

## Ślad, obecność, piętno imienne. O inkontrologii i ergantropii Andrzeja Nowickiego

KRZYSZTOF WIECZOREK

Z okazji pierwszej rocznicy śmierci Profesora Andrzeja Nowickiego autor przypomina najwartościowsze – jego zdaniem – inspiracje intelektualne swego niegdysiejszego nauczyciela. Skupiają się one w obrębie inkontrologicznej i ergantropijnej wizji człowieka, konsekwentnie rozwijanej i omawianej w licznych publikacjach Nowickiego. Pierwszy ślad nowego ujęcia człowieka pojawił się w 1966 r. w artykule *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności* w czasopiśmie „Euhemer”. Najważniejsze myśli swej filozoficznej teorii spotkań, nazwanej inkontrologią, zawarł Andrzej Nowicki w dwóch swoich książkach: *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974, i *Spotkania w rzeczach*, Warszawa 1991. Z kolei najbardziej całościowy wykład koncepcji ergantropii znaleźć można w zapisie referatu, wygłoszonego na Zjeździe Filozofii Polskiej, opublikowanym pod tytułem *Ergantropia jako centralna kategoria filozofii kultury* w „Studiach Filozoficznych” 1987 nr 11. Autor artykułu eksponuje najbardziej nowatorskie rozwiązania filozoficzne Nowickiego, który kwestionuje wiele utartych poglądów na naturę i istotę człowieka, oraz poddaje je krytycznej refleksji w świetle przemyśleń innych autorów, które rzucają światło na sens i preferowane kierunki interpretacji rekonstruowanych w tekście koncepcji.

Słowa kluczowe: ergantropia, inkontrologia, piętno imienne, obecność, ślad

W jednym ze swoich tekstów (takich, które można uznać za „programowe”, a więc szczególnie istotne dla właściwego zrozumienia jego myśli) Andrzej Nowicki napisał: „Tak bowiem została pomyślana inkontrologia – jako filozofia spotkań w obu znaczeniach. Pierwsze znaczenie mówi nam o tym, że przedmiotem jej badań są spotkania, drugie zaś o tym, że stanowi ona »system otwarty«, który zaprasza do spotkań i rozwija się poprzez spotkania. Każdy może wejść na jej obszar i od wewnątrz rozwijać ją w takim kierunku, jaki narzucony mu jest przez samodzielny ruch własnej myśli. [...] To, że Krzysztof Wieczorek wszedł – z własnej woli – na ten obszar i potrafi w sposób samodzielny rozwijać inkontrologię, nie tylko sprawia mi wiele radości, ale także utwierdza mnie w przekonaniu, że zaprojektowanie takiego »systemu otwartego« miało sens”<sup>1</sup>.

Te słowa Profesora Andrzeja Nowickiego zachęcają i ośmielają do podjęcia kolejnej próby „wejścia na obszar inkontrologii i rozwijania jej od wewnątrz”.

---

<sup>1</sup> A. Nowicki, *Skąd się wzięło i jaki sens ma wyrażenie „Homo in rebus”? Polemika z teząmi Krzysztofa Wieczorka*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 1–2, s. 181.

Taki właśnie – twórczy i otwarty na samodzielne modyfikacje, niekoniecznie ściśle zgodne z kierunkiem i stylem myślenia samego twórcy inkontrologii – sposób podejścia do spuścizny intelektualnej Profesora wydaje się, w świetle wyżej przytoczonej wypowiedzi, najbardziej właściwy. Andrzej Nowicki nie chciał być twórcą czy założycielem nowej szkoły filozoficznej, skrępowanej umysłową zależnością od jakichkolwiek dogmatycznie przyjętych przez Mistrza założeń. Nie zależało mu też na tym, by jego myśl, zakrzepła w gotowej i ukończonej postaci, stanowiła monumentalny pomnik osiągniętej (ale też skazanej na nieuchronne przemijanie, bo takie są prawa historii) wielkości. Jego uczniowie, przyjaciele i współpracownicy na obszarze filozoficznych dociekań wiedzą doskonale, że marzeniem Andrzeja Nowickiego było stać się „podmiotowym składnikiem osobowości” jak największej liczby osób, i poprzez tę niestandardową formę aktywnego uczestnictwa w dalszym tworzeniu wartościowych dóbr kultury istnieć nadal – jak wierzył – w sposób „najbardziej rzeczywisty”. Przekonanie to wyraził w następujących słowach: „Są oczywiście różne »sposoby istnienia«, ale tym »najbardziej rzeczywistym« jest istnienie wielcząstkowe, rozproszone w przestrzeni i czasie. [...] Formuła *homo in rebus* oznacza bowiem wielcząstkową (polimeryczną), wieloprzestrzenną (politopiczną) i wieloczasową (polichroniczną) strukturę tożsamości jednostki ludzkiej [...], a twórca naprawdę istnieje w setkach tysięcy egzemplarzy napisanych przez siebie książek, w milionach płyt, na których zostały nagrane wykonania jego utworów muzycznych i w różnych warstwach osobowości tych wszystkich ludzi, którzy spotkali się z jego myślami”<sup>2</sup>. Ta ostatnia forma istnienia – w przekonaniu autora cytowanych myśli – polega na zajmowaniu pozycji partnera wewnętrznego dialogu, który pełni niezastąpioną funkcję w procesie poszukiwania właściwych myśli oraz najbardziej odpowiedniej formy językowej, w jakiej podmiot myślenia decyduje się je wyrazić. Prawda bowiem rodzi się wyłącznie w spotkaniu i dialogu – w tej kwestii są zgodni wszyscy przedstawiciele filozofii spotkania, w tym również Andrzej Nowicki. Różne są natomiast opinie co do tego, kiedy rzeczywiście mamy do czynienia ze spotkaniem, kiedy zaledwie z jego oszukańczym pozorem<sup>3</sup>, a kiedy z sytuacją, która bywa nazywana – nieprecyzyjnie – monologiem wewnętrznym lub też – metaforycznie – „rozmową z sobą samym”. Na tle najczęściej przyjmowanych rozwiązań tej kwestii stanowisko A. Nowickiego wyróżnia się swą oryginalnością, której on sam jest głęboko świadom; pisze bowiem: „to jest właśnie ta »najbardziej własna« z moich myśli, która – w sposób radykalny – przeciwstawia się wszystkim dotychczasowym antropologiom filozoficznym. Bez względu bowiem na to, z czym utożsamiały one człowieka: z »duszą«, z »ciałem« czy z hylemorficzną kompozycją obu składników, zawsze za milczącą przesłankę przyjmowały czasoprzestrzenną jedność »człowieka jednostkowego«. Otóż od kilkunastu lat konsekwentnie zmierzam do rozbicia tej czasoprze-

<sup>2</sup> Tamże, s. 179–180.

<sup>3</sup> Zob. w tej kwestii np.: J. Tischner, *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia” 1980, t. 12, s. 137–157 oraz E. Kasperski, *Dialog w świecie pozorów*, „Przegląd Humanistyczny” 1988, nr 6, s. 85–105.

strzennej jedności”<sup>4</sup>. Jednym z integralnych elementów tego dążenia jest policentryczna teoria osobowości, głosząca, że w każdej indywidualnej jednostce ludzkiej wyróżnić można wiele podmiotowych składników, stanowiących rezultaty rzeczywistych spotkań między różnymi osobami.

W moim głębokim przekonaniu, Profesor (zgodnie z jego własną teorią) wpisał się trwale w moją osobową, podmiotową świadomość. Nie tylko w warstwę pamięci – w postaci szeregu pięknych, wartościowych wspomnień, związanych w szczególności z naszymi spotkaniami, rozmowami i (często gorącymi) dyskusjami – ale także trwale i głębiej, w obszar podmiotowego centrum aktowego, tam mianowicie, gdzie znajdują się zasoby przekonań, osądów i przemyśleń, służących jako przesłanki w procesie zmierzającym do podejmowania decyzji czy to w kwestiach naukowych, czy w sprawach praktyczno – życiowych. Dzięki temu nie ustał mój dialog z Andrzejem Nowickim; trwa i urzeczywistnia się nadal nie tylko wtedy, gdy z całą świadomością zadaję sobie pytanie, co by powiedział i jak by się odniósł z perspektywy swych oryginalnych przemyśleń do tej czy innej z rozważanych przeze mnie kwestii, ale i wtedy, gdy we własny proces myślowy włączam te elementy systemu przekonań, które zostały ukształtowane w toku wieloletniego obcowania z osobą, myślą i dziełem Profesora, i w tym sensie noszą na sobie jego „piętno imienne”<sup>5</sup>.

