa, kulturowa, subiektywna, osobowa, bezosobowa, bardzo nasycona subiektywnością człowieka lub nie. Można co najwyżej powiedzieć, że substancją świata (oczywiście ludzkiego świata) jest człowiek, a dokładniej mówiąc, jego rozliczne, zmieniające się w czasie i przestrzeni formy i struktury światotworzenia lub, by tak rzec, technologie dystancjacji. Każda warstwa ludzkiej cielesności to inny typ technologii, inny typ dystansu do zastanego środowiska życia. Mimo iż ciało zajmuje w diagramie ludzkiej ontologii pozycję centralną, nie ma ono ustabilizowanej natury ontologicznej, zważywszy, że zmienia się ono wraz ze zmianą „pozaorazmalnych warstw” cielesności⁵⁰. Jego substancja konstituuje się pośrednio, poprzez rozliczne (zmienne) „sprzężenia” ze wszystkimi warstwami świata; oto dlaczego: „żadna warstwa ciała nie jest i nie może być tu uprzywilejowana”⁵¹. Z analogicznego powodu, samo ciało też nie może być wyróżnione.

Kolejność jest oczywiście ważna. Gdyby jednak tajemnica tego rozwiązania polegała tylko na kolejności, wówczas mielibyśmy prawo powiedzieć, że jest to jakaś wersja emergentyzmu. Tymczasem, teoria ta akceptuje wprawdzie samą zasadę emergencji (nieredukowalność tego, co późniejsze, do tego, co wcześniejsze), ale emergentyzmu nie, kładzie bowiem o wiele większy nacisk na wielość rozwidleń (stanów pośrednich) i co za tym idzie, ostateczną nieprzewidywalność dynamiki. Dlatego też, o wiele bardziej pasuje tu zasada nieoznaczoności Heisenberga, niż emergencji. Mniejszą wagę odgrywa też sprawa, co było pierwsze: baza czy nadbudowa (materia czy duch), większą natomiast ich wzajemne sprzężenie, uwikłanie i upośrednianie stanu wyjściowego.

Mając to wszystko na uwadze, trudno byłoby powiedzieć, że jest to określony, tzn. sformułowany już przez kogoś, model materializmu. Nie byłoby zapewne wielkim nadużyciem, gdyby dodać do tego „dialektyczny”, ale nawet i to nie oddałoby w pełni natury tego, o co w tym przedsięwzięciu rzeczywiście chodzi, zwłaszcza że sprawą pierwszoplanową nie jest materialność świata, ale raczej stabilizująca się w wielu nieprzystających w całości do siebie warstwach

⁴⁹ Z. Cackowski, *Człowiek to świat człowieka...*, s. 23.

⁵⁰ Z. Cackowski, *Zdobywanie i zużywanie się...*, s. 200.

⁵¹ *Ibidem*, s. 212.

i planach. Dlatego też lepiej chyba byłoby powiedzieć, że jest transcendujący, *korporalny substancjalizm*, a dokładniej mówiąc, *dynamiczny metabolizm*, co przywodzi na myśl Marksa, wedle którego świat jest procesem „wymiany materii”. Tyle tylko, że tu „wymiana” ta została ujęta w ramy dwóch typów doświadczenia: ciężkiego i lekkiego, których sprzężenie generuje dopiero określone formy materii czy substancji. Ostatecznie, świat człowieka to dynamiczne, rozciągnięte w czasie i przestrzeni ludzkie, cielesne życie; ustawicznie przepracowywana i przekształcana tkanka ludzkiej cielesności. Oto dlaczego linia podziału między obszarem świata „świata ciężkiego” i „lekkiego” – nie jest ostra⁵². Jest ona wprawdzie formowana wedle tych dwu różnych struktur *doświadczenia*: ciężkiego i lekkiego i manifestowana w różnych obszarach ludzkich działań światotwórczych, w każdym z nich ma jednak inny kształt i przebieg. Istnieje co najmniej pięć takich obszarów. Są to: środowisko naturalne, środowisko techniczne, społeczne, językowe i kulturowe. Trudność polega na tym, że nie pozostają one wobec siebie w izolacji, bo człowiek działa wszystkimi warstwami swojej cielesności równocześnie, choć nigdy w takim samym stopniu czy napięciu. Nie wszystkie są też w każdym momencie równie aktywne czy pierwszoplanowe.

Mając to wszystko na uwadze, trudno byłoby dowodzić, że świat jest jednakowo materialny, bo czasem jego substancja wydaje się tak twarda jak lita skała, a czasem tak delikatna jak aksamit: czasem stawia człowiekowi opór nie do pokonania, a czasem całkowicie się mu poddaje. Czasem jest intensywnie „nasycona” substancją ciężką, czasem zaś „materią lekką”, znakową⁵³. Czasem jest tak gęsta, że nieczytelna, czasem niemal przezroczysta. O tym, jaka jest, jaki jest świat, w którym człowiek żyje, nie da się powiedzieć z góry, także i dlatego, że w rozmaitych obszarach, okresach, a nawet dziejach, zagęszczenie ludzkiego doświadczenia (ciężkiego i lekkiego) jest niejednakowe, niejednakowa jest w związku z tym materialność ludzkiego życia. Tu kładzie się nacisk nie tyle na materialność świata, ile na ich operacyjno-funkcjonalną dwutorowość ludzkiego doświadczenia, na jego „mocno-słabe”⁵⁴ konfiguracje. Nie należy też zapominać, że te dwie formy (czy tory) ludzkiego działania/doświadczenia różnią się od siebie tylko funkcjonalnie⁵⁵.

Nawet ludzki duch, tak przecież ulotny, nie zawsze jest jednakowo lekki, „jednakowo obciążony subiektywnością”: „pewne jego warstwy mają jej więcej, inne zaś nie”⁵⁶. Każda warstwa ludzkiego świata ma sobie właściwy ciężar (inercję, materialność, substancjalność) i sobie właściwą ulotność (znakowość,

⁵² Z. Cackowski, *Rozum między chaosem...*, s. 9.

⁵³ *Ibidem*, s. 112.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 113.

⁵⁵ Z. Cackowski, *Problem psychofizyczny...*, s. 330.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 44.

informatyczność). Oś ciężkości świata nie jest więc jednoznacznie określona ani ontologicznie, ani aksjologicznie, ani poznawczo, bo przesuwana się ona ustawicznie bądź w jedną, bądź w drugą stronę (w stronę ludzkich działań ciężkich bądź lekkich), w zależności od tego, jaki typ metabolizmu w danym momencie zwycięża, co jest dla człowieka w danej chwili, okresie, sytuacji ważniejsze. I tak np. inaczej jest ona usytuowana we współczesnym świecie zdominowanym lekkimi formami ludzkiej działalności (wyrafinowaną technologią, wiedzą i informacją), inaczej zaś np. w XIX-wiecznym kapitalizmie, w którym dominowały środki ciężkie, ciężki przemysł, ciężki kapitał, ciężki (mierzony paritetem złota) pieniądz. Zawsze jednak wewnątrz dwóch sytuacji brzegowych. W perspektywie aksjologicznej zaś od jakiegoś „plus” do „minus”, od tego, co dla człowieka jest w danej sytuacji korzystne czy pozytywne, do tego, co nie jest.

W konsekwencji, „iloczyn substancji” świata⁵⁷ („substancji”, a nie materii) musi być rozmaity. O tym, jaki jest, nie sposób powiedzieć z góry. Patrząc z perspektywy długiego trwania, można oczywiście dowodzić, że dynamika świata to dzieje dwu nakładających się na siebie i ciągle *rozwidlających się pasm: diachronicznego*, mapującego rozstaje dróg ludzkiego życia, zmienne losy i formy ludzkiej pracy i doświadczenia, i *synchronicznego*, rządzącego się z kolei zasadą *sinusoidalnej fluktuacji* (przemienności) tego, co w działaniach (i dziejach) ludzkich ciężkie (cielesno-przedmiotowe) i tego, co jest w nich lekkie (znakowo-symboliczne), ulotne. Pierwsza stawia człowieka przed koniecznością wyboru, popychając go wciąż do przodu, druga wyznacza jego działaniom i światu określone (substancjalno-strukturalne) zakorzenienie. Materia świata nie jest jednak ani całkowicie płynna, ani stała; zawsze jest natomiast „jakaś”, jakoś określona, uporządkowana, bo przeorana trudem zakorzenionego w tkance rzeczywistego świata człowieka. Tu nic nie jest dane samo w sobie, jako proces, płynność, różnorodność, kontyngencja, natura, społeczeństwo, kultura, człowiek czy historia, ale zawsze tylko pośrednio i nie w jakichś przygodnych przejawach, lecz tylko w utrwalonych „w strukturze serii”⁵⁸ formach *działania/myślenia*. Pełnią one rolę kolein, po których podąża (przynajmniej do pewnego momentu) ludzkie doświadczenie. Przedmiotem zainteresowania tej filozofii są przede wszystkim przeorane, przepracowane, utwardzone ludzkim trudem, formy światotworzenia, a nie związki przyczynowo-skutkowe.

