

Książka jest pierwszą w Polsce,  
a także w krajach tzw. postkomunistycznych,  
monografią o Erneście Blochu,  
jednym z najwybitniejszych filozofów  
współczesnych.

Anna Czajka publikowała artykuły i  
przekłady z zakresu współczesnej filozofii niemieckiej.  
Jest laureatką nagrody Ernst-Bloch-Förderpreis 1988,  
ufundowanej przez miasto Ludwigshafen nad Renem.

Anna Czajka

# Człowiek znaczy nadzieja

O filozofii Ernesta Blocha

Anna Czajka

Człowiek znaczy nadzieja

Anna Czajka

**Człowiek znaczy nadzieja**  
O filozofii Ernesta Blocha

**FEA**  
Warszawa 1991

Autorka wyraża podziękowanie Fundacji im. Fryderyka Eberta  
za dotację umożliwiającą ukazanie się tej książki.

© Copyright by Anna Czajka, 1991

ISBN 83-85041-19-2

Wydawnictwo FEA

Printed in Poland

nakład: 1000 egz.

ZWS Radom - z. 97/91

*Mamie  
i pamięci Ojca*

#### OD AUTORKI

Książka niniejsza powstawała w latach osiemdziesiątych. Poszczególne jej rozdziały ukazywały się w zwięźlejszych wersjach w czasopismach filozoficznych i kulturalnych, a to:

- rozdział I jako artykuł pt. *Współczesna myśl filozoficzna, antropologia filozoficzna, Bloch*, "Studia Filozoficzne" 1984, nr 8 (225),
- rozdział II jako artykuł pt. *Doświadczenie podstawowe: ciemność chwili, którą żyjemy*, "Literatura na Świecie" 1985, nr 6 (167),
- rozdział IV jako artykuł pt. *Uwagi na temat Ernesta Blocha ontologii Jeszcze-Nie-Bycia*, "Studia Filozoficzne" 1986, nr 11 (252).

Pracę nad rękopisem zakończono w 1987 r. i książka ukazuje się dziś, u progu większej niż kiedykolwiek wolności myśli, w niezmiennym postaci.

A.C.

Warszawa, we wrześniu 1990.

## SPIS TREŚCI

Przedmowa	11
<b>Rozdział pierwszy:</b>	
<b>Ernest Bloch, współczesna filozofia i antropologia filozoficzna</b>	17
1. Współczesna myśl filozoficzna i jej główne problemy	17
2. Antropologia filozoficzna: powstanie i projekt	25
3. Charakterystyka filozofii Ernesta Blocha	37
4. Główne kierunki badań nad filozofią Ernesta Blocha	44
5. Ekspozycja zadania tej pracy	47
6. Trudności	47
<b>Rozdział drugi:</b>	
<b>Doświadczenie podstawowe: ciemność chwili, którą żyjemy, jako punkt wyjścia filozofii Blocha</b>	
1. Negatywność i jej przekroczenie	51
2. Stopnie odniesienia do absolutu	52
3. Doświadczenie ciemności chwili, którą żyjemy	54
a. Egzystencyjny opis doświadczenia	56
b. Refleksja: dlaczego "ciemność"? dlaczego "chwila?"	56
c. Zdziwienie i jego zróżnicowanie	57
4. Konsekwencje doświadczenia ciemności chwili, którą żyjemy	59
a. Antropo-ontologiczne	63
b. Poznawcze	63
5. Źródła koncepcji chwili	64
6. Punkt wyjścia filozofii Blocha, jego omówienia i filozoficzno-kulturowe "konstelacje"	67
7. Podsumowanie	72
	81
<b>Rozdział trzeci:</b>	
<b>Poszukiwanie podstaw teoretyczno-praktycznych</b>	83
1. Fenomenologia świadomości utopijnej	83
2. Uwarunkowania biologiczne	83
a. Stopnie antropologiczne	83
b. Popęd samozachowawczy - samorozwijający się	85
c. Afekty	86
3. Odkrycie Jeszcze-Nieświadomego	88
a. Marzenia	88
b. Jeszcze-Nieświadome	90
Ekskurs: Bloch a Freud	91
c. Funkcja utopijna	91
	93

4. Funkcja utopijna = krytyczno-ocalająca	94
a. Funkcja utopijna a historia kultury	95
b. Funkcja utopijna a społeczna funkcja kultury (interesy, ideologia)	98
c. Funkcja utopijna a wartości (archetypy, alegorie-symbole)	103
Ekskurs: Fantazja	111
5. Korelacja antropo-ontologiczna	119
6. Praxis	122
7. Podsumowanie	132

#### Rozdział czwarty:

<b>Onto-logicum</b>	134
1. Kategorialna nowość możliwości	134
a. Możliwość i jej warstwy	134
b. Kategoria możliwości a tradycje filozofii	141
2. Podstawowa formuła ontologiczna	143
a. Nie	143
b. Jeszcze-Nie	144
c. Nicość	145
d. Wszystko	148
3. Struktura rzeczywistości	149
a. Modi, stopnie, warstwy, sfery	149
b. Proces i postaci: uni-versum	152
c. Czasowość, dziejowość	157
4. Materia	162
a. Krytyka dotychczasowych pojęć materii	162
b. Źródła nowego pojęcia materii	164
c. Materia jako substrat i horyzont	171
5. Natura. Technika	172
a. Podmiot przyrody	172
b. Technika przymierza	173
c. Blocha koncepcja natury i techniki w obliczu recepcji i krytyki	178
6. Ogólne uwagi na temat ontologii	
Jeszcze-Nie-Bytu/Bycia	181

#### Rozdział piąty:

<b>Wymiar celowy historyczny. Uwarunkowania bycia człowiekiem</b>	188
1. Punkt wyjścia – człowiek w świecie rozbitych wartości	190
2. Postępowanie fenomenologiczno-hermeneutyczne	193

3. Postawa pionowa i jej pojęciowe koordynaty: wolność - równość – braterstwo	210
4. Moment ontologiczny. Prawo natury a antropologia filozoficzna	216
5. Uwarunkowania "wspólnoty wolnych ludzi". Godność ludzka – solidarność	218
6. Podsumowanie	224

#### Rozdział szósty:

<b>Wymiar celowy ponadhistoryczny. Homo absconditus</b>	229
1. Filozofia a problem Boga	229
2. Pustynia i Kanaan – głębia człowieczeństwa – gwiazda utopii. Mesjanizm teoretyczno-praktyczny	236
a. Świat opuszczony przez Boga	236
b. Odsłonięcie wewnętrzności	241
c. Duch utopii i jego obiektywno-realne postulaty	244
3. Pogłębienie antropo-ontologiczne. Dziedzictwo religii	248
a. Ontologia procesu dialektyczno-eschatologicznego	248
b. Ateizm "oczyszczający"	249
c. Dziedzictwo religii	254
4. Nowa hermeneutyka	259
5. "Tajemne Humanum"	263
a. Cel człowieka i świata: homo absconditus – experimentum mundi – sens	263
b. Nieporozumienia wokół problemu homo absconditus	268
6. Inna strona absolutu	270
a. Dyskusja I: nadzieja i miłość	270
b. Dyskusja II: Grecja i Izrael	274
c. "Skok" i rdzeń – "przemienienie"	276
7. Aporie	278
a. Śmierć	278
b. Proces i jego ujście	279
8. Prometeusz, Atlas i 36 sprawiedliwych	282

Rozważania podsumowujące i perspektywiczne 285

Bibliografia 290

Zusammenfassung 302

## PRZEDMOWA

Filozofia Ernesta Blocha od kilkudziesięciu lat istnieje w kulturze. Podejmuje teoretyczno-praktyczne problemy naszego wieku, wyznaczając im horyzont przyszłości i sięgając ich zarania. Łączy współczesne postępowania filozoficzne (np. egzystencjalizm, marksizm) lub ustosunkowuje się do nich (np. do pozytywizmu) z punktu widzenia oryginalnego, w swej głębi i zamyśle starającego się sprostac wielkiej tradycji, stanowiska metafizycznego. Powstającą od początku wieku aż po jego schyłek, obecną przy jego wzlotach i upadkach, wyróżnia tę filozofię jedność pierwotnego zamyśłu.

Ernest Bloch urodził się 8 lipca 1885 r. w Ludwigshafen nad Renem. Studiował filozofię (w Monachium u Teodora Lippsa, w Würzburgu u Oskara Külpe), a także fizykę, germanistykę, muzykologię. W 1908 r. na podstawie dysertacji pt. *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie* uzyskał tytuł doktora filozofii. Od 1908 r. uczestniczył Bloch w kolokwium prowadzonym przez Georga Simmla, gdzie poznał m.in. Georga Lukácsa. Głęboka przyjaźń, która począwszy od 1911 r. na kilka lat połączyła obydwu filozofów, z biegiem lat coraz bardziej się rozluźniała. W 1917 r. Bloch udaje się do Szwajcarii, gdzie w czasopismach "Weisse Blätter" i "Freie Zeitung" publikuje artykuły mierzące w wojnę i wilhelmińskie Niemcy. W 1918 r. ukazuje się *Geist der Utopie*, pierwsza obszerniejsza praca Blocha, w której podany jest zarys rozwijanej w całym późniejszym dziele koncepcji filozoficznej tzw. mesjanizmu teoretyczno-praktycznego. W 1919 r. Bloch wraca do Niemiec, pisze przedstawiającą projekt tzw. "demokracji mistycznej", pracę pt. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), przygotowuje drugie wydanie *Geist der Utopie* (1923), opracowuje zbiór esejów polityczno-krytycznych i z zakresu krytyki kultury *Durch die Wüste* (1923). W 1924 r. odbywa Bloch szereg podróży do Włoch, Francji i północnej Afryki, po powrocie osiada w Berlinie, znajduje się w kręgu tworzących przyjaciół złożonym z Bertolda Brechta, Kurta Weilla, Otto Klemperera, Waltera Benjamina, Teodora W. Adorna. Współpracuje z czasopismami, m.in. "Weltbühne" i "Frankfurter Zeitung". W 1930 r. ukazują się *Spuren*, zbiór małych form filozoficzno-literackich. W 1933 r. Bloch udaje się na emigrację do Szwajcarii, następnie Austrii, Francji, Czechosłowacji. W 1935 r. opublikowano *Erbschaft dieser Zeit*, kulturowo-

-polityczną i filozoficzną analizę współczesności i hitleryzmu. W Pradze pracuje Bloch nad koncepcją materializmu (przedstawioną ostatecznie w pracy pt. *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, 1972), logiką, rozprawami politycznymi i filozoficznymi. W 1938 r. Bloch wraz z rodziną udaje się na emigrację do USA. Powstają tam m.in. rękopisy: głównego dzieła, kładącego fundamenty pod filozofię nadziei, *Das Prinzip Hoffnung*, interpretacji Hegla zatytułowanej *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, poszukującej "zasad moralno-politycznych" pracy *Naturrecht und menschliche Würde*. W 1949 r. Bloch wraca do Europy i obejmuje katedrę filozofii w Lipsku, podejmując działanie w gronie znakomitych humanistów (Werner Krauss, Hans Mayer, Karol Vossler i inni). Ukazują się: *Subjekt-Objekt* (1951), *Das Prinzip Hoffnung* (tom I - 1954, II - 1955, III - 1959). W 1961 r. Bloch osiada w Tybindze. Publikuje *Naturrecht und menschliche Würde* (1961), ontologiczne przyczynki do filozofii nadziei zatytułowane *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1963-1964), zbiór esejów filozoficzno-literackich *Literarische Aufsätze* (1965), próbę analizy i przejęcia treści chrześcijaństwa z punktu filozofii nadziei *Atheismus im Christentum* (1968), zbiór rozpraw filozoficznych *Philosophische Aufsätze* (1969), zbiór artykułów politycznych *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz* (1970), zarys kategorii filozofii nadziei *Experimentum Mundi* (1975). Ernest Bloch zmarł 4 sierpnia 1977 r.

Oddziaływanie filozofii Blocha, początkowo niewielkie, ograniczone niemalże do wpływów osobistych, rozszerzyło się w latach pięćdziesiątych, a zwłaszcza sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Uwagę zwraca zwłaszcza recepcja Blochowskiej koncepcji nadziei w teologii, zrazu protestanckiej, a następnie katolickiej i związana z tym dyskusja, najistotniejsza bodajże jak dotąd, jeżeli idzie o walory filozoficzne, lecz bynajmniej nie wyczerpana.

Jakkolwiek badania nad Blochem przybierają na sile, literatura na jego temat rośnie (jej centra stanowią: pedagogika, estetyka, filozofia kultury), to trudno się oprzeć wrażeniu, jakoby wiele prób spotkań z Blochem odbywało się niejako po omacku, że ujęcia substancjalne znajdowały zbyt mały oddźwięk, że dopiero odsłania się pole do rzetelnej i płodnej dyskusji z Blochem i jego recepcji. Takie koleje oddziaływania Blocha wynikają do pewnego stopnia z samego jego dzieła, które jakkolwiek z założenia zwraca się do każdego, to wymaga nie tyl-

ko głębokiej znajomości tradycji humanistycznych, wrażliwości metafizycznej, ale i otwartości na – dość niezwykle – sprzężenie trzech istotnościowych w nim momentów: antropocentryczności, postawy praktycznej (pozostającej w wywodzącym się z Oświecenia nurcie racjonalnym) i mesjaniczności zarazem. Wydawać by się mogło, że przyzwyczajenia myślowe naszej epoki nie ułatwiały spełniania tych wymogów.

Zwróciwszy uwagę na moment antropocentryczności w filozofii Blocha, postawiliśmy pytanie o jej miejsce, funkcję, znaczenie w całym dziele, ogólnie rzecz biorąc pytanie: czy z antropologicznego punktu widzenia możliwa jest rekonstrukcja filozofii Blocha i jaki charakter miałaby wydobyta w tej rekonstrukcji antropologia.

Dodatkowym uzupełnieniem takiego postawienia problemu jest formujący się w konkretnych postawach cząstkowych (antropologia biologiczna, egzystencjalizm, psychoanaliza, Teoria Krytyczna) projekt antropologii filozoficznej o zamyśle praktycznym i fundamentalnym. W tle naszego pytania o antropologię Blocha stoi więc pytanie o jej stosunek do owej antropologii filozoficznej jako projektu. Metodyczne poszukiwania odpowiedzi na to pytanie nie są w ramach naszej pracy możliwe, znajdują się więc w niej tylko pojedyncze na ten temat uwagi i sugestie.

Istotną funkcję refleksji antropologicznej dostrzegliśmy w kilku kolejnych systematycznych punktach filozofii Blocha, których rekonstrukcja stanowi o budowie pracy. W rozdziale pierwszym, wprowadzającym, kreślimy położenie filozofii Blocha na tle współczesnych kierunków filozoficznych i projektu antropologii filozoficznej. Po nim następuje właściwa rekonstrukcja. W rozdziale drugim zajmujemy się punktem wyjścia filozofowania Blocha, którym jest doświadczenie podstawowe ciemności chwili, którą żyjemy. Rozdział trzeci wypełniają ustalenia teoretyczno-praktycznych określeń podstawowych, odbywające się za pośrednictwem i w sferze antropologicznej. Rozdział czwarty, ontologia, pozornie wyłamuje się z przyjętego porządku postępowania. Nie zajmuje się treściami i funkcjami bezpośrednio antropologicznymi, lecz na płaszczyźnie myślenia o byciu i byciu pogłębia wnioski wynikające z analiz antropologicznych. Problem człowieka, jego egzystencji i działania w świecie stawia się tam w perspektywie rdzennie filozoficznej, ontologicznej i metafizycznej, ze wskazaniem



na *Grund*, rację i cel człowieczeństwa i świata, na których plan nano-szone są cele określone historycznie, zmierzające ku nie dającym się jeszcze treściowo określić celowi ponadhistorycznemu. Rozdział piąty poświęcony jest analizie celów historycznych (na przykładzie prawa natury), czyli dających się określić treściowo i zrealizować uwarunkowań bycia człowiekiem. Rozdział szósty przedstawia cel absolutny (określenie docelowe) człowieka i świata, wyrażany dotąd przez religie, przeniesiony przez Blocha na immanentny plan rzeczywistości.

W rekonstrukcji nie udało się zachować formalnej "czystości", czyli ograniczenia do wypowiedzi i funkcji wyłącznie antropologicznych. Uniemożliwia to – wyprzedzimy tu wnioski – sam charakter tej antropologii i filozofii, w której wszystko przenika się ze wszystkim w dążeniu do pełni określenia i egzystencji w jedność. Praca nie jest wolna od powtórzeń, przy tym często stosowaliśmy je rozmyślnie, mogąc w ten sposób podać kilka naświetleń tego samego zagadnienia (np. problemu ciemnością chwili, którą żyjemy, problemu dziedzictwa).

W pracy naszej opieramy się na siedemnastotomowym wydaniu zbiorowym dzieł Ernesta Blocha w wydawnictwie Suhrkamp we Frankfurcie nad Menem (Ernst Bloch, *Gesamtausgabe*, 1961-1978) i jego uzupełnieniach ukazujących się w tym samym wydawnictwie. Opieramy się na całej wielojęzycznej literaturze na temat Blocha i jego filozofii.

W kilku miejscach powołujemy się na materiały zawarte w naukowej spuściźnie Ernesta Blocha w Bibliotece Uniwersyteckiej w Tybindze i Archiwum Blocha w Ludwigshafen nad Renem, wypowiedzi filozoficznych partnerów Blocha oraz ich nie publikowane dotąd prace. Przytaczamy te materiały za zgodą autorów i osób dysponujących prawami autorskimi.

## SKRÓTOWE OZNACZENIA DZIEŁ BLOCHA

- AC *Atheismus im Christentum*
  - EM *Experimentum Mundi*
  - EZ *Erbschaft dieser Zeit*
  - GU<sup>1</sup> *Geist der Utopie 1918*
  - GU *Geist der Utopie 1964*
  - LA *Literarische Aufsätze*
  - MP *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*
  - NW *Naturrecht und menschliche Würde*
  - PA *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*
  - PH *Das Prinzip Hoffnung*
  - PM *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*
  - S *Spuren*
  - SO *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*
  - TE *Tübinger Einleitung in die Philosophie*
  - TM *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*
  - TLU *Tendenz-Latenz-Utopie*
- Według wydania zbiorowego Ernst Bloch, *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1961-1978. Dokładniejsze dane na temat poszczególnych prac Blocha zob. Bibliografia cz. 1.
- LV *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, 4 Bände, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985.

## ERNEST BLOCH, WSPÓŁCZESNA FILOZOFIA I ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA

Celem niniejszego wprowadzenia jest uzasadnienie wyboru klucza, którym posłużymy się w rekonstrukcji filozofii Ernesta Blocha. Miałby on spełniać następujące wymogi ważności filozoficznej: a) zewnętrzny, ze względu na miejsce myśli filozoficznej w świecie człowieka, i wewnętrzny, ze względu na immanentny rozwój tej myśli, b) ważności wynikającej z samego dzieła Blocha oraz c) ważności dla badań nad Blochem. Z wymogów tych wynika tok poniższych rozważań, dzielący się na trzy ciągi refleksyjne. W ciągu I (1,2) naszkicujemy sytuację współczesnej myśli filozoficznej, pokazując jej najistotniejsze, naszym zdaniem, kręgi problemowe, a na tym tle nurt antropologii filozoficznej rozumianej jako: a) jako zjawisko kulturowe XX w., które w swym pozytywnym rozwoju wyłoniło szereg stanowisk filozoficznych, oraz b) jako projekt filozofii zarysowujący się w analizach stanowisk antropologii filozoficznej. Ciąg II (3) będzie próbą charakterystyki filozofii Blocha z punktu widzenia wyróżnionych poprzednio problemów ujmujących współczesną myśl filozoficzną w perspektywie antropologii filozoficznej rozumianej tak jak jej przedstawiany projekt. W ciągu III (4,5) wreszcie nakreślimy rozwój badań nad Blochem ze wskazaniem na potrzebę zbadania wymiaru antropologicznego tej filozofii.

### 1. Współczesna myśl filozoficzna i jej główne problemy

Sytuację współczesnej myśli filozoficznej można by w największym skrócie ująć w następujące punkty:

Myśl ta jest w wysokim stopniu *p o d z i e l o n a*<sup>1</sup>. Równoległe do siebie istnieją formy, sposoby i kierunki myślenia odmienne, sprzeczne, niekiedy wzajemnie się wykluczające – przynajmniej *explicite* – w swych punktach wyjścia i zamysłach<sup>2</sup>. Oto współcześnie w polu obje-

<sup>1</sup> Na temat położenia współczesnej filozofii zob: H. Fahrenbach, *Zur Problemlage der Philosophie. Eine systematische Orientierung*, Frankfurt a.M. 1975.

<sup>2</sup> Np. Wolfgang Stegmüller wyróżnia 4 fazy oddalania się od siebie współczesnych kierunków filozoficznych, w których mają miejsce następujące sytuacje: a) różnica poglądów przy zachowaniu wspólnego kontekstu dyskusji stymulująca precyzację i ulepszenie argumentów przeciwnych kierunków; b) brak wspólnego kontekstu dyskusji przy zachowaniu kontekstu komunikowalności stanowisk i ich sensu; c) brak kontekstu komunikowalności stanowisk i ich sensu przy zachowaniu kontekstu zrozumiałości in-

tym nazwą "myśli filozoficznej" wyróżnić można takie kierunki, sposoby, formy filozofowania (a wymienimy tylko główne spośród nich, nie mogąc także pozwolić sobie na uwzględnienie ich wewnętrznych różnicowań) jak: refleksja meta- (ewentualnie proto-) teoretyczna nauk w ich obszernym kompleksie, fenomenologia, filozofia egzystencji, hermeneutyka, psychoanaliza, kierunki związane z marksizmem. Większość spośród tych kierunków bliska jest wyczerpania wewnętrznych swych "ejdetycznych" możliwości<sup>3</sup>, wydawszy formy myślenia coraz to bardziej wysubtelnione, nie będące jednak w mocy samodzielnie sprostać problemom pojawiającym się na horyzoncie naszych czasów. Symptomatyczne dla tej sytuacji są: częste kryzysy, np. kryzys w racjonalizmie, kryzys w marksizmie, próby integrowania różnorodnych sposobów filozofowania w rozwoju indywidualnym poszczególnych filozofów (np. Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Herbert Marcuse) oraz projektach transformacji filozofii (np. Karl-Otto Apel i jego "transformacja filozofii"<sup>4</sup>), jak też podejmowanie tzw. "problemów granicznych", powstałych na przecięciu kontynuacji sposobów myślenia tak odległych jak np. Sörena Kierkegaarda i Ludwika Wittgensteina<sup>5</sup>. Próby te są jednak fragmentaryczne, rozbitcie filozofii pozostaje, a wraz z nim rozbitcie człowieka-ludzi, znajdujących się jakby w wielkim domu towarowym, oferującym wiele różnych filozofii w zamian za tę jedną, która by pozwoliła rozumieć i działać. O tak rozbitej filozofii współczesnej nie sposób powiedzieć za Heglem, że jest "czasem ujętym w myślach". Filozofia o takiej formule musiałaby ujmować współ-

tencji przeciwnych stron: zmierzania ku poznaniu; d) totalny brak wspólnego kontekstu dotyczący już nie tylko poglądów, stanowisk, lecz także intencji: przeciwne strony nawzajem nie rozumieją czynności, które wykonują, a które każda ze stron nazywa "myśleniem filozoficznym". W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Stuttgart 1965, s. XLI.

<sup>3</sup> Tendencje doprowadzające "do końca" wewnętrzne możliwości poszczególnych nurtów myśli filozoficznej Walter Schulz przedstawia jako pięciokrotne "u-" (ver-): unaukowanie, uwewnętrznienie, uduchowanie i ucieleśnienie, uhistorycznienie i uetycznienie. Schulz dostrzega nie tylko głęboką antynomiczność rezultatów tych rozwinieć, lecz także możliwość ich dialektyki w "jedności i rozdarciu naszej rzeczywistości", takiej dialektyki wszakże, która nie znajduje kresu w jakiejś ostatecznej realizacji, lecz pozostaje otwarta. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972.

<sup>4</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1973, zwłaszcza wprowadzenie.

<sup>5</sup> H. Fahrenbach, *Kierkegaards untergründige Wirkungsgeschichte*, "Text und Kontext", Sonderreihe, Bd. 15, Kopenhagen, München 1983, zwłaszcza s. 30-44.

czesność z punktu widzenia pewnej ogólnej koncepcji całości bycia, ta zaś powinna być ponadczasowa, posiadać opierającą się na metafizyce bezwarunkową ważność. Poza tym filozofia taka musiałaby obejmować całą sferę myśli (w tym także nauki) i być formalną i treściową podstawą wszelkich rozumowań. Czy filozofia taka jest jeszcze możliwa?

Czy możliwa jest jeszcze filozofia opierająca się na jakiejś zasadzie metafizycznej i wywodząca z niej myślenie pozostające w sferze rozumu, i stanowiące podstawę wszelkiego poznania? Poniżej zaznaczymy krańcowe i najbardziej wpływowe stanowiska przeczące możliwości takiej filozofii: uogólnione stanowisko kierunków "unaukownionych" (określenie W. Schulza, zob. przyp. 3) i Teorii Krytycznej. Krytykują one lub wręcz odrzucają filozofię tradycyjną i przedstawiają własne programy.

Kierunki "unaukownione" (począwszy od Koła Wiedeńskiego przez Ludwika Wittgensteina, Karola Poppera aż po teorię systemów) zajmują wobec tradycyjnej filozofii stanowisko negatywne (jakkolwiek każdorazowo zróżnicowane). Tradycyjny stosunek filozofii do nauk uległ odwróceniu: nauki są pierwsze, a filozofia winna się w nie, używając określenia Husserla, "wżywać" (*einleben*), to znaczy poznawać i rekonstruować zachodzące w nich procesy. Twierdzono, że potrzebna jest teoria nauki lansująca ideał naukowości, którym jest ścisłość i cztery cechy tej ścisłości: sprawdzalność, powtarzalność, intersubiektywność i wyłączenie wszelkich jakości na rzecz ilości i obliczalności. Nauki winny cechować (formalnie) niesprzeczność i konsekwencja oraz (treściowo) odwoływanie się do doświadczenia.

W nauce brak miejsca na problemy stawiane dotąd przez metafizykę (tu: filozofię tradycyjną), teoria uznała je za pozorne i nierozwiązywalne, pozbawione sensu, albowiem nie odnoszą się do tego, co dane (Koło Wiedeńskie)<sup>6</sup>. Z czasem teoria nauki w coraz szerszym zakresie podejmowała się wyjaśnienia logiczno-analitycznych i konstruktywnych podstaw języków naukowych, to znaczy ich podstawowych pojęć, zadań i teorii. Obecnie skala naukowoteoretycznych koncepcji jest bardzo szeroka i sięga od kierunku analitycznego i kierunku języków formalnych (Carnap-Stegmüller) przez logikę procesów badawczych i ich zależność teoretyczną (szkoła Poppera) do teorii sys-

<sup>6</sup> V. Kraft, *Wiener Kreis*, Wien 1968.

temów i konstruktywno-podstawowej "prototeorii" nauk (szkoła Erlangen).

Tradycyjna filozofia typu heglowskiego jest niemożliwa do przyjęcia także dla kierunków z Hegla się wywodzących. Wczesna formuła Karola Marksa głosiła zniesienie filozofii przez jej urzeczywistnienie i urzeczywistnienie przez zniesienie. *Ideologia niemiecka* łagodziła ją, wyjaśniając, że nie tyle chodzi o urzeczywistnienie i zniesienie, ile o zastąpienie: przeskok od filozofii ku pozytywnemu studium rzeczywistości, czyli o przeskok ku studium historii i społeczeństwa. Perspektywę przedstawienia filozofii na "krytyczną teorię społeczeństwa" przejęła Szkoła Frankfurcka (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas), a także "metafilozofia" francuskiego marksisty Henri Lefèbvre' a<sup>7</sup> – jest to perspektywa myślenia (a także działania), która opuściła płaszczyznę filozofii samodzielnej i podstawowej. Powtarza się pytanie: czy taka filozofia, samodzielna i podstawowa, w ogóle jeszcze jest możliwa? Czy możliwa jest filozofia po Oświeceniściu? – pyta Adorno<sup>8</sup>, filozofia, która jako spekulatywna metafizyka posiada zamiysł obejmowania z transcendentnego punktu widzenia i w sposób pozytywny całej rzeczywistości ("transcendencja afirmująca"), a więc w losie ofiar gotowa by znajdować jakiś sens? Oświecim dowiódł pełnego fiaska kultury, przekreślił tradycyjną metafizykę. "Filozofii, za którą jedynie można by po tym wszystkim brać odpowiedzialność, nie może się już wydawać, że włada absolutem, ba, myśli o tym winna by sobie zakazać, by jej nie zdradzić, a przecież z emfaticznego pojęcia prawdy niczego od siebie nie dać wytargować. Ta sprzeczność jest jej żywiołem"<sup>9</sup>. Adorno krytykuje wiedzę podporządkowującą rzeczywistość pojęciu, wiedzę "pozytywną", będącą według niego konsekwencją "mieszkańskiej panującej subiektywności", która w innej płaszczyźnie rzeczywistości jest jednym z uwarunkowań obiektywnych sprzeczności. Jedyne dziś odpowiedzialne myślenie filozoficzne to: zestawianie analiz (czyli konstelacja modeli, lecz nie filozofia systemu), refleksja przedmiotowa (czyli mikrologia metafizyczna), refleksja nie-identycznego, w której pojęcie "mierzy się" z rzeczą, lecz nie podporządkowuje jej sobie (czyli dialektyka negatywna)<sup>10</sup> w "świecie rozbitym, cierpiącym, po-

<sup>7</sup> H. Lefèbvre, *Metaphilosophie*, Frankfurt a.M. 1975 (franc. 1965)

<sup>8</sup> Th. W. Adorno, *Eingriffe*, Frankfurt a.M. 1963, s. 14.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966.

zostającym w jarzmie pracy"<sup>11</sup>. Bliskim Adornie jest Maxa Horkheimera "program krytycznej teorii społeczeństwa"<sup>12</sup>. Program ten zrywa przede wszystkim z kartezjańskim modelem teorii, powszechnie przyjętym w naukach szczegółowych. Problemy rozwiązywane w tym modelu są, zdaniem Horkheimera, rezultatem reprodukcji się danego społeczeństwa, a celem wysiłku teoretycznego jest zdobycie maksymalnie dającej się spożytkować wiedzy. Przedmiotem teorii krytycznej są natomiast ludzie jako ci, którzy tworzą historyczne formy swego życia. Celem teorii krytycznej jest nie zwiększanie wiedzy jako takiej, lecz emancypacja ludzi spod niewolących ich stosunków. Wyobrażeniem idealnym jest swobodny rozwój jednostki, a ten zależy od rozumności stosunków społecznych. W społeczeństwie kapitalistycznym, którym rządzi zasada ekonomiczna, teoria krytyczna musiała stać się krytyką ekonomii politycznej. Lecz jest to krytyka filozoficzna, dotyczy bowiem całości społeczeństwa i czerpie z pojęć filozofii, których ogólność (np. człowiek jako istota rozumna, domagająca się wolności) pełni wobec faktyczności funkcję krytyczną i utopijną zarazem<sup>13</sup> – odrzuca jednak filozofię absolutu, samowystarczalną, znajdującą spełnienie w sobie samej. Refleksję nad sytuacją współczesnej myśli filozoficznej i jej perspektywami przeprowadza także Jürgen Habermas<sup>14</sup>. Filozofię do Hegla włącznie określa jako system interpretacyjny ujmującą zarazem naturę i świat ludzki, zawierający pojęcie kosmosu, bycia jako całości, ustanawiający podstawy. Filozofię taką charakteryzuje strukturowa jedność z nauką, tradycją, religią, a socjologicznie: elitarność. Śmierć Hegla jest zdaniem Habermasa momentem zerwania z tradycją "wielkiej filozofii"<sup>15</sup>, jej określenia strukturowe przetransformowano w następujący sposób: a) uzasadnienie metafizyczne zastąpiła teoria poznania, potem teoria nauki; b) zerwany został ontologiczny związek między filozofią teoretyczną a praktyczną: pierwsza prze-

<sup>11</sup> Th. W. Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, [w:] *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt a.M. 1969, s.19.

<sup>12</sup> M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt a.M. 1968.

<sup>13</sup> H. Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie*, [w:] *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1965, s. 102-128.

<sup>14</sup> J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1971, zwłaszcza s. 11-37.

<sup>15</sup> Na tę cezurę w rozwoju myśli filozoficznej wskazują również inni badacze, np. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941; H. Marcuse, *Reason and Revolution*, London, New York 1941 (pol. *Rozum i rewolucja*, Warszawa 1966).

kształciła się w nauki, z drugiej rozwinęła się filozofia praktyki: marksizm, egzystencjalizm i inne. Tym samym filozofia przestała mieć znaczenie podstawy społeczno-kosmicznych tzw. obrazów świata (*Weltbilder*); c) stosunek do religii zmienił się w dwóch kierunkach: myślenie naukowe nie tyle podważa twierdzenia teologiczne, co odmawia im sensowności, z drugiej strony usamodzielniona filozofia praktyczna wykazuje ambiwalentne związki z dziedzictwem religijnym (np. związek tradycji wywodzącej się z teologii Augustyna i Joachima di Fiore z filozofią historii)<sup>16</sup>, a jej zainteresowania teoretyczne i interesy praktyczne, odwołujące się nie do zasady metafizycznej, lecz do autorefleksji ograniczonej do sfery ludzkiej, skierowane w stronę utopii i polityki, zawierają interpretowane dotąd religijnie wątki wyzwolenia i pojednania; d) na płaszczyźnie socjologicznej Habermas wskazuje na zjawisko, które mogło mieć znaczące konsekwencje – zasięg i oddźwięk, jakie filozofia za pośrednictwem Marksa znalazła w ruchu robotniczym. Myślenie filozoficzne, w którym zaszły poważne zmiany, stało się, zdaniem Habermasa, k r y t y k ą. Krytyka filozofii praprzyczyn, zasady metafizycznej, afirmacji bytu jako całości, rozszczenia do totalności poznania metafizycznego. Krytykę tę można pojmować jako element refleksji w działaniu społecznym. Refleksja taka to zwrócenie się poznania ku samemu sobie dla poznania własnych ukrytych interesów. Akt autorefleksji, który "zmienia życie", jest ruchem emancypacji<sup>17</sup>.

Z tych pozycji Teoria Krytyczna zaatakowała nauki i tak jak w teoriach nauk odmawiano sensowności wypowiedziom filozofii z racji ich empirycznej niesprawdzalności, tak naukom z braku autorefleksji zarzucono "bezmyślność" i "mityczność", a teoriom preparowanie myślenia w obawie przed jego swobodnym rozwojem w nieznanym kierunku. "W drodze od mitologii do logistyki myślenie utraciło element autorefleksji [...] uległo urzeczowieniu w samoczynnie przebiegającym procesie, naśladującym maszynę, która w nim powstała, po to, by proces ten ostatecznie zastąpić"<sup>18</sup>. Myślenie nauki (Horkheimer, Adorno) niweluje i ujarzma byt, który jest jego przedmiotem, identyfikuje go z

<sup>16</sup> Na zjawisko to wskazują np. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1953 (*Meaning in History*, Chicago 1949); W.D. Marsch, *Philosophie im Schatten Gottes*, Gütersloh 1973.