W niniejszym tekście zamierzam podjąć dialog z profesorem Andrzejem Nowickim, skoncentrowany wokół problematyki śladu i obecności jako form spotkania osób. Chciałbym także zastanowić się nad zagadnieniem, jakie cele życiowe uważał on za najistotniejsze i najbardziej godne podjęcia. Rozpocznę od krótkiej rekapitulacji najważniejszych myśli i przekonań mojego nauczyciela i przyjaciela zarazem, opierając się na krótkim, lecz znaczącym (sądzę, że nie tylko dla mnie osobiście) tekście pt. *Skąd się wzięło i jaki sens ma wyrażenie „Homo in rebus”? Polemika z tezami Krzysztofa Wieczorka*, opublikowanym na początku 1986 roku w „Studiach Filozoficznych”.

Był to ten sam rok, który poświęciłem zredagowaniu końcowej wersji rozprawy doktorskiej, zatytułowanej *Polska filozofia spotkania. Konfrontacja propozycji teoretycznych A. Nowickiego i J. Tischnera*<sup>6</sup>, którą przygotowałem na Uniwersytecie Śląskim pod kierunkiem prof. dr hab. Czesława Głombika i obroniłem w grudniu 1986. Dlatego niezwykle ważne dla mnie w tym czasie było jak najgłębsze zrozumienie sensu i filozoficznego kontekstu inkontrologii Nowickiego. Jak się okazało, nieco przedwcześnie doszedłem do wniosku, że wszystko już wiem i rozumiem, a chcąc się pochwalić ową wiedzą, z której byłem niezmiernie dumny, ogłosiłem w „Studiach Filozoficznych” tekst zatytułowany (z pełną świadomością konotacji historycznych) *Tezy o Andrzeju Nowickim*<sup>7</sup>. Miała to być zwięzła synteza,

<sup>4</sup> A. Nowicki, *Skąd się wzięło...*, wyd. cyt., s. 179.

<sup>5</sup> „Piętnem imiennym jest to, co w danym dziele wskazuje na swego twórcę”. Tenże, *Człowiek w świecie dzieł*, PWN, Warszawa 1974, s. 241.

<sup>6</sup> Rozprawa ta, w wersji znacznie skróconej, ukazała się w druku pod tytułem *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Wyd. UŚ, Katowice 1990.

<sup>7</sup> K. Wieczorek, *Tezy o Andrzeju Nowickim*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10, s. 179–180.

streszczająca w kilkunastu zdaniach to, co uznałem za esencję poglądów twórcy inkontrologii. Okazała się zdecydowanie przedwczesna i raczej mało udana; z pewnością zaś niezgodna z tym, co sam profesor Nowicki sądził na temat sensu własnych dokonań. Świadczy o tym dobitnie treść dwóch pierwszych zdań jego artykułu, do którego napisania został przez moją niewczesną interpretację sprowokowany. Brzmiały one następująco: „Dopiero wczoraj, 13 kwietnia 1985 r., ukazały się w kioskach lubelskich *Studia Filozoficzne* 1984 nr 10 (227) z artykułem wyjaśniającym istotny sens moich myśli. Sądząc, że myśli moje mają nieco inny sens, proszę o zamieszczenie następujących 11 uwag”<sup>8</sup>.

Po takim początku mogłem się spodziewać druzgocącej (i zapewne zasłużonej) krytyki; w dalszym ciągu lektury artykułu spotkała mnie jednak miła niespodzianka. Autor, skorzystawszy z niekwestionowalnego prawa do przedstawienia swej własnej, autorskiej opinii na temat istoty własnego filozoficznego stanowiska, przyznał jednak w zakończeniu swej wypowiedzi – co uznaję za ogromny walor zarówno samej koncepcji, jak też dowód wielkoduszności i niezwyklej otwartości intelektualnej jej autora – że każdy odbiorca czyjegoś dzieła (w tym przypadku chodzi o dzieło myśli) ma równie niezbywalne prawo do wyciągania na podstawie obcowania z dziełem własnych wniosków i rozwijania ich samodzielnie<sup>9</sup>. Należy jednak – co nie zostało wyrażone wprost, lecz zasugerowane dostatecznie jasno w omawianym tekście – dokonać niezmiernie istotnego rozróżnienia. Czym innym jest przypisywać filozofowi myśli, które mu nigdy nie powstały w głowie (to jest po prostu błędem, i to zasadniczym), czym innym zaś – nadać czyimś myślom własny sens i „rozwijać [je] w takim kierunku, jaki narzucony mu jest przez samodzielny ruch własnej myśli”<sup>10</sup>. Tę ostatnią postawę Andrzej Nowicki aprobuje, a nawet ceni, dostrzegając w niej praktyczną realizację swej idei sensu i celu spotkań na płaszczyźnie intelektualnej inspiracji.

Czuając się, w świetle przedstawionych uwag, upoważniony do ponownego wyrażenia własnej opinii na temat istotnych elementów kształtujących sens i wymowę niektórych myśli Andrzeja Nowickiego, jednakże z uwzględnieniem potrzeby odniesienia ich także do szerszego kontekstu toczących się współcześnie filozoficznych dyskusji, przystępuję do zidentyfikowania głównej płaszczyzny i przedstawienia zasadniczych tez naszego – toczącego się nadal – dialogu.

Z cytowanego już wielokrotnie tekstu artykułu z 1986 roku wyłania się następujący zrąb poglądów, z którymi autor owego artykułu pragnął być utożsamiany: po pierwsze, pytanie o podstawowe zakorzenienie filozoficzne jego myśli odsyła jednoznacznie do postaci Giordana Bruna i Giulio Cesare Vaniniego<sup>11</sup>, zwłaszcza

<sup>8</sup> A. Nowicki, *Skąd się wzięło...*, s. 177.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 181.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 177. Obu tym myślicielom włoskiego renesansu Nowicki poświęcił pokaźną liczbę publikacji w Polsce, Włoszech i innych krajach (zob. najpełniejszą jak dotychczas bibliografię prac Andrzeja Nowickiego: <http://www.racjonalista.pl/xpliki/bibliografia.nowickiana.zip>). Wśród nich szczególnie wyróżniają się dwie: rozprawa habilitacyjna, zatytułowana *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, PWN, Warszawa 1962; oraz wykorzystująca tę samą metodologię monografia *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, PWN, Warszawa 1970.

cza jako współtwórców „renesansowego pojęcia materii”, zaś spośród myślicieli dwudziestowiecznych najbliższy mu jest Ernst Bloch – twórca „ontologii tego świata, którego jeszcze nie ma”<sup>12</sup>. Pierwszą spośród centralnych kategorii swego myślenia, którą wymienia w analizowanym tekście, jest kategoria twórczości. Nowicki pisze: „Zainteresowania moje dotyczą przede wszystkim tej części działalności praktycznej, którą w sposób precyzyjny określa słowo »twórczość«. [...] Czesław Gryko trafnie zauważył, że »za Edwardem Dembowskiem A. Nowicki uznaje specyfikę polskiej filozofii w przyjęciu pojęcia 'twórczość' za centralną kategorię myślenia filozoficznego»”<sup>13</sup>. Kolejna para podstawowo ważnych kategorii pojęciowych, które można uznać za centralne kategorie systemu filozoficznego Nowickiego, to eksterioryzacja i interioryzacja. Pojęcia te zostały szczegółowo przedstawione i omówione w książce *Człowiek w świecie dzieł*, Warszawa 1974, tu jednak przytoczę tylko zwięzłe sformułowanie z artykułu: „sprawa najważniejsza – że naprawdę istniejemy w wytworzonych przez nas dziełach i w spotkaniach. Nie chodzi więc o jakiegokolwiek »relacje«, ale z jednej strony o proces eksterioryzowania się człowieka w wytwarzane przez niego dzieła, a z drugiej o proces interioryzacji czyli przekształcania się innych ludzi w podmiotowe składniki naszej osobowości”<sup>14</sup>. Dalej autor pisze, iż „najważniejsza formuła inkontrologii, która stanowi – dla mnie – podstawę utożsamiania antropologii filozoficznej z filozofią kultury [...] brzmi: CULTURA EST HOMO IN REBUS, a dlatego została wyrażona w języku łacińskim, że stanowi parafrazę formuły z 1584 r. *natura est deus in rebus*, przy pomocy której Giordano Bruno redukował teologię do filozofii przyrody. [...] Podobnie bowiem jak Bruno sądził, że Bóg naprawdę istnieje nie »w sobie«, gdzieś poza rzeczywistością, lecz w naszym wszechświecie, czyli w policentrycznym systemie niezliczonych światów i znajdujących się w nich bytów, tak i moja myśl zmierza od wielu lat w tym kierunku, żeby mówiąc o człowieku mieć na myśli nie człowieka »w sobie«, nie jego duszę i nie jego ciało, ale policentryczny zbiór jego wytworów”<sup>15</sup>. I jeszcze jedna myśl, z pewnością godna przytoczenia: „chodzi o to, aby wytwory naszej działalności miały sens dla drugiego człowieka. Należałoby w tym miejscu dodać, że ów »sens« oznacza – w przypadku inkontrologii – także okalającą go »przestrzeń dla aktywności odbiorcy«, dzięki czemu spotkania mogą stawać się źródłem inspiracji w procesie powstawania nowych dzieł”<sup>16</sup>.

