



Piotr Dehnel

---

**Dekonstrukcja –  
rozumienie –  
interpretacja**

universitas

Dekonstrukcja –  
rozumienie – interpretacja



Piotr Dehnel

---

Dekonstrukcja –  
rozumienie –  
interpretacja

Studia z filozofii  
współczesnej i nie tylko

Kraków

---

© Copyright by Piotr Dehnel and Towarzystwo Autorów  
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2006

ISBN 97883-242-1048-0  
TAiWPN UNIVERSITAS

Redakcja  
*Miroslaw Ruszkiewicz*

Projekt okładki i stron tytułowych  
*Ewa Gray*

## SPIS TREŚCI

OD AUTORA .....	7
<b>I. PRZESZŁOŚĆ I INTERPRETACJE</b>	
1. Immanuel Kant – dusza więzieniem ciała .....	11
2. John Locke i metafory .....	45
3. „Siedzę w ogrodzie z filozofem” .....	68
<b>II. DEKONSTRUKCJA A HERMENEUTYKA</b>	
1. O kontrowersji między Jacques'em Derridą a Hansem-Georgiem Gadamerem .....	85
1.1. Trzy pytania – trzy odpowiedzi .....	88
1.2. Interpretacja Nietzschego .....	111
1.3. Cóż to jest kobieta? .....	118
1.4. O poezji Paula Celana .....	126
1.5. Koniec książki? .....	136
<b>III. LUDWIG WITTGENSTEIN – KONTEKSTY I KONFRONTACJE</b>	
1. Problem rozumienia w późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina i w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera .....	143
1.1. Język i myślenie u Gadamera i Wittgensteina .....	171
1.2. Interpretacje Karla-Otto Apla i Jürgena Habermasa ...	184
1.3. Język prywatny i konieczność wspólnoty .....	192
2. „Ramię w ramię z pewnymi poglądami Goethego” .....	211
3. Wittgenstein i dekonstrukcja .....	239

<b>IV. ETYKA A DEKONSTRUKCJA</b>	
1. Symetria i asymetria przestrzeni moralnej. Jürgen Habermas i etyka dekonstrukcji .....	259
2. Dekonstruktysta Theodor W. Adorno .....	284
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>295</b>
<b>INDEKS NAZWISK .....</b>	<b>307</b>
<b>SUMMARY .....</b>	<b>313</b>

## OD AUTORA

Rozważania zawarte w niniejszej książce dotyczą głównie filozofii współczesnej: hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera, dekonstrukcji Jacques'a Derridy i późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina. Nie starałem się myślicieli tych objąć wspólną perspektywą, raczej porównać, zestawić na zasadzie kolażu gotowe ich wizerunki, wyodrębniając konkretne tematy i problemy, które wydały mi się ważne i – co istotniejsze – na takie porównanie (zestawienie) pozwalały. Są to na przykład tematy rozumienia, znaczenia, dekonstrukcji i destrukcji, problem interpretacji, którą rozumiem tu przede wszystkim jako bycie pośród problemów. Wszystkie one pojawiają się u wspomnianych wyżej filozofów, choć nie tworzą żadnej wspólnej nici łączącej ich myśli w jakąkolwiek całość. Żeby nie stwarzać jej pozoru – między innymi dlatego – do skomponowanego na zasadzie kolażu obrazu „dokleiłem” fragmenty historyczno-filozoficznej przeszłości, oczywiście nieprzypadkowo. Elementy obrazu powinny współgrać. Kiedy więc w rozdziale pierwszym piszę o Kancie, Locke’u czy Jacobim, to nie chodzi o nic innego niż rozumienie, interpretację bądź dekonstrukcję, albowiem warunki możliwości tego, co mówią nam filozofowie z czasów minionych, tkwią w teraźniejszości. Oni właśnie *mówią nam*, kiedy ich myśli stają się elementem przestrzeni duchowej, w której jesteśmy. Jest ona horyzontem interpretacji, ale zarazem trzeba, jak sądzę, ten horyzont przekraczać, by nie wpaść w utarte koleiny tradycyjnych odczytań. Starałem się to robić eksponując motywy poboczne – cielesność u Kanta, metaforyczność u Locke’a.



Albo, jak w przypadku Jacobiego krytyki Kanta, przypominając zapomniane.

Najważniejszy jest rozdział drugi i trzeci, w których porównuję ze sobą niektóre idee i pojęcia obecne w myśli Gadamera, Derridy i Wittgensteina, w różnych konfiguracjach i kontekstach. Czasami zatrzymuję się przy szczegółowych kwestiach, zwłaszcza w przypadku autora *Dociekań filozoficznych*. W rozdziale ostatnim chciałem odsłonić mały fragment etycznego wymiaru dekonstrukcji poprzez zderzenie jej z etyką dyskursu Jürgena Habermasa. Nawiązanie do Theodora W. Adorno i jego koncepcji *minima moralia* jest do tego odsłaniania *glossą*.

Jednym z wielu fragmentów z dzieł Ludwiga Wittgensteina, które ilekroć czytam, robią na mnie wielkie wrażenie, jest fragment z *Uwag różnych*:

Wydaje mi się (**niekiedy**), jak gdybym już filozofował z bezzębnymi ustami, i jak gdyby mówienie bezzębnymi ustami wydawało mi się czymś właściwym, cennym<sup>1</sup>.

W tej książce nie pragnę niczego więcej, jak mówić z bezzębnymi ustami, jest to mój niedościgniony ideał. Oznacza, że w filozofii nie wolno formułować żadnych teorii albo stawać po którejkolwiek ze stron. Przy czym nie chodzi tu o zajęcie pozycji niezaangażowanego obserwatora, który, wyzwolony od przesądów i teoretycznych presupozycji, beznamiętnie opisuje i obiektywnie analizuje. Przeciwnie, to postawa jak najbardziej zaangażowana w to, by nie ulegać urokom filozoficznej refleksji, która, nawet gdy w pełen przekonania sposób obiecuje, że nie chce mieć ostatniego słowa (Gadamer), albo że słowa zawsze tylko odnoszą się do innych słów, zatem nie ma też słowa pierwszego (Derrida), to w istocie ostatnie (pierwsze) słowo właśnie wypowiada. Później powstają teorie: hermeneutyka, dekonstrukcja, które trzeba jakoś zdefiniować, określić, powiedzieć, o co w nich

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. Małgorzata Kowalewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 44.

chodzi, a zatem zając dogmatyczne stanowisko, wysuwać pozytywne tezy, jakkolwiek niechętnie i z zastrzeżeniami.

Pisząc o rozumieniu, dekonstrukcji i interpretacji, porównując i zestawiając ze sobą różne punkty widzenia, chciałem pokazać, że gdy zajmujemy w filozofii określone stanowisko, głosimy określone tezy, to zawsze może być inaczej. Pogląd ten bliski jest, jak sądzę, dekonstrukcji Jacques'a Derridy, ale czy odnosił on go również do własnego przedsięwzięcia? Czy kiedykolwiek zakwestionował sam siebie w myśl znanej tezy z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina: „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wejdzie ponad nie”<sup>2</sup>.

Może to trochę niesprawiedliwe i upraszczające, ale chyba nikt tego poza autorem *Traktatu*... nie zrobił. Prawie każdy pragnie być w filozofii pierwszy, również ci, co programowo tego nie chcą. Jak przyznał Hans-Georg Gadamer, ten orędownik filozofii jako niekończącej się rozmowy: „Choć usiłujemy patrzeć oczami krytyka, ciągle chce się przebić rozmaicie realizowana własna perspektywa”<sup>3</sup>. Dekonstrukcja też pragnie być pierwsza, również w tym sensie, że jest (stała się) uniwersalną strategią czy też metodą czytania tekstów filozoficznych, jak gdyby kluczem, który otwiera wszystkie rodzaje zamków: Platon, Husserl, Rousseau, Heidegger, Lévinas, Austin, Searle.