<sup>17</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968, s. 261.

<sup>18</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947, s. 37.

kategoriami autogenerującymi się w rozwoju poznania naukowego, którego funkcja w procesie "wychodzenia ludzkości z zawińionej przez nią samą niepełnoletności" (Kanta definicja Oświecenia) – a proces ten doprowadził do rozkwitu i ekspansji nauk w nieznanym dotąd zakresie – przestała być poddawana refleksji. "Niedojrzałość" umacnia się zatem na nowo, grozi wybuchami barbarzyństwa, których przykładów dostarcza współczesność – twierdzą przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej. Problem niebezpieczeństwa związanego z bezrefleksyjnością nauk jest jednym z częściej przez nią podejmowanych. Habermas wykazuje<sup>19</sup>, że nauka w jej obecnym sprzężeniu z techniką, stała się w krajach wysoko uprzemysłowionych najważniejszą siłą wytwórczą, która w nie spotykanym dotąd stopniu opanowała bazę społeczną. Nadto racjonalność instrumentalna i strategiczna współczesnej nauki i techniki wniknęła w ramy instytucjonalne społeczeństwa, podważając ich kulturową legitymizację. Na miejsce kulturowego samorozumienia się człowieka w społecznym świecie jego życia wkracza samourzeczowienie człowieka w kategoriach działania pragmatyczno-racjonalnego i zachowań adaptacyjnych. Nauka i wiedza techniczna stały się "ideologią", dla której głównym tematem jest quasi-autonomiczny postęp naukowo-techniczny, stanowiący funkcję głównej zmiennej systemu, a mianowicie wzrostu gospodarczego. Nie poddawana refleksji "racjonalność" przejęła funkcję "niewidzialnego panowania politycznego"<sup>20</sup>, uderzając w interesy emancypacyjne gatunku ludzkiego jako takiego. Habermas zauważa, że technokratyzowaniu instytucjonalnych ram życia społecznego, widocznemu w zaniku ogólnych wzorów, towarzyszy pluralistyczny rozwój subkultur, religii zastępczych, etyk subiektywnych; nazywa to zjawisko "nowym hellenizmem" i interpretuje jako regres w stosunku do uzyskanej na szczęblu religii monoteistycznych identyczności z jednym Bogiem. W tej sytuacji utrwalające się w wysoko rozwiniętych kulturach rozpadu identyczności indywidualnej i grupowej Habermas proponuje myślenie, w którym, jego zdaniem, odnaleźć by można kruchą jedność rozumu. Jest to szeroko zakrojone, komunikujące się z naukami myślenie, poszukujące jed-

<sup>19</sup> J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a.M. 1968.

<sup>20</sup> H. Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*, [w:] *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt a.M. 1965, oraz idem, *The One-Dimensional Man*, Boston 1964.

ności identyczności i nieidentyczności w rozumnym dialogu. Lecz tu można by zadać pytanie, czy ta próba integrująca nauki w szersze struktury myślowe (praca pt. *Theorie des kommunikativen Handelns*<sup>21</sup>) nie wydaje się bezsilna w obliczu niemożności skomunikowania się ludzi co do warunku zachowania własnej egzystencji, fizycznego przetrwania?

Powyższa refleksja wprowadza nas w kolejny krąg problemowy współczesnej myśli filozoficznej – w problematykę sensu, a określając negatywnie: w problematykę sensu w sytuacji załamania się obiektywnych systemów wartości, braku perspektywy ostatecznego sensu egzystencji i działań ludzkich, doświadczenia i świadomości wyobcowania oraz nicości, która to problematyka w literaturze historyczno-teoretycznej otrzymała nazwę "nihilistycznej"<sup>22</sup>. "Największe z nowszych wydarzeń – to, że 'Bóg umarł', że wiara w chrześcijańskiego Boga stała się niewiarygodna – zaczyna już rzucać pierwsze cienie w Europie"<sup>23</sup> – te słowa Nietzschego do dziś w sposób emblematyczny ujmują sedno sytuacji nihilizmu. Nihilizm jest interpretowany jako wynik długiego procesu destabilizacji: zaniku tradycyjnych wizji świata, rozwoju myślenia filozoficznego, a zwłaszcza naukowego, równoległego do rozwoju techniki w sferze ekonomiczno-społecznej. Wraz z tym procesem przybierała na sile dążność do podważania wszelkich fundamentów wartości i sensu, transcendentnych i immanentnych, odrzucania porządków obiektywnych i subiektywnych, negatywna dążność do osiągnięcia stanu, w którym niczego już nie można zanegować lub zaprzeczyć, w którym niemożliwe jest mówienie o dobru czy złu, bycie czy niebyciu. (Taką ekstremalną sytuację nihilistyczną, w której pewna jest tylko nieobecność wszelkich wartości i wszelkiego sensu przedstawia *Obcy* Camusa). Jednakże również taki stan może być zakwestionowany przez samą dialektykę nihilizmu, jeżeli nie ma ona być utrzymana przez dogmat o nieistnieniu wszelkich wartości i wszelkiego sensu. Pod znakiem zapytania postawić można nie tylko afirmację, lecz także negację, a wtedy ich sprzeczność zamienia się w zasadniczą

<sup>21</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1981.

<sup>22</sup> *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion*, D. Arendt (red.), Darmstadt 1974; H. Rauschning, *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*, Frankfurt a.M. 1954.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, af. 343, [w:] *Werke*, K. Schlechta (red.), Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1972, Bd. 2, s. 479.

(radikalną, sięgającą do korzeni zjawiska) problematyczność, nieredukowalne napięcie, czyli nieustające pytanie<sup>24</sup>. Postawienie pod znakiem zapytania afirmacji, negacji, a także ich sprzeczności jest zarodkiem koncepcji filozofowania jako radykalnego pytania, którego nie może zaspokoić żadna odpowiedź. Pytanie takie staje się "niepokojem bez dna", który z kolei może przekształcić się w dogmat o niekonsystencji wszelkiego bytu i wszelkiego sensu. "Dogmatyzacji" tej próbuje przeciwstawić koncepcja nihilizmu tzw. "otwartego", otwartego wobec ostateczności pytania i ujmującego niewystarczalność każdej z odpowiedzi nie jako wyraz absolutnej negatywności, lecz radykalnej problematyczności rzeczywistości zawieszonyj między byciem a nicością, sensem a bezsensem. Z tego punktu widzenia problematyczność przestaje być rozumiana jako prowizoryczna hipoteza i nabiera charakteru bezpośrednio przez człowieka recypowanego wyrazu tajemnicy pojawiającej się w głębokim wymiarze wszystkiego, co jest. Filozofia radykalnego pytania w poszukiwaniu oparcia, które mogłaby zaakceptować, możliwości źródłowego myślenia o totalności bycia i jego ostatecznym fundamencie, wkracza na obszary zbliżone do miejsca zajmowanego przez Boga-esencję tradycji metafizycznej i Boga-Stwórcę-Zbawiciela tradycji biblijno-chrześcijańskiej<sup>25</sup>.

## 2. Antropologia filozoficzna: powstanie i projekt

Jednym z nurtów, jaki ukształtował się we współczesnej myśli filozoficznej, a którego rozwój i przewidywane perspektywy wskazują na to, że mógłby on wyprowadzić myśl filozoficzną z jej obecnego stanu rozbicia, sprzecznych samoświadomości i nihilizmu w kierunku filozofii w jej, w nawiązaniu do określenia Kanta, światowoobywatelskim znaczeniu (tzn. filozofii łączącej teorię i praktykę i odnoszącej je do istotnych celów ludzkich), jest antropologia filozoficzna. Każda wypowiedź filozoficzna wskazuje na człowieka – jest z nim związana tematycznie, metodycznie bądź praktycznie – każda jest zatem antropologiczna, jakkolwiek ramy, w jakich powstała, rzadko można nazwać antropologią. W historii filozofii wyróżnić można wiele typów pojmowania antropologii, tzn. określania tematyki antropologicznej w ramach

<sup>24</sup> W. Müller-Lauter, *Zarathustras Schatten hat lange Beine*, [w:] *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, J. Salaquarda (red.), Berlin 1971, s. 88-112.

<sup>25</sup> Zob. reprezentatywny dla tej sytuacji dialog między teologią a filozofią, H. Gollwitzer, W. Weischedel, *Denken und Glauben. Ein Streifgespräch*, Stuttgart 1965.

filozofii; Helmut Fahrenbach wyróżnia ich cztery<sup>26</sup>: antropologia filozoficzna jako a) wypowiedzi o człowieku zawarte w danej filozofii jako całości, dające się zebrać w zespół tematyczny (antropologie Arystotelesa, Augustyna, Tomasza itd.); b) specjalna bądź częściowa dyscyplina filozofii, w której tematyka antropologiczna zdefiniowana jest jako "ogólna nauka o istocie" swego przedmiotu i jako taka systematycznie rozwijana (np. Scheler); c) dyscyplina systematycznie centralna i podstawowa (np. Heidegger); d) redukcja całej tematyki filozofii do antropologii (Fahrenbach). Element antropologiczny obecny jest w filozofii także jako refleksja nad podstawowymi warunkami, możliwościami i granicami doświadczenia i wiedzy jako nad doświadczeniem i wiedzą człowieka oraz w refleksji nad zainteresowaniem poznawczym, czyli motywacją i określeniem sensu pytania filozoficznego, wynikającymi z zainteresowań i interesów człowieka, jakie ma on w rozumieniu siebie, działaniu i porozumieniu ze światem. Te elementy antropologiczne w filozofii wyłonił Kant w postaci pytań: "Co mogę wiedzieć? co powinienem czynić? w czym mogę pokładać nadzieję?" i zjednoczył w ostatnim: "Czym jest człowiek?"<sup>27</sup>. Lecz takiego pytania o całego konkretnego człowieka w jego świecie nie stawiano. Umożliwiły je dopiero powstające jako reakcja na racjonalizm i idealizm XIX w. tendencje antropologiczne w pracach Kierkegaarda, Feuerbacha, Marksa i Nietzschego. Nastąpił szybki rozwój tych tendencji w filozofii życia, antropologii biologicznej, egzystencjalizmie, personalizmie<sup>28</sup>. Powstały antropologie: kulturowa, pedagogiczna, teologiczna<sup>29</sup>. Antropologia stała się zjawiskiem niezwykle obszernym i różnorodnym, wymagającym ujęcia panoramicznego i perspektywicznego zarazem. Poniżej przedstawiamy takie ujęcie, podążając śladem wyznaczonym przez prace Helmuta Fahrenbacha (z jego artykułu *Człowiek*<sup>30</sup> przeję-

<sup>26</sup> H. Fahrenbach, *Mensch*, [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild (red.), München 1973, s. 888-913 (pol. *Człowiek*, przeł. A. Czajka, "Studia Filozoficzne" 1982 nr 5-6).

<sup>27</sup> I. Kant, *Logik* (1802), A 25.

<sup>28</sup> Na temat historycznego rozwoju antropologii zob. O. Marquardt, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, [w:] *Collegium Philosophicum* (Festschrift Ritter), Basel, Stuttgart 1965, oraz idem, *Anthropologie*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter (red.), Darmstadt 1971 i lata następne.

<sup>29</sup> Przykładem tej różnorodności jest zbiór prac zaliczających się do antropologii: *Neue Anthropologie*, H.G. Gadamer, P. Vogler (red.), Bd. 6-7, Stuttgart 1975.

<sup>30</sup> Zob. przypis 26.

liśmy ogólne ramy interpretacji), Emericha Coretha<sup>31</sup> i Dietmara Kampera<sup>32</sup>.

Kanta pytanie o człowieka, wynikające z trzech poprzednich i obejmujące je, prowadzi ku poznaniu podstawowo-ogólnemu, świadomego metodycznie, praktycznemu i odślaniającemu sens. W odróżnieniu od pytań nauk szczegółowych zwrócone jest ku człowiekowi w "całości" i "jedności" jego bycia, ku ujęciu "podstawowemu", które mogłoby być płaszczyzną wyjściową poszukiwań strukturalnego związku i możliwej "jedności" różnych aspektów antropologicznych. Pytanie to znajdowało dotąd wyraz w takich pojęciach naczelnym, jak "istota", "idea", "pojęcie", "natura", "przeznaczenie" lub też "sposób życia", "forma życia" człowieka. Odpowiednikami tych pojęć były antropologiczne pojęcia centralne lub określenia istotnościowe: *animal rationale*, "duch", "osoba", "egzystencja". Co do tego rodzaju pojęć można jednak zgłosić podstawowy zarzut, ten mianowicie, że "całość" antropologiczną ujmują one przedmiotowo. Tymczasem człowiek nie może być dany sam sobie jako przedmiot<sup>33</sup>. Zatem pytania zwrócone ku "całości" i "jedności" człowieka powinny mieć charakter idei regulatywnych, czyli nie zamykająco-teoretyczny, lecz otwierająco-eksponujący. Pojęcia antropologiczne muszą mieć charakter strukturalny (a nie "istotnościowy"), gdyż tylko w ten sposób można pogodzić całość poznania antropologicznego z wielością jego aspektów: winny one tworzyć związek odniesień, jedność, lecz strukturalną. Z tego punktu widzenia w wątpliwość podane są te wszystkie pojęcia naczelne, które ujmują człowieka za pomocą pewnego określenia wyróżniającego (ewentualnie za pomocą "zdolności" człowieka, warstw bytu) lub przez złożenie określeń. Chodzi tu zwłaszcza o określenie dualistyczne, takie jak *zoon logon echon*, *animal rationale*, które uniemożliwiają ujęcie całościowe i jednoczące. Jest ono metodycznie osiągalne tylko przy wyjściu od interpretacji strukturalno-funkcjonalnych.

Po raz pierwszy z interpretacją taką wystąpiła antropologia biolo-

<sup>31</sup> E. Coreth, *Was ist philosophische Anthropologie?*, "Zeitschrift für Katholische Theologie", Bd. 91 (1969), H. 3, s. 252-273 (pol. *Czym jest antropologia filozoficzna?*, przeł. A. Czajka, "Studia Filozoficzne" 1983 nr 4).

<sup>32</sup> D. Kamper, *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*, München 1973.

<sup>33</sup> Na ten temat zob. np. J. Habermas, *Philosophische Anthropologie*, [w:] *Fischer Lexikon Philosophie*, A. Diemer, I. Frenzel (red.), Frankfurt a.M. 1966.

giczna. Programowo przeciwstawiała się ona opozycyjnym określeniom człowieka: "cielesności" i "rozumności", uznając je za równorzędne, choć różne aspekty rzeczywistości ludzkiej, które można ująć w jednoczącej je perspektywie (nie redukując żadnego z nich) z punktu widzenia pewnej podstawowej sytuacji życia ludzkiego. Antropologia filozoficzna o biologicznym punkcie wyjścia przeciwstawiała się także Maxowi Schelerowi i jego projektowi "antropologii istotnościowej"<sup>34</sup>, zachowującej dualizm "ducha" i "życia" i budującej piramidę stopni świata z duchem na jej szczycie. Niemniej nie sposób odmówić Schelerowi zasługi aktualizacji antropologii oraz postawienia problemów, które w innym rozwiązaniu otworzyły przed antropologią perspektywy bodaj bardziej inspirujące. Głównymi przedstawicielami antropologii "biologicznej" są Helmut Plessner i Arnold Gehlen. Plessner (jak Scheler) ujmuje świat w stopnie: stopnie organiczności<sup>35</sup>, i na każdym z nich analizuje stosunek "istoty żywej" (*Lebewesen*) do jej własnej granicy oraz oznacza pozycję "istoty żywej" w stosunku do otoczenia ("pozycyjność"). Plessner wskazuje, że pozycja człowieka jest szczególna, mianowicie "ekscentryczna". Człowiek (jako istota żywa, cielesna), stanowi centrum swego otoczenia, a jednocześnie może uświadomić sobie siebie jako to centrum, zatem stanowi centrum swego otoczenia i zarazem dystansuje się wobec niego ("eks-centryczność"), nie mogąc się wszakże nigdy w pełni z niego wyrwać. Człowieka wyróżnia zatem "refleksyjność", dialektyczny stosunek między byciem dla siebie podmiotem i przedmiotem zarazem. Tę "złamaną" pozycję człowiek musi za każdym razem historycznie realizować. Ogólnie mówiąc: "człowiek musi się stale dopiero czynić tym, czym jest"<sup>36</sup>, "żyje wtedy tylko, kiedy kieruje swym życiem"<sup>37</sup>. Przewodzą mu w tym trzy zasady: a) zasada naturalnej sztuczności: swe niezakorzenie w otoczeniu, chwiejność, równowagę człowiek przez twory świadomości, kulturę; b) zasada zapośredniczonej bezpośredniości: świat kultury, stworzony przez człowieka, zyskuje status obiektywności i wpływa na zachowanie i autointerpretację człowieka, po raz drugi stawiając go w sytuacji dialek-

<sup>34</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1926. Wielu badaczy np. Coreth, uważa Schelera za twórcę i największego inspiratora antropologii filozoficznej.

<sup>35</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1965<sup>2</sup> (1928).

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 309.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 310.

tycznej, bowiem kulturowa równowaga egzystencji biologicznej musi być wciąż na nowo tworzona (przez mowę, działanie, wszelkiego rodzaju tworzenie) – proces ten stanowi o dziejowości bycia; c) zasada utopijności: osiagając określony za każdym razem cel historyczny człowiek natychmiast przekracza go – "Jego znakiem jest prosta nieskończoność. Jego żywiołem przyszłość"<sup>38</sup>. Inna w rozwiązaniach szczegółowych, lecz bliska Plessnerowi pod względem strukturalnym (i metafizycznokrytycznym) jest koncepcja A. Gehlena. Gehlen bazuje na przeciwstawieniu biologicznych uwarunkowań człowieka (ustalonych za pośrednictwem porównania: człowiek - zwierzę), takich jak: prymitywność, zahamowanie rozwojowe (retardacja), brak wyspecjalizowanych instynktów – jego dokonaniom kulturowym. Przeciwstawienie to Gehlen wyraża hasłami, wskazującymi na człowieka: istota naznaczona niedostatkiem – Prometeusz<sup>39</sup>, i z przeciwieństwa tych haseł wyprowadza określenie człowieka jako *istoty działającej*. Brak specjalizacji i dopasowania do środowiska zmuszają człowieka do stwarzania sobie "drugiej natury". Posiadanie "drugiej natury" tworzy pole do zachowania zmiennego, zdystansowanego wobec właściwego świata zwierząt determinizmu biologicznego, pole otwartego na świat, doskonałego się działania. Zasada działania rozpatrywana w perspektywie genetycznej pozwala wyjaśnić trwanie kontaktu człowieka z otoczeniem i stopniowe zastępowanie go zachowaniami zapośredniczonymi kulturowo. Człowiek uwalnia się od "nacisku sytuacji" biologicznej, decydującego w świecie zwierzęcym, i zdobywa coraz większe pole do myślenia i działania przewidująco-planującego. Szczególne znaczenie ma tu język jako najwyższa forma symbolicznego dysponowania projektami działania, sposobami produktywnego opanowywania otwarcia na świat. Szczególna struktura popędowa człowieka (*hiatus* między popędem a działaniem) stanowi o jego "plastyczności", tzn. możliwości kształtowania, odwiekania zaspokajania potrzeb, co z kolei umożliwia uwalnianie się od "nacisków sytuacji", czyli tzw. "rzeczowość" ludzkiego zachowania<sup>40</sup>. Popęd człowieka, niezdeteminowany

<sup>38</sup> *Ibidem*, s.346. Zobacz także tego samego autora: *Homo absconditus*, [w:] *Philosophische Anthropologie heute*, R. Roček, O. Schatz (red.), München 1972, s. 37-50.

<sup>39</sup> A. Gehlen, *Ein Bild des Menschen*, [w:] *Anthropologische Forschung*, Reinbek b. Hamburg 1961, s. 44-45 (pol. *Obraz człowieka*, przeł. A. Czajka, M. Malczewski, "Studia Filozoficzne" 1983 nr 8-9).

<sup>40</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden



biologicznie, dysponujący energią daleko przewyższającą *quantum* niezbędne do prostej reprodukcji życia, wymaga stabilizacji i otrzymuje ją od instytucji w postaci wzorów zachowań. "Człowiek nie wie, czym jest, dlatego nie może urzeczywistniać się bezpośrednio, lecz musi ulec zapośredniczeniu przez instytucje"<sup>41</sup>. Instytucje zastępują u Gehlena etykę, ich stan nie powinien się już zmieniać w myśl tezy Gehlena o "krystalizacji" kultury w naszej epoce, którą nazywa "posthistoryczną"<sup>42</sup>. Jest to punkt zdecydowanie różniący Gehlena i Plessnera. Albowiem tego drugiego formuła pozycji "ekscentrycznej", określająca człowieka jako *hominitas*, tzn. w sensie biologicznym, i eksponująca jej podwójny aspekt: bytu i powinności, z położeniem nacisku na jej charakterze zadaniowym, zawiera w sobie możliwość przejścia do określenia antropologicznego jako *humanitas*, tzn. w sensie etycznym i historycznym. Wydaje się, że antropologia argumentująca na płaszczyźnie biologicznej, doprowadziwszy do określenia człowieka jako "istoty kierującej życiem", wyczerpała swe możliwości rozjaśniania problematyki antropologicznej. Jej osiągnięcia zachowują ważność i są podstawą dalszych filozoficznych poszukiwań, które wszakże podjąć trzeba było (rozwój historyczny badań zdaje się tu potwierdzać wewnętrzną dynamikę problemu) na innej płaszczyźnie argumentacji i z nowego punktu widzenia. "Kierowanie życiem", ostateczny rezultat antropologicznego postawienia problemu, wymaga refleksji nad słusznością określonego sposobu kierowania życiem, działania, a więc refleksji etycznej. Wymiar etyczny zdaje się być przedłużeniem antropologii biologicznej i wskazuje na związek między antropologicznym a etycznym postawieniem pytania (sposób bycia a zadania bytowania ludzkiego) w filozoficznym, tzn. podstawowym, praktycznym i uwzględniającym wymiar sensu pytaniu o człowieka. Pojęciowo związek ten dostrzec można, gdy zestawi się Plessnerowską "pozycję ekscen-

1978 (1942). Na temat tej pracy zob.: W. Rügemer, *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise*, Köln 1979 (fragment pol. *Główne dzieło Gehlena "Der Mensch" i mit antropologii empiryczno-biologicznej*, przeł. K. Krzemień, "Studia Filozoficzne" 1983 nr 8-9).

<sup>41</sup> A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt a.M. 1973, s. 100. Na temat wywołanej przez tę pracę dyskusji zob. rozdz.: "Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen-Habermas", [w:] W. Lepenies, H. Nolte, *Kritik der Anthropologie*, München 1971, s. 77-103.

<sup>42</sup> A. Gehlen, *Über kulturelle Kristallisation*, [w:] *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, Berlin 1963.

tryczną" z "egzystencją", rozumianą jako pojęcie strukturalne, zawierające w sobie wymiar rzeczywistości (tego, co dane) i możliwości (tego, co projektowane) bycia ludzkiego<sup>43</sup>. Kierkegaard jako pierwszy postawił w ten sposób i rozwinął problematykę egzystencji, wskazując na dialektyczny charakter jej wyróżników, wyrażający się w napięciu między idealnością a realnością, nieskończonością a skończonością, możliwością a koniecznością, duchem i ciałem itd.<sup>44</sup> Egzystencja ludzka oznacza bycie pomiędzy tymi określeniami (*inter-esse*) i łączenie ich w akcie decyzji tak, by osiągnąć "rzeczywistość właściwą". Odkrycie takiej struktury egzystencji możliwe było w procesie jej realizacji, można by zatem powiedzieć, że poznanie teoretyczne zostało tu umożliwione przez działanie praktyczne. Źródłem procesu realizacji egzystencji jest bycie-sobą (*Selbstsein*), wolność, "moc" ustosunkowywania się do siebie we własnej określoności bytowania na gruncie podstawowej relacji samookreślenia się, wyznaczającej "możność-powinność" (*Können-Sollen*) egzystencji. Bycie sobą, którego możliwość wyznacza *f a n t a z j a* (Kierkegaard określa ją jako "organ czyniący nieskończonym") nie może pozostawać "abstrakcyjne", lecz musi odnosić się do faktyczności, co odbywa się w świadomości za pośrednictwem *r e f l e k s j i* (Kierkegaard nazywa ją "określeniem różnicującym"). Podkreślić należy, że świadomość nie jest tu stanem, nie jest faktem, lecz realizacją, działaniem, określeniem siebie jako zadania w akcie wyboru, które sprawia, że bycie sobą (cel) zaczyna się realizować, przechodzi w stawanie się sobą. Stawanie się sobą jako odbywające się w sferze aktywności jest *eo ipso* historyczne, lecz oprócz tego istnieje właściwa ("wewnętrzna") historyczność egzystencji – bowiem człowiek nie staje się "z czasem" tym, czym ma być, lecz "w" czasie musi zdecydować o tym (chwila *kairos*). Jest to poddawane refleksji i określane samo przez siebie stawanie się w stawaniu, które stanowi źródło ciągłości i przejrzystości egzystencji. Z Kierkegarda dialektyki egzystencji najszerzej oddziaływały dwa elementy: a) określenie struktury antropologicznej jako refleksyjnego stosunku przeciwstawianych

<sup>43</sup> Eksponujemy tu rozumienie egzystencji w wymiarze antropologiczno-etycznym, pomijając tymczasem jej wymiar ontologiczny, nieobecny u Kierkegarda i Sartre'a. Na temat pojęcia egzystencji zob. H. Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Frankfurt a.M. 1968, s. 5.

<sup>44</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972 (1843), s. 173.

sobie momentów, który sam podlega refleksji – "Człowiek jest egzystującym nieskończonym duchem"; b) wyznaczanie aspektu celowości ustosunkowywania się do siebie, odbywające się w świadomości przez "syntezę" przeciwstawnych sobie momentów, w której zakreślone zostają wymogi i zadania egzystencji człowieka (wynika stąd, że jest to świadomość praktyczna, nie kontemplująca).

W linii prowadzącej od Kierkegaarda umieścić należy Martina Heideggera i jego analizę bytu przytomnego. Heidegger określa sposób bycia człowieka jako "egzystujący byt przytomny" (*Dasein*). Człowiek wyróżnia się tym, że rozumie swój byt i się do niego ustosunkowuje. Podstawowym określeniem człowieczeństwa jest *egzystencja*, bycie stanowiące punkt odniesienia dla bytu przytomnego. A inaczej mówiąc, egzystencja to specyficzny stosunek, w jakim byt przytomny pozostaje do zadania realizacji spełnienia bycia. Bycie *Dasein* jest otwarte, jest możliwością. Jednakże byt przytomny jest współokreślany jako faktyczność, przeto rozumiejąc i odnosząc się do bycia jest zawsze "rzucony" w określony krąg możliwości – jest "rzuconym projektem"<sup>45</sup>. Należy zaznaczyć, że analiza bytu przytomnego powstała u Heideggera jako pochodna podstawowego pytania o sens bycia i pracy nad transcendentalfilozoficznymi podstawami ontologii fundamentalnej<sup>46</sup>. Utożsamianie analiz "fundamentalnych" z antropologicznymi uważa Heidegger za "nieporozumienie antropologiczne". (Niemniej analizy te wpłynęły na rozwój tzw. antropologii egzystencjalnej<sup>47</sup>). Najistotniejsze dla projektu antropologii filozoficznej jest wszakże przygotowanie przez Heideggera filozoficznej podstawy, na której pytanie o człowieka może być zasadnie postawione: ujęcie bycia jako uwarunkowane przez byt przytomny i historię bycia. O tyle analizy *Sein und Zeit* są wypracowaniem transcendentalfilozoficznego *apriori* pytania o człowieka, które okazuje się zarazem rdzennym pytaniem

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (1927).

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1973 (1929).

<sup>47</sup> Zob. np. P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1934; W. Keller, *Vom Wesen des Menschen*, Basel 1941; H. Lipps, *Die menschliche Natur*, Frankfurt a.M. 1943; H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, Basel 1946; K.H. Ilting, *Das Problem einer phänomenologischen Anthropologie*, Düsseldorf, Bonn 1950; H. Fahrenbach, *Wesen und Sinn der Hoffnung*, Düsseldorf, Heidelberg 1956.

filozofii<sup>48</sup>. Podkreślenie w omawianych dotąd stanowiskach "stosunku do siebie" i "bycia sobą" jako antropologicznej struktury podstawowej i wymiaru docelowego egzystencji może tworzyć pozór ograniczenia jej do "wewnętrzności" i izolowania od świata zewnętrznego. Byłoby to jednak pomyłką, bowiem z samego pojęcia egzystencji, którego konstytutywnym składnikiem jest "bycie-w-świecie" (Heidegger) czy "bycie-w-sytuacji" (Sartre) wynika, że "bycie-sobą" może się realizować zawsze tylko w indywidualnie i społecznie danym świecie, w którym żyjemy. Akcentowanie wewnętrzności w analizach egzystencjalnych wynika z podejścia tych analiz do świata zewnętrznego: ujęcia i poddania refleksji etycznej daności rzeczowych, społecznych i indywidualnych, która jedynie może decydować o "właściwym" stosunku do nich, czyli "przyswojeniu" (*Aneignung*), uznaniu za sensowne, przyjęciu odpowiedzialności za nie, ewentualnie zniesieniu, jeśli okazuje się ono konieczne w procesie realizacji możliwości egzystencji. Zatem centralnym problemem filozofii egzystencji okazuje się realizacja egzystencji ludzkiej w świecie. Wynika stąd, że refleksji poddane być muszą nie tylko jej uwarunkowania antropobiologiczne i etyczne, lecz także uwarunkowania zewnętrzne tej realizacji – społeczne i indywidualne. W tym miejscu do refleksji nad problematyką człowieka dołącza się marksistowska analiza społeczeństwa oraz psychoanaliza w swych interpretacjach społecznych<sup>49</sup>. Szczególnie ważnym zadaniem tych analiz jest krytyka tych uwarunkowań zewnętrznych będących dziełem człowieka, które uległszy petryfikacji stały się czynnikiem uniemożliwiającym człowiekowi jego samorealizację (autoalienacja).

Przeгляд punktów wyjściowych głównych koncepcji, które włączamy do linii antropologicznej, wskazuje zarówno na różnice zachodzące między nimi, jak i na ich strukturalne zbieżności oraz na niemożność wyłączenia jednego spośród nich. Mamy raczej do czynienia ze współdziałaniem aspektów komplementarnych. Oto np. pozycja "ekscentryczna", jako forma organizacyjna ludzkiej istoty żywej odsyła w sposób nieodzowny do płaszczyzny "samoświadomości", co pociąga za

<sup>48</sup> Na ten temat zob.: H. Fahrenbach, *Heidegger und das Problem einer "philosophischen" Anthropologie*, [w:] *Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1970, s. 97-131; oraz idem, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt a.M. 1970, s. 101-110.

<sup>49</sup> Zob. D. Wyss, *Marx und Freud. Ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie*, Göttingen 1969.

sobą włączenie problematyki samorealizacji w świecie zewnętrznym. Z drugiej strony "faktyczność" egzystencji ludzkiej uwarunkowana jest biologicznie (np. "cielesność" u Sartre'a), a przez nią odniesiona do przyrody. Odnalezienie struktury podstawowej poprzedzającej te komplementarne punkty wyjścia równałoby się określeniu *constituens* współczesnej antropologii i jej pojęcia wyjściowego. Filozoficzny wspólny mianownik omawianych stanowisk antropologicznych to: charakter zadaniowy i problem realizacji egzystencji ludzkiej. Czynią one niemożliwe ujmowanie człowieka w sensie zdefiniowanej daności, statycznego zestawienia właściwości istotnościowych. *Condition humaine* to "życie" lub "egzystencja", które muszą się czynić tym, czym są, a "projektując" siebie i realizując ten "projekt", znów się "przekraczają". To znaczy: człowiek egzystuje i doświadcza siebie w podwójnym aspekcie tego, co dane, i tego, co jest zadaniem. W tym sensie człowiek pośród i wraz z uwarunkowaniami (przyrodniczymi i społeczno-historycznymi) świata swego życia jest istotą "produkującą samą siebie" (Marks)<sup>50</sup>. Wyjściową koncepcją antropologii filozoficznej jest pojęcie człowieka jako bytu, który w ramach strukturalnych i życiorysowych uwarunkowań egzystencji dąży do samorozumienia i samorealizacji.

Zestawmy hasłowo omawiane (lub tylko wymienione) stanowiska antropologii filozoficznej:

"ekscentryczność" (Plessner)

"działanie" (Gehlen)

"stosunek, który ustosunkowuje się sam do siebie" (Kierkegaard)

"faktyczność-egzystencjalność" ("rzucenie -projekt") (Heidegger)

"z *id* niech się stanie *ego*" (Freud)

"obalić wszystkie stosunki, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy" (Marks)

"emancypacja" (Teoria Krytyczna)

"nowa wrażliwość" (Marcuse, pierwsza próba wskazania na zależność podstaw biologicznych od stosunków społecznych, por. wyżej: antropologia biologiczna).

Stanowiska te tworzą linię, którą Walter Benjamin nazwałby "he-liotropiczną", nurt, którego wszystkie dopływy zmierzają ku koncepcji filozofii człowieka rozpoczynającego po prehistorii swą własną histo-

<sup>50</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, (pol. *Rekopisy ekonomiczno-filozoficzne*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962).

rię, człowieka wyemancypowanego, dążącego do ujęcia siebie (samorozumienia) i odpowiednio do tego działającego w porozumieniu z innymi. Na podstawie tej linii rozwoju i wypracowanego w analizach jej stanowisk pojęcia wyjściowego możemy za Fahrenbachem podać projekt antropologii filozoficznej o zamyśle podstawowym, praktycznym i zawierającym wymiar sensu. Oto niezbędne elementy tego projektu w najogólniejszym zarysie: a) doświadczenie podstawowe, stanowiące punkt wyjścia hipotetycznej koncepcji człowieka, ujęte w podwójnym aspekcie daności i zadania; b) fenomenologiczna analiza struktury tego doświadczenia (przy możliwym zastosowaniu nauk, zwłaszcza lingwistyki, jako że doświadczenie siebie człowieka jest w sposób istotny ukształtowane przez język)<sup>51</sup>; c) analiza świadomości, czyli tego, w jaki sposób człowiek jest "dany" sobie; d) uwarunkowania biologiczne, czyli ujęcie człowieka, jego "bycia świadomym", "bycia rozumiejącym", w systemie warunkujących go (w sposób ontyczny, lecz nie poznawczo pierwszorzędny) odniesień biologicznych; e) fantazja, czyli ustalenie strukturalnego miejsca sfery przekraczania tego, co dane w projektach możliwości; f) *praxis*, realizacja projektów możliwości w wymiarze tego, co dane. Wszystkie te postępowania wzajemnie odsyłają do siebie i tworzą jedność.