Warto podkreślić (i, być może, poddać próbie krytycznej refleksji) kilka najbardziej osobliwych i charakterystycznych cech inkontrologiczno-ergantropijnej<sup>17</sup> wizji człowieka, stworzonej przez Andrzeja Nowickiego. Najbar-

<sup>12</sup> A. Nowicki, *Skąd się wzięło...*, s. 177.

<sup>13</sup> Tamże, s. 177–178; por. Cz. Gryko, *350-lecie urodzin Kazimierza Łyszczyńskiego*, „Studia Filozoficzne” 1984 nr 10, s. 209.

<sup>14</sup> A. Nowicki, *Skąd się wzięło...*, s. 178.

<sup>15</sup> Tamże, s. 179.

<sup>16</sup> Tamże, s. 180.

<sup>17</sup> Termin „ergantropia” pojawił się w dyskursie filozoficznym A. Nowickiego w kwietniu 1985 r. w znaczeniu „realne istnienie człowieka w wytworzonych przez niego przedmiotach” [list A. Nowickiego do K. Wieczorka z 16 X 1987 r.]. Pierwszym obszernym omówieniem tej kategorii jest referat wygłoszony na V Zjeździe Filozofii Polskiej w Krakowie, a następnie opublikowany pod tytułem *Ergantropia jako centralna kategoria filozofii kultury*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 11, s.

dziej rzucającą się w oczy modyfikacją wszelkich dotychczasowych antropologii jest „rozbitcie czasoprzestrzennej jedności” człowieka i utożsamienie ludzkiego istnienia z „rozproszonym w przestrzeni i czasie” ogółem wyeksterioryzowanych przezeń części o różnym statusie ontologicznym. Wizja ta, niewątpliwie śmiała i nowatorska, nasuwa jednak szereg pytań, wątpliwości i trudności. Przede wszystkim dlatego, że jest szalenie niepraktyczna, nie da się jej bowiem przełożyć na jakikolwiek model operacyjny, czyli taki, który pozwoliłby na precyzyjne wskazanie zasięgu i granic tak określonej tożsamości dowolnie wskazanego, konkretnego człowieka – na przykład z tego powodu, że pojęcie eksterioryzacji czy też „wdzielowstąpienia”<sup>18</sup>, podobnie jak wyrażenie „istotne części osobowości”, jest nieostre i bardziej nadaje się na metaforę niż na narzędzie filozoficznie zdyscyplinowanego opisu realnej rzeczywistości. Zarazem jednak prezentuje się niezwykle atrakcyjnie, ponieważ znacząco poszerza horyzonty myślowe, przyczynia się do przełamywania stereotypów i nawyków myślenia w sposób standardowy oraz naprowadza na interesujące intuicje dotyczące istoty człowieczeństwa.

Kolejne istotne pytanie brzmi: co z samowiedzą człowieka „wielocząstkowego”? Wielu filozofów – by wymienić tylko Hegla i Sartre’a – twierdzi, że człowiek jako byt-dla-siebie<sup>19</sup> nie tylko po prostu istnieje, ale też posiada ze swej istoty świadomość własnego istnienia. Co więcej, jak zauważył Krzysztof Pomian, wedle Jeana-Paula Sartre’a „rzeczywistość dzieli się na dwa regiony: sferę rzeczy, czyli byt-w-sobie oraz sferę człowieka, czyli byt-dla-siebie. Człowiek jest wewnętrznie rozdarty między świadomość siebie a świadomość własnej świadomości, a jego istnienie jest stałym dążeniem do znalezienia równowagi wewnętrznej. To poszukiwanie przez człowieka własnej stabilności jest zarazem wchodzeniem przezeń w stosunki z rzeczami oraz z innymi ludźmi; ponieważ świadomość, aby istnieć, musi być świadomością czegoś, przeto człowiek jest stale związany z tym, co względem niego zewnętrzne, a dążenie do przewyciężenia rozdarcia świadomości jest równoczesnym dążeniem do zharmonizowania bytu-dla-siebie z bytem-w-sobie i bytem-dla-innego”<sup>20</sup>.

Zestawiane tu dwie koncepcje – Sartre’a i Nowickiego – mogą uchodzić za dopełniające się tak długo, dopóki rozpatrujemy wyeksterioryzowane części osobowości tylko jako „przedłużenie” czy „rozszerzenie” podstawowej formy egzystencji, czyli istnienia w ciele spełniającym aktualnie wszystkie funkcje życiowe i wyposażonym w czuwającą świadomość. Jednakże intencje (i zarazem potencje)

---

3–11. W innym miejscu pojęcie to objaśnia Nowicki następująco: „Istniejąc w rzeczach i w ludziach, a także składając się z rzeczy i z ludzi, człowiek jest istotą *ergantropijną*, czyli posiadającą »dwie natury«: jest równocześnie Człowiekiem i Rzeczami. Ergantropia jest centralną kategorią mojej filozofii, co łatwo zauważyć w moich pracach z ostatnich 42 lat”. A. Nowicki, *Kocham to, co jeszcze nie istnieje* (rozmowa z M. Agnosiewiczem z okazji 90-lecia urodzin), <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s.6559> [dostęp 26.01.2013]

<sup>18</sup> Zob. *Ergantropia jako centralna kategoria filozofii kultury*, wyd. cyt., s. 9.

<sup>19</sup> Zob. np. G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landmann, t. 2, PWN, Warszawa 1968, s. 380 i nn. Por. J.-P. Sartre, *Byt i Nicość*, tłum. P. Mróz i in., Zielona Sowa, Kraków 2007, Część druga: *Byt-dla-siebie*, s. 115 nn.

<sup>20</sup> K. Pomian, *Jean – Paul Sartre*, [w:] *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór i oprac. L. Kołakowski, K. Pomian, PWN, Warszawa 1965, s. 311.

antropologii Nowickiego sięgają dalej: integralnym składnikiem jego myślenia o człowieku jest to, co sam nazywa „ateistyczną perspektywą nieśmiertelności”<sup>21</sup>. W książce *Spotkania w rzeczach* znajdujemy następującą wypowiedź: „Prawdziwym przełomem był rok 1966, w którym napisałem *Ateistyczną perspektywę nieśmiertelności*, inaugurując nią proces jawnego budowania własnego systemu filozoficznego. Napisanie tej pracy zmieniło moją osobowość: z historyka filozofii, religioznawcy, krytyka religii wynurzył się filozof, zajęty budowaniem własnego systemu filozofii człowieka. W *Ateistycznej perspektywie nieśmiertelności* pojawiły się cztery najważniejsze myśli budowanego systemu:

- wzbogacanie własnymi dziełami świata dzieł ludzkich jako najwyższa wartość nadająca życiu ludzkiemu sens,
- możliwość eksterioryzacji, czyli przekazania części własnej duszy swemu własnemu dziełu; obdarzanie własnego dzieła »piętnem imiennym«,
- odkrycie »istnienia we własnych dziełach« jako najważniejszego sposobu istnienia człowieka,
- możliwość »istnienia w dziełach innych ludzi«<sup>22</sup>.