Czy byt określa świadomość, a jeśli tak, to jaki?

Fluktuacja świata i jego możliwe konfiguracje niewiele mają wspólnego z dialektyką bazy ekonomicznej i nadbudowy, jak u Marksa. Z tej, jakże ogólni-

⁵⁷ Z. Cackowski, *Rozum między chaosem...*, s. 111.

⁵⁸ Z. Cackowski, *Gdzie i jak szukać...*, s. 315.

kowej przecież formuły: *byt określa świadomość*, niewiele wynika, bo w świecie ludzkim – jedno jest wprawdzie z drugim jak najściślej powiązane, ale powiązane bardzo dynamicznie. Można oczywiście dowodzić, że jedno i drugie jest tak ze sobą sprzężone jak marksowska baza z nadbudową, ale porównanie to nie wydaje się nazbyt trafne i to z wielu powodów. Po pierwsze, nie da się powiedzieć z góry, co jest bazowe, a co nie: dzisiaj bazowa (niezbywalna) jest np. wiedza i informacja. We współczesnym świecie wszystko, co jeszcze do niedawna uważane było za ciężkie, przesycone zostało taką masą ludzkiej pomyślności, doświadczenia, inwencji, intelektu i wyobraźni, że nie ma już nic wspólnego z tradycyjną materią, towarem, produkcją czy pracą. W przeciwieństwie do Marksa, teoria ta kładzie nie tyle nacisk na grę sprzeczności (np. ekonomicznych między bazą a nadbudową, czy między naturą a kulturą, światem człowieka i światem przyrody, pracą ludzką a pracą wyalienowaną), ile raczej na ustawiczne rozwidlanie się dróg ludzkiego życia, na stabilizowanie się wciąż nowych form ludzkiego doświadczenia, technologii, podmiotowości, rozumności. Dynamika świata jest konsekwencją wewnętrznej bifurkacji.

Podczas gdy u Marksa zależność ta ma charakter wertykalny (baza jest usytuowana niejako na dole a nadbudowa na górze), w teorii tej już nie: tu ma ona przede wszystkim charakter funkcjonalny: to, co w jednym okresie lub na jednym etapie, w odniesieniu do jednego zjawiska, mogło stanowić bazę, na innym może przesunąć się w górę, w sferę nadbudowy. Bazą jest zawsze to, co w danym okresie jest dla człowieka i jego życia niezbywalne. Dziś taką niezbywalną bazą jest np. wiedza i informacja, a więc to wszystko, co dla Marksa należało jeszcze do sfery nadbudowy. Poza tym, niezbywalną bazą człowieczego świata nie jest byt ekonomiczny, ale przede wszystkim ludzka cielesność: filozofia ta zaczyna z niższego poziomu, aniżeli Marks. Tu przyswajanie przez człowieka jego świata dokonuje się poprzez hominizację ciała, a następnie rozległej przedmiotowości w proces światotworzenia. W podobnym kierunku podąża Sloterdijk, dowodząc, że gdyby Marks był konsekwentny, wyprowadziłby genezę wartości dodatkowej nie z poziomu sprzedawanej ręki robotnika, lecz prostytuującej się kobiety, z poziomu (jej) cielesności. Tyle tylko, że ta piękna formuła Sloterdijka znalazła rzeczywiste rozwinięcie dopiero wtedy, gdy *hominizacja* ciała została powiązana z jego transcendowaniem, *dystancjacją* i *spacjalizacją* ludzkiej cielesności. Tu transcendowanie nie jest porywem ducha, ale trudem ludzkiej cielesności. Widać więc wyraźnie, że tu wszystkie ewentualne konfiguracje między tzw. bazą a nadbudową wydają się o wiele bardziej złożone i mobilne, niż u Marksa.

Można oczywiście dowodzić, że to baza określa nadbudowę, ale twierdzenia tego nie należy rozumieć nazbyt dosłownie, zważywszy, że już samo słowo „byt” wzbudza poważne wątpliwości. Komentując temat konferencji zorganizowanej przez IF UR przy współdziałaniu WFiS UMCS na temat: *Byt i możliwość jego ujęcia pojęciowego* (23–25 XI 2001 r.), czytamy: „Dosłownie rozumiany

tytułowy temat Konferencji (...) jest dla mnie nieuchwytny ze względu na jego pierwszy człon: BYT. Nie potrafię nic sensownego powiedzieć o bycie bezpredyktynym, o bycie jako takim, o istnieniu jako takim. (...) Dopiero **jakiś** byt nabiera dla mnie znaczenia i sensu, ale ów sens (czyli określona przez ludzi jakość bytu) jest w dotychczasowych dziejach ludzkiej myśli ciągle ruchomy i zawsze tak będzie (...)”⁵⁹. Wbrew temu, co twierdzi Łoziński, dotyczy to nie tylko bytu, ale i chaosu: także i on nie jest traktowany w sposób metafizyczny, bo stanowi zawsze odwrotną stronę określonych pytań, na które człowiek nie uzyskał odpowiedzi, jest więc jakby punktem granicznym naszej aktualnej rozumności.

Warto też zauważyć, że choć teoretyk ten odwołuje się czasem do formuły *byt określa świadomość*, w rzeczywistości zastępuje ją o wiele bardziej trafną: działania „ciężkie i lekkie”. W perspektywie ludzkiego ciała/świata – sprawy mogą być albo „ciężkie” (trudne), albo „lekkie” (łatwe), nigdy zaś bazowe lub nadbazowe. Sprawa owej zależności wydaje się zatem o wiele bardziej dogłębnie potraktowana i złożona, aniżeli u Marksa. To, co lekkie, nie NAD-budowuje się przeciw mechanicznie NAD tym, co ciężkie, lecz raczej jest w nim już jakoś zawarte, jakoś już obecne, bodaj jako możliwość, zamysł, intencja, informacja, znak. Dlatego też nie sposób pytać, co było pierwsze, bo tu zawsze mamy do czynienia ze wzajemnym sprzężeniem, a nie z którymkolwiek z tych dwóch czynników w izolacji.

Świat zakrzywiony: łamanie symetrii

Dynamiką świata nie rządzi prawo dialektyki, ale fluktuacji, tzn. przemienności dwóch pasm ludzkiego doświadczenia: ciężkiego i lekkiego. Wprawdzie nie wyklucza ono okresowej dominacji jednego z nich, ale nigdy w poprzedniej formie; oto dłaczego dynamika świata nie wyradza się w ślepą konieczność. Tylko dlatego, że tak jest, tak wielką rolę odgrywa ludzka podmiotowość: człowiek może być odpowiedzialny tylko za świat niegotowy. I tak np., w jednym okresie mogą dominować formy ciężkie (np. fizyczna praca, znoyny trud), w innych zaś lekkie (myśl), ale po pierwsze, jest to tylko kwestia dominacji, po drugie tam, gdzie istnieje ciężka materia i znoyny trud, tam już/też obecny jest w jakiejś postaci duch, podmiotowość, świadomość, rozumność, umysł. Możliwość świata i ludzkiego życia pojawia się tylko w układzie co najmniej dwupoziomym i zarazem niesymetrycznym. Ma to podwójną naturę, bo z jednej strony generuje myśl, umysł, podmiotowość, rozumność⁶⁰, z drugiej, permanentną problematyczność człowieka i jego świata. Tyle tylko, że źródłem owej

⁵⁹ Z. Cackowski, *Związek dwu torów...*, s. 172.

⁶⁰ Zob. Z. Cackowski, *Swoistość ludzkiego działania...*, s. 42.

problematiczności nie jest ścieranie się przeciwieństw, ducha i materii, czy odwrotnie, jak u Hegla czy Marksa, ale nadmierne (permanentnie powracające, choć za każdym razem w innej postaci) rozwidlenie, nieprzystawanie tych dwóch obwodów. Oto miejsce, w którym może pojawić się dualistyczne przekonanie, że ludzkie działania ciężkie i lekkie da się zrozumieć w izolacji, że te dwa typy metabolizmu są całkowicie autonomiczne, całkowicie oderwane od siebie. Oczywiście one do pewnego stopnia takie są, uzyskały przecież względną, a nawet olbrzymią niezależność – czego dowodem jest cały ludzki świat, nigdy nie będzie ona jednak absolutna.