Do powyższego szkicu projektu antropologii filozoficznej dołączmy kilka wyjaśnień i uwag. Doświadczenie podstawowe z wyróżniającym je aspektem daności i zadania odkryte zostało w świadomości praktycznej (czyli świadomości rozumnego działania) jako tej, w której po raz pierwszy nastąpiło to zróżnicowanie. Świadomość praktyczna jest zatem płaszczyzną źródłową doświadczenia antropologicznego, lecz nie określony przez to jest jeszcze jego pierwotny filozoficzny punkt wyjścia. Poddanie głębszej analizie doświadczenia antropologicznego pozwala stwierdzić, że jego wyróżnikiem jest *r e f l e k s y j n o ś ć* (por. wszystkie omawiane stanowiska), tzn. że nie jest ono nigdy doświadczeniem jakiegoś "innego" bytu, lecz doświadczeniem siebie człowieka – *s a m o d o ś w i a d c z e n i e m*. (Chodzi tu oczywiście o doświadczenie strukturalne, a w żadnym wypadku nie o ograniczenie treściowe do sfery indywidualum, gdyż – jak już była o tym mowa – "odniesienie do świata", a przede wszystkim wymiar społeczny,

<sup>51</sup> J.L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford 1961, s. 130; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.

nie tylko wpływają na treść tego doświadczenia, lecz także na strukturalne uwarunkowania jego możliwości). Z refleksyjnego charakteru antropologicznego doświadczenia siebie wynika, że człowiek z żadnym doświadczeniem siebie nie może się identyfikować, że nigdy nie jest w pełni i ostatecznie "dany" sobie, lecz trwa w napięciu między danością i zadaniem. Jest zarazem podmiotem swej własnej daności i przekraczania jej ku nowym projektowanym możliwościom. Ta refleksyjność doświadczenia antropologicznego w płaszczyźnie językowej wyraża się jako pytanie<sup>52</sup>. To, co doświadczane, jest przez człowieka zawsze jednocześnie przekraczane w intencji pytania lub pozostaje otwarte. Doświadczenie siebie nie jest więc dostatecznym wyróżnikiem człowieka, lecz jest nim to, że w tym samodoświadczeniu zachowuje się on pytająco. Okazuje się, że takie ujęcie problemu człowieka wynika z pytania jako podstawowego zachowania ludzkiego (jest to "koło antropologiczne", odpowiednik hermeneutycznego)<sup>53</sup>. Pytanie człowieka o samego siebie zawiera w sobie zarówno element deskryptywno-teoretyczny, jak i normatywno-praktyczny, dlatego Fahrenbach proponuje, by ujmować je wyrażeniem "przeznaczenie" (*Bestimmung*), obejmującym oznaczenie, określoność i przeznaczenie, celowość, z akcentem na tym drugim elemencie<sup>54</sup>. Pytanie o człowieka, o to, czym "jest", odnosi się przede wszystkim do tego, czym człowiek być może i być powinien, tzn. odnosi się do wymiaru możliwości i przyszłości człowieka. Powstając w sytuacji samodoświadczenia pozostaje (teoretycznie i praktycznie) o t w a r t e. (Pytanie skierowane ku definicyjnej odpowiedzi można wyobrazić sobie tylko w hipotetycznym stanie "spełnienia", w którym człowiek "stanąłby sam naprzeciw siebie", byłby sam sobie w pełni "dany"). Ujęcie problematyki człowieka w modusie pytania wiąże się z pojęciem wyjściowym człowieka jako bytu, który w ramach uwarunkowań swej egzystencji dąży do samorozumienia i samorealizacji<sup>55</sup> (potwierdza to analiza językowa wyrażenia "człowiek"). Powia-

<sup>52</sup> Zob. E. Coreth, *Frage* [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, s. 485-493.

<sup>53</sup> Zob. E. Coreth, *Czym jest antropologia filozoficzna*, s. 183.

<sup>54</sup> W zbliżonej funkcji (ograniczone do sfery subiektywności) użyte zostało przez Fichtego w: *Die Bestimmung des Menschen*, 1800.

<sup>55</sup> W tekście zabrakło miejsca dla językowych analiz wyrażenia "człowiek", istotnych dla rozważanego projektu antropologii filozoficznej. Ważniejsze prace na ten temat: W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*, Mannheim 1967; W. Kamlah *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim

zanie to umożliwia, zdaniem Fahrenbacha, objęcie przez antropologię filozoficzną trzech tematów współczesnej filozofii, które wyróżnia jako kluczowe, a są nimi: język – *praxis* – przyszłość<sup>56</sup>. Pytanie o przeznaczenie człowieka nie dopuszcza także do ograniczania zamysłu antropologicznego do teorii, pełni funkcję krytyczną wobec danych stanów świadomości oraz emancypacyjną i utopiijną w kierowaniu praktyką i przyszłością ludzi. Realizacja powyższych zamysłów i funkcji wymaga powiązania filozoficznych ujęć różnych aspektów rzeczywistości ludzkiej. Projektowana antropologia przestaje być zatem "dyscypliną specjalną", lecz prowadzi do "antropologii podstawowej". Dzieje się tak ze względu na zamysł jednoczący różne ujęcia filozoficzne (odpowiednio przetransformowane), jak i przede wszystkim na centralne miejsce, jakie w tym projekcie zajmuje filozoficzne pytanie człowieka o samego siebie. Pytanie to jest związane w istotny sposób z oznaczeniem sensu filozofii w ogóle i problematyką motywacji filozofowania. Stanowiąc centrum projektowanej antropologii filozoficznej pozwala oczekiwać, że będzie to filozofia człowieka w aspekcie przedmiotowym i podmiotowym, że samodoświadczenie człowieka, jego zainteresowania i interesy oraz odsłaniający się przed nim sens, organizować będą starania poznawcze i praktyczne, że może być to w dalszej konsekwencji filozofia zasadniczo skierowana przeciwko alienacji, filozofia możliwego przełomu, filozofia "jakiej człowiek potrzebuje", człowiek, który dziś jest jak nigdy nie był dotąd, tak bardzo i na równi panem wszystkiego i niewolnikiem.

### 3. Charakterystyka filozofii Ernesta Blocha

Na tym tle pojawia się filozofia Ernesta Blocha i nader trudno jest oznaczyć jej pozycję. W pierwszej próbie tego oznaczania posłużymy się punktami ujmującymi sytuację współczesnej myśli filozoficznej.

Bloch nie należy do żadnej "szkoły", do żadnego wyodrębnionego kierunku myśli filozoficznej. Jednakże przy wypracowywaniu podstawowych określeń swej filozofii łączy elementy postępowania głównych współczesnych stanowisk: postępowanie fenomenologii, antropologii

1973; E. König, *Ist philosophische Anthropologie tot?*, [w:] *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, J. Mittelstrass, M. Riedel (red.), Berlin, New York 1978, s. 329-341 (pol. *Czy koniec antropologii filozoficznej?*, przetł. W. Korcz, "Studia Filozoficzne" 1983 nr 8-9).

<sup>56</sup> H. Fahrenbach, *Zur Problemlage der Philosophie*.

biologicznej, psychoanalizy, egzystencjalizmu, marksizmu – wszystkie przetworzone w aspekcie specyficznego punktu wyjścia własnej filozofii.

Bloch nie podważa zasadności filozofii. Jego dzieło, zarówno ze względu na części składowe (ontologia na bazie metafizycznej, wyróżnione *principium*, kosmologia), imponujący polihistoryczny i systematyczny zasięg (system otwarty Blocha, czyli podlegające nieustannej autorefleksji teoretyczno-praktyczne porządkowanie rzeczywistości z punktu widzenia dających się osiągnąć celów i w absolutnej perspektywie najwyższego dobra), jak i zamysł obejmowania sobą "całości i tego, co właściwe" (PA 400) (wyznaczający m.in. kontekst nauk szczegółowych), wydaje się przynależać do wielkiej tradycji filozoficznej. Analizy wykazują jednak, że filozofia Blocha została zasadniczo "prze-transformowana", zarówno z punktu widzenia poheglowskiej krytyki filozofii, jak i współczesnych wymogów stawiania problemów filozoficznych<sup>57</sup> i że jej stosunek do tradycji jest wyłącznie stosunkiem "dziełdżiczenia", tzn. podejmowaniem problemów, które zarówno filozoficznie, jak i obiektywnie nie zostały wyczerpane i znów domagają się rozwiązania. Centralne miejsce w tej "transformacji" zajmuje Blocha recepcja tekstów Marksa dotyczących urzeczywistnienia i zniesienia filozofii. Bloch przejmując z nich uznanie filozofii za jeden z elementów rzeczywistości (jej wyraz) i negację dotychczasowej filozofii abstrahującej od rzeczywistości i ograniczającej się do sfery ducha, problem zasadności filozofii w ogóle ujmując następująco: "Lecz przecież 'negacja' filozofii odnosi się tu (u Marksa - A.C.) ewidentnie do 'filozofii dotychczasowej', a nie do wszelkiej możliwej i przyszłej. 'Negacja' odnosi się do filozofii z prawdą dla niej samej, a więc autarkicznie kontemplatywnej, interpretującej świat tylko antykwarycznie, nie odnosi się do filozofii rewolucyjnie przemieniającej świat" (PH 325). 11 tezę o Feuerbachu Bloch uznaje za archimedesowy punkt filozofii i interpretuje jako krytykę dotychczasowej filozofii: kontemplatywnej, anamnesticznej, afirmującej, a zarazem inaugurację "filozofii przemiany świata" (*Philosophie der Weltveränderung*), praktycznej i zwróconej ku

<sup>57</sup> Wyjątek stanowi filozofia przyrody-materii, najbardziej w świetle współczesnych ujęć dyskusyjna i dyskutowana, zob. np. A. Schmidt, *Kritik der Mißproduktivität der Natur*, [w:] *Materialien zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung"*, B. Schmidt (red.), Frankfurt a.M. 1978, s. 325-351.

przyszłości, i tak rozumie własną filozofię<sup>58</sup>. Dodać należy, że recepcja krytycznofilozoficznej refleksji Marksa potwierdziła krytyczne nastawienie Blocha wobec filozofii tradycyjnej, wynikające z dokonanego przezeń uprzednio (*Geist der Utopie* 1918-1923) zwrotu ku przyszłości z określającym ją, odkrytym przez Blocha wymiarem *Novum* (tego, czego nigdy dotąd nie było) oraz dostarczyła temu zwrotowi niezbędnych podstaw. Filozofia powinna być "światłem wskazującym drogę" (GU 293). Do Marksa stanowiła "klucz świata", teraz zaś może się stać jego "dźwignią", dźwignią przemiany "ku temu, co właściwe jako wschodzącemu dobru" (PA 400) – filozofia interpretując świat po to, by go zmienić, "pisze [...] w księdze świata, czy raczej pomaga światu w tym, by zdecydowanie poszerzał się w kierunku Nowego" (*ibidem*). Filozofia odsłania horyzonty teoretyczne i praktyczne oraz treści docelowe *Humanum*, wyznaczające wspólnie wymiar przyszłości, w której wkroczyć winna praca i przemieniająca praktyka. Jest "wszechogarniającym sumieniem i znajomością celu, plasującymi się pośrodku wszelkich nauk szczegółowych, jakkolwiek nie ponad nimi. Filozofia i nauki są wzajemnie zdane na siebie: nauki szczegółowe, aby nie utraciły perspektywy uniwersalnej (wraz z jej głębokim człowieczeństwem); filozofia, aby miała mocne oparcie w empirii i nie była zagrożona przez abstrakcję i powierzchowną tylko spekulację. Filozofia znajdując się w nurcie świata nadaje mu taki kierunek, który by ten świat rzeczywiście przemienił 'do poznania', tzn. w dom dla wszystkich (*Heimat*)" (*ibidem*). Zamysł filozoficznej przemiany świata jest zarazem "idealny" w wyznaczaniu wymiaru docelowego: historycznego i ponadhistorycznego (tzw. "prąd ciepły") i realny w badaniu uwarunkowań faktycznie możliwej przemiany, przede wszystkim za pośrednictwem analiz ekonomiczno-społecznych (tzw. "prąd zimny"). Wzajemne odniesienie tych dwóch zamysłów stanowi o konkretności filozoficznej praktyki i przyszłości, a także chroni przed popadaniem w którąkolwiek ze skrajności.

Rzeczywistość, z której wynika i do której odnosi się tak pojmowana filozofia, może być tylko rzeczywistością procesu. Procesualność

<sup>58</sup> Na ten temat zob. H. Fahrenbach, *Blochs Stellung im Spannungsfeld zwischen Philosophie und marxistischer Theorie*, [w:] *Das Reich der Hoffnung. Über Ernst Bloch*, W. Böhme (red.), Karlsruhe 1979, s. 42-46; oraz H.E. Schiller, *Metaphysik und Gesellschaftskritik*, Meisenheim a. Glan 1982, zwłaszcza s. 13-21.

wszystkiego, co istnieje, ma u Blocha ontologiczną eksplikację. Ontologia ta wszakże nie odnosi się tradycyjnie do *ontos on* jako "bycia wyróżnionego wobec zwykłego bytu, "bycia pełnego" lub "zasadniczo istnościowego" (TE 216). Takiego *ontos on*, zdaniem Blocha, nie ma jeszcze i nigdy dotąd nie było (stąd krytyka wszelkiej dotychczasowej filozofii, o ile zakładała ona *ontos on* jako przedhistoryczne, transcendentne *fixum* oraz "podziemna" u Blocha intencja *contra* Heidegger). Problem pełni bycia (pełni sensu) Bloch przesuwając w płaszczyznę procesu świata i działania człowieka, czyli historię<sup>59</sup>. W płaszczyźnie tej pełnia bycia jawi się (*Vor-Schein* – "przed-pojawienie się" spełnienia) w niedefiniowalnych postaciach, określanych do pewnego stopnia historycznie i wykraczających poza historyczność w zmierzaniu ku nieujmowalnemu absolutnemu *Ultimum*. Z punktu widzenia jawiącej się pełni bycia (sensu), obecna rzeczywistość jest Jeszcze-Nie-Byciem (*Noch-Nicht-Sein*), świadomość – Jeszcze-Nie-Świadomym (*Noch-Nicht-Bewusstes*), odpowiednim do tego, co Jeszcze-Nie-Zaistniałym (*Noch-Nicht-Gewordenes*). Aktualna rzeczywistość (Jeszcze-Nie-Bycie, Jeszcze-Nie-Byt, Jeszcze-Niezaistniałe) zmierza i wymaga prowadzenia ku rzeczywistości spełnionej, o której można by bez "jeszczenie" powiedzieć, że *j e s t*. Rzeczywistość taka nie ma jeszcze miejsca (*a-topos*), stąd rzeczywistość aktualna w procesie zmierzania ku temu, co jeszcze-nie-ma miejsca, ma charakter *u t o p i j n y*. Modusem tej rzeczywistości jest *m o ż l i w o ś ć*, jej kategorią jest możliwość, podbudowane przez Blocha koncepcją materii, obejmującą obydwa wywodzące się z Arystotelesa aspekty: istnienia wedle miary możliwości i pełni możliwości. Już z powyższego wynika, że kategoria możliwości, a także wszystkie inne kategorie ontologiczne mają u Blocha charakter obiektywny i realny (a nie subiektywny), że są one "sposobami i formami bytowania" (EM 66), "wypowiedziami świata, jego

<sup>59</sup> H. Paetzold nazywa tę ontologię "historyczną" (*Geschichtsentologie*), jego stanowisko przyjmuje i rozszerza P. Zudeick, dochodząc do paradoksalnej konkluzji: "z odrzucenia wszelkiej tradycyjnej ontologii wynika nowa, stwierdzająca i postulująca jako zasadę nie bycie, lecz bycie-inaczej". H. Paetzold, *Neomarxistische Ästhetik I: Bloch, Benjamin*, Düsseldorf 1974, s. 32; P. Zudeick, *Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit*, Bonn 1980, s. 48. Te stanowiska (nowsze) przeciwstawiają się zarzutom anachroniczności stawianym filozofii Blocha ze względu na jej ontologię i *principium*. Por. R. Damus, *Ernst Bloch. Hoffnung als Prinzip – Prinzip ohne Hoffnung*, Meisenheim a.Glan 1971, zwłaszcza s. 16-39, oraz H. Reinicke, *Materie und Revolution*, Kronberg 1975, zwłaszcza s. 170-181.

próbami znalezienia wyrazu dla samego siebie<sup>60</sup>, to znaczy ujmującymi bytowanie świata i ludzi w napięciu między tym, co dane, a spełnieniem (*existentia-essentia, quod-quis, Dass-Was*). Przenikające wszystkie kategorie *principium*, wszechzasada nadziei, to niezmienna kierunkowa procesa człowieka i świata w ich nieprzejranych zależnościach; ma ona także charakter obiektywno-realny (a nie jest tylko stanem psychicznym lub rodzajem nastawienia do życia, jakkolwiek w nich również się wyraża) i jest "jedynym oparciem tej ontologii"<sup>61</sup>. Jeśli metafizykę rozumieć tradycyjnie jako "podstawową naukę o byciu", jako "naukę o związkach między formami bycia" (TE 351), a wreszcie jako ustalającą pierwsze zasady istnienia, to występuje ona u Blocha, lecz jest to metafizyka, dla której jedyną esencjonalną określonością bycia jest Jeszcze-Nie-Bycie, która jest nauką o związku: tendencjalatencja, w której *principium* jest rozpoznawana w obiektywno-realnych procesach świata niezmienna kierunkowa: nadzieja. Metafizyka Blocha posiada zamysł "ujęcia bycia w jego totalności" (*ibidem*), lecz nie jest to "metafizyka zaistniałego już absolutu" (*ibidem* i AC 95), ale metafizyka procesu, metafizyka "transcendowania bez transcendencji"<sup>62</sup>.

Sedno filozofii Blocha wraz z wyeksponowanym w niej wymiarem sensu najlepiej oddaje następujące ujęcie: filozofia jako pytanie<sup>63</sup>. Bloch pisze: "Filozofia istnieć będzie tak długo, jak długo istnieją jej problemy, które są nie tylko problemami filozofii, lecz odbijają w sobie i ujmują problem bycia świata. Kiedy więc mówi się teraz, jakoby nie było już filozofii, to przecież cały świat w swej obecnej egzystencji, łącznie z tym pokojem, w którym przebywamy, jest filozoficznie zagadkowy"<sup>64</sup>. Skąd bierze się zagadkowość świata? "My sami i wszystko, co nas otacza, wszelkie tak zwane rzeczy [...] jesteśmy próbami wydobywania czegoś, co jeszcze nie jest wydobyte. To, co wydobyte, albo ko-

<sup>60</sup> *Experimentum Mundi. Hoffnung als Wissenschaft*, [w:] *Gespräche mit Ernst Bloch*, R. Traub, H. Wieser (red.), Frankfurt a.M. 1975, s. 263.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 264.

<sup>62</sup> Na ten temat zob. M. Eckert, *Transzendieren und immanente Transzendenz. Die Transformation der traditionellen Zweiweltentheorie von Immanenz und Transzendenz in Ernst Blochs Zweiweltentheorie*, Wien 1981.

<sup>63</sup> Ten kierunek interpretacji rozpoczyna G. Cunico, *Ernst Bloch – Experimentum Mundi: dalla domanda originaria al sistema aperto delle categorie*, "aut-aut". Rivista di filosofia e di cultura, Milano 1979, nr 173-174, s. 125-139.

<sup>64</sup> *Das Zeitalter des Systems ist abgelaufen*, [w:] *Denken heisst Überschreiten. In memoriam Ernst Bloch*, K. Bloch, A. Reif (red.), Köln, Frankfurt a.M. 1978, s. 18.

nieczność wydobywania, wskazują na coś ukrytego, niedojrzałego, jeszcze nie zaistniałego, zmierzającego ku czemuś, coś latentnego, a więc na to, co potrzebuje wydobywania ze swej własnej ciemności, ciemności chwili życia. Ta ciemność jest w rdzeniu nas samych i wszystkich obiektywacji, a więc także obiektów nas otaczających. Rdzeń nie został jeszcze wydobyty, lecz dotąd obiektywizował się tylko w nieustannie powstających kategoriach eksperymentalnych<sup>65</sup>. Koncepcją fundamentalną tej filozofii jest chwila, którą żyjemy. Stanowi ona rację wszelkiej obiektywacji i w każdej w ich powstawaniu jest zawarta (Heglowski "puls żywotności"), lecz sama nigdy nie zobiektywizowana, nie rozświetlona, bezpośrednia. Jej antypodą, dotąd nieosiągalną, byłoby, mówiąc językiem Hegla, pojęcie absolutne, czyli "istota życia, które nie poruszając się pulsuje w sobie". Tymczasem rzeczy zdążające ku swej pełni, znajdują się w stanie procesu wydobywania się z bezpośredniości chwili życia i zmierzania ku następnej swej postaci, która także jest bezpośrednią chwilą życia. "Tęgo, co jest bardzo blisko, co wyrasta bezpośrednio przed moimi oczami, nie mogę zobaczyć. [...] Proces, proces historyczny i proces świata, widzę jako próbę wydobywania tego, co w bezpośredniości wre i napiera, tego, co jest tendencją i latencją" (TLU 340). Odpowiednio do tego filozofia jest ujmowaniem rozwoju realnego świata, świata jako eksperymentującego laboratorium, otwartego i fragmentarycznego. Jest wydobywaniem z ciemności bezpośrednich form bytowania w ich zagadkowości i kierowaniem ku znakom ich rozwiązania. Czynność filozofii jest zatem pytaniem, nieustanną problematyzacją: "pytanie jest podstawowym tenorem mego filozofowania"<sup>66</sup>. Nie jest to pytanie skierowane ku odpowiedziom, które już istnieją bądź dają się łatwo przewidzieć, lecz ku odpowiedziom jeszcze nie skonstatowanym, dającym się tylko antycypować hipotetycznie lub za pośrednictwem fantazji.

To oczywiste, że pytanie nie może być sformułowane inaczej niż w języku człowieka, zrozumiałe, że pytanie dotyczy przede wszystkim człowieka jako swego podmiotu i przedmiotu, lecz dla Blocha szczególnie ważne jest pytanie, które powstaje na przecięciu sfery człowieka i świata (ewentualnie w spotkaniu tych sfer) – w takiej sytuacji

<sup>65</sup> *Gespräche mit Ernst Bloch.*, s. 260.

<sup>66</sup> *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, A. Münster (red.), Frankfurt a.M. 1977, s. 127.

odślania się struktura pytań świata. W powstawaniu takiego pytania uwypatnia się nieodzowność świadomości ludzkiej, a zwłaszcza tejsfery, którą Bloch określa za pomocą średniowiecznego wyrażenia mistycznego jako "pomność" (*Eingedenken*). Pomność to stałe za d a n i e, postulat niezapominania o tym, co najważniejsze (obecny w człowieku z tej racji, że jest on tą częścią rzeczywistości, w której "wszystko ulega potęgowaniu") (EM 172). Z pomności wynika konfrontowanie rzeczywistości ze zmienną w swych postaciach historycznych, niezmienną w samym kierunku, miarą spełnienia i stałe kołatanie pytania o prawdę i sens. "Pytanie 'po co?, w jakim celu?', które w nas płonie, bierze się stąd, że nie znamy drogi, a pragniemy ją znać, że myślimy teleologicznie i pytamy: dlaczego? Przy tym ważne jest, że istnieje w świecie coś, na co nie ma odpowiedzi lub na co odpowiedź jest wykrzywiona, nazywa się to omyłką, a tej nie sposób znieść na dłuższą metę. [...] Pytanie: dlaczego? jest pytaniem, które pojawia się tylko u ludzi, a chyba nigdy u zwierząt. Ludzie za to nie wytrzymują bez 'dlaczego?', tak zwane pytanie o sens nie schodzi im z ust: dlaczego to zrobiłem? albo: co z tego wynika? To znaczy: historia rozwija się teleologicznie, a nie mechanicznie"<sup>67</sup>. Zdaniem Blocha, a jest to hipoteza ryzykowna i dyskusyjna, pytanie człowieka o sens nie byłoby możliwe, gdyby nie wypytywało także z samych rzeczy. Problem rzeczy powstaje "nie dlatego, że my go nie rozumiemy, lecz dlatego, że rzecz sama go nie rozumie [...] świat nie wie jeszcze, gdzie wyrasta mu głowa"<sup>68</sup>. Człowiek może stać się tą "głową", aktywizując pytanie, szukając na nie (hipotetycznych) odpowiedzi, starając się świadomie urzeczywistnić zakreślone przez nie cele (bliskie – *Zwecke*, dalekie – *Ziele*) w procesie historii i świata. A zatem problematyka sensu, przeniesiona z systemów opartych na przedhistorycznej transcendencji, wydaje się u Blocha oddana w decydującej mierze w ręce człowieka – Prometeusza.

Dokonana za pośrednictwem punktów ujmujących współczesną myśl filozoficzną pierwsza charakterystyka filozofii Blocha wyekspozowała jej wyróżniki. Są nimi: wieloaspektowość, skierowanie ku przyszłości, praktyczność, procesualność, nadzieja jako wszechzasada, wyznaczanie sensu. Wydaje się, że wszystkie one osadzone są w refleksji antropologicznej, takiej, jaką przedstawiliśmy wyżej, bądź przez nią w

<sup>67</sup> *Denken heisst Überschreiten...*, s. 22.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 24.

sposób decydujący współokreślane. Powstaje zatem pytanie o miejsce, strukturę i funkcję refleksji nad człowiekiem w filozofii Blocha.

#### 4. Główne kierunki badań nad filozofią Ernesta Blocha

Pytanie o człowieka, tak jak je stawiamy, pojawia się w literaturze na temat Blocha po raz pierwszy. Poprzedzające je pytania o antropologię mają charakter fragmentaryczny. Pytania P. Widmera<sup>69</sup> o antropologię (ograniczonego do *Das Prinzip Hoffnung*) nie poprzedza precyzacja jej rozumienia; wydaje się, że mamy do czynienia z antropologią jako wypowiedziami o człowieku. Ponadto dla określenia tych wypowiedzi u Blocha Widmer posiłkuje się pojęciami przyjętymi od psychoanalizy D. Rapaporta, co wydaje się zawężać oddziaływanie rezultatów tej analizy. G. Bartning<sup>70</sup> porównuje Blocha z Jungiem wskazując na wspólne perspektywy, lecz także w tej optyce koncepcja Blocha ulega spłaszczeniu. Nerozwinięte cenne propozycje badawcze zawiera referat A. Schmidta<sup>71</sup>: sfera antropologiczna jako poznawczo pierwsza, człowiek i jego historyczna *praxis* jako *starting point* filozofii Blocha, odparcie zarzutu o ontologizację popędu, jedność w człowieku przyrody i historii, niemożność ustalenia antropologicznych *constantes*, praca jako praforma przemiany świata.

Literatura na temat Blocha zaczęła być dostrzegalna dopiero w kilkadziesiąt lat po ukazaniu się *Geist der Utopie*, a i tak większa jej część ma charakter okolicznościowy (pierwsza wielka fala publikacji miała miejsce po osiedleniu się Blocha w Tybindze). Najważniejsza dotąd recepcja i dyskusja z Blochem miały miejsce ze strony teologii (protestanckiej, a potem także katolickiej). Z inspiracji Blocha powstała teologia nadziei (J. Moltmann); bliska jej była teologia wyzwolenia, obydwie o szerokim społecznym oddźwięku. W teologii nadziei eksponowano eschatologię i prezentystyczną, epifanią koncepcję Boga zastąpiono Bogiem obietnicy, ufność w Bogu nadzieją na Chrystusa, który nadejdzie. Zasadnicza różnica między Blochem a teologią polegała na tym, że dla Blocha *futurum* miało wynikać ze stawiania się bycia,

<sup>69</sup> P. Widmer, *Die Anthropologie Ernst Blochs*, Frankfurt a.M. 1974.

<sup>70</sup> G. Bartning, *Das Neue und das Uralte. Über das utopisch-archetypische Spannungsfeld in der neueren philosophischen Anthropologie und den Hintergrund der Polemik Ernst Blochs gegen Carl Gustav Jung*, Bonn 1978.

<sup>71</sup> A. Schmidt, *Anthropologie und Ontologie bei Bloch*, [w:] *Das Reich der Hoffnung...*, s. 11-42.

z "łona płodzącej materii", natomiast dla teologów *futurum* to Całkiem Inne, Bóg, którego nie da się wyprowadzić ze stającego się świata (J. Moltmann, W.D. Marsch, H. Gollwitzer, W. Pannenberg, M. Metzger, C.H. Ratschow, G. Martin, H. Cox, P. Schütz; ze strony teologii katolickiej – J. Pieper, J.B. Metz, R. Schaeffler)<sup>72</sup>.

A oto inne ważniejsze "centra" badań nad Blochem:

Dyskusja z marksizmem: praca zbiorowa *Ernst Blochs Revision des Marxismus* (1957), Renate Damus (krytyka konstrukcji *principium*, uwzględnienia problematyki antropologicznej i kosmologicznej, jako przez marksizm przewyżczonych), Hans Heinz Holz (przeciwstawienie argumentacji Blocha opierającej się na ustanowieniu i oczekiwaniu powinności argumentacji wyprowadzającej te ustanowienia z kompleksu uwarunkowań)<sup>73</sup>.

Praca na temat materii: A.F. Christen (teza o próbie Blocha uwolnienia marksizmu od antymetafizyczności i pozytywizmu, i wrócenia go za pośrednictwem koncepcji materii w wielką tradycję tło-zoficzną), H. Reinicke (filozofia Blocha jako powstała z wymogu historycznej sytuacji marksizmu, którym było odzyskanie wymiaru su-

<sup>72</sup> Wymieniamy tu tylko wybrane, naszym zdaniem najważniejsze, prace: J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964; idem, *Die Kategorie "Novum" in der christlichen Theologie*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, S. Unselde (red.), Frankfurt a.M. 1965, s. 243-265; idem *Im Gespräch mit Ernst Bloch*, München 1976; W.D. Marsch, *Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Hamburg 1963; H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1965; idem, *Massstäbe für Ernst Bloch*, "Neues Forum", April 1971; W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 209-227; M. Metzger, *Theologie als Wissenschaft*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 181-209; C.H. Ratschow, *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Gütersloh 1970; G. Martin, *die Hilfe des veränderbaren Zeichens. Zu Blochs atheistischen Provokationen der Theologie*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1975, s. 420-435; H. Cox, *Ernst Bloch oder ein Atheist lehrt Theologen*, "Neues Forum" 1970 nr 196, s. 427-403; idem, *Ernst Bloch and the Pull of the Future*, "New Theology" New York 1968, nr 5 s. 191-203 (przedrukowane jako wstęp do: E. Bloch, *Man on His Own*, New York 1970, oraz w: *Materialien...*, s. 502-514); P. Schütz, *Charisma Hoffnung. Von der Zukunft der Welt*, Hamburg 1962; J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, München 1967 (pol. *Nadzieja a historia*, przeł. P. Waszczenko, Warszawa 1981); J.B. Metz, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 227-243; R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt 1979.

<sup>73</sup> *Ernst Blochs Revision des Marxismus*, Berlin 1957; R. Damus, *Ernst Bloch...*, H.H. Holz, *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, Darmstadt, Neuwied 1975.



sposób decydujący współokreślane. Powstaje zatem pytanie o miejsce, strukturę i funkcję refleksji nad człowiekiem w filozofii Blocha.

#### 4. Główne kierunki badań nad filozofią Ernsta Blocha

Pytanie o człowieka, tak jak je stawiamy, pojawia się w literaturze na temat Blocha po raz pierwszy. Poprzedzające je pytania o antropologię mają charakter fragmentaryczny. Pytania P. Widmera<sup>69</sup> o antropologię (ograniczonego do *Das Prinzip Hoffnung*) nie poprzedza precyzacja jej rozumienia; wydaje się, że mamy do czynienia z antropologią jako wypowiedziami o człowieku. Ponadto dla określenia tych wypowiedzi u Blocha Widmer posługuje się pojęciami przyjętymi od psychoanalizy D. Rapaporta, co wydaje się zawężać oddziaływanie rezultatów tej analizy. G. Bartning<sup>70</sup> porównuje Blocha z Jungiem wskazując na wspólne perspektywy, lecz także w tej optyce koncepcja Blocha ulega spłaszczeniu. Nerozwinięte cenne propozycje badawcze zawiera referat A. Schmidta<sup>71</sup>: sfera antropologiczna jako poznawczo pierwsza, człowiek i jego historyczna *praxis* jako *starting point* filozofii Blocha, odparcie zarzutu o ontologizację popędu, jedność w człowieku przyrody i historii, niemożność ustalenia antropologicznych *constants*, praca jako praforma przemiany świata.

Literatura na temat Blocha zaczęła być dostrzegalna dopiero w kilkadziesiąt lat po ukazaniu się *Geist der Utopie*, a i tak większa jej część ma charakter okolicznościowy (pierwsza wielka fala publikacji miała miejsce po osiedleniu się Blocha w Tybindze). Najpoważniejsza dotąd recepcja i dyskusja z Blochem miały miejsce ze strony teologii (protestanckiej, a potem także katolickiej). Z inspiracji Blocha powstała teologia nadziei (J. Moltmann); bliska jej była teologia wyzwolenia, obydwie o szerokim społecznym oddźwięku. W teologii nadziei eksponowano eschatologię i prezentystyczną, epifanią koncepcję Boga zastąpiono Bogiem obietnicy, ufność w Bogu nadzieją na Chrystusa, który nadejdzie. Zasadnicza różnica między Blochem a teologią polegała na tym, że dla Blocha *futurum* miało wynikać ze stawania się bycia,

<sup>69</sup> P. Widmer, *Die Anthropologie Ernst Blochs*, Frankfurt a.M. 1974.

<sup>70</sup> G. Bartning, *Das Neue und das Uralte. Über das utopisch-archetypische Spannungsfeld in der neueren philosophischen Anthropologie und den Hintergrund der Polemik Ernst Blochs gegen Carl Gustav Jung*, Bonn 1978.

<sup>71</sup> A. Schmidt, *Anthropologie und Ontologie bei Bloch*, [w:] *Das Reich der Hoffnung...*, s. 11-42.

z "łona płodzącej materii", natomiast dla teologów *futurum* to Całkiem Inne, Bóg, którego nie da się wyprowadzić ze stającego się świata (J. Moltmann, W.D. Marsch, H. Gollwitzer, W. Pannenberg, M. Metzger, C.H. Ratschow, G. Martin, H. Cox, P. Schütz; ze strony teologii katolickiej – J. Pieper, J.B. Metz, R. Schaeffler)<sup>72</sup>.

A oto inne ważniejsze "centra" badań nad Blochem:

Dyskusja z marksizmem: praca zbiorowa *Ernst Blochs Revision des Marxismus* (1957), Renate Damus (krytyka konstrukcji *principium*, uwzględnienia problematyki antropologicznej i kosmologicznej, jako przez marksizm przewyżczonych), Hans Heinz Holz (przeciwstawienie argumentacji Blocha opierającej się na ustanowieniu i oczekiwaniu powinności argumentacji wyprowadzającej te ustanowienia z kompleksu uwarunkowań)<sup>73</sup>.