Niniejsza wypowiedź nie pozostawia wątpliwości co do tego, że prof. Nowicki dokonuje istotnego przewartościowania w swoim myśleniu o człowieku: zdecydowanie zrywa nie tylko z klasyczną antropologią filozoficzną, nakazującą pojmować człowieka jako integralną jedność materii i formy substancjalnej<sup>23</sup>, ale także z koncepcją personalistyczną i egzystencjalistyczną, w których fundamentalną i konstytutywną rolę odgrywa samoświadomość „bytu-dla-siebie”. Dla Nowickiego zaś – powtórzmy – najważniejszym sposobem istnienia człowieka staje się „istnienie we własnych dziełach”, którego ważną właściwością jest zdolność do dłuższego trwania w czasie niż okres życia twórcy owych dzieł. Jednak istniejąc pośmiertnie w dziełach (własnych i innych ludzi, jak czytamy, a także w formie podmiotowych składników osobowości ludzi nadal żyjących), człowiek – podmiot i twórca – istnieje już tylko jako „byt-dla-innych”. Jego podmiotowość zostaje wówczas zredukowana wyłącznie do nadal trwającej możliwości aktywnego oddziaływania na świadomość innych, żyjących w „zwykłym” sensie tego słowa, podmiotów. Rezultatem tego oddziaływania może być nie tylko dokonanie się określonej przemiany w świadomości odbiorcy, „spotykającego się z nami w rzeczach”, ale równocześnie pojawiająca się (i spostrzeżona w obrębie tejże świado-

<sup>21</sup> Zob. A. Nowicki, *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności*, „Euhemer” 1967, nr 1–3, s. 45–51; por. także tenże, *Ostatnia noc Vaniniego*, Wyd. „Śląsk”, Katowice 1976, s. 78–92.

<sup>22</sup> Tenże, *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991, s. 19.

<sup>23</sup> „Tego rodzaju fakt materialnego i duchowego zarazem oblicza jaźni od dawna zdumiewał filozofów i od dawna, bo od czasów Arystotelesa, ciągle ulepszano teorię, według której można z jednej strony wytłumaczyć samoistność ludzkiej jaźni, a z drugiej wskazać na jej stronę zarówno materialną, jak i materialną [...] u Arystotelesa [...] struktura bytowa człowieka jest jednym z wielu przypadków tzw. hylemorficznego złożenia bytu z materii, jako elementu potencjalnego, zmiennego (i będącego racją zmienności) oraz formy (ejdos) jako elementu potencjalnego, organizującego materię. W takim stanie człowiek był przykładem niemal klasycznym bytu złożonego z formy-duszy i materii-ciała. [...] Hylemorficzna koncepcja człowieka, w gruncie rzeczy przyrodnicza, była zwalczana i zarazem ulepszana w ciągu długich dziejów myśli filozoficznej” – pisze M. A. Krapiec, *Ja – Człowiek*, RW KUL, Lublin 1988, s. 132–133.

mości) więź osobowa pomiędzy twórcą a odbiorcą. Profesor Nowicki dostrzega i opisuje tego rodzaju procesy zachodzące w jego własnej świadomości. Oto przykład – zawarty w kontynuacji poprzedniego cytatu: „przytoczone tu cztery myśli wy dobyłem z dzieł Vaniniego, a przypisy dokładnie informowały, gdzie, na jakich stronach można je znaleźć. Rzecz jednak w tym, że myśli te były moimi myślami, zanim jeszcze zacząłem czytać dzieła Vaniniego. [Dlatego] nie postawiłem w tym miejscu kropki, ale naszkicowałem program własnych badań, wykraczający daleko poza rekonstrukcję poglądów Vaniniego [...]. W ten sposób zmienił się także mój stosunek do Vaniniego. Z »przedmiotu« badań stał się »źródłem inspiracji«, centralną postacią w konstruowanej galerii antenatów, podmiotowym składnikiem osobowości»<sup>24</sup>.

Z takich właśnie przemyśleń, dotyczących nie tylko Giulio Cesare Vaniniego, ale także wszystkich twórców, których tezy filozoficzne lub artystyczne wytwory uznał Andrzej Nowicki za inspirujące i ważne dla własnych poglądów, zrodziły się następujące wnioski: „rekonstruowanie galerii własnych antenatów doprowadziło – około 1984 roku – do pojawienia się niepokojącej myśli o tym, że nasze istnienie ma inne granice czasowo – przestrzenne niż to życie, które zaczyna się »narodzinami« i kończy się »śmiercią«. Dzięki potomnym możemy cieszyć się »życiem pośmiertnym« przez wiele stuleci po śmierci, a dzięki antenatom okazuje się, że istnieliśmy już w jakiś sposób na wiele stuleci przed naszymi narodzinami. Jeżeli jakaś myśl Owidiusza, będąca istotną częścią jego osobowości, stała się jedną z najważniejszych myśli mojego własnego systemu, to nie tylko Owidiusz żyje w jakiś sposób we mnie, ale i ja żyłem w jakiś sposób – dwa tysiące lat temu – w Owidiuszu»<sup>25</sup>.

Na dwa momenty chciałbym tu zwrócić szczególną uwagę. Po pierwsze, myśl ta jawi się jej odkrywcy jako niepokojąca – i słusznie, zważywszy jej daleko sięgające konsekwencje ontologiczne i antropologiczne. Po drugie, warto się zastanowić, co ma na myśli twórca prezentowanej koncepcji, gdy pisze, że „możemy się cieszyć życiem pośmiertnym”. Przyjmując punkt widzenia konsekwentnego ateisty nie można równocześnie twierdzić, że po śmierci organizmu biologicznego, będącego siedliskiem naszych uczuć, pozostanie z nas coś na tyle złożonego i zintegrowanego, co będzie mogło odczuwać radość z faktu, że *non omnis mortuus sum*. Wszystko to naprowadza na trop pewnej interpretacji stanowiska Andrzeja Nowickiego, którą chciałbym poniżej przedłożyć.

<sup>24</sup> *Spotkania w rzeczach*, wyd. cyt., s. 19–20. Aby nie poprzestawać wyłącznie na świadectwie samego Nowickiego, przytoczę fragment autobiografii C. S. Lewisa, w której opisuje on – być może nieco innym językiem – to samo zjawisko „policentryzacji osobowości”, które odkrył i włączył w swój system myślowy prof. Nowicki. Fragment ten dotyczy specyficznej relacji między parą przyjaciół – C. Lewisem i O. Barfieldem. Lewis pisze: „W rzeczywistości (choć nie dostrzega się tego w momencie, kiedy się to dokonuje) każdy z nas wywiera wpływ na myślenie drugiego; z niustannych potyczek rodzi się wspólnota myśli i głęboka zżyłość. Podejrzewam jednak, że Barfield zdołał mnie zmienić o wiele bardziej niż ja jego. Wiele przemyśleń, które zamieścił w swojej ważnej książce *Poetic Diction*, weszło na stałe do moich poglądów na długo przedtem, zanim ukazała się ona drukiem”. C. S. Lewis, *Zaskoczony radością. Moje wczesne lata*, tłum. M. Sobolewska, Esprit, Kraków 2010, s. 291.

<sup>25</sup> *Spotkania w rzeczach*, wyd. cyt., s. 21.

Zastanawiając się nad problemem własnego istnienia, nie sposób nie zauważyć, że problem ten zawiera w sobie co najmniej dwa, nietożsame z sobą, aspekty. Czym innym bowiem jest sam fakt istnienia, czym innym zaś – choć niewątpliwie pozostającym w ścisłym związku z tym pierwszym – świadomość owego faktu. Jeśli rozpatrujemy dalej owe dwa aspekty w perspektywie aksjologicznej, która jest (przynajmniej w myśl jednej z wersji filozofii spotkania, równie mi bliskiej jak ta, której twórcą był Andrzej Nowicki)<sup>26</sup> nieodłącznym atrybutem antropologii filozoficznej, wówczas możemy spostrzec, że każdemu z nich przypisujemy jakąś – lecz w każdym przypadku nieco inną – wartość pozytywną. Rozpocznijmy od uświadomienia sobie, że (i w jaki sposób oraz dzięki czemu) sam fakt własnego istnienia postrzegamy jako wartość. Źródłem owego szczególnego przeżycia aksjologicznego jest w moim przekonaniu przede wszystkim fakt, że jesteśmy spadkobiercami i uczestnikami cywilizacji należącej do szerokiego kręgu wspólnot kulturowych, w których istnieniu przypisuje się niezwykle wysoką rangę. Obecność tego wspólnego pierwiastka myślowego można udokumentować wskazując na szereg przykładów. Po pierwsze więc, w filozofii europejskiej – co najmniej od czasów Parmenidesa z Elei – to, co jest, wyróżnia się pozytywnie na tle tego, co tylko pomyślane. Zaledwie parę pokoleń po Parmenidesie Arystoteles uznał za filozofię pierwszą – a więc najważniejszą – to, co później nazwano metafizyką lub ontologią, mianowicie „naukę, która bada Byt jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne”<sup>27</sup>. Ten rodzaj wiedzy, wraz z towarzyszącą mu świadomością fundamentalnej rangi prezentowanej w niej problematyki, odegrał i wciąż jeszcze odgrywa ogromną rolę w kształtowaniu się naszego stosunku do rzeczywistości. Barbara Skarga zauważyła, że nasza kultura „bez metafizyki nie byłaby tym, czym jest”<sup>28</sup>. Wśród niezliczonego wielu innych egzemplifikacji wymienię jeszcze i tę, że w tak zwanym dowodzie ontologicznym św. Anzelm z Canterbury, broniącym tezy, że Bóg rzeczywiście istnieje, najważniejsza przesłanka dowodowa opiera się na przekonaniu, że to, co istnieje, jest „większe” od tego, co tylko pomyślane<sup>29</sup>; w wielu komentarzach do tego dowodu, np. u Alvina Plantingi, podnosi się fakt, że w myśl ówczesnie panujących poglądów „większe” w tym kontekście znaczy tyle, co „doskonalsze”<sup>30</sup>. Podobnie św. Tomasz z Akwinu twierdził, że Bóg jest czystym