Nie wiem, czy udało mi się mówić o wszystkim, o czym mówi ta książka, z bezębnymi ustami i czy takie mówienie może liczyć na przychylność czytelnika, wszak pozostawia go w zawieszaniu i niepewności. Chcę jednak pamiętać, a nawet więcej niż pamiętać, że:

W wyścigu filozofii wygrywa ten, kto umie biec najwolniej. Albo: ten, kto osiąga cel jako ostatni<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 83.

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 23.

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Uwagi różne*, op. cit., s. 60.

## OD AUTORA

\*

Fragmęnt książki poświęcony późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina napisałem podczas pobytu w Archiwum Wittgensteina w Bergen w roku 2003, który był dla mnie pod wieloma względami przełomowy. Za wszechstronną pomoc w mojej pracy chciałbym bardzo serdecznie podziękować dyrektorowi Archiwum dr. Aloisowi Pichlerowi.

## PRZESZŁOŚĆ I INTERPRETACJE

### 1. IMMANUEL KANT – DUSZA WIĘZIENIEM CIAŁA

Michel Foucault w *Historii szaleństwa* opisuje, jak w połowie wieku XVIII nagle rodzi się strach przed zagadkową chorobą, która wydostawszy się z internowania może zagrozić mieszkańcom miast. Powszechnie rozchodzą się wiadomości o więzionych gorączkach, za skazanymi, którzy przejeżdżają wozami przez miasto, ciągnie się choroba, ludzie przekazują sobie, że szkorbut jest zaraźliwy, a zepsute zarazą powietrze z pewnością zaatakuje dzielnice mieszkalne. W potocznej wyobraźni panuje obraz *zgnilizny* obejmujący zarówno upadek obyczajów, jak i rozkład ciał, obraz silniejszy nad uczucie litości czy wstrętu odczuwane wobec internowanych. „Najpierw choroba fermentuje w zamkniętym terenie odosobnienia. Ma wszystkie przymioty, jakie chemia osiemnastowieczna upatrywała w kwasach: zwinne cząsteczki, ostre jak igły, łatwo wnikają w ciało i serce niczym w pasywne i podatne drobiny alkaliczne. Mieszanie bezzwłocznie kipi, wydzielając szkodliwe pary i żrące płyny”<sup>5</sup>. Owe rozpalone pary unoszą się w powietrzu i, rozsiewając wokół siebie zakaźną atmosferę, zarażają chorobą. Tak, zdaniem autora *Słów i rzeczy*, wyobrażana jest idea zakażenia złem – zgnilizną.

---

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. Helena Kęszycka, PIW, Warszawa 1987, s. 328.

Empirycznym medium epidemii staje się powietrze, a ściślej mówiąc – zepsute powietrze, to znaczy takie, które utraciło swoją naturalną czystość i zaczęło szerzyć zepsucie. „Koło się zamyka: wszystkie postacie nierozumu, które w ponurej geografii zajęły miejsce trądu i zostały wygnane jak najdalej od społeczeństwa, okazują się teraz trądem namacalnym i wydają swe ziejące rany na pastwę publiczną. Brak rozumu znów staje się obecny, lecz już napiętnowany urojonym znamieniem choroby, od której bierze moc budzenia trwogi”<sup>6</sup>.

Zanim powstał problem określenia stopnia, w jakim utrata rozumu staje się objawem patologicznym, ukształtowało się uczucie wstrętu za sprawą alchemii właściwej wszelkim miejscom odosobnienia. Świat choroby, u Foucaulta będzie to przede wszystkim choroba umysłowa, i świat medyczny stykały się ze sobą za pośrednictwem strachu, zepsucia i występków. *Homo medicus* jest wzywany do kręgu internowania nie jako arbiter wyrokujący, co jest zdrowiem, a co szaleństwem, ale jako strażnik, który ma ochraniać ludzi przed magicznym niebezpieczeństwem mogącym przeniknąć z domów zamknięcia. Dlatego też powinny być one lepiej uporządkowane i wyczyszczone, trzeba je szczelniej zamknąć i starannie odizolować. Cały wysiłek osiemnastowiecznych teorii zmierzał będzie do wyraźnego odseparowania zdrowia od tego, co w jakiś sposób stygmatyczne: rozumu od szaleństwa, życia od śmierci, brudnego od czystego. Ale tutaj potrzebna już była nowa wrażliwość skierowana na własne ciało, sytuująca się niejako w jego wnętrzu. W teoriach, o których mówił Foucault, chodzi więc o ukonstytuowanie się całkowicie autonomicznych przestrzeni, które mogły współistnieć tylko pod warunkiem ich nieusuwalnej separacji. Nietrudno o przykłady działań zmierzających do odosobnienia ludzi chorych, obłąkanych, śmierdzących czy martwych. Tworzą się całe wyspecjalizowane grupy lekarzy, anatomów, psychiatrów, grabarzy, które uczone są odpowiedniego zachowania uodparniającego na odrazę i strach wobec odpychających ciał. Pojawia się idea „lekarskiej policji”. Instytucjonalne oddzielenie i zamknięcie, możliwie szczel-

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 329.

nie i nieprzenikliwe, sterylizacja miejsc odosobnienia, aby nic co niepojęcie groźne nie przedostało się na zewnątrz – to wszystko było efektem owej receptywnej atmosfery, *chemii wyziewów* przenikających z miejsc odosobnienia. Ale chyba nie tylko to. Jak pokazują prace M. Foucaulta, wiek XVIII był okresem, w którym bardzo intensywnie rozwijały się rozmaite teorie medyczne i socjohigieniczne dotyczące epidemii, szpitali, domów dla obłąkanych, przytułków, cmentarzy. Rozwój klasyfikacji, nozologiczna nomenklatura chorób psychicznych ma przede wszystkim zadanie możliwie szybkiego ich rozpoznania, nie tyle ze względów poznawczych, co praktycznych.

\*

Immanuel Kant, któremu przyszło tworzyć właśnie w drugiej połowie XVIII wieku, zna wiele takich teorii. Książki medyczne należały bowiem do jego stałych lektur. Sam nawet napisał w młodości krótką rozprawkę o chorobach głowy (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*), w której dopatrzeć się można ukrytej i nieświadomej obrony przed szaleństwem. „Nie widzę dla siebie nic lepszego – pisze Kant – jak naśladowanie metod lekarzy, którzy wierzą, że bardziej przydadzą się swoim pacjentom, jeśli dadzą nazwę ich chorobom”<sup>7</sup>. Wydaje się jakby filozof usprawiedliwiał tu swoją metodę klasyfikacji chorób głowy z uwagi na dobro pacjenta. Nie jest to do końca przekonujące. W istocie te klasyfikacje bardziej służyły lekarzowi, czy też temu, kto je przeprowadza, albowiem wiedza w nich zawarta pozwalała wystrzegać się zakażenia. Ciekawe, że ten wysiłek nozologiczny Kanta dotyczył głównie objawów choroby, jej empirycznej rozpoznawalności. W mrocznym cieniu *alchemii wyziewów*, zatrutej atmosfery i zgniętego powietrza pozostają natomiast problemy związane z przyczynami choroby, tej nie-psychicznej także.