Praca na temat materii: A.F. Christen (teza o próbie Blocha uwolnienia marksizmu od antymetafizyczności i pozytywizmu, i wprowadzenia go za pośrednictwem koncepcji materii w wielką tradycję filozoficzną), H. Reinicke (filozofia Blocha jako powstała z wymogu historycznej sytuacji marksizmu, którym było odzyskanie wymiaru su-

<sup>72</sup> Wymieniamy tu tylko wybrane, naszym zdaniem najważniejsze, prace: J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964; idem, *Die Kategorie "Novum" in der christlichen Theologie*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, S. Unsel (red.), Frankfurt a.M. 1965, s. 243-265; idem *Im Gespräch mit Ernst Bloch*, München 1976; W.D. Marsch, *Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Hamburg 1963; H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1965; idem, *Massstäbe für Ernst Bloch*, "Neues Forum", April 1971; W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 209-227; M. Metzger, *Theologie als Wissenschaft*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 181-209; C.H. Ratschow, *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Gütersloh 1970; G. Martin, *die Hilfe des veränderbaren Zeichens. Zu Blochs atheistischen Provokationen der Theologie*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1975, s. 420-435; H. Cox, *Ernst Bloch oder ein Atheist lehrt Theologen*, "Neues Forum" 1970 nr 196, s. 427-403; idem, *Ernst Bloch and the Pull of the Future*, "New Theology" New York 1968, nr 5, s. 191-203 (przedrukowane jako wstęp do: E. Bloch, *Man on His Own*, New York 1970, oraz w: *Materialien...*, s. 502-514); P. Schütz, *Charisma Hoffnung. Von der Zukunft der Welt*, Hamburg 1962; J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, München 1967 (pol. *Nadzieja a historia*, przeł. P. Waszczenko, Warszawa 1981); J.B. Metz, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 227-243; R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt 1979.

<sup>73</sup> *Ernst Blochs Revision des Marxismus*, Berlin 1957; R. Damus, *Ernst Bloch...*, H.H. Holz, *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, Darmstadt, Neuwied 1975.

biektywności; Bloch miałby czynić to za pośrednictwem koncepcji materialności nadziei)<sup>74</sup>.

Estetyka: H. Paetzold (koncepcja Blocha contra redukcjonizm estetyczny marksizmu i hermeneutyki), G. Ueding, Th.W. Adorno, H. Mayer, O.K. Werckmeister<sup>75</sup>.

Polityka: H. Bütow, K. Kränzle, O. Negt, J. Perels<sup>76</sup>.

Prawo natury: K.H. Tjaden, J. Moltmann, E. Braun<sup>77</sup>.

Mistyka: K.P. Steinacker-Berghäuser<sup>78</sup>.

Inne ważne prace: B. Schmidt, G. Raulet, H. Kimmerle<sup>79</sup>.

Ważny jest formujący się nurt ontologiczno-systematyczny: G. Cunico, M. Eckert, P. Zudeick, H.E. Schiller<sup>80</sup>, te ostatnie prace wskazują na pojawiającą się w horyzoncie ich własnych problematyki potrzebę zbadania wymiaru antropologicznego.

<sup>74</sup> A.F. Christen, *Ernst Blochs Metaphysik der Materie*, Bonn 1979; H. Reinicke, *Materie und Revolution*.

<sup>75</sup> H. Paetzold, *Neomarxistische Ästhetik des Vor-Scheins*, G. Ueding, *Blochs Ästhetik des Vor-Scheins*, [w:] E. Bloch, *Ästhetik des Vor-Scheins*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1974; Th. W. Adorno, *Blochs "Spuren"*, [w:] *Noten zur Literatur II*, Frankfurt a.M. 1961, s. 131-152 (przedtem pt. *Grosse Blochmusik*, "Neue Deutsche Hefte" 1960, H. 69); H. Mayer, *Ernst Bloch, Utopie, Literatur*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung...* s. 237-251; idem, *Musik als Luft von anderem Planeten*, [w:] *Materialien...*, s. 464-475; D.K. Werckmeister, *Ernst Blochs Theorie der Kunst*, "Die Neue Rundschau" 1968 Nr 2.

<sup>76</sup> H. Bütow, *Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Blochs*, Berlin 1963; K. Kränzle, *Utopie und Ideologie. Gesellschaftskritik und politisches Engagement im Werk Ernst Blochs*, Bern 1970; O. Negt, *Ernst Bloch. Der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution*, [w:] E. Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe*, Frankfurt a.M. 1971; J. Perels, *Sozialistisches Erbe an bürgerlichen Menschenrechten?*, [w:] *Es muss nicht immer Marmor sein*, Berlin 1975, s. 82-94.

<sup>77</sup> K.H. Tjaden, *Zur Naturrechtsinterpretation Ernst Blochs*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung...* s. 89-103; J. Moltmann, *Die Menschenrechte und der Marxismus*, *ibidem*, s. 103-118; E. Braun, *Die naturrechtlichen Fundamente der klassischen politischen Ökonomie*, *ibidem*, s. 381-420.

<sup>78</sup> K.P. Steinacker-Berghäuser, *Das Verhältnis der Philosophie Ernst Blochs zur Mystik*, Marburg a.d. Lahn 1973.

<sup>79</sup> B. Schmidt, *Vom teleologischen Prinzip in der Materie*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung...* s. 362-381; idem, *Die Stellungnahme: Ernst Bloch als Marxist*, [w:] *Materialien...*, s. 41-56; G. Raulet, *Hermeneutik im Prinzip der Dialektik*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung...* s. 284-305; H. Kimmerle, *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernst Blochs*, Bonn 1966.

<sup>80</sup> G. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Firenze 1976; M. Eckert, *Transzendieren und immanente Transzendenz...*; P. Zudeick, *Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit*; H.E. Schiller, *Metaphysik und Gesellschaftskritik*.

## 5. Ekspozycja zadania tej pracy

Przeprowadzone powyżej refleksje pozwalają stwierdzić, że kluczem do filozofii Blocha, spełniającym wymienione na początku wymogi, jest podjęcie problematyki człowieka. Trzy racje: 1) rozwój i znaczenie antropologii filozoficznej na tle współczesnej myśli filozoficznej, 2) znaczenie refleksji antropologicznej w dziele Blocha, 3) immanentny rozwój badań nad Blochem – uzasadniają postawienie pytania o miejsce, strukturę i funkcję refleksji antropologicznej w filozofii Blocha. Filozofii tej ze względu na jej totalny zamysł, wszechogarniający zasięg oraz orientację praktyczną nie sposób, rzecz jasna, zredukować do antropologii w którymkolwiek z podanych przez nas typów; stanowi ona raczej nowy typ, który dopiero wymaga określenia. Nie sposób też wyodrębnić u Blocha "czystej" problematyki antropologicznej, bowiem występuje ona u niego w sprzężeniu człowiek-świat, świat-człowiek, jako wzajemnie odnoszące się do siebie pytanie i odpowiedź (zagadka – eksperyment – eksperymentator).

Niemniej spojrzenie na filozofię Blocha z punktu widzenia antropologii filozoficznej jako projektu pozwala na założenie, że pytanie antropologiczne ma w niej istotne znaczenie w trzech punktach odniesienia, sukcesywnie się warunkujących, choć o odmiennych sposobach postępowania filozoficznego. Są to: 1) doświadczenie podstawowe – punkt wyjścia filozofowania; 2) teoretyczne i praktyczne osadzenie filozofii, ustalenie określeń podstawowych; 3) wymiar celowy filozofii: historyczny i ponadhistoryczny, czyli najwyższe dobro jako obraz przewodzący procesowi historii i świata.

## 6. Trudności

Filozofia Blocha jest trudno dostępna myśleniu wyłącznie dyskursywnemu<sup>81</sup>. Posiadając zamysł nieskończoności i zdążania do absolutu, dziedzicząc treści tysięcy lat kultury, a zarazem rozpoczynając filozofowanie od najbliższych pozornie wydarzeń życia codziennego, najdrobniejszych rzeczy, o ile tylko wzbudzają one zdziwienie, i doprowadzając je do "końca", wydaje się ta filozofia być wszechogarniającym

<sup>81</sup> Na trudność tę i osobliwość budowy dzieła i jego języka zwraca uwagę wielu badaczy, np. M. Buhr, *Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk "Das Prinzip Hoffnung"*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" 1958 Nr 6, s. 576 i n.; T. Kneif, *Ernst Bloch und der musikalische Expressionismus*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 286 i n.; A. Jäger, *Reich ohne Gott*, Zürich 1969, s. 20-22; H. Kimmerle, *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung...* s. 18-20.

żywołem, porywającym z sobą jej autora i czytelnika. Diersburg pisze, że filozofia Blocha jest jak antyczne bóstwo wody, które, gdy się je chciało uchwycić, przepływało między palcami, aby pojawić się tuż obok w swej migotliwej istocie<sup>82</sup>. Trudno uchwycić Blocha podchodząc doń w tradycyjny sposób, stosując pojęcia i klasyfikacje, które on sam nazwałby instrumentarium czasu przeszłego. Bloch to filozofia Jeszcze-Nie, przyszłości, możliwości, postępu, to otwarty system, w którym każdy punkt stającej się rzeczywistości okazuje się wiązką wybiegających w różnych kierunkach obiektywno-realnych możliwości. Nie ma więc w tym dziele jednoliniowego postępowania filozoficznego, dokładnie wyodrębnionych działów, lecz interdyscyplinarne przenikanie się, węzły związków, montaż i niezmienna kierunkowa wszelkiego stawania się – nadzieja. Zmiany perspektyw w tej filozofii przyprawiają o zawroty głowy. Bloch od spekulacji kosmologicznej przechodzi do historyjki z kalendarza i ze wszystkiego wydobywa utopijność, tendencję ku spełnieniu, które jest ostatecznie byciem jak wszystko. Sedno tej filozofii może być zawarte, jak w orzeszku, w jednym krótkim zdaniu albo też przedstawiane bywa w obszernych wielokrotnych zbliżeniach, przy czym obydwa postępowania naświetlają się wzajemnie i nie sposób zrezygnować z któregoś z nich, nie zniekształcając nieredukowalnego atrakcyjno-repulsacyjnego charakteru tej filozofii. Nie sposób też, pragnąc ująć dzieło Blocha, ograniczyć się do pasaży czysto filozoficznych zaniechawszy zagłębienia się w "encyklopedyczną pełnię". Ta filozofia wymaga myślenia razem z nią, wspólnego przemierzania razem z nią całych regionów rzeczywistości, wymaga odstąpienia od utartych szlaków myślowych, wsłuchania się w dzieło medytacji, sprawdzania na sobie eksperymentu świata, zgodnie z Arystotelesowskim "grając na cytrze, ucz się grać na cytrze". Przed obcesowym podejściem filozofia nadziei zamyka swe głębie.

Filozoficzny styl Blocha uważa się za kontynuację eseistycznego<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> E. Roeder von Diersburg, *Zur Ontologie und Logik offener Systeme*, Hamburg 1967, s. 7.

<sup>83</sup> Jako pierwszy określił go w ten sposób Walter Benjamin. Projektowany przez niego cykl wykładów na temat awangardy niemieckiej miał się odbywać według następującej dyspozycji: "le roman (Kafka), théâtre (Brecht), journalisme (Kraus), l'essay (Bloch)". W. Benjamin, *Briefe II*, Th.W. Adorno, G. Scholem (red.), Frankfurt a.M. 1966, s. 603. O eseistycznym stylu filozofowania, jego miejscu we współczesnej filozofii oraz specyficznej odmianie eseju u Blocha zob. H.H. Holz, *Logos spermatikos...*, s. 29-38.

Stylowi temu oraz ogólnie formie i właściwościom filozofowania Blocha odpowiada jego język. W nim najwyraźniej pokazuje się połączenie u Blocha filozofii i literatury<sup>84</sup>: Bloch tworzy nowe pojęcia, takie, które byłyby zgodne z otwartością systemu i pytaniowym charakterem filozofii. Niektóre z nich uzyskuje przez "rozsadzenie" Arystotelesowskich i Heglowskich, kiedy jednak tworzy coś rzeczywiście nowego, objaśnia to przez metaforę lub obraz<sup>85</sup>, idąc, jak się wydaje, śladem Schellinga, twierdzącego, że tam, gdzie nie starcza środków filozoficznych, wkracza sztuka. Utopia, ślady prowadzące w przyszłość, wymagają pojęć nowych, otwartych, inaczej przestałyby być utopią i śladami<sup>86</sup>, szkoda tylko, że tym pojęciowym propozycjom Blocha, podobnie jak całej jego filozofii, brak jest autorefleksji metodycznej (przy obecnych wymogach filozofowania utrudnia to kontakt tej filozofii z innymi współczesnymi kierunkami czy jej szersze oddziaływanie). Częste u Blocha jest opowiadanie<sup>87</sup>, można by przypuszczać, że Bloch tworzy w nim rodzaj doświadczenia tego co Nowe i Inne, z którego to punktu widzenia ujmowana jest aktualna rzeczywistość.

Wydaje się, że ujęcie filozofii Blocha od strony projektu antropologii filozoficznej z głównym jej wyróżnikiem: napięciem między danością a zadaniem, pozwoli na uniknięcie zniekształceń i rekonstrukcję możliwie rdzenną. Zgodnie z tym, co o pojęciowości Blocha zostało powiedziane, brak jest u niego jednego pojęcia (lub pojęć, terminów), które by ujmowały problem człowieka (takich jak *animal rationale*, jaźń, osoba), nie ma nawet otwartego określenia strukturalnego

<sup>84</sup> O połączeniu filozofii i literatury w dziele Blocha zob. Th.W. Adorno, *Blochs "Spuren"*.

<sup>85</sup> Analiza semiotyczna (metoda kierunku Peirce-Morris-Bense) wykazuje, że główny przedmiot filozofowania Blocha ("Jeszcze-Nie") daje się przedstawić tylko ikoniznie (Icon), tzn. za pośrednictwem znaku obrazującego, czyli obrazu, metafory lub językowego przeniesienia na inną płaszczyznę. "Bloch wprowadza metaforę, aby udowodnić egzystencję i roszczenie przyszłości, realność możliwego. Metafora staje się u niego argumentem" – R. Kübler, *Die Metapher als Argument. Semiotische Bestimmung der Blochschen Sprache*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung...* s. 283. Obrazowość języka Blocha często wiązana jest z ekspresjonizmem, zob. H.H. Holz, *Logos spermatikos...*, s. 52-67; A. Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Frankfurt a.M. 1982, s. 181-198; E. Simons, *Das expressive Denken Ernst Blochs*, Freiburg i. Breisgau, 1983; A. Czajka, *Początki filozofii nadziei*, "Literatura na Świecie" 1981, nr 7 (123), s. 15-29.

<sup>86</sup> H. Mayer, *Ernst Blochs poetische Sendung*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 21-31.

<sup>87</sup> S. Kracauer, *Zwei Deutungen in zwei Sprachen*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 145-155.

(jak np. "ekscentryczność"). Za to często w określeniu człowieka Bloch posługuje się metaforami jak np.: "oko materii" (Böhme), "jeszcze nie określone zwierzę", "toczące się z siebie koło" (Nietzsche), natura Kaspara Hausera, Nikt, Odyseusz. Problematyka człowieka ujęta jest w otwartych strukturach, wzajemnie odsyłających do siebie; ich pojęciowość trzeba będzie dopiero odnaleźć.

## ROZDZIAŁ DRUGI

### DOŚWIADCZENIE PODSTAWOWE: CIEMNOŚĆ CHWILI, KTÓRĄ ŻYJEMY, JAKO PUNKT WYJŚCIA FILOZOFII BLOCHA

Od czasów filozofii egzystencji w kręgu problemów ogólnofilozoficznych coraz częściej pojawia się problem doświadczenia podstawowego jako punktu wyjścia filozofowania<sup>1</sup>. Znane jest znaczenie analizy lęku dla filozofii Heideggera. Znane jest znaczenie, jakie Karol Jaspers przypisuje tzw. sytuacji podstawowej (*Grundsituation*), ewentualnie sytuacji granicznej (*Grenzsituation*), stanowiących odpowiedniki doświadczenia podstawowego w rozumieniu, jakie przedstawiamy. W naszej pracy doświadczenie podstawowe ujmujemy najogólniej jako nieredukowalne, nieprzekraczalne doświadczenie człowieka uczynione przezeń w świecie jego życia, które zawiesza całą dotychczasową mądrość i wiedzę, otwiera nowe horyzonty jej określania, motywuje do poszukiwań i dążeń oraz wskazuje ich kierunek. Nie jest to doświadczenie w sensie empirycznym (Locke'a, Hume'a czy Kanta), nie ma ono charakteru idealnego (jak u Hegla), lecz jest doświadczeniem całego człowieka: cielesnego i rozumnego zarazem, człowieka żyjącego w świecie. Jako swoiste zachwianie równowagi jest to doświadczenie zazwyczaj bolesne. Pojawia się niespodziewanie, spontanicznie i nie sposób go skonstruować; można by powiedzieć, że niekiedy nie tyle jest przez człowieka "czynione", co go "spotyka".

Początkowo zagadnienie doświadczenia podstawowego odnoszono tylko do filozofii egzystencji, z czasem zasięg filozofii, w którym można by je było z uzasadnieniem stawiać, poszerzał się aż do prób

<sup>1</sup> Najważniejsze prace na temat doświadczenia podstawowego i doświadczenia w ogóle, na których oparliśmy się w niniejszych rozważaniach to: O.F. Bollnow, *Erfahrung, Lebenserfahrung*, [w:] *Philosophie der Erkenntnis*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1970, s. 129-153; H. Gollwitzer, W. Weischedel, *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, Stuttgart 1965, zwłaszcza s. 144-186, 189-210, 242-265, 289-297; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1971, passim, zwłaszcza s. 476-484; M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, [w:] *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1957, s. 105-193; H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, zwłaszcza s. 329-344; K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947, s. 262-264, 703 i n., 871 i n., 944 i n.; Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, s. 39 i n.; A.S. Kessler, A. Schöpf, Ch. Wild, *Erfahrung*, [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild (red.), München 1973, s. 373-386.

ujmowania z tego punktu widzenia filozofii w ogóle. Dla Wilhelma Weischedela "prawdziwa historia filozofii to historia stanowiących jej podłoże doświadczeń podstawowych"<sup>2</sup>, takich jak np. greckie doświadczenie cierpienia wobec skończoności, Kartezjuszowe – niepewności wszelkiej wiedzy, Kanta – nierozwiązywalności głównych problemów ludzkości, Hegla – doświadczenie mocy negacji i mocy ducha, wreszcie Nietzschego doświadczenie totalnego braku sensu.

Skrótowe nawet przedstawienie problematyki doświadczenia podstawowego w jej rozwoju i konsekwencjach wykraczałoby dalece poza ramy niniejszej pracy – rezygnujemy zatem z takiego zamiaru.

Twierdzimy natomiast, że w koncepcji Blocha istnieje doświadczenie stanowiące punkt wyjścia filozofowania i staramy się zrekonstruować jego genezę, opis, znaczenie i konsekwencje.

Doświadczenie podstawowe swej filozofii Bloch ujął już u zarania twórczości; odpowiednio do tego przedstawiając je będziemy koncentrować się na wcześniejszych pracach filozofa (co pozwoli na zachowanie porządku historycznego rekonstrukcji).

Koncepcja doświadczenia ciemności chwili, którą żyjemy, posiada wszakże niezmiennie znaczenie dla całego dzieła Blocha.

### 1. Negatywność i jej przekroczenie

Bloch wszystkie swe rozważania rozpoczyna od konstatacji istnienia: "Jestem". Konstatacja ta, rozszerzona w bezpośrednią relację o rzeczywistości, ma charakter *n e g a t y w n y*: pokazuje się w niej przypadkowość, obcość, wrogość świata zewnętrznego, a to znaczy stosunków międzyludzkich, przyrody, wreszcie samego życia ludzi. "Puste ulice, nawet wiatr na nich nie czuje się dobrze. Stary tramwaj wlecze się trzeszcząc od dworca do rynku, światło w nim oświetla zmęczone twarze, które nie rozpagadają się z tego powodu, że wszystkie są sobie znajome. Nędzne sklepiki przepelnione garnkami, tanią konfekcją, odpadami wielkiego miasta [...]. Z nadejściem jesieni, źle oświetlonych wieczorów, niewypowiedziany smutek przepelnia małe miasteczko, daremnie jątrzy ludzi, którzy są tu internowani [...]. Tu wczesnie przychodzi starość i jest tak mało miejsca, że nie ma nawet prawdziwej pustki, prócz wewnętrznej, którą rzemieślnik, urzędnik, szef, każdy w osobnym cechu, wypełniają wspólnym najgłębszym przekona-

<sup>2</sup> H. Gollwitzer, W. Weischedel, *Denken und Glauben...*, s. 190.

niem" (EZ 32) "Jesteśmy nędzni i mdli, i nie wiemy nawet jak bardzo. Większość spośród nas pędzi swój czczy, przepelniony trwogą, sztucznie stępiiony żywot i monotennie wloką się dni pełne troski, z rzadka przerywane przez skąpa, stęchlą nudę ich radości" (*Durch die Wüste* 9).

Mogłoby się wydawać, że taka relacja o rzeczywistości jest wyrazem nihilizmu, postawy, która przeczy istnieniu jakichkolwiek wartości i odmawia sensowności światu i działaniom ludzkim. Bloch – potwierdzając "nikczemność" świata zewnętrznego i jego porządków – nie pozostaje jednak na stanowisku nihilistycznym, lecz przekracza je, zwracając się ku wewnętrzności człowieka, w niej poszukując oparcia, tego, co "ostateczne i bezwarunkowe", pełni, absolutu. "W nasze ręce oddano życie. Samo w sobie jest ono już od dawna puste. Zatacza się bezsensownie raz w tę, raz w tamtą stronę, lecz my, mocno stojąc na nogach, chcemy być mu siłą i celem" (GU 11, powt. 291). Odniesienie do absolutu dokonuje się w podmiocie ludzkim (indywidualno-ogólnym) i wydaje się być w niewielkim stopniu zależne od uwarunkowań zewnętrznych. Posiada ono rysy schellingiańskiego "oglądu intelektualnego", gdy mowa w nim o "wyjściu poza empiryczność w kierunku ku wieczności Ja", o "Ja jako samoświadomości", o "jedności Ja myślane-go i istniejącego", o absolutnym charakterze tej jedności, wreszcie o "totalnej indyferentności" absolutu. Bliskie jest Kierkegaarda "namiętnej trosce podmiotu" i "rozumieniu-się-w-egzystencji". Posiada wreszcie cechy wspólne z mistyką, głównie Mistrzem Eckhartem, widoczne zwłaszcza w próbach językowego oddania absolutu jako "jedności dna ludzkiej duszy z Bogiem", "najcichszego pustkowiecia", "nadbytowego bycia i nadbytowej nicości". Odniesienie do absolutu nie może opierać się na przesłance jedności świata zewnętrznego i wewnętrznego, ich identyczności, bowiem ta nie istnieje jeszcze obiektywnie. "Wiedza" o absolutie jest antycypacją, "przecuciem" nieprzedmiotowej pełni. Lecz "wiedza" ta, jakkolwiek ekstazyjna czyli stojąca poza zastaną rzeczywistością i połączona z "innym" światem, ma charakter oczywisty. Charakterystyczny dla Blocha jest "patos ludzki". Absolut, pełnia, transcendencja pojawiają się w sferze wewnętrzności podmiotu ludzkiego. W sposób przerysowany interpretuje to Alfred Jäger, pisząc, że u Blocha "Bóg jest więźniem człowieka, nie odwrotnie, a – o ile stanowi on rdzeń człowieczeństwa – przemienia człowieka w Boga"<sup>3</sup>. Kon-

<sup>3</sup> A. Jäger, *Reich ohne Gott*, Zürich 1969, s. 216.

sekwencją tego jest "aktywna stronniczość" podmiotu, który nie może pragnąć niczego innego jak pełni. Niepewna jest tylko strona obiektywna, istniejący świat. Wiedza absolutna, osiągalna dla człowieka żyjącego w świecie, staje się kryterium istniejącej rzeczywistości, miarą prawdy. W ten sposób odniesienie do absolutu przestaje mieć charakter tylko wewnętrzny i nabiera charakteru zewnętrznego. Negatywność istniejącego świata odniesiona do miary prawdy absolutnej uzyskuje wymiar pozytywny. Bloch parafrazuje słowa Spinozy: "Verum nondum index sui, sed sufficienter iam index falsi" (LA 389). Absolut jest sensem, celem, odniesienie do tego celu – *arche* rzeczywistości.

## 2. Stopnie odniesienia do absolutu

Bloch przedstawia kolejne stopnie odniesienia do absolutu na wzór Hegla (a także Schellinga i Schopenhauera) pokazując je w sztuce<sup>4</sup>. Rozpoczyna od opisu *przeżycia* (tu w znaczeniu momentu reprezentującego całość jedności człowieka i rzeczy); w *Geist der Utopie* opis ten zawiera się we fragmencie zatytułowanym "Stary dzban", opis nie dającego się skonstruować, spontanicznego doznania podczas oglądu niczym zgoła nie wyróżniającej się rzeczy<sup>5</sup>. Przeżycie to nie daje się jeszcze ująć racjonalnie, stanowi wszakże rodzaj miary w drodze poszukiwania absolutu, czyli drodze ku odnalezieniu prawdziwej postaci wszystkiego co jest, identyczności wszystkiego z sobą, pełni. "Nie każda kałuża mnie ochlapie, nie każda szyna zegnę, przylegnę do ziemi. Lecz z powodzeniem mogę stać się czymś na kształt dzbanu, spoglądam na siebie jak na coś brązowego, przedziwnie uformowanego, o charakterze gotyckiej amfory, a jest to nie tylko naśladowanie albo zwykłe wczuwanie się, lecz jest tak, że czuję się przez to bogatszy o cząstkę siebie, że bardziej staję się sobą, bardziej przez ten twór, kiedy jest cząstką mnie, wychowany w kierunku ku samemu sobie [...] człowiek czuje się tak, jakby zaglądał w długi oświetlony słonecznym korytarz z drzwiami na końcu" (GU<sup>1</sup> 14, GU 19).

<sup>4</sup> Mają tu wpływ na terminologię i materiał przykładowy koncepcje sztuki i kultury Aloisa Riegla, Wilhelma Worringera, Leo Frobeniusa, Oswalda Spenglera, pomijamy je jako z punktu widzenia zasad tej pracy nie posiadające istotnego znaczenia.

<sup>5</sup> Do opisu tego nawiązuje Th. W. Adorno w swym esej poświęconym Blochowi pt. *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, S. Unselde (red.), Frankfurt a.M. 1965, s. 9-21 (pol. *Ucho, dzban i pierwsze doświadczenia*, przeł. M. Łukasiewicz, "Literatura na Świecie" 1981 nr 7).

Etapy poszukiwania absolutu wyznacza stosunek wewnętrzności i zewnętrzności. Pierwszy z nich to *greckość*, czyli zasada harmonii wewnętrzności i zewnętrzności. "Sztuka grecka to w jej amfiteatrach zwykła harmonijność obrazu, w jej świątyniach zwykła elegancja fasad, eudajmonistyczna równowaga między życiem a ścisłością, równowaga, którą osiąga się *przez* tymi obydwoma głębiąmi, która zatem nie zyskuje ani wewnętrznego wyrazu, ani mocy zewnętrznej przestrzeni [...] Człowiek grecki zbudował sobie świat, w którym żył, w którym zawsze mógł zrobić unik przed przerażeniem chaosem, lecz także przed powagą decyzji [...] Grecja, a także Renesans zaznaczają sobą ten sam niepobożny, eudajmonistyczny, wyzbyty głębokiej powagi i decyzji *topos*" (GU 30, 31).

Drugim etapem odniesienia do absolutu jest *egipska* "wola bycia jak kamień". Absolutem jest przyroda nieorganiczna i wszystko co istnieje zdaje się przybierać jej postać. Egipt to "pełna zewnętrzność, [...] forma w ogóle, [...] totalne panowanie przyrody nieorganicznej nad życiem. Człowiek Egiptu, gdy spogląda na siebie, widzi umieranie i czyni je ośrodkiem swych starań [...]. We wszystkich tworcach i postaciach Egiptu panuje bezimienny lęk przed śmiercią i nie istnieje żaden inny środek zaradczy jak jej afirmacja, jak przemilczanie życia wewnętrznego, jak wola bycia jak kamień". Przeto "duch kamienia rządzi tą sztuką, zaprzeczenie życia, symetryczność, konstrukcja, fanatyczna sztywność" (GU 33).

Trzeci stopień odniesienia do absolutu to *gotycka* "wola bycia jak zmartwychwstanie", czyli podporządkowanie świata zewnętrznego i wewnętrznego duchowi. Bloch, znamiennie różniąc się od Hegla, jej właśnie, a nie greckiej harmonii przypisuje największe znaczenie. Duchowość to dla Blocha wytwór człowieka. "Człowiek [...] w swej ze wszystkiego najgłębszej wewnętrzności, jako Chrystus, stał się tu alchemiczną miarą wszystkich rzeczy" (GU 39). Istotę sztuki gotyku opisuje Bloch z emfazą: "Nigdzie tu nic się nas nie wypiera, nigdzie uprzestrzeniającej mocy materiału nie płaci się trybutu większego niż należność za odbicie, mur jest rozbity, witraże wprowadzają nas w niezmierny krajobraz, stoimy pośrodku miłości, otoczeni zastępami, ba, nawet miny i szaty świętych same w sobie nabierają mocy zamknięcia przestrzeni, oto druga arka Noego, która unosi się ku Bogu, szczyt wieży przemienia się w kwiat-krzyż, którego kłosa otrzymuje

słowo Syna, a ponad wszystkimi tymi cudami – jakże daleko każdy krok prowadzi nas, to tajemnica głęboka, przestrzenią stał się czas – nad wszystkim tym nieskończonym pomieszczeniem linii Maria uśmiecha się tak słodko i roztropnie, jak gdyby rozjaśniły się groby i przygotowały dalekie mistyczne komnaty, a najmniejszy spośród nas oświecony został *restitutio in integrum*" (GU 40).

Ostatni wreszcie stopień odniesienia do absolutu przedstawia figura obrazu z Sais. Obraz ten, odsłonięty w poszukiwaniu absolutnej tajemnicy odpowiada: "Ty sam nią jesteś". Absolut zatem tkwi w nas samych, jest nim *życie*. Odniesienie od absolutu przemienia się na ostatnim swym etapie w spotkanie z samym sobą (*Selbstbegegnung*) (GU 287).

### 3. Doświadczenie ciemności chwili, którą żyjemy

#### a. Egzystencyjny opis doświadczenia

Lecz jak ująć życie? W tym tkwi tajemnica absolutu. Egzystencyjny opis doświadczenia życia (czyli uchwycenia życia we własnych jego, nigdzie nie utrwalonych "kategoriach"), który przekazuje Bloch, zawiera takie określenia jak: ciemność, ulotność, kruchość, chwiejność, nieujmowalność życia. "Lecz przecież nie mogę sam przeżywać i ujmować siebie. Ani nawet tego, że teraz palę, piszę [...] Dopiero bezpośrednio potem, gdy minie napięcie życia, mogę coś takiego postawić przed sobą, obrócić to stawiając przed sobą. W ten sposób uprzytamniając sobie coś, co właśnie przeminęło, a ono pokrywa się z tym, czego doświadczamy jako pozornie istniejącego. A więc to znaczy żyć? Tak wygląda to od wewnątrz, kiedy samym jest się tym, co jako dziecko, chłopak widziało się przed sobą? Tak to wygląda, kiedy sam tym jestem, to jest miłość, to jest życie, o którym czytałem, tak to jest z perspektywy subiektywnej i kiedy sam tym jestem, kiedy ma się lat dwadzieścia, trzydzieści, czterdzieści, pięćdziesiąt, tyle, ile wtedy miała matka, obcy goście, wszyscy ci obiektywnie widziani dorośli? Nigdy nie być obecnym, oto 'rzeczywiste' życie tej kobiety, tego mężczyzny, jeszcze dwadzieścia lat, i to miałyby być całe urzeczywistnienie? Kiedy żyje się naprawdę, kiedy jest się świadomie obecnym przy chwilach własnego życia? Ale mimo tych penetrujących odczuć wszystko wciąż na nowo wyślizguje się z rąk, płynność, ciemność każdego Teraz, jak również tego, co chce je uchwycić" (GU 237, także GU<sup>1</sup> 363-364).

Skoro taki jest charakter życia człowieka, a jest ono życiem w świe-

cie, to znaczy że taki jest charakter jego bycia w świecie, a wreszcie, że cała rzeczywistość ma taki jak w opisie życia charakter.

#### b. Refleksja: dlaczego "ciemność"?, dlaczego "chwila"?

Bloch poddaje refleksji opis doświadczenia. Poszukując źródła nieujmowalności, nieuchwytności życia, przeprowadza analizę świadomości. Okazuje się, że nigdy nie jesteśmy świadomi *się i siebie*, świadomi tego, co *jest*. Bowiem to, co obiektywizuje się w świadomości, to zawsze coś, czym *stało się* życie, lecz nie ono samo w swej *aktualności*. Świadomość przedstawia zatem same uprzedmiotowienia życia, jego rezultaty, jego przeszłość, lecz nigdy nie ujmuje jego napędu, tego, czym jest właśnie. Świadomość, którą się zazwyczaj kierujemy, zwłaszcza świadomość tzw. obiektywnych faktów, zawiera obrazy tego, co już martwe *ironizuje się* z życiem. A życie, podwójnie zamaskowane: przez to, że nieujęte, i przez to, że przedstawiane fałszywie, płynie *ciemnym* strumieniem.

Daremne jest także szukanie sposobu ujęcia życia w tym, co Już-Nieświadome. Wspomnienia wydobywają jedynie przeszłe realizacje życia, które, oczywiście, nigdy nie były pełnym jego ujęciem. Tylko niekiedy są one spokrewnione z centralnym dążeniem do identyczności życia. Zazwyczaj jednak treści Już-Nieświadomego odrywają się od życia, obiektywizują, nieruchomieją: przestają stanowić element życia, a stają się tym, co życie musi *przewycięzać*<sup>6</sup>. Rekonstrukcji Już-Nieświadomego, głównemu postępowaniu psychoanalizy, Bloch przypisuje nader ograniczone znaczenie.

Inaczej jest wtedy, kiedy świadomość kieruje się ku przyszłości jako wymiarowi czasu, w którym możliwe jeszcze jest ujęcie życia, jego treść, sens, a ostatecznie: pokonanie negatywności i bycie absolutne. Świadomość skierowana ku przyszłości to świadomość tego, czego jeszcze nie ma – czyli Jeszcze-Nieświadome, jest to świadomość połączona z nadzieją jako intencją ku lepszemu i miłością jako "stanem teologicznym" (GU 292), czyli połączeniem z pełnią. Projekt życia powstały w Jeszcze-Nieświadomym staje się celem dla rzeczywistości, a może się zdarzyć, że nastąpi pokrycie się, adekwatność życia z jego projektem. Ujęcie życia możliwe jest tylko w przyszłości.