<sup>26</sup> Chodzi o filozofię J. Tischnera i zawartą w niej koncepcję Ja aksjologicznego. Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, „Znak”, Kraków 1975, s. 162–200; tenże, *Myślenie według wartości*, „Znak”, Kraków 1982, s. 17–42; tenże, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli J. Tischnera, Kraków 2006, s. 131–400.

<sup>27</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.

<sup>28</sup> B. Skarga, *Ślad i obecność*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2004, s. 9.

<sup>29</sup> „Ergo Domine, [...] credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. [...] Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est”. [Wierzmy więc, Boże, [...] że jesteś czymś, ponad co nie można pomyśleć nic większego. [...] A to, ponad co nie można pomyśleć nic większego, na pewno nie może znajdować się tylko w myśli. Gdyż jeśli byłoby tylko w umyśle, to można byłoby pomyśleć, że jest w rzeczywistości; a to jest czymś większym”. A. Cantuariensis, *Proslogion*, [w:] tenże, *Opera omnia*, wyd. F. S. Schmitt, Edinburgh 1942, p. 101–102; tekst polski według: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, PWN, Warszawa 1992, s. 145–146.

<sup>30</sup> Por. R. Surma, *Dowody istnienia Boga*, Wyd. 3bird Project, Katowice 2009; wersja online: <http://ebookbrowse.com/filozofia-robert-surma-dowody-istnienia-boga-pdf-d423878974>

istnieniem, a zarazem dobrem najwyższym i bezwzględnie powszechnym (*bonum universale*)<sup>31</sup>, jako Stwórca zaś – wspólnym źródłem bytu i dobra. Stąd biorą się formuły *ens et bonum convertuntur* oraz *quidquid est, bonum est, in quantum est*<sup>32</sup>. Max Scheler natomiast, rozwijając swą fenomenologię wartości, napisał, że „istnienie wartości pozytywnej samo jest wartością pozytywną”<sup>33</sup>. Ostatnią egzemplifikacją powszechnie odczuwanego szacunku dla bytu jedynie z racji jego istnienia niech będzie wypowiedź brytyjskiego pisarza i myśliciela chrześcijańskiego, Clive’a Staplesa Lewisa, który wyjaśniając sposób rozumienia przez siebie w młodości pojęcia adoracji, pisał: „było w niej [...] coś w rodzaju bezinteresownego wyrzeczenia się siebie wobec przedmiotu, który wymagał tego po prostu ze względu na to, czym był”<sup>34</sup>.

Ów wielki szacunek dla istnienia charakteryzuje nie tylko kulturę śródziemnomorską, wyrosłą z połączenia tradycji racjonalizmu greckiego z tradycją judeochrześcijańską (przypisującą ogromną wagę do treści prawd objawionych, spisanych w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu, rozpoczynającym się od opisu stworzenia świata przez Boga – opisu, w którym jak refren powtarza się fraza: „i widział Bóg, że to co stworzył, było dobre”<sup>35</sup>). Również w prastarych cywilizacjach Bliskiego, Środkowego i Dalekiego Wschodu powtarza się ten sam element. Joachim Badeni pisze o oświeceniu w buddyzmie następująco: „Dzięki długim ćwiczeniom dochodzę do wniosku, że zaczynam postrzegać tę rzecz jako istniejącą, czyli dostrzegam to, co w owym [przedmiocie] najistotniejsze. Właściwie widzę przez niego istnienie. Dzięki temu, co osiągnąłem medytacją, widzę wszystko w pierwszym rzędzie jako istniejące, a nie jako to lub tamto. Wówczas ten długopis czy szafa objawia się w nowym, bardzo ostrym świetle. I tym jest, moim zdaniem, oświecenie buddyjskie. [...] »Niech pan przyjdzie do nas, to pan zobaczy nagle cały wszechświat – potężne istnienie tego, co istnieje [...]« – mówi buddysta”<sup>36</sup>.

Człowiek ukształtowany przez tę tradycję uznaje za niezbitą pewnik, że istnienie jest dobrem (wartością pozytywną), nieistnienie zaś – złem (wartością negatywną), wyjąwszy, być może, przypadki szczególne (jak ten opisany w antycznej przypowieści o królu Midasie bądź ten, który stawia przed nami Szekspir w słynnym Hamletowskim dylemacie „być albo nie być”). Ten sam aksjomat odnosi się ze szczególną mocą do swego własnego istnienia. Stąd zapewne wywodzi się formuła Martina Heideggera: „Jestestwo [*Dasein*] jest bytem, któremu w jego byciu chodzi o nie samo”<sup>37</sup>. Czeski fenomenolog, Jan Patočka, opisuje człowieka jako byt posiadający swe własne dzieje, poprzedzone okresem „pre-historycznym”, w

[dostęp 26.01.2013]

<sup>31</sup> Por. S. Thomae, *Contra gentiles*, lib. 1 cap. 40.

<sup>32</sup> Por. tenże, *Summa theologiae* 1 q. 65 a. 1 ad 2.

<sup>33</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, t. 2, Francke-Verlag, Bern-München 1966, s. 48.

<sup>34</sup> C. S. Lewis, *Zaskoczony radością*, wyd. cyt., s. 114.

<sup>35</sup> Zob. *Księga Rodzaju*, rozdział 1.

<sup>36</sup> J. Badeni, *Stąd do nieba. Ostatnie przesłanie*, Wyd. Literackie, Kraków 2012, s. 115–116.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1994, s. 271.

którym istniały „ludy naturalne”, nie odczuwające jeszcze problematyczności własnego istnienia, lecz świadome już (i ta świadomość pozostała w ludziach do dziś) pozytywnej wartości swego życia: „to, że ich życie jest czymś zrozumiałym i że warto żyć, jest dla nich oczywiste. W ten sposób życie ich upodabnia się do życia istot animalnych, które żyją oczywiście po to, aby żyć: różni się jednak od niego tym, że u jego podłoża znajduje się nieustannie ukryta możliwość problematyczności, która może się objawić”<sup>38</sup>.