---

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Werkausgabe*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1991, Bd. II, s. 888. Dzieła Kanta będą dalej cytował według tego wydania bez skrótu literowego, jedynie według tomu i strony. W każdym innym przypadku źródło podane będzie w oddzielnym przypisie.

Kant boi się choroby. Uzbraja się przed nią nie tylko w teorię, choć ona wydaje się tu podstawą i najpewniejszym środkiem zabezpieczającym. Powszechnie znany jest jego – niemal kliniczny – hipochondryzm. Sam wyznał to w końcu w jednej ze swych ostatnich prac pod tytułem *Streit der Fakultäten*, gdzie pisał: „Z powodu płaskiej i wąskiej klatki piersiowej, która pozostawia sercu i płucom mało swobody ruchów, mam naturalną skłonność do hipochondrii”<sup>8</sup>. W *Trumien einers Geistersseher* znajdujemy natomiast bardzo ciekawą wypowiedź Kanta na temat fenomenalnej cielesności: „Trzymając się więc potocznego doświadczenia powiedziałbym tak: *jestem* tam, gdzie odczuwam. Jestem zarówno w koniuszku palca, jak i w głowie. Tym samym ja jestem wtedy, kiedy boli mnie głowa, oraz kiedy ze wzruszenia bije mi serce (...). *Moja dusza znajduje się w całym ciele i cała jest w każdej jego części*” [II, s. 931–932].

Tak więc Kant boi się choroby. Widzimy go, jak wczesnie rano szybko wypija filiżankę kawy z szeroko rozwartymi ustami, wciągając przy tym powietrze głęboko i głośno. Wierzy bowiem, że w ten sposób dostanie się do organizmu więcej tlenu niezbędnego do dobrego funkcjonowania żołądka. Wysuwał na ten temat całą teorię. Później zasiada do pracy, nie ubiera się wcale, gdyż ubranie krępuje i blokuje ciało, więzi je, nie pozwala na swobodę i lekkość. Autor *Krytyki czystego rozumu* skonstruował nawet specjalny rodzaj podwiązek do spodni, by nie uciskały i nie tępowały zbytnio krążenia krwi w żyłach. Z uwagą nasłuchuje reakcji swojego organizmu. Będzie je później drobiazgowo analizował ze swoimi przyjaciółmi, nie widząc przy tym nic dziwnego w otwartym rozprawianiu o hemoroidach czy zaparciach. Ale dziś musi przygotować do ponownego druku swą bodaj najważniejszą rozprawę okresu przedkrytycznego – *Ogólną historię naturalną i teorię nieba*.

---

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Werke*, hrsg. von Ernst Cassirer, Berlin 1916, Bd. VII, s. 418.

\*

Całe zamierzenie rozprawy wydaje mu się sensowne i dobrze umotywowane. Było nim zagadnienie mechanicznego powstania naszego Układu Słonecznego, a właściwie całego wszechświata, którego system ten jest częścią. Kant zwraca się przeciwko Newtonowi, który nie potrafił tego wyjaśnić za sprawą odkrytych przez siebie praw ruchu i prawa grawitacji. Jedynym wyjściem pozostawał Bóg. To On uruchomił „mechanizm” wszechświata, to znaczy poukładał wszystkie ciała na określonych miejscach i przyporządkował im określone prędkości początkowe. Sześć głównych planet (Newton znał ich tylko tyle) krąży więc po swych orbitach wokół Słońca tylko dlatego, że je uprzednio Bóg na tych orbitach umieścił i nadał im ściśle wyznaczone prędkości. Wprawdzie co jakiś czas nasz układ rozregulowuje się, najczęściej za sprawą odwiedzających go komet, ale dobry Stwórca wskrzesza pierwotny ład i porządek *universum*, to znaczy przywraca po prostu planetom początkowe prędkości. Inaczej bowiem wszechświat chyliłby się nieuchronnie ku upadkowi.

Takie wyjaśnienie Kanta nie zadowala. Wydaje mu się, że można zbudować system, w którym zniknąłby problem tak zwanych „poprawek świata”, co bynajmniej nie oznaczało, że zniknęłoby także pojęcie Boga, zbędne w obliczu stabilności kosmosu. Działanie Stwórcy powinno być natomiast odsunięte do jak najodleglejszego momentu czasowego i ograniczone do samego tylko początku. Czyż jednak nie byłoby to osłabieniem wiary w Boską moc stworzenia, formalnym jedynie zadośćuczynieniem wobec religii? Problem rzeczywiście istotny, ale wyjaśnienie stosunkowo proste. Wedle Kanta, przyroda nawet w stanie chaosu postępuje w sposób prawidłowy i uporządkowany. Jeśli tak, to musi istnieć jej arcymądry twórca. Filozof sądził więc, że jego teoria przyczyni się do pogłębienia i umocnienia wiary. Bóg tak doskonale pomyślał świat, że nie ma powodów, by go korygować. Do stworzenia świata używał niezawodnych zasad logicznych i dlatego wszelkie poprawianie kosmicznego porządku zostało



wykluczone w samym punkcie wyjścia. Świat to zegar, którego nie trzeba naprawiać, by chodził. A poza tym, cóż to za Doskonałość, która musi poprawiać swe dzieło?

Ogólny zamiar dzieła jest więc jasny: ewolucja wszechświata od momentu stworzenia materii przez Boga aż po stan obecny, a nawet jeszcze dalej w przyszłość. W sąsiedztwo końca naszego świata, tam gdzie początek nieznanych krain, innych słońc, księżyców i gwiazd, ku bezdni wiekiuistych przestrzeni. Pojęcie *historii*, użyte w tytule rozprawy Kanta, zachowuje w istocie coś z opowieści, narracji czy bajki, porządkując wszystkie wydarzenia na linearnej osi czasu: to, co było, jest i będzie. Tak jak każda opowieść, tak i ta będzie miała swych bohaterów, swą fabułę, jawny i ukryty sens, spłot wątków, dygresji i nawiązań. Wreszcie jak każda opowieść kryje w sobie moralne przesłanie, nie zawsze czytelne od razu, raczej wymagające odsłonięcia szerszego kontekstu.

Kant w tym momencie przerywa pracę, by wyjść na spacer, zażyć niezbędnego ruchu dla zdrowia ciała (ducha). Przypomina mu o tym chusteczka do nosa, po którą był zmuszony sięgnąć daleko, ponieważ zazwyczaj kładł ją na krześle w pewnej odległości po to, by nawet podczas pracy intelektualnej zmuszać swe ciało do ruchu. Tak więc Kant wychodzi na spacer. Bynajmniej jednak nie dla przyjemności, lecz z *czystego* obowiązku dbania o zdrowie. Jeden z biografów Kanta, a zarazem jego przyjaciel pisał:

Częsty ruch uważał on [sc. Kant – P.D.] za konieczny. Robił to codziennie, jakakolwiek spodziewana byłaby pogoda. We wczesnych latach udawał się do miejsc odległych, chętnie w towarzystwie kogoś z przyjaciół czy też młodych studentów, których, jednego czy dwóch, zapraszał w ostatniej godzinie wykładu. (...) W latach późniejszych chętniej wychodził samotnie, ponieważ, jak twierdził, chodzenie i jednocześnie mówienie, choć zawsze mówił cicho, wyczerpywało go. Pragnął także uniknąć pocenia się, które uważał za niezdrowe. Zdrowe natomiast i chroniące przed kaszlem oraz katarem (dla-

tego unikał towarzystwa innych spacerowiczów) było dla niego to, by spacerując miał zamknięte usta i oddychał przez nos<sup>9</sup>.