Problematiczność świata jest zatem stanem permanentnym: nie da się jej wyeliminować, nie da się zbudować takiej teorii, takiego porządku, takiej rozumności, takiego raju, który mógłby uzgodnić ze sobą te dwa typy metabolizmu raz na zawsze. Czy sytuacja ta nie generuje permanentnego zagrożenia dualizmem? W pewnym sensie tak, zważywszy, że skoro te dwa obwody zawsze ulegają rozsunięciu, zawsze będzie istniała pokusa, żeby jeden z nich uznać za całkowicie autonomiczny. Rodzi to także permanentną bezradność filozofii: konieczność ciągłego jej korygowania⁶¹. Oto dlaczego jej podstawowym zadaniem winno być nie tyle budzenie teoretyków z dogmatycznej drzemki, ile raczej leczenie ich z nadmiernych aspiracji teoretycznych. Dogmatyzm jest efektem nadmiaru teoretyzowania, kultu Rozumu przez wielkie „R”. Tym też należy zapewne tłumaczyć fakt, że praca immanentyzacji (ciała i ducha) musi być permanentna: wynika to z samej zasady bifurkacji. Z drugiej strony, to ustawiczne rozsuwanie się tych obwodów napędza dalszą dynamikę. Właśnie dlatego, że jedno nie przekłada się w całości na drugie, że wciąż dochodzi do łamania już ustabilizowanych form symetrii, porządku, granic, wyobrażeń, teorii, człowiek i jego świat otwierają się wciąż na nowe możliwości, co z jednej strony sprawia, że dzieje ludzkie mają zawsze jakiś dalszy ciąg, z drugiej, że stają się przez to bardziej nieprzewidywalne, pełne ryzyka.

Przekroczyć metafizykę

Rzeczywiste przełamanie metafizyki następuje na drodze zakwestionowania tradycyjnej ontologii jedności myśli i świata. Dopiero teraz widać, że błąd metafizyki wcale nie dotyczył metanarracji, ale przede wszystkim symetrii myśli i bytu, ducha i materii, podmiotu i przedmiotu, człowieka i świata. Problem w tym, że w świecie idealnie symetrycznym w ogóle nie byłoby miejsca na człowieka. Metanarracja, której tyle uwagi poświęcił postmodernizm, jest więc konsekwencją symetryczności tych dwóch obwodów, a nie odwrotnie.

⁶¹ Z. Cackowski, *Związek dwu torów...*, s. 172.

Interesujące, że przekroczenie metafizyki nie dokonuje się tu jednak poprzez samą tylko krytykę. W odniesieniu do tej kwestii można poszukiwać zbieżności z Žižkiem, który tak o tym mówi: „należy odrzucić każde wyjaśnienie unikające społecznych okoliczności i przywołujące wszystko **tylko poprzez negację** [podkr. moje – G.Ż.]”⁶². I tak np. tam, gdzie mamy do czynienia z czystym złem „na Zewnątrz”, „powinniśmy zdobyć się na odwagę przyjęcia Heglowskiej lekcji: w tym czystym Zewnątrz, powinniśmy rozpoznać wydestylowaną wersję naszej własnej istoty”⁶³. Jest to najprostsza wykładnia postualistycznego immanentyzmu.

Ale o wiele pełniejsze zrozumienie wagi i słuszności tej drogi ma Sloterdijk, dowodząc, że „odwrót od wielkich problemów zrodził się z inspiracji kynicznej”⁶⁴, a nie teoretycznej (nie cynicznej); jest on konsekwencją uporczywego i ustawicznego włączania ludzkiej cielesności w trudną pracę hominizacji. Fundatorem tego sposobu myślenia był, wedle Sloterdijka, Diogenes z Synopy, a nie Platon. Perspektywa wydaje się bliska stanowisku autora pracy *Człowiek i świat człowieka*, zważywszy, że tu także mamy do czynienia z próbą cofnięcia refleksji o człowieku z poziomu teoretycznego (epistemologicznego, społecznego, antropologicznego, językowego, kulturowego) do przedteoretycznego, wyznaczonego przez ludzką cielesność. I w tym wyraża się głównie nieteoretyczność tego punktu widzenia. Ciało nie poddaje się bowiem bezpośrednio teoretyzacji: nie jest ono ani monistyczne, ani dualistyczne, ani aksjologiczne, ale przedteoretyczne. Jego podstawowa forma rozwidlenia na dwa sprzężone ze sobą pasma, ciężkie i lekkie, ma wprawdzie charakter dualny, ale punkt wyjścia nie. Ciało nie jest dualne, ale potencjalne, jest materią, z której człowiek wykuwa dopiero swój los. Punkt wyjścia jest więc tyleż określony, co i nieokreślony. Nie jest to więc ani dualizm, ani tradycyjny monizm, bo o naturze człowieka i jego świata nie decyduje stan wyjściowy, ale jego rozwidlenia, a te są w zasadzie nieprzewidywalne. Nieoczekiwanie w podobnym kierunku, choć z zupełnie innej strony, z całkowicie odmiennego środowiska, zmierzają tacy teoretycy, jak np. Bartoś a jeszcze bardziej Polak. Na tym też polega, najogólniej mówiąc, droga immanentyzacji (hominizacji) tradycyjnej transcendencji. Wbrew jednak temu, co się w tej sprawie mówi, odrzucenie transcendencji nie polega po prostu na zakwestionowaniu Boga, ale na transcendentalizacji ludzkiej cielesności, na jej ciągłym wychodzeniu *poza* stan, *czy świat zastany*. Oto dlaczego nie jest to tradycyjny ateizm.

⁶² S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, przekł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Kraków 2007, s. 452.

⁶³ *Ibidem*, s. 453.

⁶⁴ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 51.

W podobną stronę podąża dzisiaj np. Polak, mówiąc: „Możemy postawić pytanie, czy dzisiejsza świadomość nie prowadzi nas do zupełnie innego niż platońskie odczytania sensu „ciała” w dynamice ludzkiej egzystencji”⁶⁵. Jest to całkowicie inny punkt widzenia niż np. Kołakowskiego, wedle którego „religia jest świadomością ludzkiej niewystarczalności, przeżywanym uznaniem własnej słabości”⁶⁶, czy Baumana, wedle którego dopóki człowiek istnieje, skazany jest na Boga: „Bóg niechybnie umrze kiedyś. Ale razem z ludzkością”⁶⁷. Tu przeciwnie, człowiek nie jest skazany na żadną transcendencję, jest bowiem bytem demiurgicznym. Tyle tylko, że w przeciwieństwie do Boga, nie stwarza świata z niczego, ale zawsze z „czegoś”, nie czyni tego bezpośrednio, ale pośrednio, tzn. „czymś” (najpierw własną ręką, później przedłużoną ręką-narzędziem – w tym żywą, np. zwierząt, służby, niewolników, innych ludzi, a następnie coraz rozleglejszą i lżejszą wspólnotowo-społeczną technologią, która – warto dodać – zaczyna się już w obszarze ludzkiej cielesności); nie czyni tego samotnie, ale wspólnie z innymi, nie w imię abstrakcyjnych, niepojętych zamiarów, ale zawsze jakoś określonych, zmiennych historycznie celów. Ta tasiemcowa sentencja przyjmuje w tym przedsięwzięciu postać zwartej, eleganckiej formuły (teoretyk ten ma rzadki dar wyrażania tego, co skomplikowane w sposób prosty) i brzmi następująco: „Myślenie jest, jak wszelkie działanie, robieniem czegoś, z czegoś, czymś, z kimś, jakoś, po coś?”⁶⁸. Można odnieść wrażenie, że celem tej filozofii było sformułowanie tylko tego jednego, lapidarnego zdania, któremu wszystko inne zostało podporządkowane. Interesujące, że przedsięwzięcie to ma dziś więcej wspólnego z Polakiem (aniżeli Kołakowskim czy z Baumanem), w jego aktualnym rozumieniu ludzkiej egzystencji jako „wewnątrzświatowej” przestrzeni kreacji, która nie odwołuje się już do klasycznej transcendencji: Polak zastępuje ją „dynamiką przekroczenia” ludzkiej cielesności.

Marks po bifurkacji

Wbrew dość powszechnemu przekonaniu, nie jest to marksizm, co w żadnej mierze nie oznacza, że teoria ta nie ma już nic wspólnego z filozofią Marksa. Tyle tylko, że tu nie chodzi o przyswajanie przez człowieka jego własnych wytworów czy przywracanie człowiekowi należnego mu miejsca w świecie. Owo „przyswajanie” nie dokonuje się na drodze immanentyzacji świadomości w ogó-

⁶⁵ T. Polak, *Cielesność transcendencji?* [w:] A. Motycka, *Nauka a metafizyka*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 81.

⁶⁶ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Aneks, Londyn 1987, s. 132.

⁶⁷ Z. Bauman, *Bóg umrze razem z ludzkością*, rozmowa z J. Makowskim, „Res Publica”, 2008, nr 4, s. 88.

⁶⁸ Z. Cackowski, *Człowiek i świat człowieka...*, s. 18.

le, jak u Hegla, świadomości religijnej, jak u Feuerbacha, czy nawet pracy, jak u Marksa, ale przede wszystkim poprzez spacyalizację i dystancję ludzkiej cielesności: to ona się *hominizuje*.

Nie jest to więc żaden marksizm, bo takiego marksizmu, takiego Marksa, nigdy nie było i nie ma: na taki „marksizm” teoretyk ten ma wyłączne *copy right*. A kto twierdzi inaczej, nie studiował uważnie prac tego filozofa, nie mógł więc zauważyć, że odwołuje się on nie tylko do Marksa, nie tylko do tradycji materialistycznej czy empirycznej, a więc Bacona czy Feuerbacha, ale także Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza, Kanta, Hegla, Kierkegarda, Tischnera i wielu innych bohaterów wielkich systemów idealistycznych, tak w tradycyjnej, jak i we współczesnej filozofii.