Z analizy świadomości wynika, że możliwe jest (nigdy nie adekwat-

<sup>6</sup> Tym samym nie wyczerpany został temat Już-Nieświadomego. Powrócimy do niego przy okazji gruntownej analizy świadomości.

ne) ujmowanie życia, które już minęło, i życia, które nadejdzie, natomiast niemożliwe jest ujęcie życia w jego bezpośredniości, bliskości. Tymczasem "w tym, co najbliższe, tkwi węzeł zagadki istnienia" (PH 391). Bezpośredniość, bliskość życia, będąca napędem rzeczywistości, a nieujmowalna, stanowi o "ciemności" wszystkiego, co jest". Kiedy mowa o "ciemności" widoczny jest wyraźnie motyw z Schellinga (a w nim ślady Böhme): ponieważ niemożliwe jest samoujęcie się rzeczywistego ja, całą rzeczywistość spowija "ciemność jako nieuniknione dziedzictwo", "rys bólu spoczywa na obliczu całej natury", a do wszelkiego "skończonego życia przyłgnał smutek", "spowił je welon przygnębienia, rozwieszony nad całą naturą", otoczyła "głęboka, niezniszczalna melancholia wszelkiego życia". Dlatego właśnie nieujmowaną bliskość, bezpośredniość, a nie dal i obiektywizm, stawia Bloch jako problem w filozofii.

Analiza świadomości wykazuje, że możliwe jest ujmowanie przeszłości i przyszłości, natomiast niemożliwe – bezpośredniej bliskości, która "decyduje" o wszystkim: teraźniejszości. A czy w ogóle można mówić o teraźniejszości? Zamiast niej należałoby raczej mówić o nieuchwytnych chwilach, o "pulsie życia", który nie ujęty, przeradza się w ciemny strumień. Podstawową jednostką życia wydaje się być c h w i l a.

Chwila to *hiatus* między n e g a t y w n o ś c i ą (u Hegla, Schellinga – nicością) a c z y m ś, to "ślepa plamka", dzięki której staje się wszystko, nie dający się zobiektywizować "samo-poruszyciel". Odkryć jego tajemnicę znaczy poznać odpowiedź na pytanie: dlaczego coś jest? znaleźć klucz do sobości (*Selbst*), a zarazem niezapośredniczości, dezalienacji. Poznanie tajemnicy chwili znaczy zatem u Blocha tyle, co poznanie absolutnej, boskiej tajemnicy. Ludzkie poznanie siebie to poznanie Boga. Bóg i człowiek pozostają wobec siebie w stosunku immanentnym, są wzajem zdani na siebie. Bloch mówi, że Bóg mieszka w ciemności chwili (to pierwsze określenie *Deus absconditus*), może nadejść z każdą chwilą, przywoływaną nadzieją ludzką i działaniem. Lecz potrzebne są nadzieja i działanie. Boga trzeba uwolnić z ciemności, na równi z tym, jak trzeba aby ludzie stali się sobą – "Dies septimus nos ipsi erimus". (Augustyn). *Geist der Utopie* wyraża to następująco: "Ostatni, prawdziwy, nieznan, nadboski Bóg, nas wszystkich odsłonięcie, 'żyje' także już teraz, chociaż nie jest 'korono-

wany' ani 'zobiektywizowany', 'płacze', jak odpowiadali niektórzy rabini na pytanie, co robi Mesjasz, skoro nie może się 'ukazać' ani zbawić; istnieje w nas wszystkich najgłębszej głębinie jako 'Jam jest, którzy się stanę sobą', jako 'ciemność żyjącego Boga', jako ciemność przed znalezieniem samego siebie, przed swym obliczem, które ostatecznie będzie odsłonięte, przed powrotem z wygnania samej prawdziwej istoty" (GU 254). "Jesteśmy bowiem potężni; tylko źli trwają dzięki swemu Bogu, inaczej sprawiedliwi – tu Bóg trwa dzięki nim i w ich ręce oddane jest uświęcenie imienia, samoustanowienie Boga, który nas dotyka i ożywia" (GU 346).

### c. Zdziwienie i jego zróżnicowanie

O tym, że podstawę wszystkiego, co jest, stanowi chwila, zaświadcza również rozważania dotyczące zdziwienia (gr. *thaumazein*). Zdarza się bowiem niekiedy, wywodzi Bloch, że ciemne życie, wydające się nam zazwyczaj nieuchwytnym strumieniem, zostaje na c h w i l ę zatrzymane. Dzieje się tak wówczas, gdy ciemność życia znajduje r e z o n a n s, odbicie w sferze świadomościowej, a raczej w tym jej punkcie, z którego świadomość bierze swój początek. Zdziwienie pojawia się niespodziewanie, niczym nieuwarunkowane. "Pada kropla, i oto jest; chata, dziecko płacze, stara kobieta w chacie, na zewnątrz wiatr, step, jesienny wieczór, i oto jest znowu, dokładnie takie samo, to samo; albo czytamy jak Dymitr Karamazow dziwi się we śnie, że chłop mówi zawsze 'dytyno' i już przeczujemy, że tu mogłoby nas spotkać; 'die Ratte, die raschle, so lange sie mag! Ja wenn sie ein Bröselein hätte!', że w tym krótkim, zuchwałym, dziwnym wierszu *Pieśni weselnej* Goethego tkwi niewypowiadalne, to, czego zaniedbał chłopiec, wychodząc z groty, 'nie zapomnij o tym co najlepsze' powiedział mu starzec, lecz nikt jeszcze nigdy nie zdołał odkryć w pojęciu tej niepozorności, najgłębszej zakrytości, niesamowitości" (GU 243-244, GU 364). Wprowadzając w problem zdziwienia Bloch prawie zawsze przytacza fragment z opowiadania Hamsuna pt. *Pan*. Jest w nim mowa o sposobnościach do zdziwienia, a mogą być nimi: błękitna mucha, żdźbło trawy, które drży leciutko, "i zdaje się to jest coś: oto rośnie żdźbło trawy i drży! Może to być świerk, a kiedy go oglądam, myślę, że ma on być może gałąź, która mnie zastanawia". Tak w opowiadaniu rozmawiają z sobą samotnik i dziewczyna, a gdy pod koniec tej rozmowy spadają pierwsze krople deszczu, samotnik mówi: "Pada". "Tak, niech pan pomyś-



li tylko, pada", mówi także dziewczyna, bliska źródła wszelkiego pytania (według S 217, TLU 385, TE 17).

Zdziwienie, mimo tych niepozornych sposobności, to "szok", "krwa-wa wyrwa w Teraz" (LA 221). Bloch opisuje je także jako "rodzaj naj-silniejszego poczucia mdłości, lecz nie organicznego, ale występującego w nagim, by tak rzec, przeżyciu samym w sobie, w pewnym jego punkcie, momentalnie, *nausea* [...] Przepaść, w którą się w tej nieznośności wpada, wydaje się w ogóle nie mieć dna, o które można by się rozbić i w ten sposób położyć kres spadaniu. Kończy się ona tylko przez krótkość owego momentu, lecz i ta wystarcza, by odczuć, że wobec takiego spadania śmierć jest niczym" (LA 220-221)<sup>7</sup>.

Zdziwienie oprócz swej podstawowej postaci, rezonansu ciemności chwili życia, posiada jeszcze dwie inne: *z d z i w i e n i e n e g a t y w n e i s z c z ę ś l i w e* zdziwienie. W zdziwieniu negatywnym pokazuje się jako ostateczny rezultat wszystkich istnień – *n i c o ś ć*. Stupor prze-rażenia i rozpacz przedstawia Bloch przez opis sztuchu Dürera pt. "Melancholia". Wyróżnia się w nim brak wewnętrznego elementu organizującego, zasadą kompozycyjną wydaje się być pełne rozprężenie: "cyrkiel beczynnienie tkwi w ręce, rozproszone, ponure światło spoczywa na rozproszonych przedmiotach, ani śladu porządku, jaki zazwyczaj cechuje izby uczonych XVI wieku, trudno o większe przeciwieństwo niż między tym zespołem a uporządkowanym obrazem 'Hieronim w celi'" (PH 351).

Negatywne zdziwienie to niekonstruowalne absolutne pytanie, którego biegunem jest "gorgoniczna" nieokreśloność jako *constans* oraz ostateczne zastąpienie w rozbiciu i totalnym bezwiazku.

Lecz znane jest także szczęśliwe zdziwienie, w którym pokazuje się drugi biegun wszelkiego istnienia – *p e ł n i a*. Bloch znajduje jego przykłady u Lwa Tołstoja. Oto *Śmierć Iwana Iljicza*, zamieć, krajobraz najbardziej wrogi człowiekowi, i w tych najmniej, wydawałoby się, sprzyjających okolicznościach pojawia się nagle "odpowiedź i droga do domu". Oto Andrzej Bołkoński, ranny na polu bitwy pod Austerlitz, dostrzega w gwiaździstym niebie coś, czego nigdy dotąd nie znał, a wydaje się, że zawsze szukał. Oto Karenin i Wroński u łóżka śmiertelnie chorej Anny, doznający nagle niezwykłego uczucia jedności, totalności, wieczności... Lecz przykłady te mogą zwodzić, nazbyt będąc zwią-

<sup>7</sup> Por. J.-P. Sartre, *La Nausée*, Paris 1938.

zane z czymś z góry uznanym za "podniosłe": śmiercią i jej teologicznym antidotum. Tymczasem Bloch pragnie podkreślić niepozorność, "małość" chwili, która może zostać wyróżniona szczęśliwym zdziwieniem. "Komik Valentin znalazł kiedyś na bębnie, w który właśnie miał uderzyć, własną obrączkę, sam ją tam wcześniej położył i zapomniał zabrać: – i oto niewyobrażalny, pojmujący wszystko uśmiech, z którym odkrył leżącą tu oto obrączkę, ujrzał tę małą dziwność, w najwyższym stopniu oswojadzającą; znalazł się na chwilę poza zgiełkiem szalonej muzyki. To małe i prawie bezgłośnie stało się ratunkiem, a przynajmniej znakiem ratunku..." (S 60). To co ostateczne nie jest rezultatem jakiejś skomplikowanej konstrukcji myślowej, lecz pokazuje się nie-spodziewanie, w niepozorności i prostocie. Albowiem "pogrążony we śnie, bezgłośnie, przybył Odyseusz do Itaki, właśnie do Itaki przybył pogrążony we śnie, ów Odyseusz, który nazywa się Nikt, do owej Itaki, którą może być sposób, w jaki leży tu oto ta fajka, lub jakiś inny sposób, w jaki pokazuje się coś, co zazwyczaj jest najbardziej niepozorne" (GU 256, PH 354).

W szczęśliwym zdziwieniu pokazuje się coś, czego nie sposób wyrazić. Cokolwiek się o nim powie, trzeba by to "natychmiast za każdym razem wymazywać, aby się nie utrwaliło" (GU 245). Lecz istnieją odpowiednie do szczęśliwego zdziwienia "intencje symboliczne". Jedną z nich to słowa, którymi Wiliam Butler Yeats ujmuje symbolikę Shelleya i centralną w niej wizję łodzi, płynącej szeroką rzeką między wysokimi górami z grotami i wieżami w kierunku ku światłu gwiazdy, "i zdaje mi się – pisze Yeats – jakby przywoływały ją głosy, jakby dla każdego z nich przeznaczona była scena, przygoda, obraz, który przedstawia alegorię życia ukrytego, i że ten obraz, gdyby tylko poeta zechciał rozważać go całe życie, poprowadziłby jego uwolnioną od wszelkiej nieistotności, od przyływów i odpływów świata duszę, na owe dalekie mieszkanie, gdzie nieśmiertelni bogowie oczekują tych wszystkich, których dusze stały się proste jak płomienie a ciała spokojne jak achat" (GU 245). Symboli takich jak ten nie wolno jednak systematyzować, łączyć w konstrukcję, porządkować. Ich zadaniem jest "okrążanie" centralnej treści, która jest niewypowiadalna. Bloch znów odwołuje się do pomocy innych<sup>8</sup> by znaleźć jakiś wyraz dla treści zdziwienia,

<sup>8</sup> A odwołując się tak, wykazuje pośrednio trwałą obecność, podstawowość problemu zdziwienia w dziejach filozofii.

tym razem do Bazylidesa, który mówi: "To co nazywa się niewypowiedzianym, nie jest niewypowiedziane, a tylko tak się nazywa; ale to, o czym mówimy, nie jest nawet niewypowiedziane" (GU 246). To, co pojawia się w szczęśliwym zdziwieniu, jest nieprzekładalne na pojęcia, słowa, wyobrażenia pochodzące ze znanej rzeczywistości, ponieważ powstaje z "mistycznej intensywności duszy samej w sobie" (GU 246). Tu Bloch odwołuje się do Mistra Eckharta i św. Augustyna: "Spójrzcie, właśnie dlatego, że jest zakryte, należy i trzeba go poszukiwać. Pokazało się, a było przecież zakryte; pragnie, byśmy za nim tęsknili i wdychali. Kiedy święty Paweł wzniósł się w ekstazie do trzeciego nieba, gdzie miał poznać Boga, i widział wszystkie rzeczy, i kiedy oto powrócił, niczego z tego nie zapomniał, lecz było to w nim tak głęboko, w podstawie jego samego, że nie mógł do tego dotrzeć jego rozum: było to dla niego zakryte; całkiem wewnątrz, nie na zewnątrz, lecz z całą pewnością wewnątrz [...] W tym sensie wypowiada się święty Augustyn: czuję coś w sobie, co przygrywa i przyświeca mojej duszy; gdyby doprowadzić to we mnie do doskonałości i stateczności, musiałoby to być życie wieczne" (GU 246).

Szczęśliwe zdziwienie wyznacza sens, cel ostateczny dla wszystkiego, co istnieje. Lecz ten cel jest nie do pojęcia z punktu widzenia rzeczywistości, jest on celem wszystkich celów, znajduje się poza tą rzeczywistością, jest jej przewyciężeniem, jest "czystą treścią duszy", spełnieniem chwili, pełnią czasów, a więc poza przestrzennością, przewyciężywszy przestrzenność – *atopos*. Oznacza to, że nie istnieje jakiś gotowy, konkretny cel, konkretne jest jedynie odniesienie do celu, sam zaś cel trzeba nieustannie aktywnie tworzyć.

W zdziwieniu, czyli momentalnym, nieuchwytnym prześwietleniu ciemności chwili życia pokazuje się "konstytucja" życia i wszystkiego, co jest – "ciemność chwili życia jest odbiciem ciemności obiektywnej" (PH 341): jest nią nie tylko skończoność (ciemność), lecz także "wstrząsowość", nieustanne odsyłanie od jednej realizacji ku następnej, z których żadna nie stanowi spełnienia<sup>9</sup>. W ten sposób powstaje proces (złożony z niezliczonych nurtów poszukiwań spełnienia chwili), który ma jeden wspólny kierunek – kierunek ku pełni, wyrażony przez archetyp najwyższego dobra, *summum bonum*. Jedynym czasem ta-

<sup>9</sup> Zdziwienie pokazuje, że każda, najbardziej niepozorna chwila, posiada przepastne "dno" tego, czym nie jest – lecz być może.

kiego kierunku, który obrać musi wszelkie istnienie – jeżeli nie chce popaść w nicość (por. dziwienie negatywne) – jest przyszłość, jedyną podstawą – nadzieja. Zdążanie w przyszłość w nadziei, odmalowującej każdorazowo cele, których intencją ostateczną jest nigdzie dotąd nie mające miejsca, przewyciężające cały ten świat (*a-topon*) spełnienie – to *duch utopii*. Poznanie go było możliwe jedynie przez człowieka, który jako jedyne z istnień może ustosunkowywać się do siebie, uświadamiać sobie swą "ciemność", wychodzić poza nią, zdobywać dystans wobec własnej bezpośredniości, a tym samym wchodzić w relację z nieskończonością i absolutem: tworzyć sens (utopię) i zmierzać ku jego realizacji – człowiek jest "dźwignią i motorem" utopii (GU 217). Zarazem jednak żyjąc i działając w świecie, przyjąwszy "ducha utopii", odkrył, że wszystko, co istnieje, ma "w krwi gwiazdę utopii" (GU 217). W "duchu utopii" "budzą się rzeczy", ożywa w nich "błękit możliwości" i aktualnym staje się "obrócenie wszystkich rzeczy w raj" (GU 216). Tu zaznaczymy tylko, że stosunek Blocha do rzeczy, świata zewnętrznego, przestrzennego, jest różny w *Geist der Utopie* i *Das Prinzip Hoffnung* oraz późniejszych pracach: w *Geist der Utopie* jest wprawdzie mowa o "obróceniu wszystkich rzeczy w raj", lecz zarazem o świecie jako "pomyłce i nikczemnym, którego jedynym prawem jest zagłada" (GU 287), "przypadłym na rzecz Apokalipsy" (GU 286). W *Das Prinzip Hoffnung* natomiast z naciskiem mówi się o badaniu tendencji tego świata, czyli uwarunkowań realizacji celów (chodzi tu zwłaszcza o świat społeczno-historyczny), i o "przymierzu z przyrodą".

#### 4. Konsekwencje doświadczenia ciemności chwili, którą żyjemy

##### a. Antropo-ontologiczne

Konsekwencję refleksji nad doświadczeniem ciemności chwili, którą żyjemy, stanowią hipotetyczne określenia antropo-ontologiczne. Są nimi: nieprzejrzystość, chwiejność, negatywność egzystencji (rzeczywistości). Nic z tego, co "istnieje", nie istnieje prawdziwie. Egzystencja człowieka i świata to niegotowość, ich gotowe postaci nie istnieją jeszcze. Prawdziwa rzeczywistość nie ma jeszcze miejsca, jest *utopia* (także w tym znaczeniu, że pełnia jest bezprzestrzenna). Lecz może być poszukiwana przez nadzieję, przez realne dążenie do aktualizacji pełni, napędzające proces realizacji, i w przeszłości, jako jedynym wymiarze, w którym spełniać się może. O tym zdążaniu ku prawdziwości *decyduje* człowiek: "Budujemy nieznaną przyszłość, sa-

mych siebie w budujemy w nieznana przyszłość i tam szukamy prawdy, rzeczywistości, gdzie znika zwykła faktyczność – *incipit vita nova*" (GU 13). W języku ontologicznym można mówić o dialektyce skończoności i nieskończoności, egzystencji i pełni (esencji). Te hipotetyczne określenia wymagają analiz i ugruntowania, co Bloch czyni w dalszym ciągu swego dzieła.

#### b. *Poznawcze*

Doświadczenie ciemności chwili, którą żyjemy, jest doświadczeniem niedoświadczalności – o niczym bowiem nie można powiedzieć, że jest. W jego obliczu zawodzi prawda faktów. Sama praktyczność jest w perspektywie doświadczenia ciemności chwili czymś negatywnym, nieracjonalnym, pozbawionym sensu: Bloch pokazuje tu kryzys prawdy rozumianej jako *adaequatio rei et intellectus*<sup>10</sup>. Lecz człowiek doświadczając tej negatywności faktyczności (przede wszystkim za pośrednictwem własnego istnienia, *Dasein*) ustosunkowuje się do niej, wchodzi w relację z tym, czym nie jest, w relację z nieskończonością, a za sprawą szczęśliwego zdziwienia powstaje relacja z absolutem. Człowiek, doświadczając negatywności faktyczności, doświadcza zarazem tego, czym ona nie jest (utopia), a czym by być mogła i jako taka spełniła wówczas kryterium prawdy utopijnej, adekwatności człowieka i świata, a ostatecznie ich identyczności, jedni. "Albowiem to, co jest, nie może być prawdziwe, lecz pragnie przez człowieka dotrzeć do drogi, do domu [...]. Problemem nie jest już to, czym miałyby być rzeczy w ich każdorazowej terażniejszości, wedle ich empirycznej reguły zachowania i ich kodyfikacji przez nauki szczegółowe, [...] lecz to, czym rzeczy, ludzie i dzieła miałyby być prawdziwie widziane w optyce ich utopijnej gwiazdy, ich utopijnej rzeczywistości" (GU<sup>1</sup> 338-339). "Świat istniejący to świat miniony i opuszczony przez ducha obiekt nauk szczegółowych [...]" (GU 260). Tej "drugiej", utopijnej prawdy Bloch poszukuje w wewnętrzności ludzkiej. Po klęsce myślenia obiektywistycznego (oraz panlogicznego) człowiekowi pozostaje możliwość rozwijania refleksji nad sobą samym. "Pytanie o nas jest jedynym problemem, rezultatem wszystkich problemów świata [...], a ujęcie tego problemu sobości [*Selbst*] i nas we wszystkim [...] jest ostateczną zasadą filozofii utopijnej [...]. Ta intencja ku gwiazdzie, radości, prawdziwie

<sup>10</sup> Por. słowa Italo Manciniego: "Utopia rodzi się w kryzysach prawdy", [w:] I. Mancini, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974, s. 476.

wbrew empirii [...] jest jedyną drogą do prawdy" (GU 260). Na miejsce "logiki faktów" Bloch proponuje "logikę egzystencji" (GU<sup>1</sup> 388) lub "rozum mistyczo-moralny" i "racjonalizm serca" (GU 259 i *passim*).

By pojąć prawdę utopijną porzucić trzeba ducha teoretyczno-obiektywistycznego i poddać się autorefleksji, czyli refleksji poddać sferę usposobienia (*Gemüt*) i w ogóle sferę intensywności podmiotu. Tylko taka refleksja może prowadzić do prawdziwego "rozumienia się w egzystencji" (PH 79) – w *Geist der Utopie* jego znaczenie ma przewagę subiektywną, począwszy od *Das Prinzip Hoffnung* zachowana jest równowaga w odnoszeniu się tego (pierwotnie u Kierkegarda wyłączenie subiektywnego) pojęcia do podmiotu i przedmiotu. Łącząc subiektywność i obiektywność, egzystencjalność z ontologią (por. Spinoza i jego "intelektualny kontakt z afektami") Bloch pragnie uniknąć z jednej strony intelektualizmu idealistycznego i obiektywistycznego, z drugiej zaś irracjonalizmu i "marszu subiektywności" (jak określił koncepcję Heideggera), i w ten sposób zapewnić swemu myśleniu uniwersalność.

Utopijna prawda Blocha przeciwstawia się prawdzie faktów. Lecz nie chodzi tu o sprzeczność między *vérité de fait*, *vérité de raison* i wreszcie *vérité éternelle*. "Esencja" prawdy utopijnej nie jest bowiem jeszcze w żaden sposób dana: ani jako "racja" (*Grund*), ani jako pre-egzystujący fundament ontologiczny, lecz jest hipotezą i intencją. Prawda utopijna to bezustanne poszukiwanie takiej właśnie "esencji" z możliwym (lecz niekoniecznym) rezultatem na końcu. Dociera do niej jedynie myślenie, które łączy się z pytaniem człowieka o siebie samego, i zdziwieniem.

Jaka jest filozofia poszukująca prawdy utopijnej? Wilhelm Weischedel pisząc o filozofii, która miałaby być konsekwencją doświadczenia podstawowego radykalnej problematyczności (*Fraglichkeit*)<sup>11</sup> wymienia trzy możliwości: filozofia dogmatyczna, nihilistyczna, nowa filozofia. Doświadczenie radykalnej problematyczności pokrywa się z doświadczeniem ciemności chwili życia, z tym, co nazwaliśmy w nim "wstrząsowością", i Bloch dla swego doświadczenia wybiera trzeci wariant Weischedela, poszukując nowej filozofii. Zgodnie z pojęciem prawdy utopijnej nie może to być filozofia oparta na jakichś utrwalo-

<sup>11</sup> H. Gollwitzer, W. Weischedel, *Denken und Glauben...*, s. 295 i n.

nych zasadach (dogmatyczna), ani nie może to być konstrukcja filozoficzna. Tak działo się do tej pory. Odpowiedzią na zdziwienie, jako od Platona i Arystotelesa początek filozofii, był zawsze jakiś system oparty na niewzruszonych zasadach. Toteż zdziwienie nigdy nie trwało dłużej niż do tej odpowiedzi. "Szukano istoty świata, a gdy ją odnajdywano, okazywało się, że była nią woda, a potem zawsze coś wysokiego i bezmuzycznie uroczystego [...] same przedmioty, które nas nic nie obchodzą, nic tylko istniejące same przez się ideały, z Bogiem wreszcie jako najwyższym przedmiotem [...]" (GU 248). "Łaknący człowiek pragnął rozwiązania tego jednego, co w nim płynie strumieniem, co ciemne, pełne cierpienia i praświatła; a oto następowały niezliczone, odwołujące go od tego, zdeterminowane tylko przez przedmioty tego świata [...] 'problemy' i odpowiedzi: parcie i ciśnienie, powstawanie gatunków, spiszek Katyliny, synostwo Chrystusa i tak dalej, tak że znajdując się już na stopniach tej [...] obcej podmiotowi nauki albo też piramidy idei, zapominał o pierwotnym, powstałym ze zdziwienia samym sobą pytaniu" (GU 248). Można powiedzieć, że o ile Platon i Arystoteles wskazują na zdziwienie jako początek filozofii, to Bloch, przyjmując za jej punkt wyjścia doświadczenie ciemności chwili, którą żyjemy, z jego trójpostaciowym odbiciem, t e m a t y z u j e m o ż l i w o ś ć z d z i w i e n i a w o g ó l e. W jego ujęciu zdziwienie to nie pytanie, które można zaspokoić gotową bądź skonstruowaną odpowiedzią. Zdziwienie to "pytanie pytań", to pytanie nie znające treści celu (*ungezielt*), pytanie w ciemno, istniejące samo w sobie tak długo, jak cokolwiek istnieje. Jest to "podstawowe pytanie *existere*, na które odpowiedzią byłaby tylko egzystencja, jej własny materiał, który jeszcze nie istnieje" (TE 19). Dlatego filozofią, w której szukać można prawdy utopijnej, jest filozofia jako pytanie. Każda odpowiedź takiej filozofii sama jest pytaniem, jest "eksperymentem", próbą wydobycia się z ciemności świadomości i bytu, który zrealizowany znów budzi pytanie. Zauważyć tutaj trzeba, że ciemność, problematyczność bez dna, byłaby dla Blocha koszmarem. Wszystkie projekty prawdy tworzone są w kierunku tego, co pokazuje szczęśliwe zdziwienie – pełni, a prawda winna być nie tylko projektowana, lecz "czyniona". W takim teoretyczno-praktycznym ujęciu filozofia jest sterem i motorem procesu świata. Na pokazującej się w szczęśliwym zdziwieniu możliwości prawdy absolutnej i spełnieniu oraz na realizowalności zasadza się opty-

mizm Blocha. Zauważyć jednak należy różnicę w pojmowaniu przez Blocha problemu realizowalności: w *Geist der Utopie* jest to mistycznego pochodzenia czynienie świata zewnętrznego takim jak wewnętrzność, w *Das Prinzip Hoffnung* chodzi już o *praxis* jako jedno z podstawowych określeń człowieka.

Ciemność chwili życia, wychodzenie poza nią oraz projekt skierowany w przyszłość, to *pro-cessio*, proces świadomości i świata. Jak długo istnieje ciemność chwili, istnieć będzie filozofia i świat. Ciemność chwili życia i jej szczęśliwy biegun: identyczność, zawierają w sobie w największym napięciu punkt wyjścia i ujścia filozofowania (oraz świata). Z takiej perspektywy (wychodzenie poza bezpośredniość, projekt, przyszłość) zrozumiałe jest twierdzenie Blocha: "Myśleć znaczy przekraczać" i krytyka myślenia tzw. "statyczno-konsumpcyjnego". Tego rodzaju myślenie może ujmować biernie tylko to, co już utrwalone jako realne, byt jako zaistniałość, jako przeszłość uważaną za wieczną teraźniejszość lub wieczny powrót (myślenie "anamnestyczne")<sup>12</sup>. Filozofia utopijna, filozofia jako pytanie, posiada swój "dobry porządek" – jest nim "system otwarty". "System" ponieważ wszelkie filozofowanie winno posiadać określoną przez kontekst historyczny "topografię"; "otwarty"; ponieważ topografia ta winna być płynna, podporządkowana celom określonym historycznie, a przede wszystkim celowi utopijnej pełni (uniemożliwiającej petryfikację, alienację), pełni *Totum-Ultimum*, która jest "jedynym porządkiem marszu" (SO 468-469).

##### 5. Źródła koncepcji chwili

W koncepcji ciemności chwili życia Ernest Bloch sięga do pewnych linii w filozofii czasu, w przeważającej mierze zapoznanych, które eksponują problem chwili<sup>13</sup>. Przy tym łączy Bloch dwie tradycje ujmowania chwili, rozdzielane przez historyków filozofii (Joachim Ritter, Nicola Abbagnano), mianowicie tradycję czasu-Teraz i chwili jako spotkania czasu i wieczności.

P l a t o n określa chwilę albo nagłość (*to eksaifnes*) jako ową niezwykłość (*atopon*), w której coś przechodzi z ruchu w spoczynek

<sup>12</sup> Zob. PH 3-7, SO 473-478.

<sup>13</sup> W niniejszej prezentacji opieramy się na następujących opracowaniach: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter (red.), Darmstadt 1971 i lata następne; N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino 1964; G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. V, Stuttgart 1942.

i ze spoczynku w ruch, jak również doznaje wszelkich zmian, także przejścia z bytu w niebyt lub z niebytu w byt. "Niezwyczajna" jest ta chwila, ponieważ zawarta między ruchem a spoczynkiem, nie należy do żadnego czasu, a c o ś w niej ani się nie porusza, ani nie spoczywa, ani jest, ani nie jest<sup>14</sup>.

U A r y s t o t e l e s a spotykamy chwilę jako *nun*, zna on jej dwa znaczenia: *nun* jako 1) nierozciągliwy punkt Teraz i 2) współczesna część czasu (tzw. czas- Teraz), stosuje jednak *nun* w pierwszym znaczeniu. *Nun* oznacza tu nie część, lecz jedynie niepodzielną granicę, a zarazem spojenie czasu, koniec przeszłości i początek przyszłości. Można je porównać z punktem w matematyce. Bez *nun* nie byłoby czasu i *nun* nie byłoby bez czasu. Tak jak czas jest odpowiednikiem ruchu, którego stanowi liczbę, tak Teraz jest odpowiednikiem tego, co się porusza. Teraz jest zarazem identyczne i nieidentyczne, porównywalne z przedmiotem ruchu, który zmieniając swe położenie jest ten sam, lecz ze względu na swe otoczenie – stale inny<sup>15</sup>.

Kategorie Arystotelesa przejmują s t o i c y. Tezą o nieskończoności podzielności czasu uzasadniają twierdzenie, jakoby nie istniał czas, który byłby w ścisłym sensie terażniejszy, i że *nun* nie jest właściwie czasem (czyli czasem w przestrzeni), lecz granicą, która z jednej strony jest jeszcze przeszłością, a z drugiej strony jest już przyszłością. Stoicy stwierdzają także: tylko o "współczesności" można powiedzieć, że "jest" prawdziwie, bowiem przeszłość już nie jest, a przyszłość jeszcze nie jest. Podobne poglądy na temat czasu, które niekiedy przyjmują postać sofizmatów, prezentowali sceptycy. Sekstus Empiryk twierdził, że współczesność w ogóle nie jest ujmowalna, ponieważ z jednej strony jest ona jeszcze przeszłością, a z drugiej już przyszłością.

P l o t y n rozróżnia *nun* wewnątrzczasowe i *nun* beczasowe, identyczne z wiecznością<sup>16</sup>. P r o k l o s mówi o Teraz beczasowym i czasowym; obydwa odnoszą się do siebie wzajemnie. "Beczasowe Teraz wieczności przeszło mianowicie w bezustannie obecne Teraz czasu jako swój obraz, który wskazuje na to, co bezwarunkowo nieskończone, absolutnie wieczne"<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Platon, *Parmenides*, 155 e - 175 b.

<sup>15</sup> Arystoteles, *Fizyka*, IV 218-224, VI 233b 33 - 234b 9, 237a 1-28, 239a 26 - 241a 25.

<sup>16</sup> Plotyn, *Enneady*, VII, 9; VII, 3.

<sup>17</sup> Według W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1965, s. 140.

Zasadniczą przemianę w stosunku do tradycji arystotelesowskiej przechodzi *nun* w N o w y m T e s t a m e n c i e. Porzucony zostaje formalizm, *nun* staje się rzeczywiste, nasycone treścią, jest już nie tyle granicą, co napięciem między dwoma eonami. Co prawda także tu występuje jako pojęcie graniczne między przeszłością a przyszłością. Pojęcie graniczne rozszerza się tu niekiedy w pojęcie czasu, bowiem z perspektywy Nowego Testamentu chwila graniczna, czyli chwila przechodzenia, może rozciągać się na cały okres, jest tu mowa o *nun* jako okresie między paruzjami. Chwila jako granica czasu nabiera przez to tego nieznanego dotąd znaczenia, że może stać się chwilą *kairos*, czyli wybraną przez boską ekonomię dla jej celów. Takie boskie chwile występują już w Starym Testamencie (np. interwencja za pośrednictwem "wodza wojsk Pana", Joz. 5, 14). W Nowym Testamencie chwilami takimi są np. powołanie apostołów (Łk. 5, 10), wyjście Jezusa (J. 13, 27; 13, 31; 16, 5), chwila, w której Jezus antycypuje swą świętość i powrót (Mt. 22, 30), "przemienienie w nocy" (J. 12, 27). Ta ostatnia chwila znaczy: teraz, właśnie w stanie ponizienia, zaczyna się wywyższenie. *Nun* w Nowym Testamencie oznacza także okres wyznaczony przez Boga.

Nadejście Chrystusa to zwrot w historii ludzkości, zwrot, który nie należy do przeszłości, lecz jest aktualnością. Analogiczny do tego zwrotu świata jest zwrot w życiu pojedynczych osób, ich decyzja. *Nun* rozumiane jako okres między paruzjami to w rozumieniu teologów Jeszcze- Teraz i Już- Teraz. Jeszcze- Teraz to okres upadłego stworzenia, to c i e m n o ś ć, przysługująca czasowi między paruzjami, to okres walki. W Jeszcze- Teraz tkwi już jednak szczególny dar łaski: nastąpiło bowiem *nun* zwrotu (Dz. Ap. 17, 30), zbudzenie się ze snu (Rzym. 13, 11). To samo *nun* "ciemne" jako Jeszcze- Teraz rozjaśnia się jako Już- Teraz. Już- Teraz to antycypacja *eschaton*. Z tej perspektywy powstaje sprzeczność między Już- Teraz a "w przeszłości" (*tote*). Wszelka przeszłość i otaczający świat są wedle Nowego Testamentu niczym wobec przyszłego zbawienia. Teraz w przeciwieństwie do przeszłości oznacza: a) Teraz nowego stosunku do Boga (np. 1 P. 2, 10; 2, 25; Kol. 1, 2); b) Teraz nowego życia, które nie przebiega już pod jarzmem zagonu, lecz w sprawiedliwości i wolności, z odnawiającej mocy ducha; oznacza to koniec myślenia, działania *kata sarka* (wedle ciała), a początek poznania *kata pneuma* (wedle ducha); c) Teraz nowego pozna-

nia przeszłości bezbożności i Teraz uświęcenia odpowiadają przeszłość zasłonięcia i Teraz odsłonięcia: "zakryta" tajemnica boża zostaje odsłonięta "bożym świętym". Teraz jest także antycypacją spraw ostatecznych. W *nun* wypowiada się pewność spełnionej eschatologii, jest w nim ostateczne poniżenie (J. 16, 32 i 1J. 4, 3), sąd (J. 12, 31), a przede wszystkim pełnia eschatologicznego Zbawienia, życia, nieśmiertelności (2 Tym. 1, 10), oglądu Boga. To *nun* poniżenia, świętości, zwycięstwa i spełnienia szczególnie podkreślone jest przez świętego Jana. Oprócz antycypacji rzeczy ostatecznych Nowy Testament zna *nun*, które jest już eschatologicznym przekroczeniem siebie, w którym są zarazem nadzieja i stan, ku któremu się zwraca. W *nun* jako okresie między paruzjami Nowy Testament ujmuje chwile, jako następujące po sobie, z których każda może stać się *nun* ostatecznym. Dlatego Jezus nagli do pracy, do przygotowań do *nun* ostatecznego (J. 13, 19; 14, 29). Reasumując: człowiek starożytności cierpiał wobec kierowanej losem, lecz ostatecznie bezcelowej ulotności czasu, bronił się przed nią przez *carpe diem*. Żydzi znali celowy ruch czasu, lecz taki, w którym każdy okres ma znaczenie stopnia poprzedzającego następny. *Nun* nowotestamentowe to cały okres między paruzjami, zarazem zbiegający się w życiu chrześcijanina w momentach decyzji w chwilę. Tę chwilę należy ująć w wierze, postawić się w niej i działając wypełnić. Chodzi o dwie sprawy jednocześnie: o przywołanie *nun* jako zdarzenia i o to, by człowiek żył z perspektywy *nun* jako *kairos*.