W ogóle Kant był zdania, że myślenie nie powinno być łączone z czynnościami fizycznymi, jak na przykład jedzenie i spacerowanie. Odradzał więc jadać w samotności, ponieważ sprzyja to rozmyślaniom i refleksji, nie mówiąc już o czytaniu podczas posiłków. Za tym wszystkim idą dalsze rozkazy wydawane ciału przez Rozum. I tak każdemu człowiekowi, zdaniem Kanta, dana jest z góry na całe życie pewna porcja snu. Nie można zbyt wiele spać w młodości, bo wyśpi się wszystko, co się ma do wyspania. Snu nie można traktować jako słodkiej przyjemności drzemki, niczym hiszpańskiej sjesty czy jako skrócenie sobie przydługich zimowych wieczorów. Czas snu musi być zatem dokładnie odmierzany. Nie można spać ot tak sobie, kiedy chce się akurat spać. Należy po prostu spać raz dziennie 8 godzin. Podobnie jest z jedzeniem, pić i oddychaniem. Wszystko musiało być racjonalnie uregulowane. Filozof poświęcił nawet jeden z podrzdziałów swojego *Streit der Fakultäten* konsekwencjom oddychania z otwartymi ustami. Przykłady można mnożyć.

Ciało Kanta staje się – stopniowo, nie nagle w jakimś jednoznaczowym akcie – więzieniem Rozumu, jest blokowane i umieszczane w zamkniętym terenie nakazów i zakazów. To uwięzienie ciała ma także następstwa w sferze teorii, to znaczy każda próba panowania nad ciałem, każdy wysiłek jego ujarzmienia, zepchnięcia go na margines dyskursu filozoficznego jako czegoś kontyngentnego i nieistotnego, każde „myślę więc jestem”, powoduje, że inkryminowane ciało, jego reakcje obronne na wszelkie zabiegi represji ze strony rozumu, jego ciągle wymykanie się władzy *ratio*, wyzwalają nowe, doskonalsze, skuteczniejsze techniki panowania nad ciałem, w tym również teorie, systemy i hierarchie wartości. Ale ciało nigdy nie może być opanowane, ujarzmione, za-

---

<sup>9</sup> Ludwig Ernst Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*, w: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt 1978, s. 53.

blokowane do końca. Zawsze pozostaje jakaś reszta, zawsze jest coś, co umyka i wszystko zaczyna się od nowa. Za zwałami znać ukrywa się ciało.

\*

A oto początek historii. Najpierw Bóg stworzył materię w formie małych cząstek rozdrobnionych równomiernie w przestrzeni kosmicznej, które wypełniały ją całkowicie i doskonale. Ten stan był najprostszym, przez nic nie poprzedzonym stanem całej przyrody. Trwał tylko chwilę, ponieważ materia obdarzona została dwoma podstawowymi siłami, które wprawiają cząsteczki w ruch tak, że materia niemal natychmiast poczęła dążyć do samoukształtowania. Jednak z takiego równomiernego uporządkowania materii nie mogłoby nic powstać. Kant zmuszony jest więc wprowadzić różnice pomiędzy cząsteczkami co do gęstości i ciężaru, by mogły się one odpychać bądź przyciągać. Co było jednak zasadą prapodziału? Czyżby przypadek, wola Boga, a może jeszcze coś innego? Okazuje się, że pierwotny stan materii nie jest wcale taki pierwotny, to znaczy prosty. Filozof zakłada nie tylko podział materii na cząsteczki obdarzone dwoma siłami: przyciągania i odpychania, ale także przypisuje im gęstość i ciężar, dalej jakies bliżej nieokreślone prawo gęstości materii, w końcu zwyczajne prawa łączenia. To ostatnie Kant musiał przyjąć w obliczu faktu, że małe cząsteczki materii posiadałyby zbyt małą siłę przyciągającą, by się ze sobą połączyć.

Zgodnie z koncepcją Kanta lżejsze cząstki materii spadają w kierunku cięższych, które dzięki temu ciągle zwiększają swoją masę. Im większa masa, tym bardziej wzrasta siła przyciągania. Ruch spadania napotyka z kolei opór drugiej podstawowej siły przyrody – repulsji, w wyniku czego pionowy ruch cząsteczek materii zostaje przekształcony w ruch wirowy. Powoduje to krzyżowanie się cząstek i wzajemne „przeszkadzanie” aż do momentu osiągnięcia stanu, w którym wzajemne oddziaływanie jest najmniejsze i wszystkie one zaczynają poruszać się w tym samym kierunku po równoległych kołach wokół ciała centralne-

go. To ciało jest obracającą się kulą, gdzie gromadzą się masy lżejsze i cięższe. W pewnym momencie staje się bardzo gorące na skutek tarcia obracających się cząstek i przybierze w końcu postać płomiennej kuli. Tak zdaniem Kanta powstaje Słońce. Wokół Słońca – owej obracającej się masy centralnej – gromadzą się w kształcie pierścienia masy peryferyjne, które obracają się wokół wspólnego centrum. Wewnątrz wirujących sfer materii tworzą się, wedle tych samych praw, podług których powstało ciało centralne, nowe centra grawitacyjne przyciągające krążącą w powietrzu materię. W ten sposób powstają z kolei ciała niebieskie, czyli planety. Tutaj Kant natrafia na pewną trudność, którą tym razem zauważa. Tym razem, ponieważ wcześniej, to jest przy próbie ograniczenia do minimum założeń początkowych, ciągle przyjmował nowe, dotyczące czy to gęstości, czy to ciężaru, bądź w końcu łączenia się cząstek. Oto bowiem filozof rysuje nam obraz nieskończonego *universum* z punktem centralnym, w którym miał swoje miejsce początek kształtowania się wszechświata, nie przedstawiając żadnych argumentów na rzecz tezy mówiącej, że istnieje tylko jeden, a nie więcej takich punktów. Skoro nie można sensownie negować twierdzenia dopuszczającego więcej takich centralnych punktów, to jak wytłumaczyć fakt, że materia gromadzi się właśnie w tym jednym miejscu. Czyżby o wszystkim decydować miał przypadek? W pewnym sensie, to znaczy, jeśli się chce ograniczyć ilość apriorycznych założeń, takie wyjście byłoby nawet pożądane. Pamiętajmy jednak, że celem Kanta było przedstawienie historii wszechświata jako prawidłowego procesu rozwojowego. Przypadek byłby więc ostatnią rzeczą, którą autor *Krytyki czystego rozumu* mógłby tutaj zaakceptować. Punkt centralny powstaje według niego za sprawą pewnego stosunku dotyczącego gęstości pramaterii, wedle którego gromadzi się ona w tym miejscu zajmowanym obecnie przez Słońce. Takie wyjaśnienie oczywiście niczego nie zmienia i Kant chcąc nie chcąc powstanie świata skazuje na przypadek. Z drugiej strony twierdzi, że prawa mechaniki mogą rozciągać się na całe *universum*. Jeśli jednak wychodzi się od nieskończonej prze-

strzeni z nieskończoną masą, to musi stąd wynikać ilościowa nieskończoność, *eo ipso* nieskończona wielość światów. Wyłania się teraz pytanie, czy całość przyrody za sprawą jedności przyciągania i odpychania zjednoczy się w jeden system. Kant widzi taką możliwość pod warunkiem hierarchicznej budowy wszechświata. Gdyby istniały tylko poszczególne systemy niemające ze sobą żadnych związków, i w dodatku taki łańcuch światów byłby nieskończony, to wówczas całość byłaby konstytuowana i utrzymywana za sprawą równości przyciągania jej części ze wszystkich stron tego systemu, co zapobiegałoby jego rozpadowi ze strony wzajemnego oddziaływania wewnątrz systemu.