Mimo to w biogramach encyklopedycznych pod hasłem „Cackowski” pojawia się zwykle sztampowa formuła: „marksista”. Jak pisze np. S. Kowalczyk, autor hasła: „Cackowski Zdzisław – filozof marksista”⁶⁹. Z drugiej zaś strony, tam, gdzie naprawdę trzeba byłoby przywołać nazwisko tego teoretyka, zapada głucho milczenie. Taka sytuacja zdarzyła się podczas dyskusji w jednym z lokali „Krytyki Politycznej”. Gdy ktoś z sali zapytał, kogo można dziś w Polsce uznać za autentycznego kontynuatora myśli Marksa, najpierw zapadła konsternacja, później zaczęto wymieniać chaotycznie nazwiska zachodnich, a następnie polskich filozofów, nikt jednak nie wspomniał o profesorze Cackowskim, co w tym konkretnym przypadku było naprawdę uzasadnione i ważne.

Jeszcze inny punkt widzenia zajmuje w tej sprawie A. Walicki. Badając fenomen polskiego marksizmu „w świetle osobistych wspomnień”, pisze on tak: „ze ‘scjentyistyczną szkołą w marksizmie związany był początkowo lubelski filozof Zdzisław Cackowski. (...) Wyszedł poza marksizm, opracowując oryginalną teorię ‘doświadczenia bolesnego’, czyli epistemologicznej roli bólu, cierpienia i lęku”⁷⁰. Zasadniczo jest w tym ziarno prawdy, ale w tak złożonej filozofii, jak właśnie ta, sprawy muszą być o wiele bardziej złożone. Przede wszystkim przedsięwzięcie to nie poszukuje gotowych recept. Tym też należy zapewne tłumaczyć fakt, że teoretyk ten nigdy nie przeżył rozgoryczenia Marksem, a jeśli w ogóle, to marksizmem, dlatego ten nie mieści się w znanej formule „oczarowanych i rozczarowanych” Marksem, co pokazuje w dalszej kolejności, że antynomia ta nie oddaje pełnej prawdy o polskim marksizmie. Nie należy też zapominać, że bardzo ważną rolę w tej filozofii odgrywa mechanizm *wychodzenia poza*; wychodzenia, ale nie zerwania. Choć z drugiej strony, trudno nie przyznać racji Żiżkowi, że to, co rzeczywiście ważne, nie rodzi się ze ślepej wierności, ale zdrady; tą drogą utrwały się wszystkie wielkie idee, w tym chrześcijaństwo. Zdrady mogą być jednak rozmaite; nie wszystkie są rzeczywiście twórcze.

⁶⁹ Powszechna Encyklopedia Filozofii ..., s. 87.

⁷⁰ A. Walicki, *Marksistowska filozofia w PRL w świetle osobistych wspomnień*, „Przegląd Filozoficzny” Nowa Seria, 2007, nr 3 (63), s. 270 i n.

W filozofii polskiej takich zdrad było bardzo wiele i najczęściej oznaczały całkowite zerwanie z Marksem. Taki przypadek ustanawia np. Kołakowski, ale nie tylko on. Upraszczając, można byłoby powiedzieć, że zdrady Marksa miały zwykle swoje źródła w tym, że wielu teoretyków traktowało jego filozofię jako gotowy przepis na człowieka, społeczeństwo i historię.

Są trzy ważne sprawy u Marksa, które uzyskały w omawianej tu teorii bardzo oryginalny kształt: po pierwsze, pierwszeństwo tego, co bazowe (materialne, ciężkie), wobec tego, co duchowe (lekkie, informatyczno-znakowo-regulatywne). Po drugie, Marksowska koncepcja praktyki. Nie jest ona jednak ani „połączeniem „zmysłów” i „umysłu”, ani „poznania” i „rzeczywistością”, jak sądzi Łoziński⁷¹. Jest natomiast rozwarstwionym i zarazem zmiennym doświadczeniem bolesnym, rozumianym szeroko i obejmującym zarówno komponent ontyczny czy poznawczy, jak i aksjologiczny. I po trzecie, definicja człowieka jako całokształtu, tyle tylko, że niekoniecznie stosunków społecznych.

Tu jednak ów ‘całokształt’ jest o wiele bardziej rozbudowany, dynamiczny i wielowarstwowy. Patrząc na diagram *warstw ludzkiego ciała/świata*, widać wyraźnie, że środowisko społeczne zajmuje dopiero trzecie miejsce po środowisku naturalnym i usytuowanym w centrum ciele. Już sam fakt, że cielesność zajmuje w tej teorii prymarne miejsce, może świadczyć o tym (jest to oczywiście jedna z możliwości), że najbardziej fundamentalny kontakt człowieka ze światem nie ma charakteru społecznego. Jest to przecież kontakt bolesny. Ból nie jest jednak automatycznie społeczny, ale fizyczny, subiektywny i indywidualny. Staje się natomiast społeczny dopiero wtórnie. Można byłoby więc powiedzieć, że życie ludzkie rozpięte jest między cielesno-fizycznym bólem a społecznym (uspołecznionym) cierpieniem, co sugeruje w jakiś sposób, że w teorii tej pierwszeństwo przypada temu, co nieteoretyczne. Całkowicie podzielam przekonanie Momro, który komentując analogiczną kwestię u Becketta, mówi tak: „(...) bólu nie można w żaden sposób ekstrapolować, czyniąc z niego metaforę czy poręczną ideę, ale również nie podobna go przewidzieć i zaprojektować”⁷². To prawda: w tym sensie jest on właśnie całkowicie indywidualny i nieteoretyczny. Nie jest to jednak, jak sądzi Momro, epistemologiczny akt przytomności wobec realnego cierpienia, ale raczej przytomności wobec niepoddającej się automatycznie artykulacji, zewnętrżności, w którą zawsze jesteśmy jakoś wpisani. Zgadza się natomiast, że dotyka on ciała „nieuchronnie za wcześnie, uprzedzając świadomość”, ale lepiej byłoby chyba powiedzieć, że nie tyle uprzedza świadomość, co raczej zapowiada ją i generuje. Ból jest bowiem nieteoretycznym dokonaniem domagającej się uporządkowania obcej nam zewnętrżności.

⁷¹ R. Łoziński, *Antysubiektywistyczna idea praktyki*, Wrocław 1985.

⁷² J. Momro, *Literatura świadomości. Samuel Beckett – podmiot – negatywność*, Universitas, Kraków 2010, s. 38.

Źródłem ludzkich działań światotwórczych nie jest więc ani strach ani cierpienie, ale dramatyczna walka z opornością niewłączonego jeszcze w obszar naszej rozumności (porządku) zewnątrz. Strach i cierpienie przychodzą dopiero później. Między bólem a strachem zachodzi zasadnicza różnica. Ból domaga się przeciwdziałania, niesie ze sobą nadzieję skutecznego przeciwdziałania i dopóki ją niesie, uruchamia środki, narzędzia, technologie, całe złożone instrumentarium ludzkiej rozumności na jego odparcie. Struktura odpowiedzi na działanie świata nie jest jednak jednoznacznie określona. Dopiero wtedy, gdy wszystkie te, po wielokroć sprawdzone i wypróbowane formy doświadczenia, techniki i technologie przeciwdziałania, okazują się zawodne, gdy nadzieja na skuteczne pokonanie trudności znika, jej miejsce zajmuje strach, a po nim Bóg, i „skomlenie o cud”. Ale jest jeszcze inny aspekt związany z fenomenem bólu. Fundamentem ludzkiego świata nie jest poznanie ani jakaś inna forma praktyki artykułowanej, ale „doświadczenie bolesne” rozumiane jako najbardziej przedteoretyczna forma spotkania człowieka z tym, co noumenalne. Tak rozumiane doświadczenie nie ma natury epistemologicznej. Świat jest dla człowieka przede wszystkim wyzwaniem („przeszkodą epistemologiczną”), które można pokonać nie aktem poznania, ale działaniem. Ludzka rozumność jest manifestacją skuteczności działania/doświadczenia, a nie poznania. Bolesność doświadczenia ma wiele wymiarów, w tym m.in. praktyczny, stanowi bowiem niezbywalne źródło najbardziej pierwotnych motywacji dla ludzkich działań, a właściwie przeciwdziałań, bo gdy świat naprawdę nam zagraża, musimy się przed nim bronić. Ma ono także wymiar aksjologiczny, bo wartość jest tu rozumiana jako bolesny brak, a nie obecność czegoś.