Patrząc z perspektywy antropocentrycznej, w której poczucie wartości własnego istnienia i pragnienie ocalenia go jak najdłużej przed wszelkimi zewnętrznymi i wewnętrznymi zagrożeniami pełni niezwykle ważną funkcję, dostrzegamy jego obecność u wszystkich pozostałych istot żywych, określając je mianem instynktu samozachowawczego i widząc w nim zasadniczą przyczynę powszechnie występującej w przyrodzie „walki o byt”. Jednak w porównaniu z innymi istotami żywymi my, ludzie, troszczymy się o własny byt świadomie i z wyrafinowaniem. Człowiek bowiem nie tylko po prostu żyje, zadowolając się samym „nagim życiem”, i nie tylko żyjąc troszczy się o zapewnienie jak najkorzystniejszych warunków podtrzymania i przedłużenia własnego istnienia, ale równocześnie odczuwa potrzebę wypracowania jakiegoś – mniej lub bardziej określonego – stosunku do własnego bycia. Zwraca na to uwagę między innymi José Ortega y Gasset, pisząc (w symbolicznym języku parabolicznej przypowieści): „Adam [w znaczeniu: człowiek jako taki – przyp. K. W.] był pierwszą istotą, która żyjąc, zdawała sobie z tego sprawę. Życie istniało dla Adama jako problem. Adam w raju jest [...] nikłym punktem wsparcia dla nieskończonego problemu życia. [...] Tym właśnie jest człowiek: problemem życia”<sup>39</sup>. Tę samą problematyczność – jako coś przeciwstawnego oczywistości – własnej egzystencji człowieka podnosi Patočka, stwierdzając: „własne bycie [człowieka] nigdy nie jest oczywiste, lecz zawsze jest dziełem [...]. Człowiek nie może być w oczywistości bytów pozaludzkich, musi swoje życie spełniać, nieść, musi sobie z nim poradzić, uporać się z nim”<sup>40</sup>. Owa problematyczność, jak widzimy, zasadza się po pierwsze na tym, że człowiek postrzega swoje własne życie jako w pewien sposób szczególne, wyjątkowe, nieporównywalne z innymi formami istnienia, również pod względem wartości, która (chodzi o wartość własnego bycia) jawi nam się jako wyższa nie tylko pod względem czysto ilościowym, ale także jako odrębna jakość wartości, w zasadzie nieporównywalna z tymi kryteriami waloryzacji, które stosujemy w odniesieniu do obiektów świata fizycznego; po drugie zaś, uświadomienie sobie samego siebie jako istniejącego oznacza coś więcej niż proste stwierdzenie faktu: „wiem, że jestem”. Fakt ten, z chwilą, gdy go sobie uświadomimy, staje się zarazem źródłem jakiegoś (nie zawsze od razu jasnego dla podmiotu) zobowiązania: musimy z tym faktem „coś zro-

<sup>38</sup> J. Patočka, *Refleksje pre-historyczne*, tłum. J. Zychowicz, [w:] tenże, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Aletheia, Warszawa 1998, s. 21.

<sup>39</sup> J. Ortega y Gasset, *Adam w raju*, w: tenże, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 55.

<sup>40</sup> J. Patočka, *Czy cywilizacja techniczna jest schyłkowa i dlaczego?*, tłum. J. Zychowicz, w: tenże, *Eseje heretyckie...*, wyd. cyt., s. 132–133.

bić”, poradzić sobie bądź uporać się z nim, jak zauważył Jan Patočka. Mówiąc inaczej – odkrywamy, że jesteśmy i czym jesteśmy, odkrywamy jednocześnie, że naszą powinnością jest tworzenie samego siebie; zaś dalszym etapem owego odkrycia jest wzięcie na siebie odpowiedzialności za proces autokreacji. Trudno nie przyznać racji Patočce, gdy ten dopatruje się uprzywilejowanej roli filozofii w dziele przejmowania przez człowieka odpowiedzialności za własne bycie, pisząc: „widać zatem, dlaczego filozofia musi być jednocześnie troską o duszę [*épiméleia tēs psychés*], ontologią i teologią [...]. Teoria filozoficzna również i tutaj spełnia swe posłanie, to znaczy jest właściwą domeną, w której nasze *ja* dojrzewa do siebie i do pożytku ze swego zrozumianego nareszcie istnienia”<sup>41</sup>. W innym miejscu ten sam autor dodaje: „przypuszczamy, że *ja* w tym sensie pojawia się na początku dziejów i polega na [...] odpowiedzialnym stawianiu pytań wyjaśniających odkrytą problematyczność”<sup>42</sup>.

Dotychczasowa analiza, skoncentrowana na odkryciu problematyczności bytu człowieka i jego dwojakich konsekwencjach, z których pierwsza dotyczy wymiaru aksjologicznego (życie jako nieredukowalna wartość), druga zaś – obudzenia poczucia odpowiedzialności za proces autokreacji i jego dające się przewidzieć efekty, byłaby jednak niepełna, gdybyśmy nie uwzględnili jeszcze jednego, niezmiernie ważnego momentu. To, o czym była mowa do tej pory, zamyka się w kręgu stosunku człowieka do siebie samego, do własnego istnienia i jego odzwierciedlenia w świadomości. Tymczasem nie możemy zapominać o tym, że wszelkie istnienie, by było „raczej czymś niż niczym” (w nawiązaniu do znanej formuły Leibniza) i by mogło aspirować do odegrania jakiegokolwiek roli w świecie, musi zostać potwierdzone w czyjejś świadomości. Istnieniu niezauważonemu, nieświadomionemu, nieobecnemu w niczych „własnych zasobach ego”<sup>43</sup>, nie sposób przypisać „rzeczywistości” w takim sensie, na jaki naprowadza nas niemiecki odpowiednik tego słowa, czyli *Wirklichkeit* – rzeczownik wywodzący się od czasownikowego rdzenia *wirken*, to znaczy: działać, oddziaływać. Byt, który nie pozostaje w realnej i aktualnej relacji z żadną świadomością, jest – jak wiadomo – nieodróżnialny od niebytu.

Tu musimy po raz kolejny powrócić do idei „świeckiej nieśmiertelności”, wywiedzionej przez Nowickiego z dzieł Vaniniego: dopóki człowiek żyje w sposób „naturalny”, to jest – we własnym ciele, i dysponuje niezakłóconą świadomością, dopóty nie pojawia się problem potrzeby potwierdzenia jego istnienia, gdyż tę funkcję spełnia w najprostszy sposób spontaniczna samowiedza (dopóki istnieję świadomie, mam świadomość tego, że istnieję). Gdy jednak przejdziemy do analizy form „istnienia pośmiertnego”, na jakie powołuje się Nowicki, tego istotnego elementu może zabraknąć. W ten sposób twórcy, których dzieła ulegają zapomnieniu, „umierają po raz wtóry”; ci zaś, którzy nie zapewnili sobie za życia dostatecznie wysokiej pozycji w panteonie najwybitniejszych twórców, mają jedynie iluzoryczne szanse na rozumiane w powyższy sposób „życie po życiu”. Skoro tak, to

<sup>41</sup> Tamże, s. 141.

<sup>42</sup> Tamże, s. 138.

<sup>43</sup> Por. E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 125.

propagowana przez Andrzeja Nowickiego perspektywa nieśmiertelności okazuje się stosunkowo rzadkim, elitarnym przywilejem, dostępnym tylko garstce szczególnie zasłużonych; przypomina więc nieco (jeśli dobrze je rozumiemy) wierzenia starożytnych Egipcjan, którzy wyposażali na dalsze życie w zaświatach tylko swych władców – faraonów – oraz przedstawicieli najwyższych warstw społecznych, wszystkim pozostałym pozwalając roztopić się w niebycie.

Ścisłej mówiąc: byłoby tak (i pociągałoby to za sobą poważne trudności w zaakceptowaniu idei tak wyraźnie sprzecznej z demokratycznym poczuciem sprawiedliwości), gdyby nie drugi, inkontrologiczny (obok pierwszego, czyli ergantropijnego) składnik doktryny filozoficznej Nowickiego. Sprawia on, że każdy, kto zaakceptuje tę doktrynę, musi zarazem zrozumieć, jak niezmiernie istotną rolę w naszym życiu odgrywają spotkania. Ilekroć bowiem człowiek spotka się z człowiekiem, tylekroć rezultatem nawiązanej więzi staje się (po obu stronach) przekształcenie osobowości polegające na włączeniu w jej strukturę choćby małej części osobowości partnera spotkania. Myślę, że (po odseparowaniu sensu świeckiego od ściśle religijnego) profesor Nowicki z aprobatą zaakceptowałby słowa z Ewangelii według świętego Jana: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity” [J 15, 5]; można je bowiem odczytać jako trafny opis rodzenia się obopólnie wartościowych skutków wydarzenia spotkania. A ponieważ wydarzenia te – o ile rozumiemy je w myśl propozycji filozoficznej Andrzeja Nowickiego właśnie, a nie, na przykład, Martina Bubera, który uważał je za niezwykle rzadkie i realizujące się wyłącznie za sprawą nadprzyrodzonej łaski<sup>44</sup> – przytrafiają nam się stale, przeto każdy z nas nosi w sobie ogromne bogactwo podmiotowych składników innych osób, zaczerpnięte od nich dzięki spotkaniom z nimi; czy to realizującym się bezpośrednio, w tym środowisku, które Józef Tischner nazywa „przestrzenią międzyludzkich obcować”<sup>45</sup>, czy to – jak głosi oryginalna koncepcja Nowickiego – „*in rebus*”, czyli w rzeczach.