Koncepcja chwili średniowiecza czerpała z myśli Boecjusza, który rozróżniał między Teraz (*nunc*) konstytuującym czas a Teraz konstytuującym wieczność: "nostrum nunc quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divinum vero nunc permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit"<sup>18</sup>. Myśl Boecjusza splata się z Augustyńską i mistyczną średniowiecza tak, że słownik filozoficzny *M i c r a e l i u s a*<sup>19</sup> przynosi takie oto pochodzące z tych źródeł sformułowanie: "Nunc, nun, tempus praesens. Dividitur in: Nunc semper stans, id est Aeternitatem; in nunc semper fluens, id est tempus". Z wyobrażenia "Teraz płynącego" (*nunc fluens*) uzyskuje się pojęcie czasu, z wyobrażenia "Teraz stojącego" (*nunc stans*) pojęcie wieczności.

Bloch korzysta także z rozważań wokół współczesności (*Jetzt-*

<sup>18</sup> Boecjusz, *De trinitate*, IV 72-73.

<sup>19</sup> J. Micraelius, *Lex philosophiae*, 1662, s. 905.

*Zeit*). Rozpoczyna je Jean Paul: "Jak można, pyta, mówić o duchu czasu, kiedy czas rozpryskuje się na czasy, jak tęcza na spadające krople, a dalej ten sam czas we wszystkich niezliczonych światach współczesności i we wszystkich krainach rozwija innego ducha. Wniosek stąd, że ta niezmierna współczesność musi mieć miliony różnych duchów: pytam więc, gdzie pojawia się wam wyraźnie ten cytowany duch czasu, w Niemczech, Francji, czy gdzie?"<sup>20</sup>. Współczesność (*Jetzt-Zeit*) albo "czas poznawalności" odgrywają ważną rolę w myśli Waltera Benjamina. Współczesność to czas poznania tego, co w przeszłości zostało zagubione, stłumione. "Czytelność" tych zakrytości możliwa jest tylko w określonych konstelacjach obiektywno-historycznych, niezależnych od badacza, które tworzą się w nieuchronnym ("jednokierunkowym") postępie ludzkości, w którym wciąż zwiększa się miara tego, co stłumione, zapomniane, co jest cierpieniem. "Współczesność" jest "ratunkiem byłego", przyszłość jako zadośćuczynienie potężniejącej miary krzywd jest dla Benjamina przerażająca. Jest to, mimo formalnych zbieżności, dokładna odwrotność koncepcji Blocha, dla którego w przyszłości, końcu, jest dopiero początek, który nawet w przeszłości dopatruje się przyszłości, a wszystko włącza w prowadzony nadzieją proces ku pełni<sup>21</sup>. Rozbieżność między Benjaminem a Blochem pochodzi prawdopodobnie m.in. z odmienności źródeł, z których czerpałi. U Blocha, mimo wpływów filozofii żydowskiej, jest to wyraźnie źródło nowotestamentowe.

Do platońskiego *to eksaifnes* i nowotestamentowego *nun* nawiązuje bezpośrednio Søren Kierkegaard. Uczy pojmować rzeczywistość jako "paradoksalną jedność wieczności i czasowości". "Paradoks" ten Kierkegaard przenosi na trzy płaszczyzny: w płaszczyźnie antropologicznej spotkanie czasu i wieczności przełożone zostaje na ujętą w duchu synezę ciała i duszy. W płaszczyźnie chrystologicznej jest to absolutny paradoks ucłowieczenia Boga, czyli uczasowienia wieczności. W płaszczyźnie egzystencji chodzi o "punkt wyjścia do wieczności", o "decyzję" czyli "zdecydowanie się na wieczność w czasie". Oprócz po-

<sup>20</sup> Jean Paul, *Levana oder Erziehlehre*, [w:] *Sämtliche Werke. Hist.-krit. Ausgabe*, I/12, Weimar 1937, s. 115 i n.

<sup>21</sup> Jest zatem odwrotnie, jak twierdzi Arno Münster w swojej książce: *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Frankfurt a.M. 1982. Na temat Blocha i Benjamina zob.: A. Luther, *Bloch kontra Benjamin. Variationen über die Endzeit*, "Bloch-Almanach" 1984(4), s. 59-73.

danych źródeł Bloch wymienia koncepcję Lessinga ("chwila tranzyto-ryczna"), powołuje się także na ujęcie czasu Marksa (zwłaszcza *18 brumaire'a*) i Lukácsa (*Geschichte und Klassenbewusstsein*). Zaskakujące i interesujące są zbieżności w ujęciu z Husserlem.

Blocha koncepcja chwili stanowi syntezę wymienionych źródeł. Jego chwila jest zarazem granicą czasów, lecz także przedstawia sobą konkretne jakościowe napięcie między Teraz a Pełnią, przy tym jest ona osadzona na gruncie egzystencji i pełnia nie pochodzi od transcendencji. Bloch kładzie nacisk na napięcie, dążenie człowieka (transcendowanie), unika natomiast prezentyzmu czyli poglądu, że absolut już istnieje, który inni współcześni wyprowadzają z Już-Teraz Nowego Testamentu (Karol Barth).

#### 6. Punkt wyjścia filozofii Blocha, jego omówienie i filozoficzno-kulturowa "konstelacja"

Jako jeden z pierwszych waga problemu ciemności chwili, którą żyjemy, w filozofii Blocha dostrzegł Heinz Kimmerle<sup>22</sup>. W ujęciu tego badacza ciemność chwili życia stanowi "ostateczny fundament nadziei" oraz "źródło nadziei skierowanej ku *Ultimum*"<sup>23</sup>. Kimmerle zauważa, że "chwila spełniona" u Blocha wynosi człowieka ponad czas, że zaznacza ujęcie strumienia czasu w czymś wyższym niż czas. "Mistyczne doświadczenie *nunc stans*" określa konkretny, społecznie realizowany cel<sup>24</sup>.

W fenomenologicznym opisie dzieła Blocha (koncentrującym się na *Das Prinzip Hoffnung*) Kimmerle rekonstruuje ekspozycję problematyki ciemności chwili. Stwierdza, że może ją zrozumieć dopiero z punktu widzenia analiz Jeszcze-Nieświadomego i jego horyzontu ontologicznego. Dodaje wszakże, że ciemność chwili życia stanowi u Blocha "tło wszystkich myśli i racjonalnie koncyptowanych antycypacji"<sup>25</sup>. Kimmerle wskazuje na powiązanie konsekwencji wynikających z ciemności chwili życia z marksizmem<sup>26</sup> oraz na ciemność chwili życia jako źródło "nowej metafizyki", przewyciężającej krytycyzm Kanta<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> H. Kimmerle, *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernst Blochs*, Bonn 1966.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 108-119.

Egenolf R. von Diersburg nazywa ciemność chwili życia "najszczęśliwszym znaleziskiem ontologicznym" Blocha<sup>28</sup>. Porównuje ją z Teraz Hegla. Teraz pewności zmysłowej jest u Hegla początkiem filozofowania. Obecność teraz w procesie ducha Hegel przedstawia za pośrednictwem sylogizmu:

"Teraz" jest dniem

"Teraz" jest nocą

"Teraz" trwa w dzień i w nocy,

z którego wynika "ogólność Teraz". Ponieważ *medius* tego sylogizmu, czyli Teraz, zachowany jest w konkluzji, wynikanie indukcyjne nie jest pełne i stanowi impuls do wykroczenia fenomenologii poza zmysłowość. Rozpoczyna się proces poszukiwania wiedzy absolutnej, odbywający się u Hegla w wymiarze *p o z i o m y m*, encyklopedycznym<sup>29</sup>. "Chwili" Blocha nie sposób uogólnić, ma ona charakter absolutny i impuls z niej pochodzący pogłębia proces filozofii Hegla o wymiar *p i o n o w y*, wymiar postulatów. Filozofowanie wychodzące od ciemności chwili życia to "pogłębienie Hegla i poszerzenie Kanta", przyporządkowanie "zapośredniczonej identyczności (Hegel) do głębi" (Kant). Do porównania Teraz Hegla i chwili Blocha wraca Hans Ernst Schiller<sup>30</sup>. Twierdzi, że Teraz Hegla to *p o c z ą t e k* filozofowania, natomiast ciemność chwili życia u Blocha to jego stale bijące *ź r ó d ł o*<sup>31</sup>. Hegel odbiera Teraz jego czasowe znaczenie, uwiecznia je, unieruchamia, a impuls wychodzący z niego przetwarza w system nauk. Odpowiedzią na Teraz, impuls *Fenomenologii ducha*, jest "pojednanie w czystym myśleniu"<sup>32</sup>. A "myślenie jest co prawda racją dla myśli, lecz nie tą samą, dla której istnieje świat" (GU<sup>1</sup> 289). Schiller zgłasza zastrzeżenia co do niekonstruowalności doświadczenia problemu absolutnego. Blocha opisy tych doświadczeń zdają się pełnić rolę li tylko przykładów dla pewnej konstrukcji, a za taką jednak Schiller uważa koncepcję ciemności chwili. Czy dopuszczalny w filozofii, pyta Schiller, jest taki "pozytywizm tajemnicy"<sup>33</sup>? Wydaje się, że zastruty Schillera pochodzą z niedostrzegania wagi refleksji egzystencja-

<sup>28</sup> E. Roeder von Diersburg, *Zur Ontologie und Logik offener Systeme*, Hamburg 1967, s. 36.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 29-30.

<sup>30</sup> H.E. Schiller, *Metaphysik und Gesellschaftskritik*, Meisenheim a. Gian 1982.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 35.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 40.

Inej u Blocha i analizy nazbyt skupiającej się na porównywaniu struktur konstrukcji filozoficznych. Gerardo Cunico uznaje ciemność chwili, którą żyjemy, za systematyczny rdzeń filozofii Blocha i czyni punktem wyjścia rekonstrukcji podstaw tej filozofii<sup>34</sup>.

Peter Zudeick<sup>35</sup> wyprowadza problem ciemności chwili, którą żyjemy, z dyskusji teoretycznopoziomszej początku wieku, toczącej się między teorią formalną neokantyzmu a teorią odbicia. Ciemność chwili życia "falsyfikuje" obydwie te teorie, a konsekwencją tego jest projekt teorii poznania, która byłaby przystosowana do procesualnej rzeczywistości. Poznanie nie może być ani czynnym generowaniem pojęć, ani biernym odbiciem rzeczywistości, lecz winno być raczej połączeniem obydwu tych aktów w poznanie, które jest "obrazem rzeczywistości antycypującym jej rozwój" (*Fortbilden*)<sup>36</sup>.

Twierdzenia o ciemności chwili życia jako centralnej kategorii religijno-filozoficznej dowodzi Michael Eckert<sup>37</sup>. Bada on transformację tradycyjnej teorii dwóch światów: immanencji i transcendencji w Blocha teorię o dwóch stronach oraz tzw. "immanentną transcendencję". Transcendencja immanentna to obrazy spełnienia chwili tworzone przez ludzi i wypełniające wszystkie religie. O ile transcendencja tradycyjna miała charakter realny, prezentystyczny, a jej "tajemnicą była dał", o tyle transcendencja immanentna jest realnością przyszłości, "tajemnicą zawartą w najbliższej bliskości"<sup>38</sup>. Do tego tematu wrócimy przy okazji omawiania metareligii Blocha.

Już w powyższych omówieniach widoczna jest ranga problemu ciemności chwili. Wydaje się, że jego trudność, zwłaszcza trudność w pojęciowym ujmowaniu ciemności chwili życia, zaważyły na tym, że nie został on dotąd w pełni naświetlony. Jednakże prace o filozofii Blocha, które nie uwzględniają problematyki ciemności chwili życia, przechodzą mimo centrum tej filozofii i tylko po omacku szukać mogą jakichkolwiek jej określeń.

<sup>34</sup> G. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Firenze 1976.

<sup>35</sup> P. Zudeick, *Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit*, Bonn 1980.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>37</sup> M. Eckert, *Transzendieren und immanente Transzendenz. Die Transformation der traditionellen Zweiweltheorie von Immanenz und Transzendenz in Ernst Blochs Zweiheitentheorie*, Wien 1981.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 108.

Bardzo trudno jest określić położenie filozofii Blocha w stosunku do innych filozofii czy zjawisk kulturowych. Przyczyn tych trudności jest kilka. Jedną z nich jest zamysł Blocha podsumowania dotychczasowej filozofii i kultury. Bloch nie kontynuuje jakiegось współczesnego wątku badawczego, lecz ustaliwszy punkt wyjścia swej filozofii, poddawszy z tej perspektywy krytyce całą dotychczasową filozofię jako "anamnestyczną i zamkniętą", swobodnie sięga do najróżnorodniejszych, najbardziej na pozór odległych sobie nurtów filozoficznych, zjawisk kulturowych, wydobywając z nich "fermenty utopijne". Przy czym Bloch nie ułatwia zadania badaczom, także w tym względzie. Często *expressis verbis* odcina się od pewnych stanowisk filozoficznych, jak np. Simmla czy Jaspersa, gdy w istocie zachodzą między nimi ważne związki. Być może Bloch działa w obawie przed zatraceniem indywidualności własnej koncepcji przez zaszerogowanie jej w jakimś "kierunku". Z drugiej strony można odnaleźć w pracach Blocha całe ustępy stanowiące rodzaj dialogu z jakimś (przeważnie nienazwanym) stanowiskiem (w *Geist der Utopie* np. z Schopenhauerem, Simmlem). Jest to tak, jakby Bloch podejmował jakiś ważny dlań problem, postawiony przez kogoś innego i sam go rozwiązywał. Często też Bloch nawiązuje do stanowisk filozoficznych czy literackich przez mówienie ich językiem w mowie zależnej, i tylko wprawne oko filozofa-filologa może rozpoznać, że w tym ustępie jest to nawiązanie do Eckharta, Böhme-go, Schellinga, Nietzschego, Novalisa czy Wagnera.

Wpływ Schellinga, Kierkegaarda i Eckharta na koncepcję ciemności chwili staraliśmy się zaznaczyć przy jej omawianiu. Innym źródłem koncepcji Blocha wydaje się być zarysowujący się w antyobiektywistycznej, antyhistorycystycznej linii filozofii życia problem ujęcia życia. Osiąga on moment kulminacyjny u Georga Simmla, zwłaszcza w jego pracy *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*<sup>39</sup>. Simmel pisze tam o "charakterze granicznym" egzystencji ludzkiej<sup>40</sup>, o tym, że zajmuje ona miejsce między "więcej-życia", czyli nieujmowalną ekspansją witalności, a "więcej-niż-życie" czyli postaciami życia, które utrwaliwszy się przestały należeć do życia, choć często spełniają wobec nie-

<sup>39</sup> G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München, Leipzig, 1918. Na temat tej pracy zob. S. Borzym, *Georg Simmel: Metafizyka życia*, [w:] *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, B. Skarga (red.), Wrocław 1978, s. 81-100.

<sup>40</sup> *IG. Simmel, Lebensanschauung...*, s. 1.



go funkcję wartościującą. Zmuszony stale przekraczać sam siebie, człowiek oprócz płynącego w nim nurtu witalności tworzy coś, co życiem już nie jest, egzystuje więc na granicy między "więcej-życia" a "więcej-niż-życie", granicy między przyszłością a przeszłością<sup>41</sup>. Simmel dostrzega, że ta granica, to przejście, to chwila, lecz uznawszy, że jest nieujmowalna<sup>42</sup>, czyni ją *asylum ignorantiae* swego myślenia. Bloch natomiast właśnie to, co Simmel pomija, stawia w centrum. *Lebensanschauung* Simmela i pierwsza wersja *Geist der Utopie* Blocha ukazały się w 1918 r. w tym samym wydawnictwie Duncker und Humblot. Uderzająca jest zbieżność ich problematyki, całych ciągów myślowych, materiału przykładowego – mimo przeciwstawności ostatecznych konkluzji. Inspiracja była prawdopodobnie obustronna (Bloch był, przypomnijmy, w latach 1908-11 uczestnikiem seminarium Simmela). Niemniej zauważyć trzeba, że Bloch posiadał swoją koncepcję ciemności chwili życia już (najpóźniej) w 1908 r., kiedy to przedstawił jej zaczątki w pracy pt. *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*<sup>43</sup>. W tejże pracy Bloch przeprowadza krytykę niektórych współczesnych stanowisk filozoficznych, przede wszystkim: neokantyzmu w obydwu swych odłamach marburskim i badeńskim, "psychologii myślenia" Teodora Lippsa i "realizmu krytycznego" Oskara Külpego<sup>44</sup>. Z dyskusji z tymi stanowiskami Bloch wynosi impulsy poznawcze, które przetwarza na pierwszy zarys koncepcji ciemności chwili życia.

Szkole marburskiej (Cohen, Natorp), głoszącej absolutny prymat nauki w filozofii, tzw. "idealizm logiczny", zarzuca Bloch abstrakcyjność. Na logice operacji pojęciowych nie sposób budować nauk przyrodniczych, bo niemożliwe byłoby ujmowanie zjawisk zachodzących w różnorodnych sferach rzeczywistości, ani tym bardziej zjawisk zachodzących między istotami posiadającymi zawsze indywidualność i historyczność (TLU 59). Niemożliwe jest także przyporządkowanie pełnego treści i różnorodnych rytmów świata historii i kultury panlogistycznemu systemowi zdań numerycznych i formalnych. Dysonansem w

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 187, 190.

<sup>43</sup> Ludwigshafen a. Rhein 1909, cyt. według przedruku (obszerne fragmenty) w: TLU.

<sup>44</sup> Na temat stosunku Blocha do wymienionych stanowisk filozoficznych zob. A. Münster, *Utopie, Messianismus* [...] s. 42-53.

tym systemie jest wrażenie psychiczne (*Empfindung*). Cohen stara się go unikać dokonując analizy rzeczywistego wrażenia za pomocą fizykalnych metod pomiarowych. Ten moment, jak twierdzi Bloch, rozbiła zarówno panlogizm marburezyków, jak i "psychologię myślenia". Albowiem: "słyszenie dźwięku, widzenie koloru nigdy nie mogą być uświadomione w momencie, gdy zachodzą, wskazuje na to nieuchronność, z jaką miejsce procesu, w którym się znajdujemy i w pełni naszej egzystencji jesteśmy aktualni, nie pojawia się w żadnej nauce. To co jest dane w nauce, to tylko rzeczywistość, w której jesteśmy zawsze: jej cała irracjonalność odsłania się w najbliższej bliskości, we właśnie przeżywanej sekundzie, której bogactwo nie zostało ujęte przez żadną kategorię pytania [...] Wszystkie kategorie przyrodoznawcze i humanistyczne omijają znajdujące się pośrodku, w nieuchronnym i pojęciowo martwym punkcie, królestwo każdorazowej indywidualnej terażniejszości. Stąd wychodzi cała metafizyczna odnowa, zamknięta jeszcze w problemie czasowości" (TLU 99-100). Szkoła badeńska (Rickert, Windelband) w centrum swych zainteresowań stawiała problematykę wartości, których aprioryczny system miał nadawać sens rzeczywistości obiektywnej. Bloch krytykuje transcendentność tych wartości, sprowadzenie treści woli do absolutnych sądów wartościujących, ahistorycznych, niepowtarzalnych. Nie do przyjęcia dla Blocha jest także zakładana przez Rickerta zgodność poznania z powinnością, założenie egzystencji według normy. W takim totalnym poznaniu zanika znaczenie "doświadczenia egzystencji" (TLU 88). Człowiek przestaje być podmiotem takiego odindywidualizowanego poznania, to, co pozostaje w nim ważne, to bezosobowa świadomość. Jeszcze dalej w tym kierunku posuwa się O. Külpe, szukający realności duchowej w zupełnej niezależności od poznającego przedmiotu i jakichkolwiek związków egzystencjalnych. Tymczasem miejsce poznania jest zdaniem Blocha nie w rejestrowaniu uogólnień ani w regulatywnych hipotezach, lecz przy "zmysłowej chwili procesu między pra-przypadkiem a Bogiem" (TLU 88). Takie nowe poznanie wymagałoby nowej formy, forma, która ujmowałaby "zagadkę istnienia". Ta forma to pytanie, zawiera się w nim propozycja heurystyczna i antycypacja odpowiedzi: "[...] powinna powstać nauka w kategoriach pytania, tak aby można było najsztudniej ujmować każde przesunięcie między zagadką a odpowiedzią na nią" (TLU 92). Co do nauk historycznych w ujęciu Ricker-

ta, to Bloch krytykuje w nich tendencję do eliminacji pojęcia przypadku, nieuwzględnianie aspektu potrzeb ekonomicznych, sposobów przeżywania, jednoliniowość, a przede wszystkim: przyporządkowanie zobiektywizowanym imperatywom i zasadom. Dla Blocha najistotniejszy jest żyjący podmiot: "w tym stopniu, w jakim ludzie osiągają dojrzałość, podupadać musi wspaniałość starych tablic, aby nowe imperatywy i głębsze intencje zamieszkać mogły w woli" (TLU 73). Z uznaniem pisze Bloch o Husserlu i jego "godnej podziwu" próbie przesunięcia badań w kierunku ku doświadczeniu przednaukowemu, przedpsychologicznemu (TLU 90-91). Jednak zamiłowanie fenomenologii Husserla, by stworzyć podstawy związków "czysto logicznych", uważa Bloch za błędny. Poza nawiasem bowiem pozostawia to, co dla Blocha najważniejsze: zagadkowość konkretnego indywiduum. "We własnej zagadkowości indywiduum pokazuje się [...] impuls, który wykracza daleko poza tradycyjne uzasadnienie aprioryczności: jego sens leży gdzieś na drodze do wewnętrznego zjednoczenia poznającej duszy z wszystkimi rzeczami, które dzieją się w królestwie przyrody lub łaski. Tak więc należałoby samego człowieka pojmować jako pytanie, aby wtedy móc świat traktować jako odpowiedź, i wtedy cała problematyka ukazałaby się jako kompendium wyczuwanego nierozwiązania (tajemnicy) wszystkich rzeczy" (TLU 97)<sup>45</sup>.

Innym silnym, aczkolwiek nie dostrzeganym, wydaje się wpływ teologii liberalnej i wywodzącej się z niej szkoły historycznoreligijnej<sup>46</sup>, tak jak rozwijały się one na przełomie XIX i XX w., próbując sprostać załamaniu się wiary, ekspansji, a potem niewystarczalności nauk. Wpływu tego nie sposób ocenić nie przedstawiając go na tle metareligii Blocha, można jednak zasygnalizować kilka jego momentów istotnych dla filozofii Blocha w jej historycznym i systematycznym punkcie wyjścia. Są to: religia jako zmieniająca wolę i kierująca ku zbawieniu i szczęściu człowieka; obowiązek urzeczywistniania Królestwa Bożego; grzech jako nieznanostwo wspólnego dobra; odrzucenie gniewu, zemsty, karzącej sprawiedliwości jako nie należących do istoty Boga (Bóg jest tylko miłością); poszukiwania wspólnej płaszczyzny dla świa-

<sup>45</sup> W GU<sup>1</sup> Bloch kreśli krytyczną panoramę współczesnej filozofii, wydaną później oddzielnie (ze znacznymi zmianami) pod znanym tytułem *Durch die Wüste* (1923); w niej omówione m.in. stanowiska R. Steinera, W. Haeckla, F. Nietzschego.

<sup>46</sup> Zob.: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1957<sup>3</sup> i n.; B. Hägglung, *Geschichte der Theologie*, Berlin 1983.

domości chrześcijańskiej i świeckiej (Albrecht Ritschl); uznanie Królestwa Bożego jako objawionego człowiekowi we własnym jego świecie wewnętrznym; chrześcijaństwo jako zjawisko historyczne, a zarazem ponadczasowe, czyli religia idealna (Adolph von Harnack); znaczenie chrześcijaństwa w wymiarze historycznym, charakterystycznym dla ludzkości i ponadhistorycznym, skierowanym ku wieczności (Martin Kähler); odkrycie eschatologii i apokalipsy jako rdzennych rysów prachrześcijaństwa, wpływów orientalnych i hellenistycznych na prachrześcijaństwo (Johannes Weiss); w perspektywie na nowo odkrytej eschatologii interpretacja nauki Jezusa jako skierowanej ku przyspieszeniu upadku tego świata i nadejście Królestwa Bożego (Albert Schweitzer); upatrywanie w chrześcijaństwie najwyższej formy religii osobistej, koncepcja religijnej *apriori* rozumu (Ernst Troeltsch). Koncepcja religijnej *apriori* pozostaje jednak u Troeltscha w sprzeczności z metodą i prawdą nauk empirycznych. Bloch rozwiązuje tę sprzeczność sprowadzając wymiar religijny do egzystencji i proponując prawdę utopijną.

Trudno jest ocenić wpływy gnozy na twórczość wczesnego Blocha, zwłaszcza, że sama ona jest zjawiskiem niejednorodnym i niejednoznacznie interpretowanym. Kurt Rudolph interpretuje tę "religię poznania" lub "religię wiedzy"<sup>47</sup> jako: dualistyczną religię stworzoną przez wiele szkół i kierunków, pozostającą w zdecydowanie negatywnym stosunku do świata i ówczesnego społeczeństwa oraz głoszącą wyzwolenie ('zbawienie') człowieka z okowów bytu ziemskiego przez 'wejście' w jego (człowieka) – tymczasem zakryty – istotny związek (czyli 'duszę' lub 'ducha') z nadziemskim królestwem wolności i pokoju<sup>48</sup>. Z tego królestwa w świat materialny, "więzienie duszy", pada, "nieziemska sobość"<sup>49</sup> (*Selbst*) albo "iskra boża"<sup>50</sup>. Świat istnieje za sprawą złego Boga stworzenia – Demiurga (o typie irańskim) i przeciwstawiony jest dobremu nadziemskiemu Bogowi – *Deus absconditus*. Wymienione motywy obecne są we wczesnym dziele Blocha, poddane, oczywiście, filozoficznej transformacji. Zasadniczą różnicą między elementami gnozy a ich filozoficzną transformacją u Blocha jest antro-

<sup>47</sup> K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1977, s. 7.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 74.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 64.

pologiczna i antropocentryczna podstawa tej ostatniej.

Jeszcze więcej trudności nastęrcza interpretacja wątków kabalistycznych, takich jak: zakrytość boskiego, zwróconego ku ludziom oblicza, szczególne, indywidualne duchowe znaczenie każdego człowieka (*Zohar*), prorocтво o mistycznym spotkaniu z samym sobą<sup>51</sup>. Próbę interpretacji tych wątków w filozofii Blocha podejmuje Arno Münster<sup>52</sup>, nie dochodzi jednak do jednoznacznych wniosków.

Marksizm traktuje Bloch w początkach swej twórczości jako "technikę przekształcania świata zewnętrznego w taki jak świat wewnętrzny", to znaczy realizowania odkrywanych w "wewnętrzności" celów. Bloch porównuje marksizm do krytyki czystego rozumu, do którego napisać trzeba krytykę rozumu praktycznego (GU 304). Dopiero w dojrzałym dziele Bloch włącza przetworzone tezy marksizmu (zwłaszcza *praxis*) do podstawowych określeń swej filozofii<sup>53</sup>. Naszkicowawszy powyższą "konstelację", w której wyeksponowaliśmy "wpływy" mniej znane (Simmel, teologia liberalna), nie wyczerpaliliśmy, oczywiście, tematu wpływów na punkt wyjścia filozofii Blocha. W *Geist der Utopie* oprócz wymienionych wyraźnie są motywy Kanta i Lessinga, Jakuba Böhme, Franza Baadera, Eduarda Hartmanna, jest w nim atmosfera ekspresjonizmu, dzieł Strindberga, Tołstoja, Dostojewskiego. Słusznie zatem możemy powołać się na Margarete Susman, rozszerzając ważność jej wypowiedzi na cały "świat" kulturowych i filozoficznych inspiracji wczesnego Blocha: "Na całkiem jeszcze nie uprawione pole pracy ze wszystkich stron wpływają tu tendencje myślenia nowożytnego. Lecz cały ten wspaniały duchowy arsenał służy tylko do zdobywania nowych własnych dróg, a wszystko, co z daleka pochodząc w tej filozofii się spotyka, przetapia się na coś Nowego i całkiem Innego [...]"<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Na temat wykładni kabały w wątkach GU zob. W. Benjamin, *Briefe*, G. Scholem, Th. W. Adorno (red.), Frankfurt a.M. 1966, s. 217-218.

<sup>52</sup> A. Münster, *Utopie, Messianismus...*, s. 136-141.

<sup>53</sup> Trudno się zgodzić z A. Münsterem, który początki filozofii Blocha interpretuje jako nieledwie "drogi okrężne prowadzące do marksizmu utopijnego" (*Utopie, Messianismus...*, s. 42). Ukształtowany przez Blocha w początkach twórczości punkt wyjścia jego filozofii, który ujmujemy tu jako doświadczenie podstawowe ciemności chwili życia, zostaje zachowany do końca.

<sup>54</sup> M. Susman, *Geist der Utopie*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 392.

## 7. Podsumowanie

Przedstawiliśmy powyżej doświadczenie podstawowe filozofii Blocha: ciemność chwili, którą żyjemy, jego genezę, opis egzystencyjny, refleksję określeń egzystencyjnych, konsekwencje antropo-ontologiczne i poznawcze. Przedstawiliśmy źródła koncepcji chwili, jej omówienia w literaturze na temat Blocha oraz "konstelację" filozoficzno-kulturową towarzyszącą powstaniu tej koncepcji. W pierwszej fazie postępowania filozoficznego Blocha, zwróceniu się ku wewnętrzności człowieka, widoczna jest waga antropologiczności. W genezie doświadczenia podstawowego, stopniach odniesienia do absolutu, obserwujemy przybierającą na sile tendencję do odniesienia się człowieka do samego siebie, które kulminuje w koncepcji ciemności chwili życia. Opis ciemności chwili życia człowieka jako żyjącego w świecie posiada znaczenie obiektywne i dotyczy wszelkiej egzystencji. W zdziwieniu pokazuje się charakter świata. Możliwość zdziwienia człowieka oznacza jego możliwość rozumienia siebie i świata. W szczęśliwym zdziwieniu pokazuje się możliwa, tymczasem nieujmowalna, pełnia człowieczeństwa i świata i przez to człowiek posiada w y j ą t k o w ą możliwość wyznaczania celu dla siebie i świata (pochodną tego jest priorytet nadziei i przyszłości). Ta postać zdziwienia i jej konsekwencje decydują o przekroczeniu przez Blocha tych koncepcji, które za podstawowe określenie człowieka uznają jego radykalną problematyczność (*radikale Fraglichkeit*), np. Heidegger.

Bloch obrał doświadczenie podstawowe ciemności chwili życia za punkt wyjścia swojej filozofii. Na razie mogliśmy przedstawić konsekwencje tego posunięcia posiadające status jedynie hipotez; pełne wykazanie tezy, że ciemność chwili życia jest punktem wyjścia filozofii Blocha będzie możliwe dopiero po zrekonstruowaniu całego systemu.

Doświadczenie ciemności chwili życia to nie tylko przyczynek Blocha do trudnej dyskusji na temat doświadczenia w ogóle. Obrawszy doświadczenie podstawowe za punkt wyjścia swej filozofii, a nie np. określone zasady, teorematy, definicje, dane empiryczne itd., Bloch wyszedł naprzeciw licznym poszukiwaniom wywodzącym się z różnych orientacji i przedstawił propozycję punktu wyjścia filozofii: niedogmatycznej, uniemożliwiającej alienację, nienihilistycznej. Praktycznie uprzedził konkluzję Weischedela zamykającą jego rozważania na temat punktu wyjścia, który można by przyjąć dla współczesnej filozofii "w

stadium autorefleksji, które współcześnie osiągnął duch filozoficzny, nie istnieje żadna inna możliwość wyjścia prócz doświadczenia podstawowego. W maksymalnym stopniu należałoby unikać wprowadzania obcych założeń, zwłaszcza metafizycznych. Filozofowanie powinno się zdecydowanie oprzeć na sobie samym i swych racjach; i tylko te racje winno wyklądać. W ten sposób stałoby się procesem radykalnego pytania, kiedy to myślenie udaje się w podróż i dokładnie zważa na to, co je w tej podróży spotyka<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> H. Gollwitzer, W. Weischedel, *Denken und Glauben...*, s. 296.

## ROZDZIAŁ TRZECI

### POSZUKIWANIE PODSTAW TEORETYCZNO-PRAKTYCZNYCH

Rekonstruuąc dzieło Ernesta Blocha z perspektywy antropologii filozoficznej stwierdziliśmy, że punktem wyjścia tej filozofii jest doświadczenie podstawowe ciemności chwili, którą żyjemy. Wynikające z tego doświadczenia konsekwencje dotyczące rzeczywistości człowieka i świata – ich wspólnym mianownikiem jest *u t o p i j n o ś ć* – mają charakter wskazań (termin przejęty od Weischedela)<sup>1</sup>. Wskazania te wymagają ugruntowania, aby z uzasadnieniem mogły stać się określeniami podstawowymi. Bloch przeprowadza takie ugruntowanie, zwracając się w pierwszym rzędzie ku sferze antropologicznej i poddając ją stopniowej refleksji.