Ma ono także wymiar technologiczny, bo żeby mu przeciwdziałać, trzeba ów ból jakoś od siebie oddalić, a to wymaga coraz bardziej wyrafinowanych narzędzi, technologii, nauki, medycyny; każdy rodzaj doświadczenia jest zarazem formą dystancjacji. Dlatego też w świecie człowieka tak wielką, coraz większą rolę odgrywa ten drugi, „lżejszy” typ metabolizmu, tzn. działania regulujące, planujące, oceniające, które u zwierząt są jeszcze bardzo skromne, bardzo ograniczone, wciąż ściśle powiązane z ich cielesnością (ze światem w *zasięgu*). Ma ono także wymiar społeczny, bo wymaga nie tylko działania, ale i współdziałania. Ma też wymiar moralny, bo w sytuacji, gdy zagrożenie chaosem jest permanentne, ochrona człowieka przed bólem staje się najwyższym nakazem moralnym. Ma ono wreszcie wymiar językowy i kulturowy, bo człowiek chce ten ból jakoś wykrzyczeć, nazwać po imieniu, wyartykułować, a temu służy właśnie rozległy obszar kulturowy. Niezwykle trafnie ujął ten problem Eagleton, pisząc: „Całkiem dosłownie, nie staniemy się osobami, jako czymś przeciwnym zwierzętom ludzkim, dopóki ci, od których zależy, nie dadzą nam części swojego życia uczuciowego i komunikacyjnego. W tym sensie to, co

moralne, i to, co materialne, stanowi dwie strony tego samego medalu”⁷³. Na tym polega właśnie postdualizm. Oto dlaczego kultura, zwłaszcza wielka, wyraża zawsze „z dna ludzkiego nieszczęścia i rozpacz”⁷⁴. Na koniec, ból jest także podstawowym źródłem ludzkiej duchowości, bo duch pojawia się zawsze tam i tylko tam, gdy świat nie poddaje się łatwo naszym manipulacjom.

W podobną stronę zmierza też Sloterdijk, dowodząc, że wszystkie wielkie postaci kultury i filozofii to otwarta rana na ludzkiej świadomości. Każda z nich jest manifestacją rzeczywistego bólu danej epoki, dramatyczną próbą wyjścia mu naprzeciw. Mamy więc w efekcie „ranę imieniem Rousseau”, „ranę imieniem Kierkegaard”, „ranę imieniem Marks”, jest też rana Spenglera, Heideggera czy wreszcie Nietzschego. Świat człowieka i wszystkie formy jego istnienia wyrastają więc „z apriori bólu”⁷⁵. Tylko to, co najbardziej boli, „otwiera oczy krytyki” i tylko wtedy, gdy ból jest rzeczywisty, przynosi w odpowiedzi rzeczywiste rezultaty: „nie ma znaczącej krytyki bez znaczących urazów”⁷⁶. Dlatego też, żeby żyć we wspólnocie, trzeba mieć już poza sobą „pewne curriculum rozczarowań”⁷⁷. Generalnie jest to podobny kierunek poszukiwań, z jakim mamy do czynienia w przypadku autora *Zdobycia i zużywania się doświadczenia ludzkiego*, tyle tylko, że o wiele bardziej systematycznie rozpracowany. Także i tu ból jest traktowany jako najbardziej nieteoretyczna forma uprzedniości, z którą człowiek musi się zmierzyć, żeby uzyskać status człowieka.

Co było pierwsze?

Choć ludzka tożsamość to różne stopnie napięcia fizyczności i duchowości, cielesności i niecielesności, na pytanie jednak, co było pierwsze – nie ma prostej odpowiedzi. Z diagramu ludzkiego ciała/świata wcale nie wynika, że przedstawia on faktyczną chronologię konstytuowania się ludzkiej tożsamości (i świata), ale tylko, że istnieją takie formy i struktury działania/doświadczenia, które dla konstytucji człowieka i jego świata wydają się niezbywalne. Nie chodzi więc o to, co było pierwsze, bo w tak konsekwentnie immanentystycznym sposobie myślenia pytanie o prapoczątek nie ma w ogóle sensu. Pojawia się natomiast inny problem, nie – co było pierwsze, ale co w danym momencie, w danym okresie, w odniesieniu do takiego lub innego zjawiska, można uznać za pierw-

⁷³ T. Eagleton, *Moralność w świecie zmierzchu teorii*, „Krytyka Polityczna”, nr 16/17, s. 229.

⁷⁴ Z. Cackowski, *Życie ludzkie. Źródło i miara wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 2001, s. 114.

⁷⁵ Z. Cackowski, J. Ładyka, Z. Słowik, *O człowieku, nauce i etyce*. Rozmowa z profesorem Cackowskim, www.racjonalista.pl/kkk.php/s.5165

⁷⁶ P. Sloterdijk, *op. cit.*, s. 14.

⁷⁷ A. Finkielkraut, P. Sloterdijk, *Dialog pod niebem usłanym zgasłymi gwiazdami*, „Przegląd Polityczny” 2009, nr 97/98, s. 43.

szoplanowe. Wszystko może być pierwszoplanowe, ale nigdy w sposób trwały. Ta perspektywa badawcza nie formułuje, ani nie odwołuje się do żadnych trwałych punktów odniesienia; nic nie ma trwałej formy, tożsamości, ontologii czy struktury: ani człowiek, ani podmiot, ani jego świat.

Czy człowiek jest bytem społecznym?

Zupełnie inaczej jest rozumiana też w tej teorii społeczność człowieka. Człowiek jest wprawdzie „całokształtem”, jak u Marksa, ale „całokształtem” otwartym i ruchomym. Jego społeczność jest funkcją rozlicznych sposobów upośredniania ciała, znoszenia automatyzmu działania, typu: „pobudka (bodziec)-czyn-skutek czynu-ocena”, co generuje zwrotnie całkowitą zmianę struktury tworzenia i odnoszenia się do siebie i świata ludzkiej działalności, wymuszając potrzebę większego namysłu, i w konsekwencji „konieczność poszukiwania kryteriów wartościowania”, zastanawiania, porównywania, oceniania, porządkowania, a więc tych wszystkich funkcji, które zwykle przypisuje się świadomości, podmiotowości, rozumności. Nietrudno dostrzec, że taki punkt widzenia stawia zarówno Marksa, jak i wszystkie tradycyjne rozwiązania antropologiczne, z *głowy na nogi*, pokazując, że społeczność człowieka jest funkcją złożonego trudu *hominizacji ciała*, rozległego, coraz rozleglejszego upośredniania cielesności, jej spacjiacji i dystancjacji, dokonującej się poprzez określone narzędzia, język, świat przedmiotowy, aż po najbardziej wyrafinowane formy kulturowe. Widać więc wyraźnie, że teoria Marksa poddana została rozlicznym zabiegom bifurkacji. Gdy się więc pisze, że jest to „marksizm”, całkowicie lekceważy się potężny wkład tego teoretyka w kształt pewnych idei, która są wprawdzie w załączkowej postaci obecne u Marksa (nie tylko zresztą u Marksa), ale które nie zostały ani przez niego, ani przez nikogo innego nigdy rozwinięte. Antologiczny błąd popełniają także ci, którzy dowodzą, że dzisiaj koncepcja ta nie ma już nic wspólnego z Marksem.

W poszukiwaniu źródeł dualizmu

Filozofia ta formułuje o wiele bardziej interesującą drogę przełamania dualizmu, aniżeli zaproponował Marks. Tu nie ma już tego charakterystycznego dla dualizmu rozdarcia między materią czy duchem, bazą czy nadbudową, są natomiast rozliczne rozwidlenia i rozmaite formy uwikłania jednego w drugie. Tu fundatorem myślenia dualistycznego jest Platon, a nie Hegel. Sformułowany w starożytności a utrwalony w wielowiekowej tradycji platoński „styl myślenia”, traktujący świat jako „marną” kopię niezmiennych wzorów, przeszedł,

dzięki Augustynowi niemal w niezmienionej w postaci, do teologii chrześcijańskiej, pozostawiając głęboki ślad na całych pokoleniach, niekoniecznie bezpośrednio związanych z tą tradycją⁷⁸. Nie łatwo to teraz zmienić. Dlatego też, kierując się sugestią G. Deleuze'a, autor pracy *Człowiek i świat człowieka* wielokrotnie powtarza, że głównym zadaniem współczesnej filozofii winno być „odwrócenie platonizmu”, a dokładniej przywrócenie człowiekowi jego cielesności. Przekroczenie bram dualizmu może się dokonać tylko na drodze hominizacji ciała, a nie internalizacji ducha. W podobnym kierunku podąża także Sloterdijk dowodząc, że poczynając od Platona, teoria „bezpowrotnie traci łączność z wymiarem materialnym”. Także i on poszukuje początków dualistycznego użądlenia w platońsko-chrześcijańskiej tradycji, dowodząc, że rozdzielając od siebie ciało i duszę, pozostawiła ona w rozdartej dwoistości także całą resztę. Mamy więc teraz rozmaite „dwoistości i dualizmy ciała i duszy, serca i genitaliów, miłości i seksualności, tego, co na górze i tego, co na dole”⁷⁹. Proces ten nie tylko doprowadził do upodlenia ciała, czy nawet *cynizacji* refleksji teoretycznej (filozoficznej, politycznej, ekonomicznej, teologicznej), ale też do *burdalizacji* umysłów, które nawet jeśli mają świadomość, że oderwana od świata filozofia prowadzi donikąd, przymykają oko. Sloterdijk odwołuje się jednak nie do Sokratesa, lecz przede wszystkim do Diogenesa, dowodząc, że choć próbował on tę abstrakcyjną grę pozorów odrzucić, droga ta jest już dzisiaj zawodna i dlatego wysiłek ten trzeba powtórzyć. A może nawet lepiej byłoby powiedzieć, permanentnie powtarzać; nie jest to bowiem trud jednorazowy. W analogiczną stronę, choć nie tak radykalnie wyartykułowaną, podąża dzisiaj wielu teoretyków, w tym m.in. Marleau-Ponty, Wittgenstein czy Rorty, co nie znaczy, że osiągają zamierzony cel. W analogicznym kierunku idzie także Negri, mówiąc: „zapoczątkowana przez Greków filozoficzna tradycja dzielenia ciała na dwa okazała się niebywale trudna do odrzucenia”⁸⁰. Tyle tylko, że zdaniem Negriego, aby postawić kres dualizmowi, wystarczy zaprzestać używania takich słów, które tradycyjnie służyły do podtrzymywania „ontologicznej separacji”, takich więc jak: „duch, dusza, jedność substancjalna, entelechia”⁸¹. W analogiczny sposób chciał ten problem rozwiązać Rorty. Droga ta okazała się jednak niedostateczna.