Dobrze będzie w tym miejscu przypomnieć, że także pojęciu „rzecz” przypisuje twórca inkontrologii znaczenie dość niestandardowe, odbiegające od utrwalonej tradycji filozoficznej. On sam pisze o tym następująco: „przede wszystkim należy wyjaśnić, co rozumiem przez słowo »rzecz«, a także jak »widzę« i »odczuwam« to słowo [...] najłatwiej o nieporozumienie wówczas, kiedy mówię o ergantropii, kiedy wypowiadam słowo »rzecz«, którą inni ludzie »widzą« jako ciemnoszarą, nieprzezroczystą, nieruchawą, martwą bryłę materii, a ja zapominam o poinformowaniu ich, że dla mnie »rzecz«, czyli wytworzony przez człowieka »przed-

<sup>44</sup> „Ty spotyka mnie dzięki łasce – nie znajduje się go, poszukując”. M. Buber, *Ja i Ty*, [w:] tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992, s. 44.

<sup>45</sup> Tischner pisze m. in.: „struktura międzyludzkiej przestrzeni określa podstawowe rodzaje i sposoby codziennych obcowania człowieka z człowiekiem. W przestrzeni tej wyróżniamy najpierw »pole obecności« człowieka dla człowieka, które nazwiemy krótko »miejscem«, oraz trzy typy »pól obcowania« [...] Miejsce wspólnej z innymi przestrzeni sensu nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka, lecz stanowi (a w każdym razie może stanowić) prawdziwe odbicie jego twarzy. [...] Dzięki temu miejscu człowiek może służyć innym i odbierać usługi, może – przy całej niezrozumiałości swego losu – być kimś zrozumiałym dla innych. Gdy imieniu człowieka braknie takiego miejsca na świecie, człowiek gotów jest powiedzieć o sobie: jestem niczym”. J. Tischner, *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia”, t. 9, 1977, s. 77 i 81.

miot ergantropijny», ma wygląd jasnego, cudownie pięknego, przezroczystego kryształu, w którego wnętrzu widzę gromadę poruszających się figurek, które swoim »spotkaniem« wytwarzają ogromną energię o potężnym promieniowaniu we wszystkich kierunkach»<sup>46</sup>. W innym zaś miejscu (używając mniej poetyckiego, a bardziej filozoficznego języka) pisze na temat dostrzeganego przez siebie ścisłego związku między bytem rzeczy a istnieniem człowieka: „istnieją zatem dwa podstawowe sposoby istnienia człowieka: jeden to *modus essendi ante rem* (sposób istnienia poprzedzający wytworzenie określonego przedmiotu), drugi to *modus essendi in rebus* (sposób istnienia w wytworzonych przez siebie rzeczach). Jedną z istotnych różnic między tymi dwoma sposobami istnienia jest całościowy charakter istnienia *ante rem* i cząstkowy (ściślej: wielocząstkowy) charakter istnienia *in rebus*. [...] Utożsamiać się można ze wszystkim, a więc z własnym ciałem i z własną świadomością, z własnym wyglądem, portretem, fotografią [...], z własnym imieniem i nazwiskiem, z własnym podpisem, z pełnionymi rolami społecznymi itd. Dlaczego więc nie mielibyśmy spróbować utożsamiania się z wytwarzanymi przez nas przedmiotami? [...] Na przykład [...] książka należy do takich przedmiotów, w których »mieszka« aktywnie działający podmiot, zdolny do modyfikowania osobowości swoich czytelników. Spotkanie z książką nie jest spotkaniem z »rzeczą«, ale – jeśli umiemy czytać – jest spotkaniem z człowiekiem, z podmiotem realnie obecnym w przedmiocie»<sup>47</sup>.

Po sformułowaniu tych uwag, humanistyczne przesłanie systemu myślowego Andrzeja Nowickiego staje się bardziej klarowne i zrozumiałe. Chodzi w nim o wskazanie takiego sposobu realizacji odpowiedzialności za własne (z natury problematyczne) istnienie, by nadać mu jak najwyższą wartość poprzez wykreowanie narzędzi podmiotowego oddziaływania na innych. Podstawowym czynnikiem wartościotwórczym jest w owej koncepcji wypływająca z własnego – by użyć terminu pochodzącego z innej, lecz w wielu punktach bliskiej myślom Nowickiego, teorii filozoficznej Józefa Tischnera<sup>48</sup> – „Jaksjologicznego” zdolność realnego przekształcania osobowości tych wszystkich, którzy będą mieli okazję spotkać się (w rozszerzonym w myśl doktryny inkontrolologicznej sensie) z podmiotem, którego – w świetle antropologii ergantropijnej – „właściwym bytem jest twórczość»<sup>49</sup>. Z kolei właściwym sensem tej twórczości, należy dodać, jest transparentny przekaz aksjologiczny, który – jeśli tylko zostanie właściwie odczytany dzięki wydarzającemu się spotkaniu – czyni człowieka lepszym, choć w minimalnym stopniu i choćby w jednym tylko wycinku jego przebogatej wewnętrznej rzeczywistości. Realizujące się w ten sposób „czynienie człowieka lepszym” możemy (nie odchodząc, jak sądzę, zbyt daleko od intencji Andrzeja Nowickiego) jeszcze raz zinterpretować w „kluczu Tischnerowskim”: „spotkanie jest wydarzeniem [...]. Wraz z

<sup>46</sup> A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, wyd. cyt., s. 331–332.

<sup>47</sup> Tenże, *Ergantropia jako centralna kategoria...*, wyd. cyt., s. 4–7, *passim*.

<sup>48</sup> Odkryciu i uzasadnieniu szeregu zbieżności i (często zaskakujących) podobieństw między myśleniem filozoficznym A. Nowickiego i J. Tischnera poświęciłem obszerne partie swej rozprawy doktorskiej; zob. np. K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania...*, wyd. cyt., rozdz. 2.1., *Paralele*, s. 47–53.

<sup>49</sup> A. Nowicki, *Skąd się wzięło...*, wyd. cyt., s. 178.

postępującym zrozumieniem [tego faktu] krystalizuje się w naszej twórczej wyobraźni projekt wydarzenia, które może *hic et nunc* ocalić. [...] Okazuje się, że pierwotną siedzibą wartości w świecie nie są ani byty, ani tak zwane »wartościowe przedmioty«, lecz wydarzenia»<sup>50</sup>. W innym miejscu tego samego tekstu Tischnera znajdujemy niezmiernie interesującą myśl o konieczności przewartościowania naszych sądów na temat relacji między człowiekiem a rzeczą w świetle analiz wydarzenia spotkania. Józef Tischner pisze: „spotkanie jest źródłem doświadczenia prawdy w bardziej podstawowym wymiarze niż wymiar stosunku człowieka do rzeczy. Stosunek do rzeczy jest zapośredniczony przez dialog z drugim człowiekiem. Źródłowych doświadczeń prawdy należy więc szukać w spotkaniu z drugim, a nie w zetknięciu się z rzeczą. [...] Stąd kluczowy problem spotkania – problem prawdy»<sup>51</sup>. Spostrzeżenie to można odczytać jako ukazanie punktu widzenia komplementarnego wobec zasadniczej idei ergantropii, czyli realnej obecności człowieka w rzeczach. Tischner zauważa mianowicie, że stosunek człowieka do rzeczy jest zapośredniczony przez dialog z drugim człowiekiem. Nowicki dodaje, że w przypadku, gdy utożsamimy rzecz z dziełem, relacja ulega swoistemu odwróceniu: stosunek człowieka do człowieka staje się zapośredniczony przez odniesienie do rzeczy. Te aspekty problemu bynajmniej sobie nie przeczą, bowiem w rzeczywistości zachodzi o wiele bardziej złożony splot wielowymiarowych relacji bytowych, poznawczych i innych, którego elementami są rzeczy i ludzie, zaś wyróżnianie jakiegoś aspektu czy momentu owej złożonej całości może służyć jedynie koncepcyjnemu uwypukleniu określonego, częściowego ujęcia badanych zagadnień.