#### 1. Fenomenologia świadomości utopijnej

Pierwszą płaszczyzną, którą Bloch poddaje refleksji, jest świadomość. Bloch opisuje te jej akty, które nazywa marzeniami. Pierwszą część *Das Prinzip Hoffnung* to opis najprostszych marzeń życia codziennego przenikających świat człowieka od dzieciństwa do starości. Pokazane są ich "typy": wiekowe, społeczne, kulturowe, historyczne. Struktura tych tzw. "małych marzeń" to "bycie-poza-sobą" (*Aussersichsein*), intencjonalność rozumiana dwojako: jako a) skierowanie ku przedmiotowi na zewnątrz, b) skierowanie ku przedmiotowi na zewnątrz, który jest inny niż przedmiot istniejący – utopijny. "Dziwnie łatwo pozwalamy sobie przerywać czemuś, co nowe, nieoczekiwane. Jest tak, jakby nic w życiu nie było na tyle dobre, by nie można go w każdej chwili porzucić. Radość bycia-inaczej uwodzi, często zwodzi. Lecz przecież zawsze wydobywa ze zwyczajności [...] Oby nadeszło coś nowego, co porwie z sobą" (PH 44).

#### 2. Uwarunkowania biologiczne

##### a. Stopnie antropologiczne

Pytanie o uwarunkowanie takiej struktury aktu świadomości kierunku poszukiwania ku nosicielowi tej świadomości, człowiekowi w całości, rzeczywistości antropologicznej, którą Bloch dzieli na stopnie.

<sup>1</sup> W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1971.

Pierwszy stopień to Napór (*Drang*), który trudno określić, nazbyt jest "bliżki i bezpośredni", daje o sobie znać tylko przez pustkę, niepokój, pulsację, wrzenie. Napór przekształca się następnie w dwóch równoległych kierunkach, które by można nazwać motorycznym i refleksyjnym, tworząc kolejne (podwójne) stopnie. Pojawia się Dążenie (*Streben*), nie znając jeszcze swego celu, jego refleksem jest Tęsknota (*Sehnsucht*). Kiedy Dążenie znajduje cel, przekształca się w poszukiwanie (*Suchen*), gdy cel jest określony, mamy do czynienia z Popędami (*Triebe*). Popędów może być tyle, ile przedmiotów, ku którym się kierują. Popęd to według Blocha to samo, co Potrzeba (*Bedürfnis*), Popęd wyraża jednak lepiej dynamiczność, celowość próby wypełnienia pustki, która daje o sobie znać jako niepokój, przez coś, co znajduje się na zewnątrz. Popędy odczuwane to Afekty. Popęd skierowany ku celowi w pełni skonkretyzowanemu jest Pożądaniem (*Begierde*), właściwym zwierzętom. Jeżeli Popęd nie jest zaspokajany bezpośrednio, lecz jego przedmiot jest wiadomy, wtedy powstaje Życzenie (*Wünschen*), w którym przedmiot ten jest wyobrażany, przedstawiany często lepszym niż jest, czasem nawet doskonałym. Odpowiednikiem motorycznym Życzenia jest Wola (*Wille*), lecz tym razem odpowiedniość ta ma raczej charakter komplementarności. Życzenie bowiem jest bierne, może być nierozumne, można także sobie życzyć wielu rzeczy na raz. Wola natomiast jest czynna, jest realizacją tego, co można zrealizować, zawiera w sobie decyzję wyboru. O ile jednak możliwe są Życzenia bez Woli, o tyle niemożliwa jest wola bez odmalowanego przez Życzenie celu (*Wunschbild*).

Wymienione stopnie antropologiczne mają charakter aktów intencjonalnych. Wszystkie są pochodnymi pierwotnego Naporu, Braku, próbami jego pokrycia. Znamienny jest podział na stopnie i decydujący moment powstania Życzenia, które intencjonalności nadaje drugi wymiar: jest to nie tylko skierowanie się ku przedmiotom na zewnątrz, lecz ku przedmiotom takim, jak odmalowane w życzeniu – intencjonalność kieruje się ku przyszłości. W momencie powstawania życzenia w wyniku nie bezpośredniego zaspokajania popędu, widoczna staje się (oprócz wspólnego punktu wyjścia w cielesności) pewna zbieżność między postępowaniem Blocha a antropologią tzw. biologiczną: w "upośledzeniu" biologicznym człowieka uniemożliwiającym mu tak sprawne zaspokajanie popędów jak u zwierząt, upatruje się źródła człowieczeń-

stwa ("człowiek jako istota naznaczona niedostatkiem" – *Mängelwesen*)<sup>2</sup>. Cielesność jako kontynuacja rzeczywistości psychicznej to zbieżność także z E. Husserlem, a za nim z M. Merleau-Pontym.<sup>3</sup>

#### b. Popęd samozachowawczy - samorozwijający się

Wymienione stopnie antropologiczne posiadają bazę w cielesności. Bloch nie czyni z nich samodzielnych, wyabstrahowanych "zasad" ontologicznych, jak dzieje się to np. u Artura Schopenhauera czyli w psychoanalizie<sup>4</sup>. Popędów jest w ujęciu Blocha tyle, ile przedmiotów, ku którym się kierują<sup>5</sup>, i są one historycznie zmienne. Bloch wyróżnia

<sup>2</sup> Powstające na polu empirycznej antropologii porównawczej tezy o prymitywizmach (Adloff, Frechkop-Brüssel), retardacji (Bolk), *proterogenesis* (Schindenwolf), a więc o biologicznym upośledzeniu człowieka w stosunku do świata organicznego, a co za tym idzie, upośledzeniu w zaspokajaniu potrzeb, uogólnia Arnold Gehlen w swym pierwszym twierdzeniu o byciu człowiekiem: Organiczny niedostatek zmusza człowieka do bycia Prometeuszem. "Człowiek jest pod względem organicznym 'istotą naznaczoną niedostatkiem' [Herder] [...] musi więc stwarzać sobie drugą naturę, sztucznie opracowaną i odpowiednio zbudowany świat zastępczy, wychodzący naprzeciw jego zawodnemu wyposażeniu organicznemu, i czyni to wszędzie, gdzie go tylko spotykamy", A. Gehlen, *Das Bild des Menschen*, [w:] *Anthropologische Forschung*, Reinbek b. Hamburg 1961, s. 48 (pol. *Obraz człowieka*, przeł. A. Czajka, M. Malczewski, "Studia Filozoficzne" 1983 nr 8-9, s. 243).

<sup>3</sup> "Z jednej strony jest [ciało] rzeczą fizyczną, materią, posiada swą rozciągłość, w którą wchodzi jej realne własności, barwność, gładkość, twardość, ciepota i jakie by tam jeszcze mogły być podobne materialne własności; z drugiej strony znajdując w nim i czując 'na' nim i 'w' nim: ciepło na grzbiecie ręki, zimno w stopach, wrażenie dotknięcia na końcach palców [...] W ten sposób zatem cała świadomość człowieka przez swe hyletyczne podłoże związana jest w pewien sposób z jego ciałem". E. Husserl, *Ideen II*, den Haag 1952, s. 145, 153, pol. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga druga, Warszawa 1974, s. 205, 217.

Na temat cielesnej konstytucji psychiki zobacz także: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. Na temat cielesności w ujęciu Merleau-Ponty'ego oraz jako podstawy dla "niebehaviorystycznej teorii zachowania" zob.: B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a.M. 1980, s. 29-79. Zob. także H. Plessner, *Die Einheit der Sinne*, Bonn 1923, oraz K.-O. Apel, *Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnis-anthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre*, [w:] *Neue Anthropologie*, H.G. Gadamer, P. Vogler (red.), Bd. 7, Stuttgart 1975, s. 264-289.

<sup>4</sup> Zwraca na to uwagę Alfred Schmidt: "różne stadia manifestacji rzeczywistości popędowej mają zawsze za podstawę ciało [...] Jakkolwiek niekiedy powstaje złudzenie (u-motywowane metafizyką woli Schopenhauera), jakoby popędy były nosicielami ciała, a nie odwrotnie – Bloch obstaje przy tym, że popęd nie może istnieć samodzielnie (tak jak to w istocie jest u Freuda)", A. Schmidt, *Anthropologie und Ontologie bei Bloch*, [w:] *Das Reich der Hoffnung. Über Ernst Bloch*, W. Böhme (red.), Karlsruhe 1979, s. 19.

<sup>5</sup> Również A. Gehlen odrzuca koncepcje przyjmujące za podstawę pewien popęd lub ich listę. Ilość działań popędowych (*Antriebe*) jest dla niego zależna jedynie od

jednak popęd niezmienny w zmienności, będący podstawą wszystkich innych. Jest nim popęd samozachowawczy, popęd zaspokajania G ł o d u . "Popęd samozachowawczy jest najsolidniejszy spośród wielu popędów uznanych za podstawowe, a przy wszystkich odmianach historycznych, klasowych, jakim podlega, z pewnością uniwersalny. Dlatego też, z rezerwą i niechęcią wobec wszystkich absolutyzacji, możemy powiedzieć: popęd samozachowawczy – wraz z głodem, który go najadekwatniej wyraża – jest jedynym spośród popędów podstawowych, który niezawodnie zasługuje na to miano, jest on odniesioną do niosiciela intencją ostateczną i najkonkretniejszą" (PH 74). Przez popęd samozachowawczy nie można rozumieć zachowania czegoś danego raz na zawsze. Chodzi tu o *suum esse conservare* w rozumieniu Spinozy, czyli zachowanie Samego Siebie jako historycznie zmiennego (*Selbst* człowieka, jego "nature", określano przecież wielokrotnie, a Bloch mówi o człowieku jako "historycznie najbardziej zmiennej istocie" – PH 76). *Suum esse* określane jest każdorazowo poprzez potrzebę i jej *appetitus*. Potrzeba zaspokojona rodzi nową, przekraczającą poprzednią. Głód przemienia się zatem w dążność do przekraczania osiągniętych zaspokojen tak długo, aż osiągnie pełne nasycenie. "Tak więc zachowanie samego siebie oznacza ostatecznie *appetitus* skierowany ku stanom bardziej odpowiednim i właściwszym dla naszego rozwijającego się – w solidarności z innymi i jako solidarność – *Selbst*" (PH 77). Popęd samozachowawczy staje się zatem popędem samorozwijającym się. Jest to moment powstania w sferze antropologicznej materialno-biologicznej nadwyżki, *novum*, nieznanego w żadnym innym obiegu organicznym.

### c. Afekty

Popędy odczuwane to afekty. Bloch je właśnie czyni głównym przedmiotem refleksji antropologicznej, a nie np. "ducha" lub "naturę". Afekty mają pozycję kluczową, ponieważ są odczuciem popędu wychodzącego z podstawy cielesnej (głodu) i skierowane ku przedmiotom na zewnątrz, są niejako zwornikiem świata wewnętrznego i zewnętrznego. Afekty posiadają nadto stosunkową niezależność, mogą

współdziałania dwóch czynników: predyspozycji człowieka (*Anlage*) i uwarunkowań zewnętrznych (*Umwelt*), A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1978, s. 327-332.

kształtować się, zanim pojawi się ich przedmiot. Są "samostanami" (*Selbstzustände*), kształtującymi *appetitus*. Bloch odrzuca dotychczasowe interpretacje afektów, twierdząc, iż są one redukcjami bądź to z punktu widzenia tzw. "czystego myślenia" (Descartes, Kant)<sup>6</sup>, bądź z punktu widzenia ich zewnętrznych odniesień (Spinoza)<sup>7</sup>; za redukcję (oddzielnie od podmiotu) uważa Bloch także analizy F. Brentano i E. Husserla<sup>8</sup>. Afekty są według Blocha stanami intensywności, modusami życia i tylko jako takie mogą być klasyfikowane. Zwrócenie refleksji ku afektom to warunek samopoznania (przejęty z Kierkegarda "rozumienia-się-w-egzystencji")<sup>9</sup>. Bloch dzieli afekty na dwa rodzaje: a) wypełnione, czyli takie, których intencja popędowa jest krótka, skierowana ku przedmiotom, które już istnieją, jeśli nawet nie w zasięgu danego indywiduum, to w istniejącym świecie (np. zazdrość, chciwość, uwielbienie); b) afekty oczekiwania, czyli takie, których intencja popędowa ma daleki zasięg, skierowana jest ku przedmiotom, których jeszcze nie ma w istniejącym świecie (np. lęk, trwoga, wiara, nadzieja). Afekty oczekiwania posiadają w swej intencji wysoki stopień antycypowania.

Wszystkie afekty mają charakter czasowy, odniesione są do przyszłości. W przypadku afektów wypełnionych jest to przyszłość tzw. nieprawdziwa, mianowicie taka, w której nie zdarza się nic obiektywnie nowego (jest to np. wiadoma przyszłość wschodów i zachodów słońca). Afekty oczekiwania związane są z prawdziwą przyszłością, czyli taką, w której powstaje coś, co w taki sposób dotąd nie istniało – *Novum* (sięgające od nowości życia codziennego, nowych rzeczywistości społecznych aż po Całkiem Inne, czyli absolutne *Novum* spełnienia). Afekty oczekiwania są adekwatne do Naporu, Popędu samozachowawczego i samorozwijającego się, a najbardziej spośród nich n a d z i e j a . Najściślejsza zgodność z popędem samozachowawczym

<sup>6</sup> R. Descartes, *Les passions de l'âme*, 1649; I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798.

<sup>7</sup> B. Spinoza, *Etyka*, 1677.

<sup>8</sup> F. Brentano, *Psychologie*, Bd.-2, Leipzig 1925; E. Husserl, *Ideen II*.

<sup>9</sup> "[...] spotkanie intelektu [...] z afektami niezbędne jest w każdym poznawaniu siebie. I gdziekolwiek tylko takie poznawanie siebie podejmowano w generalny sposób, spotkanie to następowało. Także u Hegla, mimo wszystko, co powiedział o nim Kierkegaard; nie istnieje książka, która w procesie tworzenia pojęć byłaby bardziej przenikliwie afektem i wiedzą o nim niż *Fenomenologia ducha*" (PH 80).

i samorozwijającym się jest podstawą przewagi nadziei nad innymi afektami oczekiwania, jak np. lęk, i możliwości przekształcania intencji tych afektów w intencję nadziei. "Nadzieja, ten afekt oczekiwania, anty-afekt skierowany przeciwko lękowi i trwodze i tylko ludziom dostępny, zakreśla zarazem horyzont najdalszy i najjaśniejszy" (PH 83-84). W nadziei następuje psychiczna transformacja i potęgowanie organicznej nadwyżki powstającej w przeradzaniu się popędu samozachowawczego w popęd samorozwijający się. Nadzieja to według Blocha modus bycia człowiekiem (to "podmiot", "istota") jak długo człowiek jest niespełniony; stąd u Blocha równowartość: człowiek = nadzieja. Nadto wyróżnia nadzieję nieobecny w innych afektach związek z procesem poznania i wyobrażeniami. Zwrócenie refleksji ku afektowi jest głównym zabiegiem filozofii egzystencji, zwłaszcza Kierkegaarda, Jaspersa, widoczna jest tu przeto zbieżność postępowania Blocha z egzystencjalistycznym jakkolwiek rezultaty tych postępowania są odmienne.

### 3. Odkrycie Jeszcze-Nieświadomego

#### a. Marzenia

Nadzieja tworzy wymiar, w którym powstają marzenia (*Tagträume*). Marzenia i sny to spełnianie życzenia, które nie jest spełnione w rzeczywistości. Bloch rozszerza tu teorię snów Freuda, według której marzenie senne jest spełnieniem życzenia niespełnionego w rzeczywistości. Jednak marzenie senne to spełnienie życzenia niespełnionego w przeszłości, marzenie na jawie natomiast to obraz spełnienia życzenia, który może zostać zrealizowany w przyszłej rzeczywistości. Takie jest najogólniejsze rozróżnienie w przeprowadzonym przez Blocha radykalnym rozdziale od psychoanalizy, który wszakże nie przeszkodził mu przejść od niej impulsów. Bloch zgadza się z Freudem co do jego teorii snów, powtarza za Freudem, że są one spełnieniem stłumionych życzeń i wymienia trzy ich właściwości: a) osłabienie cenzurującej funkcji dorosłego Ja, b) luźna asymilacja obrazu sennego z elementami czuwania, pochodzącymi zazwyczaj z wydarzeń ostatniego dnia przed snem, c) zablokowanie związku ze światem zewnętrznym<sup>10</sup>. Bloch odmawia jednak słuszności interpretacji Freuda podporządko-

<sup>10</sup> S. Freud, *Die Traumdeutung* (1900), [w.] *Studienausgabe*, A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey (red.), Bd. II, Frankfurt a.M. 1972.

wującej teorii snów również marzenia dzienne. Przeciwstawia temu własną, zbudowaną w symetrycznej niemal opozycji do Freuda, koncepcję. Według Blocha podstawowymi cechami marzeń są: a) swoboda kształtowania obrazu, b) zachowanie Ja tego, kto marzy, c) intencja poprawy rzeczywistości w odniesieniu nie tylko do indywidualum marzącego, lecz całego gatunku ludzkiego, d) kształtowanie obrazu spełnienia, wykraczającego nie tylko poza istniejące uwarunkowania, lecz nawet aktualnie ukształtowane życzenia. Marzenie jest rozwijane przez człowieka, nie opanowuje go bezwolnie, jak to się dzieje we śnie. W obydwu przypadkach osłabia się działanie zasady rzeczywistości, lecz we śnie jest to jej uchYLENIE, regres ku stanowi, w którym nie działają ograniczenia kulturowe, w marzeniu jest to świadome przekraczanie. W marzeniu Ja jest zachowane, nie spełnia funkcji cenzora, lecz pośredniczy między obrazem życzenia a daną sytuacją marzącego. Sytuacja oznacza także świat zewnętrzny, jego uwarunkowania. Marzenia przekraczają, potęgują zatem zarówno Ja jak i świat. Przy tym Ja nie oznacza tylko indywidualum (jak w psychoanalizie), lecz rozszerza się w pojęcie człowieczeństwa jako całości. Marzenie jest komunikatywne, zrozumiałe dla wszystkich, w przeciwieństwie do snów. Marzenie dotyczy poprawy Ja-My i świata, ich doskonałości, a wreszcie dotyczy stanu spełnienia przekraczającego doskonałość ludzi i rzeczy, stanu, w którym ustanie Brak, Napęd, Życzenie, podział na świat zewnętrzny i wewnętrzny. Marzenia trwać będą, dopóki nie nastanie ta pełnia. Marzenia pochodzą od konkretnie istniejących, cielesnych ludzi żyjących w świecie, antycypują świat lepszy i spełniony. Są rozszerzeniem aktualnie istniejącego Ja i świata, "psychicznym miejscem narodziń Nowego" (PH 132).

Marzenia powstają w medium nastroju (*Stimmung*). Bloch wprowadza rozróżnienie między dwoma "odczuciami": samopoczuciem (*Befinden*) i nastrojem właśnie. "Samopoczucie podobne jest do szumu, który jak każdy szmer powstaje z pomieszania wielu danych naturalnie, nieregularnie następujących po sobie dźwięków. Nastroj podobny jest do pomieszania dźwięków orkiestry, która zanim odegra utwór, próbuje jednocześnie, i urywając, wiele pojedynczych pasażów; nie są to dźwięki naturalne, lecz takie, które mają za sobą muzykujące, komponujące Ja" (PH 117). Właściwy nastrojowi jest także szczególnie charakter atmosferyczności, pełnego napięcia niezdecydowania otaczające-

go Ja jak obłok, znikającego w momencie przesilenia. Nastrój to gra afektów, ich ścieranie się, a niekiedy ostateczne przesilenie właśnie. Zwycięża afekt, którego przedmiot posiada największą siłę przyciągania, a takim jest nadzieja. Gdy tylko marzenie odmaluje jej przedmiot, nastrój znika, jego miejsce zajmuje trzeźwa refleksja tego, co w nim powstało. Takie ujęcie nastroju różni się od Heideggerowskiego<sup>11</sup> (a także od ujęcia O. F. Bollnowa)<sup>12</sup>, które nie zna podziału na samopoczucie i nastrój, i jest jednowarstwowe. Jest to w przypadku tych autorów "nastroyenie na coś", "zdanie się na coś", pozbawione wewnętrznej dynamiki, charakteru życzenia (właściwego zmieszaniu w nastroju afektów jako odczuwanych popędów), a zatem, jak pisze Bloch, "barw, którymi odmalowane są marzenia" (PH 119). A przecież nie wszystkie chwile, bynajmniej nie wszystkie, opatrzone są w "błądą nies-trojność", "głęboką nudę", "godną uwagi obojętność" (PH 119).

#### b. Jeszcze-Nieświadome

Tak jak Freud za pośrednictwem analizy snów odkrył podświadomość (w nomenklaturze Blocha Już-Nieświadome, czyli świadomość czegoś, co miało miejsce w przeszłości), tak Bloch analizując marzenia odkrywa nową klasę świadomości: Jeszcze-Nieświadome, czyli wymiar, w którym "świta" świadomość czegoś, czego nigdy dotąd w taki sposób nie było. W odkryciu tym skorzystał z Leibniza *lex continui*, wedle którego wszystkie stany świata, w tym także świata psychicznego, rozwijają się w sposób ciągły z nieskończenie małych, w przypadku psychiki są to tzw. *petites perceptions*. Zasada Leibniza przypomniana w okresie romantyzmu była pomocna w odkryciu nieświadomości, rozbiciu przekonania o jednowymiarowości tego, co świadome. Bloch czerpie z zasady Leibniza, wyprowadzając z niej *petites perceptions* Jeszcze-Nieświadomego (PH 130-132, PA 122).

Bloch wskazuje na szczególnie wyraźne manifestacje Jeszcze-Nieświadomego: młodość, czasy przełomu i twórczość, czyniąc tym samym pierwszą próbę nadania mu charakteru ontologicznego. Młodość czuje się powołana do czynów prześcigających rzeczywistość, "życie dla niej to jutro, świat – miejsce dla nas" (PH 132). Młodością historii są czasy przełomu, stojące u progu nowego porządku społeczne-

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, s. 134-142. Na ten temat zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 65-77.

<sup>12</sup> O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a.M. 1956 (1941).

go. W takich właśnie czasach (najlepszym przykładem jest Renesans) człowiek wyraźnie może odczuć, że jest istotą nieskończoną jeszcze, lecz wraz ze swym otoczeniem podlegającą procesowi stawania się, że jest "olbrzymim pojemnikiem pełnym przyszłości" (PH 135). Jeszcze-Nieświadomym przepełniona jest wreszcie wszelka twórczość. Bloch wyróżnia trzy jej stadia: inspirację, czyli spotkanie twórczej predyspozycji z predyspozycją danej epoki, dojrzewającą obiektywnie treścią; eksplikację, czyli przedstawienie czegoś, co jeszcze nie istnieje obiektywnie: w sztuce za pomocą odbicia obrazowego przed-pozoru (*Vor-Schein*) czegoś, czego jeszcze nie ma, w nauce za pomocą odbicia pojęciowego rzeczywistości, które jest tendencją do wydobywania tego, co jeszcze w niej zakryte. Te trzy stadia twórczości to zarazem pierwsza Blocha formuła rzeczywistości rozumianej jako proces zachodzący między podmiotem a przedmiotem. Formuła ta przeczy interpretowaniu Blocha koncepcji świadomości w duchu kantowskiej estetyki geniuszu (Paetzold, Münster) czyli tworzenia bez ograniczeń jak natura. Pojawienie się Jeszcze-Nieświadomego musi być zgodne z tendencją obiektywną, z powstawaniem czegoś, co jest Jeszcze-Niezaistniałe. Wydobywanie Jeszcze-Nieświadomego musi pokonywać bariery: subiektywną – pracy świadomości, społeczną – sposobów myślenia zależnych od stosunków społeczno-ekonomicznych, realną – niegotowości świata, zakrytości jego ostatecznej postaci. Odkrywając Jeszcze-Nieświadome Bloch nie tylko wzbogacił świadomość o jeszcze jeden wymiar, lecz stworzył koncepcję świadomości o bogatej, wielowymiarowej dynamice, w całości swej skierowanej ku przyszłości, twórczej, pełniącej funkcję wykrywania nowego w procesie świata.

#### Ekskurs: Bloch a Freud

Zagadnienie stosunku Blocha do Freuda, kilkakrotnie już sygnalizowane, jest skomplikowane i wymaga wielotorowych dociekań<sup>13</sup>, nie sposób więc przedstawić je i rozwiązać w ograniczonych ramach tej pracy<sup>14</sup>. Niemniej konieczne wydaje się przynajmniej nań uwagi.

<sup>13</sup> Porównanie Blocha z Freudem jest tematem pracy doktorskiej Hanny Gekle, *Wunsch und Wirklichkeit. Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewussten und Freuds Theorie des Unbewussten*, Frankfurt a.M. 1986.

<sup>14</sup> Na temat Blocha i psychoanalizy piszą m.in.: C. Piron-Audard, *Marxistische Anthropologie und Psychoanalyse nach Ernst Bloch*, [w:] *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, B. Schmidt (red.), Frankfurt a.Main 1983, s. 283-299; K. Binder, *Falsche Anamnese in der Frage, was in uns antreibt und wohin. Zu Blochs Freud-Kritik*, ibidem, s.



Zwłaszcza, że istnieje silny, zwodniczy rozdział między Blocha oceną Freuda *expressis verbis*, a obiektywnym pozytywnym znaczeniem, jakie może mieć psychoanaliza dla kierunku filozofowania, w którym Bloch pragnął zmierzać. Ogólne zarzuty, jakie Bloch postawił psychoanalizie Freuda, są w największym skrócie następujące: rozpatrywanie popędów jako jednostek istniejących niezależnie od ciała, jako wartości stałych, niezależnych od jakichkolwiek uwarunkowań, zwłaszcza społeczno-ekonomicznych, uznanie za popędy podstawowe popędów tylko częściowych (*libido*, potem także popęd śmierci), niemożność wykazania postępu w sferze psychicznej, regresywny charakter modelu postępowania psychoanalizy, prowadzącego wszystkie zjawiska psychiczne do stanu przeszłego, wreszcie związek z interesami kapitalizmu. Ocena ta jest uproszczona i dokonana, jak się wydaje, dla potrzeb ekspozycji własnego odkrycia<sup>15</sup>. Dla porównania przytoczymy interpretację psychoanalizy, pochodzącą od Jürgena Habermasa<sup>16</sup>. Habermas ujmuje psychoanalizę w model krytycznej autorefleksji. Punktem wyjścia jest w tym modelu zapis snu lub zachowania odbiegającego od normy (hermeneutyka), następnym krokiem jest analiza naukowa procesów prowadzących do tych czynności (analiza kognitywna), kolejnym – ustalenie transcendentálnych uwarunkowań tych procesów (analiza afektywna), wreszcie określenie ich obiektywnego związku, czyli metapsychologia, która jest według Habermasa aktem autorefleksji. A przecież "akt autorefleksji, który zmienia życie, jest ruchem emancypacji"<sup>17</sup>. Model postępowania psychoanalizy jest zatem modelem myślenia emancypacyjnego, równoległego zdaniem Habermasa do marksizmu. O ile Marks w społeczeństwie upatrywał to, co różni warunki egzystencji ludzkiej od zwierzęcej, o tyle dla Freuda różnicę tę stanowi kultura. Marks rozwinął ideę ukonstytuowania się ludzkości w dwóch wymiarach: jako proces autokreacji, napędzany produkującą działalnością społeczeństw i odkładający się w siłach wy-

299-326; A. Czajka, *Człowiek w filozofii Ernsta Blocha*, "Studia Filozoficzne" 1978 nr 3, zwłaszcza s. 45-48.

<sup>15</sup> W innym tonie pisze Bloch o Freudzie, gdy broni go przed klasyfikacją jako "destrukcyjnego" w dyskusji na temat dziedzictwa socjalizmu zwanej pod nazwą "debaty o ekspresjonizmie", zob. E. Bloch, Hans Eisler, *Die Kunst zu erben*, [w:] *Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*, H.J. Schmitt (red.), Frankfurt a.M. 1973, s. 262.

<sup>16</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 261.

twórczych, oraz jako proces kształcenia (*Bildungsprozess*), napędzany krytyczno-rewolucyjną działalnością klas i odkładający się w postaci doświadczeń. Ponieważ postępowanie Marksa pozostawało w ramach działania instrumentalnego, mógł on, jak twierdzi Habermas, uzasadnić wiedzę o produkcji, lecz nie o refleksji. Wzorzec działania produkcyjnego nie nadaje się do rekonstrukcji struktury panowania i ideologii. Takiego wzorca można się doszukiwać u Freuda, którego metapsychologia określa ramy zakłóconego działania komunikacyjnego, pozwalające pojmować powstawanie instytucji, funkcję iluzji, panowania i ideologii. Ta konkluzja, jakkolwiek wyprowadzona z innego niż u Blocha kontekstu filozoficznego, rzuca nowe światło zarówno na Freuda, Marksa i zakładaną komplementarność ich koncepcji, jak i na Blocha. Bliskość Marksa i Freuda dostrzeżono dość wcześnie (mimo odżegnywania się od niej zarówno Freuda jak i ortodoksyjnych marksistów). Pierwszą próbę poszukiwania wspólnych kontekstów (zawierającą wiele uproszczeń) uczynił w latach trzydziestych Wilhelm Reich<sup>18</sup>, przypomniany przez ruchy studenckie 1968 r. Inną, dojrzałą próbą idącą w tym kierunku jest Herberta Marcusego zastosowanie kategorii pochodzących z psychoanalizy jako politycznych<sup>19</sup>. Światło rzucone na Marksa-Freuda przez Habermasa oświetla także zamiar Blocha. Nie tworzy on jak Habermas modelu krytycznego autorefleksji, lecz w ostatecznym rezultacie – ontologię, w której wszakże kładzie nacisk na znaczenie świadomości właśnie (utopijnej), fantazji, dostzegając ich brak w marksizmie.

### c. Funkcja utopijna

Bloch rozpatruje nadzieję sukcesywnie, coraz bardziej z punktu widzenia całości koncepcji, konkretyzując jej znaczenie. Nadzieja omówiona została dotąd jako afekt i jako pole marzeń. Nakreśliłmy teraz warunki pełnienia przez nią tzw. funkcji utopijnej. Nadzieję wyrażają zazwyczaj wyobrażenia, obrazy tego, czego jeszcze nie ma. Nie mogą to być wszakże dowolne zestawienia tego, co już dane, ani też twory zupełnie oderwane od rzeczywistości. Lecz obrazy Jeszcze-

<sup>18</sup> "Tak jak marksizm był socjologicznym wyrazem uświadamiania praw ekonomicznych, wyzysku większości przez mniejszość, tak psychoanaliza jest wyrazem uświadamiania społecznego ucisku seksualnego". W. Reich, *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, Graz 1975, s. 32.

<sup>19</sup> H. Marcuse, *Eros and Civilisation*, Boston 1955; idem, *The One-Dimensional Man*, Boston 1964; idem, *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt a.M. 1968.

Nieświadomego muszą być skorygowane przez rozum. Nadzieja musi być świadoma siebie jako aktu (oczekiwanie przedmiotu, którego jeszcze nie ma) i posiadać wiedzę o swej treści ("świtanie Nowego" w danych uwarunkowaniach). Tylko taka nadzieja może być oczekiwaniem tego, czego jeszcze nie ma, tylko taka nadzieja jest psychiczną reprezentacją tego, co realnie możliwe. (Bloch używa tu określenia fantazja obiektywna w odróżnieniu od fantastyki, której intencja ku nieskończoności nie jest "temperowana przez rzeczywistość"). Taka nadzieja to afekt oczekiwania sprzężony z *ratio*, zawartą w afekcie oczekiwania, "kombinat *docta spes*" (PH 166). *Docta spes* spełnia funkcję utopijną: wykrywa Jeszcze-Nieświadome, poddaje je naukowej analizie i w ten sposób wyznacza cel, ku któremu porusza się to, co Jeszcze-Niezaistniałe w procesie świata. Odkrycie funkcji utopijnej Bloch uważa za przełom w filozofii, dotąd kontemplatywnej i zwróconej ku rzeczom zaistniałym. Tematy filozofii uznaje odąd za zakreślone przez topos niezamkniętego (jakkolwiek ujętego w pewne prawidłowości) pola stawania się w odbijającej je i rozwijającej świadomości, wspomaganej przez wiedzę o tym, co dane.

#### 4. Funkcja utopijna = krytyczno-ocalająca

Odkrycie funkcji utopijnej w refleksji dotyczącej uwarunkowań biologicznych świadomości można by nazwać ustaleniem subiektywnych uwarunkowań możliwości utopijnego doświadczenia siebie i świata. W dalszym ciągu swego postępowania Bloch poddaje refleksji funkcję utopijną w jej działaniu, w konfrontacji z historią kultury, z dynamiką rozwoju społecznego i treściami kultury.

W punkcie wyjścia tej refleksji podkreśla Bloch dwa wyróżniki funkcji utopijnej. Pierwszy z nich to nierozzerwalność funkcji utopijnej z jej podmiotem. Funkcja utopijna nie jest hipotezą ani abstrakcją, lecz konkretną realizacją, aktywnością sprzężenia podmiotu z przedmiotem. "Bez mocy Ja i My w podstawie nawet nadzieja staje się mdła. W nadziei świadomej i pouczonej nie ma nic miękkiego, lecz tkwi w niej wola: tak powinno być, tak stać się musi" (PH 167).

"Obydwa czynniki, subiektywny i obiektywny, należy pojmować w nieustannym dialektycznym sprzężeniu zwrotnym, sprzężeniu niepodzielnym, nie dopuszczającym do izolowania któregoś z jego elementów [...] przed izolacją chronić trzeba [...] ludzką stronę czynną, przed złym puczowym aktywizmem samym w sobie, który rozpala

się słomianym ogniem i w którym czynnik nazbyt subiektywny mniema o możliwości pominięcia prawidłowości obiektywno-ekonomicznych. Lecz nie mniej szkodliwy jest socjaldemokratyzm, automatyzm sam w sobie, jako przesąd o świecie mówiący o nim, że sam z siebie staje się dobry" (PH 168).

Funkcja utopijna jest krytyczna wobec wszelkiej złej zaistniałości (*das Schlecht-Vorhandene*), w której Brak i Głód nie mogą być zaspokajane, lecz nie jest to tylko krytyka negatywna, bowiem, jak zobaczymy, w funkcji utopijnej obecny jest "napór pozwalającego się antycypować stanu powodzenia" (PH 169).