Gdy się patrzy na wszystkie te propozycje z perspektywy omawianej tu teorii, widać wyraźnie, na czym polega ich błąd. Przede wszystkim, tu problem dualizmu nie ma tylko natury językowej: przeciwnie, dualizm językowy jest konsekwencją dualizacji cielesności, a nie odwrotnie. Przełamanie paradygmatu platońskiego nie może więc polegać na mechanicznym odwróceniu Platona, tzn.

⁷⁸ Z. Cackowski, *Człowiek i świat człowieka...*, s. 15.

⁷⁹ P. Sloterdijk, *op. cit.*, s. 273.

⁸⁰ P. Negri, *Powrót. Alfabet biopolityczny*. Rozmowy z Anne Dufourmentelle, przekł. J. Żakowski, Wyd. Sic!, Warszawa 2006, s. 163.

⁸¹ *Ibidem*, s. 164.

na pomniejszeniu wagi tej drugiej, lżejszej strony, ale na *hominizacji ciała*: duch jest konsekwencją spacjalizacji i dystancjacji ciała. Dlatego też w komentarzu do teorii Poppera padają takie oto słowa: „Tylko czysty platonizm mógłby być pełną i konsekwentną realizacją deklaracji o ujmowaniu intelligibilnych treści przez czysty umysł, bez żadnego udziału ludzkiej cielesności, zmysłowej i ludzkiej zmysłowej działalności”⁸². Nie wszyscy więc, którzy atakują dualizm, faktycznie przełamują ten sposób myślenia.

Problem dualizmu nie jest kwestą tylko natury teoretycznej, ale praktycznej, a nawet politycznej (choć wątek ten nie pojawia się w tej teorii bezpośrednio). Analogiczną myśl rozwija np., Negri, mówiąc (...) jeżeli władzę intelektualną raz jeszcze usytuuje się w ciele, wtedy ciało stanie się jednostką produkcji i re-produkcji”⁸³. Na tym fundamencie teoretyk ten formułuje koncepcję *biowładzy*, rozumianej nie jako panowanie duszy nad ciałem, czy odwrotnie, ale na ich wprzęgnięciu do wspólnej pracy *hominizacji*: ciała, człowieka i jego świata. Tak rozumiane ciało to droga metamorfozy, a nie dominacji; ta jest bowiem efektem dualizacji ciała. W podobnym kierunku podąża także Sloterdijk. Mimo to jego ustalenia w tej kwestii nie są aż tak systematyczne i całościowe.

Waga rozwiązania zaproponowanego przez autora pracy *Zdobywanie i zużywanie się ludzkiego doświadczenia* polega właśnie na tym, że otwiera jakiś ważny trakt, ważną drogę. Mimo to pełne zrozumienie zamysłu tego przedsięwzięcia wcale nie jest proste, nie tylko z uwagi na nasz język, wciąż głęboko przywiązany do starej, dualistycznej tradycji. Trudność polega na czymś innym, na tym mianowicie, że otwarcie tej perspektywy pociąga za sobą całkowitą zmianę dotychczasowego sposobu myślenia o świecie, a dokładniej mówiąc, *myślenia światem*. Znakiem rozpoznawczym tej filozofii jest bowiem *myślenie światem*, a nie „o” świecie; myślenie „o” świecie, istniejącym tam na zewnątrz, stanowi bowiem nieuchronną konsekwencję każdego dualizmu. Tu zaś przeciwnie, chodzi o to, by człowiek czynił pełniejszy użytek ze świata, w *którym i którym* aktualnie żyje. W świecie podzielonym nie jest to jednak możliwe. Tam bowiem, gdzie ciało jest podzielone (oddzielone od ducha), tam podzielony jest też człowiek, w rezultacie jego myślenie staje się zbyt ubogie, żeby należycie wyartykułować problematyczność świata.

Dualizacja człowieka i jego świata zaczyna się więc już na poziomie ciała, zaś w głowie (w teorii) proceder ten jest tylko w wyrafinowany sposób usprawniany. Oto dlaczego przedsięwzięcie to rozpoczyna się z poziomu cielesności, a nie społeczności (jak u Marksa). W efekcie to, co w tradycyjnej filozofii było traktowane rozłącznie i zszywane dopiero na wysokich piętach ludzkie-

⁸² Zob. Z. Cackowski, *Problem psychofizyczny. Teoria identyczności* [w:] idem (red.), *Poznanie umysł, kultura*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1982, Zob. zwłaszcza *Platonizm i odwrócony epifenomenalizm Poppera*, s. 352.

⁸³ P. Negri, *op. cit.*

go bytowania (z tego właśnie powodu, poczynając od nowożytności, sercem filozofii stała się epistemologia: bo to na niej spoczywało to zadanie), tu znajduje ukorzenie już na początku, w ciele; chciałoby się powiedzieć „ludzkiem”, problem polega jednak na tym, że ono nigdy nie jest samo przez się (z góry czy z natury) w pełni ludzkie, ale staje się takie, dzięki ustawicznemu trudowi *wychodzenia poza* powłokę własnej cielesności, poza stan aktualny. Chodzi więc o to, żeby pokazać, jak trudowi przekształcania cielesności towarzyszył ustawicznie duch, jak go przekształcał i zmieniał. Jak światy stawał się przez to o wiele bardziej rozległy i przestrzenny (nasycony duchem), jak człowiek uczył się świata, posługując się własnym ciałem, jak je następnie ustawicznie rozszerzał i specjalizował, tworząc rozliczne i coraz bardziej pośrednie ekstensje, i jak bardzo było to i jest nadal trudne. Chodzi o pokazanie *jak* stawało się ono ludzkie. Jak ciało biologiczne przekształcało się w ciało techniczne, społeczne, językowe, kulturowe, historyczne, a nawet subiektywne.

Duch nie pojawia się więc ani *później*, jak dowodziło wielu nowożytnych filozofów (empirystów i materialistów), ani *wcześniej*, jak wynikało z tradycji racjonalistów, nie jest też „jego marną realizacją”⁸⁴ (jak z kolei dowodziła tradycja platońsko-chrześcijańska), nie stanowi też *mechanicznego dopełnienia* ziemskiej egzystencji, jest natomiast jego niezbywalną manifestacją, najbardziej żywotnym przejawem ludzkiej obecności w świecie. Mamy tu więc do czynienia z wzajemnym sprzężeniem jednego z drugim, wedle zasady „im więcej ręki, tym więcej głowy”⁸⁵, a nie ze sztywną relacją. Tu ludzkiej duchowości nie wyprowadza się z potrzeb natury kognitywnej (z czystej ciekawości, ze zdziwienia) czy cierpienia, ale z cielesnego bytowania, z dojmującej z potrzeby ochrony ludzkiej cielesności, z konieczności przeciwdziałania zagrożeniom.

W stronę postdualizmu

Koncepcja ta nie narzuca w zasadzie żadnej określonej ontologii, epistemologii czy antropologii, nie wymusza możliwych sposobów interpretacji. Nie prowadzi też w zasadzie do jakiejś jednej, określonej konkluzji (ani na poziomie ludzkiej praktyki, ani teorii), która obowiązywałaby we wszystkich możliwych perspektywach, warstwach czy planach równocześnie. Dlatego trudno to przedsięwzięcie gdzieś jednoznacznie zaszukadkować. Lepiej więc chyba mówić, wobec jakich punktów widzenia pozostaje ono w niezgodzie, aniżeli jakie ono jest, bo cechą charakterystyczną tej filozofii jest programowe unikanie takich ogólnikowych deklaracji.

⁸⁴ Z. Cackowski, *Człowiek i świat człowieka...*, s. 14.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 25.