Wracając jednak do przesłania inkontrolizacji – ergantropijnej koncepcji Nowickiego: jestem przekonany, że eksponowanie przezeń twórczości jako wyróżnionego, podstawowego rysu sposobu bycia każdego człowieka służy nie tyle apologii sztuki (zwłaszcza tej pisanej dużą literą, podnoszonej swego czasu do rangi absolutu przez artystów i myślicieli okresu neoromantyzmu), ile świadczy o zrozumieniu, że najwartościowszą i najbardziej nieprzemijającą formą twórczości jest to, co za średniowiecznym filozofem katalońskim Ramonem Lullusem Andrzej Nowicki określa mianem *hominificare*, czyli ucłowieczanie. Podstawową powinnością człowieka – powie Nowicki – jest ucłowieczanie świata, czyli takie przekształcanie naszego bliższego i dalszego otoczenia, a także (nie można o tym nie wspomnieć) nas samych i naszych bliźnich, by usuwać z nich wszystko, co nieludzkie, co kłóci się z humanistycznym ideałem antropoprotekcyjnego świata wartości, a w zamian za to nasycać całą rzeczywistość pierwiastkiem dostępnej jedynie człowiekowi doskonałości. Temu celowi – spośród wszystkich możliwych do zaprojektowania i wybrania do realizacji w życiu – najbardziej warto się poświęcić. Wówczas „poświęcenie się” nie będzie oznaczało ofiary z siebie, wyrzeczenia się tego, co we mnie dobre, wartościowe i godne pragnienia, lecz przeciwnie – aksjologiczne wzbogacenie własnej osobowości o walor podmiotowego sprawstwa czynów i dzieł ucłowieczających świat.

<sup>50</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, wyd. cyt., s. 495.

<sup>51</sup> Tamże, s. 494.

Pozostała na koniec do wyjaśnienia jeszcze jedna z poruszonych wcześniej kwestii – ta mianowicie, jak należy odczytywać sens ateistycznej perspektywy nieśmiertelności w świetle formuły „możemy cieszyć się »życiem pośmiertnym« przez wiele stuleci po śmierci”<sup>52</sup>. Po przeprowadzonej dyskusji przesłanie tej myśli nabiera mniej dosłownego sensu; jedyna możliwa do zaakceptowania interpretacja polega na zastosowaniu takiego modelu antropologicznego, na który wskazuje użyte przez Nowickiego słowo „perspektywa”. Proponuję rozumieć ów problem następująco: istnieje wiele różnych sposobów istnienia<sup>53</sup>. Człowiek to jeden z tych bytów, których istnienie rozciąga się zarówno w czasie, jak w przestrzeni. Byt ów posiada swoją tożsamość, lecz nie polegającą na niezmienności zarówno w czasie, jak też w formach przestrzennych. Pozostają wciąż tym samym człowiekiem, chociaż zmienia się mój wygląd, wiek, wzrost, waga i mnóstwo innych właściwości. Dlaczego nie miałby się zmienić także mój sposób bycia? Spróbujmy więc założyć, że człowiek jest bytem perspektywicznym, to znaczy takim, że jego istnienie, przybierając różne formy, „rozpościera się” z obszaru centralnego ku peryferiom. Za obszar centralny należy uznać ten wycinek czasoprzestrzeni, w którym człowiek istnieje w sposób najpełniejszy, to znaczy nie tylko w sposób właściwy rzeczom (w tym również „rzeczom uczłowieczonym”, czyli dziełom naznaczonym piętnem imiennym swego twórcy), ale również w sposób jak najściślej podmiotowy: jako osobnik żywy, przeżywający swoją egzystencję, świadomy świata i siebie samego, myślący, czujący i zdolny do podejmowania wolnych, autonomicznych decyzji, spełniający czyny naznaczone piętnem osobowości i wytwarzający dzieła, a także – spotykający się z innymi. Tak długo, jak długo trwa ten (jeden z wielu, lecz nie jedyny) sposób istnienia, człowiek może planować, decydować, działać, tworzyć, lecz również doznawać – w szczególności odczuwać radość z tego, kim jest aktualnie, kim był dotychczas oraz kim będzie w przyszłości. Będąc tu i teraz świadomym i odpowiedzialnym podmiotem autokreacji, człowiek ów postanawia „unieśmiertelnić własne imię”<sup>54</sup> i w ten sposób przedłużyć swoją obecność pośród ludzi poza czas wyznaczony biologicznymi procesami starzenia się i umierania oraz poszerzyć ją poza zasięg bezpośredniego oddziaływania swego bytu osobowego, integralnie wpisanego w fizyczną cielesność. Jest to jednak już obecność zapośredniczona, a owym – jak to nazywa Emanuel Levinas – „trzecim członem”<sup>55</sup> pomiędzy ja i ty staje się każdorazowo jakiś wyeksterioryzowany w dzieło fragment (cząstka) własnej osobowości.

Można też to samo wypowiedzieć innym językiem – tym, który w dwu-

<sup>52</sup> A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, wyd. cyt., s. 21.

<sup>53</sup> Por. tenże, *Skąd się wzięło...*, wyd. cyt., s. 179.

<sup>54</sup> „*Et superest sine te nomen in orbe tuum*” – pisał G. C. Vanini w *De Admirandis Naturae Reginae Deaequae Mortalium Arcanis*, Lutetiae 1616, s. 494. Słowa te (będące parafrazą z Horacego „*et sine te superest nomen in urbe tuum*”, *Tristia* III, 10) uczynił Andrzej Nowicki punktem wyjścia własnych rozważań w rozdziale zatytułowanym *Nieśmiertelność imienia* w książce *Człowiek w świecie dzieł*, wyd. cyt., s. 241–252).

<sup>55</sup> Zob. E. Levinas, *Metafizyka a transcendencja*, fragmenty *Totalité et Infini*, tłum. B. Baran, [w:] *Twarz Innego*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Wyd. PAT, Kraków 1985, s. 136–138.

dziestowieczny dyskurs filozofii europejskiej wprowadził Levinas, a po nim przejęli go tacy myśliciele, jak np. Jacques Derrida i Barbara Skarga. Musielibyśmy wtedy powiedzieć, że człowiek idąc przez życie, zostawia po sobie ślady. Wiele z nich zostaje naznaczonych piętnem imiennym tego, kto je pozostawił. Ślady te – tak długo, jak długo trwają w kulturze, to znaczy nie tylko istnieją czysto fizycznie (jak odcisk czyjejś stopy gdzieś w niedostępnych górach), lecz uczestniczą w obiegu myśli, idei i wartości – tak długo stanowią ekwiwalent obecności swego twórcy. Może on już dawno nie żyć lub znajdować się w zupełnie innym miejscu, lecz jego myśli żyją, bo są współmyślane przez innych, są respektowane jako zdanie kogoś, kto ma prawo do posiadania własnego osądu, są konfrontowane z odmiennymi stanowiskami myślowymi, bronione lub atakowane przy użyciu takich czy innych argumentów. A skoro żyją myśli, to żyje także – w owym specyficznym, ergantropijnym lub też perspektywicznym sensie – człowiek-twórca, który te myśli powołał do istnienia, nadał im walor dyskursywny i sprawił, że warto się o nie spierać. Nadzieja na to, że w ten sposób będę nadal istniał, kiedy mnie już nie będzie, sprawia, że – dopóki mogę – przeżywam radość z przyszłej obecności w pozostawionych przeze mnie śladach; radość, którą twórca inkontrolologii utożsamia z perspektywą nieśmiertelności.

#### Summary

#### **The Footprint, the Presence of Stigma Registered. On the Incontrology and Ergantrophy of Andrzej Nowicki**

On the occasion of the first anniversary of Professor Andrzej Nowicki's death the author recalls the most valuable – in his opinion – intellectual inspirations of his former teacher. They focus on the incontrological and ergantrophic vision of the human being, consistently developed and discussed in the numerous publications by Nowicki. The first trace of the new human recognition appeared in 1966 in the article "The Atheistic Perspective of Immortality" in the journal *Euhemer*. Andrzej Nowicki developed the main ideas of his philosophical theory of encounters – called by him incontrology – in two books: *The Human Being in the World of Works*, Warsaw 1974 and *The Encounter in Things*, Warsaw 1991. On the other hand, the most comprehensive presentation of the concept of the so-called ergantrophy can be found in a paper delivered at the Congress of Polish Philosophy in Cracow, entitled "Ergantrophy as a Central Category of Philosophy of Culture" and published in *Philosophical Studies*, 1987, No.11. The author of this article exposes the most innovative philosophical solutions of Nowicki who challenges many preconceived notions of the nature and essence of the human being. At the same time, these solutions are confronted with critical reflection in the light of other authors' thoughts, which sheds light on the meaning and interpretation of the concepts reconstructed in this text.

Keywords: ergantrophy, incontrology, philosophy of encounters, footprint, presence, stigma registered

**KRZYSZTOF WIECZOREK**, professor, Institute of Philosophy, University of Silesia, Katowice, Poland. E-mail: [kvik@poczta.onet.pl](mailto:kvik@poczta.onet.pl)