Stabilność wszechświata wymagałaby jednak przyjęcia dokładnie określonych odległości pomiędzy różnymi układami planetarnymi, które zapewniłyby równowagę między przyciąganiem a odpychaniem. Niewielkie tylko przesunięcie pociągałoby za sobą destrukcję całego systemu. Taki system mógłby utrzymywać się jedynie przez przypadek albo cud. Kant widzi dlatego inną możliwość rozwiązania dylematu, przyjmując mianowicie, że istnieje jeden jedyny system wśród wielu innych wypełniających nieskończoną przestrzeń, który jest centralnym punktem odniesienia dla wszystkich pozostałych. Jaki to system, nie wiadomo. W każdym bądź razie na pewno nie jest nim nasz układ planetarny. Filozof rozwija ideę hierarchicznej budowy wszechświata. W myśl tej idei Układ Słoneczny byłby częścią większego systemu, który z kolei składałby się z systemów podobnych do naszego i który z kolei stanowiłby element jeszcze nadrzędniejszego porządku. Wprawdzie nasz układ planetarny nie jest żadnym centrum kosmosu, ale reguły, jakie w nim rządzą, panują także na wszystkich innych poziomach stworzenia. Odkrywane tu na Ziemi prawa są nie tylko ziemskie, lecz odnoszą się do całości *universum*, mają charakter powszechny. Hierarchiczna budowa dotyczy także czasu. Wszechświat powstał w jednym punkcie i odąd rozpoczął się stopniowy proces wypełniania poszczególnymi systemami nieskończonej przestrzeni oraz nieskończone-

go czasu. Ów proces nie został jeszcze zakończony. Ma wprawdzie swój początek, ale nie ma końca.

Cały rozdział V *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* poświęcił Kant rozważaniom nad kwestią pochodzenia pierścienia Saturna. Było to dla filozofa ważne, gdyż przy okazji omawiania tego zagadnienia można było pokusić się o rodzaj ogólniejszej refleksji na temat powstawania wszechświata. Sam problem miał więc w pewnym sensie paradygmatyczny charakter. Saturn był dla Kanta jakby żywym pomnikiem prehistorii naszego systemu planetarnego, a historia jego powstania ilustracją historii naturalnej w ogóle. Przede wszystkim filozof traktuje Saturna tak, jakby był on w swym pierwotnym ruchu zbliżony do komety, a zatem poruszał się po bardzo wydłużonej elipsie, a następnie stopniowo przybierał tor kolisty. Gorąco, jakiego doświadczył przelatując blisko Słońca, uniosło z powierzchni lżejszą materię w postaci drobnych cząstek, która następnie zaczęła spadać do momentu, gdy na skutek ruchu obrotowego planety wokół własnej osi przyjęła formę pierścienia.

W zakończeniu rozdziału V autor pozwala sobie na pewną grę fantazji, jakby wprowadzając czytelnika w problematykę części trzeciej poświęconej dywagacjom o mieszkańcach innych planet. Filozof rozważa mianowicie możliwość, że także Ziemia posiadała w swojej prehistorii pierścień. Kant podkreśla tutaj pewien motyw estetyczny. „Pierścień wokół Ziemi! Jakież piękny widok dla tych, którzy zostali stworzeni, by zamieszkiwać raj na Ziemi. Jaka wygoda dla tych, do których natura miała się uśmiechać ze wszystkich stron”. Swoją hipotezę pierścienia wokół Ziemi próbuje Kant zastosować do interpretacji Mojżeszowej historii stworzenia. „*Woda nad niebem*, o której wspomina mojżeszowy opis, przynosiła interpretatorom niemało trudności. Czy nie można by posłużyć się owym pierścieniem, aby pomóc pokonać te trudności?” [I, s. 322] – pyta filozof. Według niego pierścień wokół Ziemi składał się z drobnych cząstek wody. Na skutek oziębienia czy też pod wpływem przyciągania jakiejś komety

spadł na Ziemię „niczym oberwanie chmur” powodując potop. W następstwie tego:

Cały świat począł znikać pod wodą i nasiąkał w obcych i lotnych oparach owego nienaturalnego deszczu, powodując trucie, które wszystkim stworzeniom przynosi śmierć i zniszczenie. Następnie zniknął kształt błędnego i jasnego łuku horyzontu i nowy świat, który nie mógł pamiętać tego widoku, nie odczuwając strachu przed owym okrutnym narzędziem boskiej zemsty, być może z niewystarczającym przerażeniem, dostrzegł w pierwszym deszczu kolorowy łuk tęczy, który kształtem wydaje się odbijać ten pierwszy, ale który przez zapewnienie pojednanego nieba powinien być znakiem łaski i pomnikiem trwałego zachowania zmienionej powierzchni ziemi. Podobieństwo postaci tego znaku z wyżej opisanym wydarzeniem mogłoby taką hipotezę zalecić tym, którzy oddają się przemożnej skłonności układania w jeden system cudu Objawienia i zwykłych praw przyrody [I, s. 323].

\*

Spośród wszystkich założeń Kanta na szczególną uwagę zasługuje twierdzenie o istnieniu w materii dwóch przeciwstawnych sił przyciągania i odpychania. Za ich pomocą wyjaśnia filozof zarówno genezę naszego układu planetarnego, jak i jego stan obecny. Ale właśnie to założenie było z punktu widzenia Newtona niczym innym jak czystą spekulacją. Odnosi się to zwłaszcza do tak zwanej repulsji, czyli siły odpychania. Podczas gdy siła przyciągania (grawitacja) stała się prawem nauki, to ta druga siła z pewnością takiego waloru nie miała. Kant nie jest w stanie odwołać się do eksperymentu, obserwacji czy formuły matematycznej. Indukcyjna droga, po której kroczył Newton, była mu obca. Nie zrozumiemy, dlaczego filozof wprowadza repulsję, jeśli ograniczymy się do analizy dyskursu teoretycznego, do poszukiwania racjonalnych argumentów.

U podstawy tkwi bowiem coś, co jest permanentnie przez rozum wypychane poza granice dyskursywnego sensu, usuwane w cień tego, co do pomyślenia, zamykane, najczęściej nieświadomie, w kole hermeneutycznej refleksji: Ciało. Wprowadzając do swojej teorii nieba repulsję w sposób spekulatywny, Kant stanął przed problemem, który nie mógł być rozwiązany w ramach pa-

radygmatu newtonowskiej mechaniki. Dlatego usiłował przedstawić siłę odpychania jako jedną z podstawowych sił przyrody za pomocą pojęcia ciała jako dynamicznej rozciągłości. W takim ujęciu widoczny staje się związek teorii ze sferą życia codziennego. Ciała są stałe – tak przynajmniej mówi nam potoczne doświadczenie. Repulsja okazuje się mechanizmem obronnym ciała przed oddziaływaniem z zewnątrz. Kant dokonuje generalizacji potocznego doświadczenia dotyku, nacisku czy też uderzenia, które rodzą doświadczenie oporu. U Kanta to doświadczenie oporu zyskuje swe uprawomocnienie za sprawą fizykalnej teorii elastyczności gazów. W rezultacie filozof przekracza granicę pomiędzy fizyką ciała (*Körper*) a filozofią ciała (*Leib*)<sup>10</sup>. Ta ostatnia okazuje się dla niego metafizycznym ugruntowaniem tej pierwszej i staje się fizyką „ciała” własnego. Takie „ciało” było jednak zawsze przed rozumem zasłonięte, niewidoczne, zepchnięte w otchłań nieświadomości, w najlepszym razie permanentnie usuwane poza granicę dyskursywnego sensu. Dla Kanta nie ma żadnych obiektywnych (fizycznych bądź metafizycznych) dowodów na rzecz istnienia czegoś takiego jak siła odpychania. Przykłady, jakie podaje filozof w *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, dotyczące fizycznej elastyczności czy chemicznej transpiracji, należy interpretować jako metafory świadczące o ekstrapolacji w obszar obiektów fizycznych doświadczeń związanych z własnym ciałem. Kant traktując siłę odpychania jako bezsporny fenomen przyrody odwołuje się do „chemii substancji lotnych i wyziewów”. Za sprawą owych „wyziewów” przenika do dzieła Kanta pewien ogólnokulturowy aspekt. Ten właśnie, który wskazuje na doświadczenie własnej cielesności w odniesieniu do ciała zagrożonego chorobą, brudnego, śmierdzącego, obłąkanego, martwego. Takie ciało wytwarza repulsywną atmosferę, budzi odrazę oraz strach, odpycha i wyzwala zarazem mechanizmy obronne. Jest to ów wymiar procesu cywilizacyjne-