Jedyną formułą, jaka tu pasuje, jest postdualizm; stanowisko permanentnej internalizacji wykształconych i ustabilizowanych rozwidleń ludzkiego metabolizmu, ciągły trud scalania rozbitego i wciąż rozbijanego życia i świata, włączania doń tego wszystkiego, co filozofowie, socjologowie, teologowie i politycy notorycznie wyrzucali poza uznany przez siebie nawias; a więc np. materialści – ducha, a idealisci – ciało, absolutyści zmienność, relatywiści trwanie. Świat nie rodzi się jednak z antynomii, ale z trudu przepracowywania i przetwarzania tego, co dane lub zastane – w nowe, z porządkowania, z mediacji, uzgadniania i wybierania czegoś zarówno „z jednej”, jak i „z drugiej strony”.

Stanowisko to nie buduje swojej tożsamości teoretycznej na samej tylko krytyce, odrzuceniu, negacji, oskarżaniu, ale też na budowaniu, scalaniu, mediacji. W tym sposobie myślenia nic nie jest wyrzucone poza nawias, z góry wykluczane czy marnotrawione tylko dlatego, że należy do odmiennego ideologicznie czy teoretycznie podwórka. I to jest właśnie znak rozpoznawczy tej prawdziwie postdualistycznej filozofii. Tu liczy się tylko problem; wszystko ma znacznie, jeśli tylko otwiera się na człowieka, jeśli pozwala lepiej go zrozumieć. Nie jest to z pewnością filozofia dzielenia, antynomii, wykluczania, ale mediacji i *uwzajemniania*; rodzi się z dialogu i do dialogu takiego ustawicznie zaprasza.

Postdualizm jest zjawiskiem od dawna torującym sobie drogę. Podążą dziś nią wielu teoretyków, poczynając od Luhmanna, Sloterdijka, Žižka, Negriego, a w Polsce Polaka, Bartosia, żeby wymienić przynajmniej niektóre nazwiska. Postdualizm jest fenomenem szerszym i lepiej rozpoznającym naturę przemian, z jakimi mamy dziś do czynienia, niż postmodernizm, bo miast kłaść nacisk na niewspółmierność i różnice, pokazuje, jak różnicuje się (i rozwidla) stan aktualny. Fenomen ten daje o sobie znać nie tylko w filozofii, antropologii czy ontologii, ale także w teologii, czego przykładem jest Bartoś czy Polak. Daje też znać o sobie w fizyce, czego dowodem jest teoria Heisenberga. Ten sposób myślenia zbliża do siebie teoretyków, którzy jeszcze do niedawna stali po przeciwległej stronie. Programową wykładnią postdualizmu jest formuła *człowiek – to świat człowieka*; człowiek i jego świat nie są odrębnymi bytami. Świat człowieka rozpięty jest między cielesnością (na pewnym etapie ludzką) a duchowością; między metabolizmem ciężkim a lekkim. Tak rozumiany świat nie czeka już na żadną nadzwyczajną interwencję z zewnątrz, nie potrzebuje transcendencji, bo sam ustawicznie, wytrwałym wysiłkiem człowieka, transcenduje poza aktualny stan rzeczy.

W tak rozumianym świecie nie ma przestrzeni objętych zakazem milczenia (rozumienia, pojmowania), bo tu wszystko musi być „pojęte” i uporządkowane środkami „tego” świata, bo w nim ma swoje źródła i ukorzenie. Jest to właśnie droga, na której następuje uchylenie wszystkich nałożonych przez filozofię (teoretyków i teologów) blokad, skazujących z góry całe to zadanie na niepowodzenie. Tu nic nie jest chronione immunitetem niedostępności. Oto najlepsza

manifestacja weberowskiego programu odczarowania⁸⁶, tyle tylko, że rozumianego dynamicznie, jako permanentny trud, który nigdy nie znajdzie finału⁸⁷.

Człowiek nie tyle żyje „w” świecie, nie tyle myśli „o” świecie, nie tylko tworzy świat, ile jest ustawicznie przez swój świat w rozmaity sposób tworzony/współtworzony. Działa i żyje „środkami swojego świata”⁸⁸, myśli nim i oddycha: „dusza ‘oddycha’ nie tylko poprzez ciało, ale niekiedy wręcz przede wszystkim, przez rzeczy lub znaki pozacielesne”⁸⁹. Świat nie toczy się zatem obok, czy tam „na zewnątrz”, ale w nas, dzięki nam, poprzez nas i wokół nas. Tylko za taki świat człowiek może wziąć odpowiedzialność. W tym wyraża się prawdziwa manifestacja etosu postdualizmu. I tylko tak długo, jak długo człowiek i jego świat stanowią nierozzerwalną jedność⁹⁰ – każdy wysiłek ma znaczenie, każde zaniechanie – wpływ, w tym negatywny. Człowiek musi wziąć odpowiedzialność także za niechciane konsekwencje swoich działań i czynów. Skoro bowiem „wszystko, co ludzkie jest przez człowieka tworzone”⁹¹, gestem odpowiedzialności trzeba też objąć to, co wymknęło się naszej kontroli. Oto pakiet ratunkowy dla świata.

W semantyce tej filozofii brzmi to jak następuje: człowiek to świat, „w którym i którym człowiek żyje”⁹². Człowiek idzie przez życie wraz ze swoim światem, jako oporem (ból, cierpieniem, zagrożeniem), zadłużeniem (powinnością), zobowiązaniem (zadaniem), ale i nadzieją. Także i ona spełnia się lub nie – wyłącznie w tym świecie, jego środków, możliwości i mocy. Z nierozdzielności człowieka i świata wynika złożona sieć rozmaitych konsekwencji, tak praktycznych, jak i teoretycznych, ale także aksjologicznych i moralnych, aktywują się one jednak wyłącznie pośrednio.

Otwarty antropocentryzm

Jest to filozofia silnie zorientowana na człowieka, mimo to nie sposób wpisać ją w jakiś istniejący model tradycyjnej antropologii, w jakąś teorię człowieka „w ogóle”. Trzeba byłoby raczej powiedzieć, że jest to bardzo zintegrowany, *antropocentryczny punkt widzenia*; antropocentryzm i antropologia to nie jest to

⁸⁶ Zob. Z. Cackowski, *Zaczarowany i odczarowany świat człowieka* [w:] idem, *Zdobywanie i zużywanie się...*, s. 235 i n.

⁸⁷ Problemowi temu Cackowski poświęcił odrębne studium: Z. Cackowski, *Rozum między chaosem...*

⁸⁸ Z. Cackowski, *Związek dwu torów...*, s. 176.

⁸⁹ Z. Cackowski, *Zdobywanie i zużywanie się...*, s. 201.

⁹⁰ Jedność choć „nierozzerwalna”, jest czasem „paradoksalna”, ale na pewno „dialektyczna”.

⁹¹ Z. Cackowski, *Życie ludzkie...*, s. 47.

⁹² *Ibidem*, s. 7.

samo. Dlatego też, w żaden sposób nie mogę się zgodzić z Łozińskim, że jest to „typowy abstrakcyjny antropologizm”, podporządkowany „schematowi subiektocentrycznemu”. To całkowite nieporozumienie. Problemem jest tu coś innego; najtrudniej zrozumieć w omawianej tu filozofii sprawę ludzkiej indywidualności. To jednak nie znaczy, że nie ma na nią w ogóle miejsca. Myślę, że staje się ona najbardziej widoczna chyba dopiero w perspektywie odpowiedzialności, która koniec końców jest zawsze indywidualna, nieredukowalna do żadnej wspólnoty czy społeczeństwa.

Nie jest abstrakcyjna antropologia. Tu nie tropi się natury człowieka „w ogóle”, nie sytuuje się go bezpośrednio w centrum, odnajduje się natomiast rozliczne ślady jego obecności pośrednio, we wszystkich przejawach i formach *światotworzenia* (przedmiotowego i nieprzedmiotowego, zawsze ucieleśnionego i upośrednionego). Interesujące, że pierwszoplanowym bohaterem tej filozofii wcale nie jest człowiek, ani człowiek indywidualny, ani społeczny. Na pierwszy plan wysuwa się natomiast coś innego: struktury ludzkich działań światotwórczych, formy *człowieko/świato/tworzenia*. Raz jeszcze warto powtórzyć; centralną kategorią tej filozofii nie jest człowiek, nawet nie człowiek społeczny. Tu żaden model człowieka nie jest wyróżniony. Wprawdzie wszystkie rozróżnienia i ustalenia dokonywane są tylko i wyłącznie z uwagi „na ich wartości dla życia i sprawności człowieka”, mają więc naturę „aksjologiczną”⁹³, ale wymiar aksjologiczny nie jest punktem wyjścia, lecz konsekwencją wielowarstwowego sprzężenia i uwikłania.

Nie jest to na pewno tradycyjna antropologia, tzn. pusty, ahistoryczny, do niczego nieodniesiony system. Taka wyizolowana antropologia, epistemologia, aksjologia czy ontologia – nie ma w tej teorii racji bytu. Nie należy jednak na tej podstawie sądzić, że teoria ta pomija, jakże ważne przecież dla człowieka, odniesienia. Przeciwnie; ona ich nie tylko nie pomija, ale przykłada do nich ogromną wagę, tyle tylko, że nie jako deklaracje czy założenia, lecz jej wewnętrzny rytm, wewnętrzny puls. One z niej jako całościowo wyrastają.

Teoria ta nie mówi niczego o człowieku z góry: tu człowiek manifestuje się i może być opisywany tylko pośrednio, niejako z dołu, poprzez zmienne formy doświadczenia, zmienne i różnorodne formy i struktury działania, zawsze zakorzenione w świecie i w nim ucieleśnione, a więc w określonych i zmiennych sposobach przekształcania rzeczy w przedmioty działania, w środkach i narzędziach, w formach i sposobach współtworzenia i współistnienia, regulowania i zarządzania życiem. Mając to wszystko na uwadze, można byłoby powiedzieć, że jest to dyskretny, *upośredniony antropocentryzm*, a nie klasyczna antropologia. Doskonale obrazuje to diagram warstw ludzkiej cielesności⁹⁴.

⁹³ Z. Cackowski, *Człowiek i świat człowieka...*, s. 23.

⁹⁴ *Ibidem*.

Nieprzypadkowo w diagramie tym w ogóle nie pojawiają się takie kategorie tradycyjnej antropologii, jak: „człowiek”, „ego”, „podmiot”, „Ja”, umysł czy rozum. „Ja” nie tkwi bowiem ani „w nas”, ani w naszym organizmie, ale spełnia się i realizuje w „jego powiązaniu ze światem przedmiotowym”⁹⁵. *Człowiek jako człowiek* jest tu w zasadzie nieuchwytny, bo jego „wewnętrzne elementy” nie są konstytuowane w nim, ale poza nim, są wobec niego „zewnątrzne”, a dokładniej mówiąc „tylko pozornie zewnętrzne”⁹⁶, bo w ostatecznej instancji wszystko, co człowiek tworzy, jest zlokalizowane „wewnątrz” kontekstu światotworzenia. Nieprzypadkowo więc centrum tego diagramu zajmuje ciało, otoczone pięcioma „środowiskami”, plus świat doznań i przeżyć subiektywnych. Człowieczeństwo człowieka wyłania się z nich niejako pośrednio, co przywodzi na myśl strukturalizm, tyle tylko, że w tym przypadku rolę struktur pełnią operacyjnie zamknięte środowiska życia (naturalne, techniczne, społeczne, językowe, kulturowe), zwane też warstwami ludzkiego ciała/świata; człowiek jest natomiast ich funkcją. Wszystkie te warstwy/środowiska to podstawowe formy i manifestacje ludzkiej obecności w świecie, rozmaite sposoby organizowania życia, porządkowania świata, upraszczania jego kontyngencji, porządkowania chaosu, projektowania i stwarzania form własnego środowiska życia.

Tu nie traktuje się człowieka w sposób onto-substancjalny, lecz funkcjonalno-operacyjny (oto dlaczego ontologia jest funkcją całego tego uwikłania, a nie punktem wyjścia), co przywodzi na myśl Piageta, wedle którego: „natura człowieka polega na tym, że jest ośrodkiem funkcjonowania a nie apriorycznie wyznaczonym miejscem wykończonej budowli; i nawet jeśli zastąpi się podmiot jednostką społeczną albo gatunkiem lub życiem czy nawet wszechświatem, nie zmieni to zgoła niczego”⁹⁷. Podobną zasadą, choć znacznie bardziej rozbudowaną i dynamiczną, kieruje się chyba autor pracy *Człowiek i świat człowieka*, pokazując, że człowiek nie jest produktem takiego lub innego środowiska, ale zmienną funkcją ich wszystkich. Tu tropi się człowieczeństwo człowieka z niższego poziomu aniżeli Marks, socjologowie, filozofie kultury, epistemologowie czy teoretycy języka. Najbliższy tej filozofii jest oczywiście Marks, traktując człowieka całościowo, ale dopiero teraz dokładnie wiadomo, na czym ta „całościowość” polega i jak należy ją rozumieć.

Można byłoby oczywiście dowodzić, że człowiek jest istotą społeczną; tezę taką da się bez trudu wyczytać z prac omawianego tu filozofia, ale gdy się uważnie studiuje diagram warstw ludzkiego ciała, *diagram wyjść poza*, bez trudu można zauważyć, że formuła ta musi być traktowana ostrożnie, zważywszy, że wprawdzie każda ta warstwa jest operacyjnie zamknięta wewnątrz siebie wła-

⁹⁵ Z. Cackowski, *Trud i sens ludzkiego życia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 13.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 15.

⁹⁷ J. Piaget, *Strukturalizm*, przekł. S. Cichowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 173.

ściwych funkcji regulacyjnych, każda otwiera się też, w jakiś sposób, na możliwość pojawienia się innej (więcej: każda z nich zawiera w sobie możliwość innej). Oto powód, że nie sposób ich rozpatrywać ani w izolacji, ani w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Trudno byłoby np. dowodzić, że środowisko techniczne jest skutkiem środowiska naturalnego, że człowiek jest produktem ewolucji, albo że jest on produktem społecznym. Dokładniej mówiąc, ta ostatnia formuła jest w zasadzie poprawna, ale jej semantyka zbyt uboga, żeby oddać sens tego, o co w tym rzeczywiście chodzi.

Z diagramu tego wcale nie wynika, że warstwy te pojawiały się dokładnie w takiej kolejności albo że da się je oddzielić od siebie grubą kreską⁹⁸. Gdyby tak rzeczywiście było, wówczas mielibyśmy do czynienia z wieloma niepojednanymi ze sobą modelami człowieka, z antropologiczną wieżą Babel. Tymczasem tu mamy do czynienia z bardzo integralnym punktem widzenia. Diagram ten to funkcjonalna całość, „zróżnicowany system działań człowieka”⁹⁹, wielki, „zróżnicowany łańcuch bytu”¹⁰⁰, dynamiczna mapa ludzkich możliwości światotwórczych. Jest to więc dynamiczna panorama „pozaorganizmalnych warstw” ludzkiej cielesności¹⁰¹.

Przedsięwzięcie to odpowiada na wiele wyzwań współczesnego świata, które wprawdzie współczesna refleksja systematycznie odnotowuje, ale nie zawsze wie, co z tym wszystkim począć. Należy do nich np. sprawa desubstancjalizacji świata, znikania podmiotu, dystancjacji ludzkich działań wobec zastanego środowiska życia. Problemy te stały się od pewnego czasu przedmiotem analiz wielu znanych teoretyków, filozofów i socjologów: Baudrillarda, Eliasa, Luhmanna, Giddensa, Sennetta czy Baumana. I choć każdy z nich ma ważny wkład w tropienie natury tych fenomenów, żaden nie zdołał się jednak uporać z nimi w tak wszechstronny i całościowy sposób jak autor *Zdobycia i zużywania się doświadczenia ludzkiego*. Warto o tym pamiętać, gdy się studiuje prace tych teoretyków.

[znaków 109 055]

Этот текст посвящен философии Эдислава Цацковского. Главный тезис этой философии выражается в утверждении: человек – это мир человека. У неё много консеквенций. Методологическая: не удастся понять человека, упуская из виду мир, в котором и которым человек живет. Онтологическопознавательная: столько мира, сколько человека; антропологически

⁹⁸ Dla niewprawnego czytelnika koła w tym diagramie mogą być mylące. Prawdopodobnie diagram ten byłby bardziej czytelny, gdyby były one przerywane.

⁹⁹ Z. Cackowski, *Gdzie i jak szukać...*, s. 320.

¹⁰⁰ Z. Cackowski, *Związek dwu torów...*, s. 171.

¹⁰¹ Z. Cackowski, *Zdobycie i zużywanie się...*, s. 200.

нравственная: столько мира, сколько человеческой ответственности. Однако это не классическая антропология. Ведь здесь не возникает вопрос, кем является человек, каков мир, в котором он живет. Зато появляются вопросы: какие механизмы лежат в основе человеческого мирозидания, на каких уровнях, слоях и планах реализуется человечность человека, какими средствами реализует человек свою жизнь. Цацковского не интересует человек как таковой, но его интересуют средства, формы и механизмы человеческого миро/творения.

This paper is devoted to Zdzislaw Cackowski's philosophy of man. The basic thesis of that philosophy is the sentence: man is the world of man. This has many consequences. Methodological: we cannot understand man, without understanding the world in which and by which he lives. Ontological-cognitive: there is as much world as there is man, and anthropological-moral: there is as much world as there is human responsibility. This is not, however, classical anthropology. We do not have here the question, what is man or what is the world in which man lives in. Instead, we ask, what are the mechanisms that are at the foundation of the human world-creation, on what levels, layers and planes do humans realize their humanity, and by what means do humans realize their life. Cackowski is not interested in man as such, instead he is interested in the means, forms and mechanisms of the human world-creation.