<sup>10</sup> Por. Hartmut Böhme, Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1983, s. 99–110.



go, o którym za Foucault pisaliśmy na początku. Stosunek do choroby, śmierci, obłądzenia czy występku ujawnia działanie nieświadomych mechanizmów ujarzmiania, wypierania, stygmatyzacji, wszystkiego z czym rozum nie może sobie poradzić. W nasze doświadczenie zostają za sprawą kultury wprowadzone sensory wcześniej tam nieobecne. Świat fizyczny traci przez to swą czystość na rzecz krajobrazu, który zawiera obszary przyciągania i odpychania, miejsca, gdzie można się ukryć i miejsca, których należy się wystrzeżać.

Doświadczenie własnej cielesności pełni funkcję nieświadomej struktury, stanowiąc fundament nie tylko kantowskiej fizyki, ale odnosi się także do rozważań na tematy społeczne czy psychologiczne. Idąc tym tropem można by wskazać na rozprawę pod tytułem *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (*Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*). Sporo miejsca zajęła w niej Kantowi próba eksplikacji psychologicznej różnicy między mężczyzną a kobietą. Charakter żeński można opisać w kategorii piękna, męski natomiast za pomocą pojęcia wzniosłości. Psychologiczny obraz mężczyzny sformułował filozof opierając się na uczuciu *repulsji* wobec siły *atrakcji* piękna kobiecego ciała. Dla jasności dodać trzeba, że kategorie „piękna” i „wzniosłości” odzwierciedlają pewne zdolności odczuć estetycznych. Uczucie wzniosłości łączy się z naturalną skłonnością do rozumowego oglądu *universum*, metafizycznej kontemplacji, myśleniem spekulatywnym i pogardą dla świata zmysłowego, podczas gdy piękno ze zmysłowością, „blaskiem radości w czas, uśmiechem, a często żywą wesołością”<sup>11</sup>. Zdaniem autora tych słów, aby wzniosłość, która jest dla niego uczuciem wyższym niż piękno, mogła w nas oddziaływać w pełni, musimy doznawać uczucia piękna. „Noc jest wzniosła, dzień piękny” – powiada filozof, ale gdyby nie było dnia, nie byłoby także i nocy. Wzniosłość i piękno powinny się swobodnie przenikać, nawzajem się

---

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*, przeł. Barbara Surowska, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, pod red. Tadeusza Namowicza, Karola Sauerlanda i Marka J. Siemka, PWN, Warszawa 1973, s. 531.

uzupełniając, tak jak to się dzieje w oddziaływaniu *atrakcji* i *repulsji*. Warto być może dodać tutaj, że Kant łączył poszukiwanie porządku wszechświata z estetycznym poczuciem wzniosłości. W *Beobachtungen...* pisał: „Matematyczne przedstawienie nieskończonej wielkości wszechświata, rozważania metafizyczne dotyczące wieczności, opatrności, nieśmiertelności naszej duszy posiadają pewną wzniosłość oraz godność” [II, s. 834]. W okresie transcendentalem włączył filozof pojęcia „piękna” i „wzniosłości” do estetycznej władzy sądzenia. W trzeciej *Krytyce* znika całkowicie kontekst związany z płcią, znika ich, ogólnie mówiąc, sens ontologiczny, a pojawia się transcendentalny.

\*

Kontrolę nad własnym ciałem Kant łączył z obowiązkiem moralnego samodoskonalenia, z procesem przekraczania granic instynktu i przechodzeniem w stan kultury. Przywołując źródłowy sens słowa „kultura” jako uprawy, kultywowania, ów proces przejścia w odniesieniu do sfery cielesności bliski jest temu, co Michel Foucault – analizując narodziny więzienia – nazwał technologią sprawowania władzy nad ciałem. Technologią polityczną – dodajmy. Jest ona czymś więcej niż umiejętnością panowania nad naturalnymi siłami drzemiącymi w ciele człowieka. Nawet gdy systemy penitencjarne nie odwołują się do kar cielesnych, gwałtownych i krwawych, a zamiast tego posługują się metodami łagodnymi, takimi jak choćby pozbawienie wolności czy resocjalizacja, to i tak – zdaniem autora *Historii szaleństwa* – koniec końców chodzi w nich o ciało i jego siły. W ten sposób „wiedza” o ciele, która nie sprowadza się do wiedzy o jego funkcjonowaniu, łączy się z panowaniem. Ciało wciągnięte zostaje w sferę tego, co polityczne, pada w objęcia władzy, która je blokuje, dokonuje stygmatyzacji, poddaje torturom, zmusza do różnych prac, obrzędów czy misterii.

U Kanta owo przekraczanie granic instynktu jest chyba także czymś więcej niż panowanie woli nad ciałem. Nawet wówczas, gdy wydaje się rozpatrywać abstrakcyjne zagadnienia, jak w przy-

padku pojęcia materii, to do tych rozważań przedostaje się niepostrzeżenie refleks potocznej cielesności i jej związków z otoczeniem. To ona właśnie okazuje się zapomnianym fundamentem sensu, jakby to powiedział Maurice Merleau-Ponty, właściwy odkrywca „ciała” dla filozofii, według którego „ciało własne” jest nie tylko apriorycznym warunkiem doświadczenia, lecz również warunkiem przedmiotowym i jest nim jako „konieczność metafizyczna” przede wszystkim. Zanim, dajmy na to, czas i przestrzeń staną się przedmiotami naszej wiedzy, zanim zostaną zdefiniowane i będą mogły być uznane za podstawę innych definicji, są uprzednio przez nasze ciało przeżywane, są wymiarem naszego bycia. W ten sposób wszelki sens i znaczenie, także to, które generuje nauka i które konstytuuje świadome Ja, uzależnione są od intencjonalności ciała własnego.

U Kanta technologia panowania nad ciałem wyznaczona jest nie tyle przez związek wiedzy i władzy, nie sięga tak daleko w głąb społeczeństwa, jak w Foucaulta interpretacji historii więzienia. W przypadku autora *Krytyki czystego rozumu* możemy natomiast mówić o metafizycznej technologii sprawowania władzy nad ciałem, która jednak w jakiś tajemniczy dla nas sposób łączy się ze sferą społecznych i kulturowych znaczeń i symboli.

W swej *Pädagogik* Kant pojmuje człowieka jako produkt, wytwór dyscypliny, tresowania, ujarzmiania i blokowania jego zwierzęcości. Ta „produkcja” człowieka dokonuje się nie tylko w sferze moralnej, bardziej eksponowanej i uznawanej za najważniejszą, ale i cielesnej, skrywającej się jakby w cieniu tej pierwszej. Człowiek jako wytwór maszyny produkującej, która nazywa się Rozum. Oto jasny program opanowywania, ujarzmiania, dyscyplinowania, przymuszania ciała. Trzeba więc racjonalnie spać, jeść, pracować, pić, palić, oddychać, mówić, spacerować, czytać, dotykać. Ale w tym procesie ujarzmiania ciała czegoś brakuje, czegoś bardzo ważnego, mianowicie seksualności.

Jak pisze M. Foucault w swej *Historii seksualności*, w wieku XVIII rodzi się polityczna, ekonomiczna i techniczna zachęta do rozprawiania o seksie. O seksie należy mówić, należy nim pokierować, włączyć w systemy użyteczności, uregulować i sprawić, by

działał według optymalnego wzorca. „Seks, wydobyty z ukrycia, skazany zostaje na istnienie w dyskursie”<sup>12</sup>. Tak też było w przypadku Kanta. Na próżno biografowie trudzili się, by odnaleźć i móc triumfalnie niemal przytoczyć jakieś historie Kanta z kobietami, wskazać niewyraźne choćby ślady jego zainteresowania sferą seksualną człowieka. Nic. Ale nic to też coś. W tym wypadku może nawet jest ono bardziej znaczące, odsyła bowiem do sfery nieświadomego. Nakazuje poszukiwania tam, gdzie można się tego najmniej spodziewać. Wydawać by się mogło, że skoro Kant tak bardzo zainteresowany był własnym ciałem, zarówno w praktyce, jak i teorii, musi prędzej czy później zetknąć się z seksualnością genitalną. Nic bardziej błędnego. Hipochondryczne zainteresowania własnym ciałem, somatyczny dyskurs (a może dyskursy), w którym mowa o zaparciach, wiatrach, hemoroidach, bólach głowy, trawieniu, poceniu, śnie, piciu z szeroko otwartymi ustami, wąskiej klatce piersiowej, wszelkich możliwych chorobach i dolegliwościach, wszystko to jest ucieczką od seksualności. Skierowanie uwagi na własne ciało jest zarazem efektem odwrócenia tłumienia seksualnej energii i w konsekwencji uwagi od seksualności genitalnej – jest konwersją. Gdzieś tutaj spotyka się dyscyplina rozumu z odwróconą seksualnością, *logos* i *eros*.

Jeszcze jeden topos. Seksualność człowieka nie należy u Kanta do porządku ciała, a przynajmniej jako element tego porządku pozostaje dla nas w ukryciu, nie jest tematem. Zostaje natomiast włączona w dyskurs prawniczy, pedagogiczny czy etyczny. Jest to to, co Foucault nazywa „urządzeniem seksualności”, które w wieku XVIII przybierało różne formy i rozmaite techniki. Przede wszystkim w czasie tym dochodzi do połączenia urzędu związku i urzędu seksualności pod postacią rodziny, na osi mąż – żona i rodzice – dzieci. To rodzina właśnie staje się przymusową siedzibą afektów, uczuć i miłości. „Rodzina jest przekątnikiem pomiędzy seksualnością a związkiem: prawo i jego jurystyczny wymiar przeniesione zostają do urzędu seksu-

---

<sup>12</sup> Michel Foucault, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant i Krzysztof Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 36.

alności, a ekonomia rozkoszy i intensywność doznań do sfery określonego przez związek porządku”<sup>13</sup>.

Tak więc u Kanta seksualność człowieka umieszczona zostaje w porządku moralno-prawnym, uwikłana w jurystyczne strategie. Jak wszystkie stosunki między ludźmi, także stosunki płciowe należało poddać prawnej regulacji. „Obcowanie płciowe (*commercium sexuelle*) jest wzajemnym używaniem, jakie jeden człowiek czyni z przymiotów płciowych drugiego (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*)” [VI, s. 389]. Taki wzajemny użytek może być, zdaniem Kanta, nienaturalny, na przykład pomiędzy osobnikami tej samej płci, człowiekiem a zwierzęciem, albo naturalny. Ten ostatni z kolei może być czysto zwierzęcej natury, którego zasadą jest przyjemność, albo też uregulowany prawnie i wówczas jest małżeństwem, czyli „(...) połączeniem dwóch osób odmiennej płci w celu wzajemnego dysponowania swymi przymiotami płciowymi” [VI, s. 390]. Celem takiego związku jest dziecko, choć nie jest to warunek prawnie uregulowany. Kant dopuszcza wprawdzie sytuację, w której kobieta i mężczyzna chcą korzystać ze swoich organów płciowych dla czystej przyjemności, ale jeśli następstwem tego będzie związek małżeński. Koniec końców muszą się oni połączyć w sposób prawnie uregulowany podług reguł prawa czystego rozumu. Przyjemność pozostawiona sama sobie bez prawnej regulacji jest bowiem zaprzeczeniem człowieczeństwa we własnej osobie, ponieważ człowiek w takim wypadku, to znaczy, kiedy chce korzystać z organów płciowych drugiego tylko dla przyjemności, sam czyni siebie rzeczą. Kant zdecydowanie kieruje się przeciwko temu, co nazywa nieczystością. Jest to obok samobójstwa jedno z największych przewinień jednostki przeciwko jej samej. Owa nieczystość, wywołana przyjemnością, okazuje się być niebezpieczna zwłaszcza, gdy jest rozładowywana w nienaturalny sposób, to znaczy wówczas, gdy człowiek podnieca się sam za sprawą wyobraźni, samemu tworząc przedmiot pożądania. Kant boi się nawet nazwać to nadużycie seksualne, ale wiadomo, że

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 97.

chodzi mu o onanizm. Nieczystość seksualna jest dla Kanta nawet gorszą rzeczą niż samobójstwo, ponieważ w niej człowiek niszczy siebie nie tylko jako indywiduum, lecz jako gatunek. W swojej teorii karnej szczególnie okrutnie zaleca karać za przestępstwa seksualne. Można zapytać, czy było to tylko podyktowane jego koncepcją kary jako zadośćuczynienia czy odwetu?

Kant nie do końca milczy więc na tematy seksualności genitalnej. Choć niewątpliwie bardzo chciałby nie powiedzieć nic, jakby samo tylko mówienie było winą (może lepiej byłoby opuścić to „jakby”?), wykroczeniem przeciwko moralności. Strach przed „słowami” koresponduje doskonale ze strachem przed „rzeczami”, przed kontaktem z nimi, który może naruszyć higieniczną homeostazę ciała. „Rzeczy same w sobie” odgródzone kordonem zjawisk, poznanie świata – kwarantanna przedłużana w nieskończoność.

U Kanta seks nie jest częścią ciała, to znaczy jest i nie jest zarazem. Jest – ponieważ w istocie nie jest. Ta jawna sprzeczność logiczna pomaga jednak coś lepiej zrozumieć. Filozof chciał opanować ciało, poddać je kontroli, ujarzmić instynkty, przyjemności zmienić w obowiązek. Musiał więc z konieczności odnieść się do sfery płciowej, ale tego nie zrobił. Seksualność, która przecież immanentnie należy do ciała, pozostała dla niego w ukryciu, właśnie tak jakby nie należała do porządku *Leib*. To tylko jedna strona. Druga to ta, o której już zresztą mówiliśmy, to znaczy kontrola nad własnym ciałem była efektem tłumienia seksualnych popędów i fantazji. Sterylność ciała wyposażonego w zdrowie i higienę to rodzaj przyswojenia głęboko ukrytej seksualności.

\*

Jaki powód mógł skłonić nowożytnego filozofa do jawnej bądź ukrytej pogardy wobec seksualności? Niewątpliwie była ona wynikiem wyłączenia cielesności w ogóle poza granice filozoficznego dyskursu. Ciekawa w tym kontekście wydaje się być pewna uwaga Michela de Montaigne’a, który w swych *Essais* gani fi-

lozofów za to, że przeciwieństwem duszy i ciała posługują się w celu usprawiedliwienia pogardy dla cielesnego doświadczenia, a psychofizyczny dualizm staje się dla nich niemal koronnym świadkiem ich intelektualnych wynurzeń wówczas, gdy zakłopotani są własną cielesnością<sup>14</sup>.

Stephen Toulmin w książce *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* interpretuje narodziny nowożytności jako odwrót od renesansowego humanizmu z jego przywiązaniem do czterech rodzajów wiedzy praktycznej: wyrażonej w słowie mówionym, wiedzy dotyczącej konkretnych przypadków, wiedzy, której ważność jest ograniczona pod względem lokalnym i czasowym. Przed rokiem 1600 retorykę i logikę traktowano jako pełnoprawne dziedziny filozofii, a przekonywające argumenty uznawano za tak samo istotne jak dedukcyjne łańcuchy twierdzeń. Jak pisze Toulmin: „W filozoficznej debacie, którą zapoczątkował Kartezjusz, uważano, że kwestie dotyczące *trafności czy ważności* »argumentów« nie odnoszą się do publicznych wypowiedzi przed konkretnym odbiorcą, lecz do zapisanych łańcuchów twierdzeń, których ważność zależała od wewnętrznych relacji między nimi”<sup>15</sup>. Dla filozofów nowożytnych nieistotne były kwestie retoryczne, to, kto i do kogo kierował dany argument i jakich przykładów na jego poparcie używał. Racjonalna wartość argumentu nie zasadza się bowiem na tym, jak ludzie ów argument przyjmują. Nowożytna filozofia odrzucała wszelkie pytania dotyczące argumentacji na rzecz dowodów, które można zapisać i poddać obiektywnej ocenie. Wiek XVII jakoby przywraca platońskie oskarżenie retoryki o to, że sprawia, iż gorszy argument wydaje się być lepszym. Na pierwszy plan wysuwa się logika formalna.

Równoległa zmiana dokonała się, zdaniem Toulmina, w zakresie tematów filozofii. W średniowieczu i renesansie teologowie i filozofowie zajmowali się kwestiami moralnymi posługując się

<sup>14</sup> Por. Michel de Montaigne, *Próby*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Wydawnictwo Komitetu Kultury Niezależnej, Warszawa 1985, t. 3, s. 325.

<sup>15</sup> Stephen Toulmin, *Kosmopolis. Ukryty projekt nowoczesności*, przeł. Tomasz Zarebski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005, s. 51.

metodą analizy poszczególnych przypadków, którą w *Prowincjach* bezlitośnie wykpił Blaise Pascal, przyczyniając się niewątpliwie do tego, że analiza konkretnych przypadków podzieliła los retoryki. W końcu za sprawą Henry’ego More’a i platoników z Cambridge etyka stała się dziedziną ogólnej i abstrakcyjnej teorii, oderwanej całkowicie od praktyki moralnej dnia codziennego i badającej ponadczasowe i uniwersalne zasady, do których miały się stosować dobro i sprawiedliwość. Nastąpił, jak twierdzi autor *Cosmopolis*, czas zasad, minął natomiast czas konkretnych przypadków.

Podobny kontrast istniał w odniesieniu do trzeciej kwestii, mianowicie w stosunku do tego, co lokalne. Renesansowi humaniści często odwoływali się do geografii, etnografii czy historii, gdzie nie mają zastosowania metody geometrycznej analizy. Gromadzili różne dane, dotyczące na przykład praktyk sądowniczych albo dyskursów prawnych, nie dbając zazwyczaj o spójność – bądź jej brak – między zwyczajami różnych ludów. Raczej przedstawiali je w sposób, w jaki czynią to dziś w swych książkach antropolodzy, na przykład Clifford Geertz w *Local Knowledge*. Inaczej postępował racjonalista Kartezjusz, który wprowadzając uznawał cielesność za coś pozytywnego, to jednak zawsze zaznaczał, że filozofia nigdy nie bierze się z gromadzenia doświadczeń i analizy konkretnych faktów. Pisał w tym duchu w *Rozprawie o metodzie*: „Historia jest jak zagraniczna podróż. Rozszerza umysł, lecz nie czyni go głębszym”. Odrzucając etnografię i historię jako pozbawione znaczenia dla prawdziwie filozoficznych badań, nowożytni myśliciele sprawili, że konkretna różnorodność popadła w zapomnienie, ustępując miejsca abstrakcyjnym aksjomatom.

Nieistotność miejsca pociągała za sobą nieistotność czasu. Humanieści epoki Renesansu wszystkie praktyczne problemy prawne i medyczne wiązali ze „stosowną porą” i odnosili do konkretnego momentu w czasie. „Dla uczonych XVI stulecia właściwym modelem »racjonalnego działania« jest nie Nauka, ale Prawo. Jurysprudencja wydobywa na jaw nie tylko związek między »racjonalnością praktyczną« i »stosownością chwili«, lecz



także doniosłość lokalnego zróżnicowania, znaczenie niepowtarzalności oraz retoryczną potęgę oralnego argumentowania: dla porównania, wszelkie projekty uniwersalnej filozofii przyrody wydawały się humanistom problematyczne”<sup>16</sup>. Według Toulmina nowożytność odwraca się od prawa jako modelu racjonalnego przedsięwzięcia, skupiając swą uwagę na zasadach niezależnych od czasu i obowiązujących zawsze. Ludzkie sprawy, posiadające praktyczną doniosłość i związane z konkretnym momentem czasu, zostają w ten sposób pozbawione prawdziwie filozoficznego charakteru. Dla Kartezjusza problemy osadzone w czasie nie były już problemami czysto filozoficznymi, nie obchodziło go to, co czasowo zmienne i wymagające Arystotelesowskiego *pros ton kairon* („jak wymaga tego sytuacja”). Doniosłości nabrało to, co niezmiennie i bezczasowe. To, co przemija, znalazło się w królestwie nieistotnego.

Wszystkie zmiany i odwrócenia w relacji: wiedza praktyczna – wiedza teoretyczna, znamienne dla kształtowania się nowożytnego myślenia z jego nakierowaniem na naukę i naukową obiektywność, przyczyniały się do odseparowania filozofii od świata życia i indywidualnego doświadczenia. Sprawy związane z ciałem i cielesnością człowieka znalazły się na długo poza granicami filozoficznego dyskursu, tak jakby filozofom po prostu nie przystawało zajmowanie się tymi kwestiami. Jeśli – jak czyni to Toulmin – porównamy ze sobą osobowości Montaigne’a i Kartezjusza, ujrzymy wyraźnie, co dzieliło renesansowych humanistów od nowożytnych racjonalistów. Montaigne w swych *Próbach* nie waha się ani na moment przed opisywaniem najintymniejszych czynności związanych z ciałem, nie wyłączając rzecz jasna sfery seksualnej. W eseju pod tytułem *O wierszach Wergilego* pisze na przykład:

Bogowie, powiada Platon, obdarzyli nas członkiem nieposłusznym i tyrańskim, który jakoby wściekle zwierzę, gwałtownością swego apetytu przedsięwzię wszystko poddać swej woli. Tak samo u kobiet, członek ich, jakoby

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 34.

*Dalsza część książki dostępna w wersji  
pełnej.*