#### a. Funkcja utopijna a historia kultury

W stanowisku swym wobec historii kultury Bloch nawiązuje do dwóch motywów przypisywanych marksizmowi. Pierwszy z nich to upatrywanie w dotychczasowej kulturze znamion barbarzyństwa, gdyż była ona z reguły kulturą klas panujących, upiększającym kamuflażem, znakiem panowania jednych nad drugimi. Piękno tej kultury pełniło funkcję maskującą przemoc oraz funkcję pojednawczą wobec uciśnionych. "Ileż niedoli trzeba było, by mogła powstać świetność luksusu, który dziś oto stanowi piękną historię sztuki. Zapomniane męczarnie niewolników i poddanych, prześladowania Żydów, palenia czarownic: *non olet*, to nigdy nie śmierdzi" (MP 417/8). Motyw ten, ogólnie znany, kryjący w sobie w przypadku interpretacji upraszczających niebezpieczeństwo wrogości wobec sztuki, obecny jest u Blocha, lecz połączony z drugim motywem, mniej znanym, wywodzącym się ze słów Marksa zawartych we *Wprowadzeniu do krytyki ekonomii politycznej* a dotyczących Greków, którzy "z pewnego punktu widzenia uchodzą za normę i niedościgniony wzór". Chodzi tu o problem *d z i e d z i c t w a* kulturowego. Bloch następująco przedstawia pierwszy jego warunek: dotychczasowa historia ludzkości jest historią alienacji, lecz alienacji ulegała, jak wiadomo, nie tylko klasa podporządkowanych, lecz także panujących. Obrazy świata poza alienacją, świata lepszego (utopie) powstawały zatem nie tylko w obrębie klasy uciśnionej, lecz zawierały się także w kulturze klas panujących. Obrazy te nie miały charakteru eksplozywnego, rozbijającego zaistniałą rzeczywistość, stanowiły raczej jej dopełnienie, "nieprawdziwą antycypację Lepszego, antycypację w przestrzeni, lecz nie lub w sposób nieprawdziwy w przyszłości i czasie" (PH 169-170). Wszelako także z ich pomocą można było

rozpoznawać negatywność rzeczywistości (funkcja protestacyjna) i podejmować (nieuświadomiane) próby przekraczania granic (funkcja transcendentująca). Zawarty w tych próbach naddatek utopijny (*utopischer Überschuss*) należy rozpoznać i odziedziczyć.

W historii tworzenia się społeczeństw i kultur Bloch wyróżnia następujące etapy i związane z nimi zadania kultury: etap wzrostu, rozkwitu i upadku.

W fazie wzrostu kultura jako wyraz dążeń nowej klasy zawiera treści świeże, dynamiczne, rewolucyjne. W fazie rozkwitu, ustabilizowanej klasie zwycięzców odpowiada utrwalenie nowych treści, ich rozbudowa i harmonizacja, statyczność. W fazie upadku wreszcie, rozpadającej się klasie panującej odpowiada iluzoryczność kultury i jej rozbitcie. Mogłoby się wydawać, że najważniejsze dziedzictwo pochodzi z czasów rewolucyjnych, i Bloch konkluzję tę uważa za oczywistą. Podmiotem dziedziczenia jest dla niego –współcześnie – rewolucyjny proletariat i rozumiałe, że powinniśmy przejmować dziedzictwo wszystkich walk przeciw panowaniu jednych nad drugimi, poczynając od powstań niewolników rzymskich przez budzące się mieszczaństwo XII i XIII w., aż po Rewolucję Francuską. Bloch zaleca jednak ostrożność w przejmowaniu rewolucyjnych treści: "[...] radosne sięganie do wcześniejszych rewolucji musi być jeszcze ostrożniejsze niż przejmowanie statycznych wielkich dóbr kulturowych z klasycznych okresów rozkwitu społeczeństwa" (MP 418 i n.). Oto np. jednym z haseł Rewolucji Francuskiej była wolność, lecz rozumiana konkretnie jako wolność zdobywania zysku. To hasło jest zaprzeczeniem wolności socjalistycznej, rozumianej jako wolność od konieczności zdobywania zysku (MP *ibidem*).

Najbogatsze dziedzictwo pochodzi z okresów rozkwitu, mimo statyczności i harmonijności ich kultury. W tym przypadku Bloch zaleca o d w a g ę w czerpaniu z nich. Dzieła klasyki przedstawiają sobą bowiem "obrazy" absolutnego "powodzenia, osiągnięcia celu, bezsytuacyjności" (MP 421) i jako takie wykraczają (dużo bardziej niż treści okresów rewolucyjnych) poza swe społeczno-historyczne podłoże. Są "wiecznie młode i wciąż otwierają nowe perspektywy" (PH 176). "Tylko problemy pozorne i doraźne ideologie otaczające *Symposion*, *Ethica*, nawet *Fenomenologię ducha* zanikły i popadły w zapomnienie, za to Eros, substancja, substancja jako podmiot, pozostają niewzruszone

wobec wszelkich przemian jako wariacje celu" (PH 177). Ostatnią historyczno-kulturową warstwą dziedziczenia jest okres rozpadu, Bloch najszerzej omawia okres rozpadu mieszczaństwa. Jako pierwszy postawił problem tego dziedzictwa w *Erbschaft dieser Zeit* (1934), pracy poświęconej latom dwudziestym Europy Zachodniej. "Właśnie tu ogromne jest bogactwo łamiącego się czasu, niezwykle czasu mieszanego wieczoru i ranka" (EZ 17). W tym okresie klasa panująca nie jest już zdolna do tworzenia własnej apologii, powstająca kultura ma charakter nie udanej samoułudy. Częsty w zjawiskach tej kultury (ekspresjonizm, surrealizm) jest m o n t a ż, zestawienie rzeczy w dotychczasowym porządku odległych sobie i spowodowanie powstania nowego kontekstu. Można twierdzić, że jest to łatanie rozpadającej się rzeczywistości, lecz przecież montaż przedstawia nowe możliwości, jest próbą (niekrwawą, w sferze sztuki) zmieniania funkcji (*Umfunktionierung*) starej rzeczywistości w funkcję nowej (przykładem takiej sztuki jest teatr epicki Bertolda Brechta). Reprezentując powyższe stanowisko Bloch znalazł się w wyraźnej opozycji wobec Georga Lukácsa<sup>20</sup>, co najwyraźniej pokazała tzw. dyskusja o ekspresjonizmie. Dla Lukácsa podstawowym kryterium kultury jest realizm rozumiany jako przedstawienie t o t a l n o ś c i, czyli dialektyki istoty i zjawiska, pokazywanie przez pryzmat szczegółu ogólności danej rzeczywistości. Zgodnie z tym dziedzictwo kulturowe dostrzegał w okresie rozkwitu mieszczaństwa (jest to stanowisko Lukácsa lat trzydziestych), w kulturze mieszczańskiej bowiem po tym okresie upatrywał jedynie "zniszczenia rozumu". Schematyzm i aprioryzm tego stanowiska był dla Blocha nie do przyjęcia, mógł jego zdaniem prowadzić jedynie do "artystycznej i politycznej katastrofy"<sup>21</sup> (por. często cytowane przez Blocha słowa Izaaka Babla – "banalność to kontrrewolucja"). Twórczość "dekadencji" (Picasso, Joyce, Einstein i inni) jest "oświecona blaskiem świata, którego jeszcze nie ma"<sup>22</sup>, w żadnym wypadku nie można jej zdaniem Blocha nazwać destrukcyjną czy regresywną. Tak jak kultura czasów wzrostu zawiera obrazy ruchu, kreśli drogi rzeczywistości, i kultura okresu rozkwitu obrazy spokoju, celu, tak kultura czasu upad-

<sup>20</sup> Zgodnego w ogólnych zarysach ze stanowiskiem Lenina i Żdanowa, zob. *Die Expressionismusdebatte...*, (wstęp H.J. Schmitta).

<sup>21</sup> E. Bloch, Hans Eisler, *Die Kunst zu erben...*, s. 260.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 263.

ku pokazuje problematyczność, stawianie pytań (lecz nie odpowiedzi), które są także dziedzictwem naszych czasów. Nie obiektywna ocena epoki historycznej, z której wywodzi się kultura, ma znaczenie dla dziedzictwa, lecz same pochodzące z niej obrazy, postaci wartości, tak jak są one recypowane przez podmiot funkcji utopijnej.

#### **b. Funkcja utopijna a społeczna funkcja kultury (interes, ideologia)**

Wyróżnienie pojęcia interesów w filozofii Blocha wymaga przypomnienia tych jego historycznych określeń, z których filozofia nadziei wydaje się czerpać. Pojęcie to pochodzi z prawa rzymskiego i powstało w kontekście regulowania odszkodowań; akcent w zagadnieniu padał na równowagę między interesami publicznymi a prywatnymi. Od XV do XVII stulecia treść pojęcia rozwija się do ogólnego znaczenia pożytku, korzyści, zysku. Do tego rozszerzenia znaczenia nawiązuje rozwijająca się u progu nowożytności teoria interesów państwa. Stopniowo neutralne zrazu znaczenie interesu jako interesu własnego nabiera znaczenia interesowności, egoizmu i prywaty. Interes staje się przeciwieństwem cnoty. Przesunięcie akcentu ze sfery indywidualno-etycznej na obiektywno-społeczną następuje za sprawą m.in. Claude Adrien Helvetiusa. Jako pierwszy próbuje on za pomocą pojęcia interesu rozumowe i moralne dokonania człowieka i społeczeństwa sprowadzić do ich materialnego substratu. Koncepcja ta (wspólna zresztą z Holbachem, Locke'em i Mandevillem) związana była z początkami kształtowania się kapitalizmu. Podczas gdy Hobbes w interesach upatrywał zagrożenia dla suwerennej władzy państwowej, Locke usprawiedliwiał interes za pośrednictwem własności jako dobra ogólnego, w którym dążenia jednostkowe i ogólne pokrywają się. Zasadniczo takie samo jest stanowisko Adama Smitha, określającego proces społeczny jako wolną konkurencję rywalizujących ze sobą interesów indywidualnych, które automatycznie harmonizują z interesami innych i zbiorowym interesem państwa. Najdalej w tym względzie posuwa się Bernhard de Mandeville, który w swej *Bajce o pszczołach* powodzenie społeczeństwa wyprowadza z egoistycznych dążeń, grzechów i namiętności ludzkich, zazwyczaj uważanych za złe. Istotny dla psychologii i etyki rozwój pojęcia interesu polegał na tym, że zaczęto rozumieć go jako zainteresowanie, uczestnictwo, sympatię. Interes rozumiany jako korzyść odnosi się do przedmiotu i nie bierze pod uwagę podmiotu,

natomiast interes w ostatnim znaczeniu odnosi się do jego nosiciela. Z tego rozumienia wywodzi się powstały w XV w. w języku francuskim przymiotnik "interesujący" (*interessant*); oznacza on wszystko, co przyciąga zainteresowanie człowieka, a przede wszystkim odnosi się do dzieł sztuki.

Bloch zaczyna zawsze od tego, co dane. W sytuacji współczesnej interes jawi się w swym znaczeniu negatywnym: jako egoistyczna chęć zysku. "Zaiste, czystą nikczemnością stały się pobudki ekonomiczne we współczesnym świecie interesów, całkiem łotrowskim, w którym króluje bezwzględna podłość. Żądza zysku usuwa w cień wszelkie drgnięcia duszy ludzkiej, a nie zna ona nawet, jak żądza mordy, chwili uciszenia" (PH 171). Interes w tym pejoratywnym znaczeniu istniał także przedtem, a nawet, jak to "cynicznie i prawdziwie" powiedział Mandeville, był podstawą mechanizmu kapitalistycznego, który nie tolerował altruizmu. Jednakże zdaniem Blocha funkcjonowanie tego mechanizmu nie byłoby możliwe, gdyby ekonomiczne, egoistyczne interesy nie przedstawiały się jako coś lepszego niż są w rzeczywistości, a w tych przedstawieniach nie zawierała się pewna szlachetność, wspólne dobro. Rysy takiej idealizacji ("fałszywa świadomość") nosi *selfish system* Adama Smitha: jest w nim przeświadczenie przedsiębiorcy o własnej uczciwości, wiara w uczciwość zysku otrzymywanego w grze podaży i popytu, samopoczucie przedsiębiorcy jako dobroczyńcy konsumentów. Przy tym gospodarka kapitalistyczna uchodziła za jedyną naturalną. Taka fałszywa świadomość "możliwego szczęścia możliwie wielu ludzi" była udziałem większości stabilizującego się mieszczaństwa (oczywiście, dodaje Bloch, nie "wielkich bestii" Towarzystwa Wschodnioindyjskiego) i zawierała niewątpliwie elementy utopijne. Podobnie było z hasłami Rewolucji Francuskiej: *citoyen*, wolność, równość, braterstwo, były silnie utopijnym przedstawieniem interesów mieszczaństwa. Ten utopijny naddatek w autoprezentacjach interesów jest dobrem do odziedziczenia. "To co było dobre, ba, najlepsze, już wiele razy w przeszłości było pragnieniem i nim pozostało. Ale właśnie ponieważ to pragnienie nigdy się nie spełniło, znajduje się ono nadal w pochodzie wyzwolenia. Funkcja utopijna odrywa tę część od złudzeń i tak sprawia, że wszystko, co w jakikolwiek sposób przyjazne jest człowiekowi, coraz bardziej czuje się wzajem spokrewnione" (PH 174). Funkcja utopijna powinna być w spotkaniu z interesem

"chłodna", potrafić oddzielić to, co jest zabsolutyzowanym instynktem samozachowawczym, od tego, co przedstawiając go zawiera obraz stanu lepszego. Można stąd wyciągnąć wniosek, że interes w jakimkolwiek bądź rozszerzonym znaczeniu nie jest czymś pierwszorzędym wobec utopii.

I d e o l o g i a występuje u Blocha w trzech znaczeniach. W pierwszym rzędzie wymienia Bloch znaczenie nadawane jej przez Marksa: ideologia jako suma wyobrażeń, które z pomocą "fałszywej świadomości" pełnią funkcję usprawiedliwiającą i oczyszczającą dane stosunki społeczne (PH 175). Drugie znaczenie ideologii to odmalowywanie w określonym historycznie materiale obrazów spełnienia, istotnych dla klasy panującej jako również wyalienowanej (te obrazy są dobrem do odziedziczenia). Idealizacje zrodzone w minionych społeczeństwach mogą służyć za krytyczną miarę aktualnej rzeczywistości. Bloch demonstrowuje to na przykładzie postawy Tomasza Manna odwołującego się w obliczu hitleryzmu do ideałów kultury mieszczańskiej (PM 198 i n.). Odziedziczone dobra kultury stają się wyznacznikami celu w immanentnym materialnym procesie przemiany świata (o którym wkrótce będzie mowa). I w tym aspekcie pojawia się trzecie znaczenie ideologii u Blocha: jako "świadomości prawdziwej, odniesionej do pojętego ruchu i rozpoznanej tendencji rzeczywistości" (PH 177). W tym znaczeniu jest to "ideologia Królestwa", do którego zmierza się w następujących etapach: "środkiem pierwszego ucłowieczenia była praca, głębią drugiego jest społeczeństwo bezklasowe. Jego ramy stanowi kultura, której horyzont wyznaczają wyłącznie treści ugruntowanej nadziei" (PH 232). Wzrok funkcji utopijnej winien być w stosunku do ideologii "przenikliwy", odrzucać to, co już martwe i jest zawałidrogą, dziedziczyć treści, które wskazują drogę i cel, łączyć je w ideologii jako tej sprzysiężonej z przyszłością i *Humanum*. W tych rozważaniach na temat ideologii Bloch przekracza związany z nią zazwyczaj "ekonomizm", "ocala" treści, które nie są tylko zasłoną interesów panujących. Warto w tym miejscu nadmienić, że postępowanie Blocha różni się zasadniczo od Teorii Krytycznej, a zwłaszcza od postępowania Th.W. Adorna, który uprawia jedynie krytykę negatywną, rezygnując z "obrazów", celów<sup>23</sup>. "Precyzyjna fantazja Jeszcze-Nieświadomego uzupełnia

<sup>23</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, s. 204-208, "Ze względu na utopię zabronione jest czynić sobie obraz utopii", mówi Adorno w rozmowie z Blochem, TLU, s. 361, a gdzie indziej pisze o nim: "Heretyka dialektyki nie dało się zbyć

w ten sposób krytyczne Oświecenie, pozwalając na widok złota, nietkniętego przez wodę królewską, i widok dobrej treści, która pozostaje jako w najwyższym stopniu obowiązująca, a nie tylko pozostaje, lecz powstaje, gdy zniszczone są iluzje i ideologia klasowa" (PH 180).

Blocha ujęcie ideologii różni się od tego, które przedstawia Karol Mannheim (*Ideologie und Utopie*, 1929)<sup>24</sup>. Dla Mannheim'a utopia i ideologia są niejako formami "kolektywnej nieświadomości" i napezdanych przez nią działań; ich cechą wspólną jest to, że przedstawiają rzeczywistość lepszą niż istniejąca, że są w tym znaczeniu wobec rzeczywistości transcendentne. O ile jednak ideologia zawiera wyobrażenia afirmatywne w stosunku do panującego obrazu świata, o tyle wyobrażenia utopii są takie, że realizowane rozsądziłyby istniejący porządek rzeczy. Zarówno ideologia jak i utopia stanowią dla działania punkty odniesienia, które nie istnieją we współczesnej im rzeczywistości, nie są także w stanie "przetransformować" istniejącej rzeczywistości w kierunku swych własnych wyobrażeń. W związku z tym Mannheim nie bada intencji utopii ani ideologii, istotny dla niego jest "sukces historyczny", czyli skuteczność wyobrażeń w funkcjonowaniu społeczeństwa. Dla Blocha precyzyjne rozdzielenie utopii od ideologii nie jest możliwe. Stanowią one zazwyczaj zjawiska mieszane.

Utopia dla Blocha to nie zbiór wyobrażeń (jak u Mannheim'a) lecz jej funkcja jest poznawcza, sensotwórcza, wreszcie, co wykażemy, posiada ona status ontologiczny. Szersze niż u Mannheim'a jest u Blocha znaczenie ideologii, chodzi zwłaszcza o trzecie z wymienionych znaczeń.

Wspólny dla Blocha i Mannheim'a temat ideologii łączy się z innym jeszcze problemem: obiektywności i stronniczości poznania. Wedle koncepcji tradycyjnej, wspólnej idealizmowi i pozytywizmowi, teoria (filozoficzna, naukowa) winna być "czysta", wolna od celów praktycznych i pozbawiona wpływów czynników subiektywnych – tylko *désintéressement* i bezstronność gwarantują teorii obiektywność. Koncepcję tę utrzymywano także wtedy, kiedy zachwiana została "wiara" w uniwersalność i obiektywność wartości i kiedy stwierdzono, że w pewnych

materialistyczną tezą zabraniającą odmalowywania społeczeństwa bezklasowego. Z nieomylną zmysłowością cieszy się jej obrazami", Th.W. Adorno, *Blochs "Spuren"*, [w:] *Noten zur Literatur II*, Frankfurt a.M. 1961, s. 150.

<sup>24</sup> K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929.

dyscyplinach (historyczno-kulturowych) niemożliwe jest uniknięcie wartościowania i celowości subiektywnej. Pragnąc utrzymać naukowość tych dyscyplin Max Weber zaproponował, by przekonania osobiste i sądy wartościowe procesu rozumienia (*Verstehen*) "sublimować" metodycznie i logiczno-empirycznie w celu otrzymania ścisłej "a-wartościowości" (*Wertfreiheit*) w formułowaniu praw i hipotez interpretacyjnych<sup>25</sup>. Wraz z socjologią wiedzy Maxa Schelera<sup>26</sup> i Karola Mannheim<sup>27</sup> ta ufność w obiektywność konceptualizacji scjentystycznych coraz bardziej zaczęła zanikać. Wszelki sąd uznaje się za wartościowy i względny w perspektywie historycznej i osobowej, sytuacji i uwarunkowań społecznych. Dla Mannheim, który czerpie z Marksa krytyki ideologii, nie istnieje wszakże pozycja klasy uprzywilejowanej. Mimo to utopię łączy z warstwą intelektualistów (*freischwebende Intelligenz*), stosunkowo wolną od interesów klasowych, a także stosunkowo słabo zakorzenioną w istniejącym porządku społecznym. Intelektualiści, "niezakorzenieni i niezaangażowani", są ostatnią nadzieją na znalezienie, jeśli nie obiektywności poznania, to przynajmniej kierującej nim postępowości (którą Mannheim rozumie w duchu demokracji mieszczańskiej)<sup>28</sup>. Bloch krytykuje te "nowoczesne wersje mitu o bezstronności" jako świadectwa realnego impasu kultury mieszczańskiej. Ich autorom zarzuca czerpanie z Marksa z intencją oddalenia jego tezy głównej: przemiany świata. Bloch neguje możliwość trzeciej drogi między obroną istniejącego porządku a decyzją przemiany. Stronniczość jest nieunikniona jak długo świat znajduje się w procesie stawania się. "Myślenie musi być stronnicze i takim było zawsze. Najbardziej samotny badacz nie może nie być synem swego czasu" (PA 330). W procesualnej rzeczywistości rzekoma bezstronność, neutralność, jest zdaniem Blocha silną stronniczością właśnie.

W tym momencie warto przytoczyć zarzuty, jakie w stosunku do Blocha wysunięto właśnie z punktu widzenia krytyki ideologii. Jürgen Habermas pisze, że koncepcji Blocha brak ideologicznokrytycznej autorefleksji. W procesie realizacji utopii, który przedstawia Bloch, może powstać sytuacja nie dająca się ująć w proponowanych przez niego

<sup>25</sup> M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951.

<sup>26</sup> M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, München, Leipzig 1924.

<sup>27</sup> K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, London 1964.

<sup>28</sup> K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*.

kategoriach utopijnych – urzeczywistniona utopia może być "inna". Stawia to pod znakiem zapytania ambicje filozofii Blocha do ustalenia podstaw<sup>29</sup>. Podobny brak zauważa Karl Kränzle pisząc, że Bloch nie poddaje refleksji własnego swego "duchowo-politycznego źródła" i że ideologicznokrytyczne kryteria filozofii Blocha są względne<sup>30</sup>. Bronić Blocha można wskazując na centralne w jego filozofii znaczenie głodu jako "najbardziej godną zaufania miarę rzeczywistości". Głodu nie sposób oszukać na dłuższą metę, wszelki protest, projekt, utopia, będą się z niego stale odradzać, dopóki nie zostanie w pełni zaspokojony. Głód pełni zatem funkcję ideologicznokrytyczną.

### c. Funkcja utopijna a wartości (archetypy, alegorie-symbole)

W spotkaniu funkcji utopijnej z dorobkiem kultury Bloch kreśli ramy nowej hermeneutyki – hermeneutyki utopijnej. Jej punktem wyjścia jest zdumiewające doświadczenie czegoś wspólnego dla przeszłości i tego, kto doświadcza. Ta pośrednicząca wspólność posiada swój substrat w sferze antropologicznej. Jest nim m a r z e n i e. Marzenie uważa Bloch za "szczebel do sztuki". Wszystkie twory sztuki można uważać za wywodzące się z marzenia (jako "doprowadzającego do końca" to co dane). Jednocześnie ten, kto recypuje sztukę, jest także tym, kto marzy, równoważąc w ten sposób i przekraczając odczuwany brak, iluzorycznie spełniając życzenie. Człowiek marzący zwraca się ku marzeniom utrwalonym w określonej postaci i zdarza się, że je przejmując, że marzenia przeszłości stają się także jego marzeniami. W ten sposób możliwe jest pogłębienie świadomości przez zapośredniczenie jej z tym, co zapada w przeszłość, a także "ratunek" tego dla przyszłości, co zda się, już minęło<sup>31</sup>. Chodzi tu, oczywiście, o hermeneutykę utopijną, o treści oznaczające rzeczywistość jeszcze nie zrealizowaną, zawierające tzw. ładunek utopijny.

A r c h e t y p znany był w historii filozofii od czasów Augustyna,

<sup>29</sup> J. Habermas, *Ein marxistischer Schelling* (1960), [w:] *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1971, s. 166.

<sup>30</sup> K. Kränzle, *Utopie und Ideologie. Gesellschaftskritik und politisches Engagement im Werk Ernst Blochs*, Bern 1970, s. 183.

<sup>31</sup> W tym sensie pisze Heinz Paetzold: "Marzenie jest sięgającą antropologicznej kondycji gatunku ludzkiego substancjalną podstawą samej sztuki, a także organem jej hermeneutyki", H. Paetzold, *Neomarxistische Ästhetik I: Bloch, Benjamin*, Düsseldorf 1974, s. 96.

który w ten sposób opisywał Platońskie *eidos*, czyli postać gatunku. W okresie romantyzmu wyrażenie to zaczęto odnosić do "kategorializacji obiektywno-obrazowych". Tak więc u Novalisa Romeo i Julia stali się archetypem miłości młodzieńczej, Antoniusz i Kleopatra dojrzałej, Filemon i Baucis natomiast idylli starego małżeństwa. Archetypy mają ogromne znaczenie w koncepcji Karola Gustawa Junga, gdzie pojmowane są jako zrazu niewidoczne dyspozycje, które pojawiają się w określonych okolicznościach w postaci obrazów i zachowań. Znalazły one wyraz w snach, wizjach, fantazjach, mitach, wyobrażeniach religijnych, baśniach, podaniach i dziełach sztuki. Stanowią one elementy strukturalne nieświadomego materiału psychicznego. Postępowanie psychoanalityka polega, w największym uproszczeniu, na wykazywaniu współdziałania ze świadomością typowych treści archetypów (Cień, Animus, Anima, Magna Mater etc.). Stosunek romantyzmu do archetypów można by nazwać stosunkiem przypominania, stosunek Junga natomiast – regresji.

Dla Blocha archetypy to "obrazy podstawowe" (TE 99), kategorie fantazji, "kategorie sytuacyjnych kondensacji, przede wszystkim w sferze poetycko-obrazowej fantazji" (PH 184). Bloch przytacza za romantykiem, F. Creuzerem, cztery wyróżniki archetypów: momentalność, totalność, niemożność zgłębienia ich pochodzenia i konieczność. Archetypy wyróżnia także nagłość oddziaływania: pojawiają się jak błyskawica i na krótko. Nadto związane są ze światem mitu. Zdaniem Blocha łączą w sobie archaiczność i utopię. Dlatego stosunek do archetypów winien być jego zdaniem przypomnieniem wydobywającym z przeszłości obraz przyszłości. Bloch wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje archetypów: pierwszy z nich to archetypy, w których można odnaleźć treść utopijną, które przeto można odziedziczyć. Są to na przykład Złoty Wiek, który minął, lecz wciąż pojawia się marzenie o jego powrocie, Kraina Pieczonych Gołąbków, walka ze smokiem (Apollo, św. Jerzy, Siegfried), uwolnienie dziewicy, niewinności w ogóle, gnębionej przez bestię (Perseusz i Andromeda), droga z ciemności ku światłu (wyjście z Egiptu ku Kanaanowi, czas Antychrysta przed nadejściem Nowego Jeruzalem). Archetypy, w których łatwo dostrzec intencje nadziei, związane są zazwyczaj z *b a s m i a m i*, natomiast z *p o d a n i a m i* wiąże się drugi rodzaj archetypów, w których nie sposób odnaleźć treści kierujących w utopijną przyszłość. Są to obrazy

przedstawiające wieczność panowania, gwałtu, mityczne i agresywne, jak na przykład Meduza, pod której wzrokiem wszystko przemienia się w kamień, Zeus jako rzucający gromy bóstwo. Archetypy nie są wyłącznie tworam archaicznymi, lecz powstają stale, jak na przykład stosunkowo młody archetyp tańca na ruinach Bastylli, sygnał trąbki w *Fidelio*, oznaczający oswobodzenie. Spotkanie funkcji utopijnej z archetypami, wyzwolenie zamkniętej w nich nadziei, łączy – nadając mu tym samym głębię – aktualne dążenie z najodleglejszą na pozór przeszłością. O hermeneutyce archetypów pisze Bloch, że jest ona zarzucaniem kotwicy w głąb toni, podczas którego zaczyna się ona o coś, czego miejsce jest wysoko ponad tonią (PH 187). To co – zdaje się – zapada w przeszłość, wyznacza tu przyszłość. Doświadczenia przeszłości odbijają się w sobie, a mając za podstawę konkretną rzeczywistość antropologiczną, wyznaczają obraz przyszłości. Oprócz wymienionych archetypów o charakterze historyczno-kulturowym, Bloch wymienia także takie, które nie są zbudowane z "ludzkiego materiału", lecz pochodzą z obiektywnej przyrody. Są to na przykład archetypy burzy i tęczy, światła i słońca. Archetypy te to "realne szyfry, figury przedstawiające napięcie, postaci procesu" (PH 188). Oznaczają one coś, co jako przedmiot dla samego siebie jest jeszcze zakryte, zakryte nie tylko dla poznania ludzkiego. Jest to wyraz tego, co w rzeczywistości nie zaistniało jeszcze, a na co obiekt wskazuje sam sobą. Takim realnym szyfrem jest człowiek sam dla siebie (zagadka Sfinksa), są nimi linie ruchu (ogień, błyskawica, figura, dźwięk), postaci doskonałych obiektów (forma palmy, twarzy ludzkiej, kryształu). "Realne szyfry" natury są znakami "podwójnego jej pisma": natura bowiem to nie tylko problem ilości i rozciągłości, lecz także jakościowej filozofii przyrody.

Funkcja utopijna najbliższej spotyka się z *a l e g o r i a m i i s y m b o l a m i*, a spotkanie to przechodzi niekiedy w identyfikację. Bloch przedstawia ten proces zakładając, jak się wydaje, rozumienie alegorii, które wprowadził Walter Benjamin (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1928)<sup>32</sup>. Przytoczmy je pokrótce: w klasycznym ujęciu sztuki kategorię centralną stanowił symbol (linia ta utrzymywała się w stanowiskach Goethego, Friedricha Theodora Vischera aż po Ernsta Cas-

<sup>32</sup>W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a.M. 1963 (1928). Do Benjaminowskiej linii interpretacji alegorii dołączył H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, s. 60 i n.

sirera), jej podstawę stanowiło mityczne przeżycie czasu, w którego momentalnym "Nu" pojawiał się obraz totalności. Symbol stanowił "pojednanie skończoności i nieskończoności"<sup>33</sup>, "piękno przechodziło w nim w boskość", było "apotezą egzystencji"<sup>34</sup>. Inaczej rzecz się ma w sztuce alegorycznej (Benjamin pisze konkretnie o sztuce baroku), w której kategorii piękna i totalności nie mają zastosowania. Sztuka alegoryczna w wjęciu Benjamina nie jest, jak dotąd, zmysłowym przedstawieniem pojęć w ich wieloznaczności, lecz przedstawia przyrodę i historię "w procesie niepowstrzymanego rozpadu"<sup>35</sup>, pokazuje "zniewolenie, niedoskonałość i ułomność zmysłowej, pięknej fizys"<sup>36</sup>. "Alegorie są w świecie myśli tym, czym ruiny w świecie rzeczy"<sup>37</sup>. Alegorie przedstawiają świat w stanie "wypędzenia z raju"<sup>38</sup>. W sztuce alegorycznej pozór piękna (*Schein*) ulega rozpadowi podając zarazem w wątpliwość klasyczną koncepcję sztuki. "O bezporowoci całej liryki baroku można mówić jako o jednym z jej najściślejszych wyróżników. Nie inaczej rzecz się ma w dramacie"<sup>39</sup>. "Obraz w polu intuicji alegorycznej jest odłamkiem, ruiną. Jego symboliczne piękno uległo rozproszeniu. Zanikł fałszywy pozór totalności"<sup>40</sup>.

Powstanie sztuki alegorycznej i jej oddziaływanie związane są z budzącym się poczuciem historyczności i przemijalności. Dostrzeżono, że świat podlega przemijaniu i że z materiału przemijającego świata zbudowana jest sztuka. Alegorie nie mogą wyrażać totalności, nie mogą także samodzielnie tworzyć znaczeń. Muszą być zawsze rozszyfrowywane przez odbiorcę, czyli – u Blocha – podmiot ludzki w procesie świata. "Alegorie starzeją się, ponieważ do ich istoty należy budzenie zdziwienia. Skoro tylko przedmiot pod spojrzeniem melancholii staje się alegoryczny, sprawia ona, że wycieka zeń życie, że pozostaje

<sup>33</sup> W. Benjamin, *Ursprung...*

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 175.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 197.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 195.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 197.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 200. Określenie to pochodzi od H.H. Holz, który wymienia trzy kategorie owego "wypędzenia z raju": alienację, urzeczowienie, rozczłonkowanie "całości świata, której skutkiem jest, że zawsze w rękach mamy tylko cząstkę, ułomek, fragment i musimy uważać je za wskazanie ku totalności", H.H. Holz, *Prismatisches Denken*, [w:] *Über Walter Benjamin*, Frankfurt a.M. 1968, s. 83.

<sup>39</sup> W. Benjamin, *Ursprung...*, *ibidem*

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 195.

martwy, lecz uwieczniony, i jako taki znajduje się przed alegorystą, wydany na jego łaskę i niełaskę. To znaczy: do wypromieniowywania znaczenia, sensu, jest odtąd całkowicie niezdolny; jego znaczenie jest takie, jakiego użyje mu alegorysta [...] Pod jego ręką rzecz staje się czymś innym, a przez to mówi on o czymś innym i tak powstaje klucz do obrazu wiedzy zakrytej"<sup>41</sup>. Alegoria to "zatrzymany obraz i znak zatrzymujący w jednym"<sup>42</sup>. Sztuka alegoryczna zaświadcza o zerwaniu ciągłości między znaczeniem a rzeczą. "Każda osoba, każda rzecz, każda relacja mogą oznaczać coś dowolnie innego. Ta możliwość wypowiada wobec zsekularyzowanego świata unicestwiający go, lecz sprawiedliwy wyrok: jest on naznaczony jako świat, w którym szczegół nie jest ważny"<sup>43</sup>. Bezwartościowość rzeczy powiększa się w świecie kapitalistycznym przez dodatkowe zredukowanie ich do towarów. Specyficzną alegoryczność świata kapitalistycznego odnajduje Benjamin w sztuce współczesnej (Baudelaire) i interpretuje ją z zastosowaniem kategorii krytyki ekonomii politycznej"<sup>44</sup>. Przypadkowe (zależne od stosunków rynkowych) kształtowanie się ceny towaru Benjamin porównuje z przypadkowym powstawaniem znaczeń. "Alegoryczność buduje zawsze na świecie zjawisk wyzbytym wartości. Specyficzne wyzucie z wartości świata rzeczy, które ma miejsce w przypadku towaru, stanowi fundament intencji alegorycznej Baudelaire'a"<sup>45</sup>.

Bloch za Benjaminem odrzuca "klasycystyczne" rozumienie alegorii jako uzmysłowionych pojęć. Alegorie te według niego to "próba oddania znaczenia rzeczy za pomocą innych znaczeń rzeczy" (PH 201). Alegorie to jak archetypy "obrazy fantazji", lecz o charakterze "historyczno-sytuacyjnym"<sup>46</sup>. Alegorie są niejako "archetypami przemijalności". Zmysłowe i oznaczające coś w danym momencie, wskazują zarazem na inne swe możliwe znaczenie – nigdy nie są jednoznaczne, lecz jak "słowa pobrzmiwające echem w wielkiej sali" (PH 199). "Jedno można wyrazić przez coś innego, na przeróżne, niezliczone sposo-

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 204 i n.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 193.

<sup>44</sup> W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, R. Tiedemann (red.), Frankfurt a.M. 1969.

<sup>45</sup> W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, cyt. za: R. Tiedemannem, *Nachwort*, [w:] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, s. 181 i n.

<sup>46</sup> Określenie H. Paetzolda w: *Neomarxistische Ästhetik I...*, s. 105.



by, właściwości zmieniają się wtedy, powracają jak echo z całkiem innej strony [...] Jedną rzecz z drugą, z którą jest porównywana, łączy [...] tylko obraz" (TE 334). "Dobre, a więc trafne porównanie, jest znakiem tego, co samo dla siebie jest jeszcze znakiem, a nie czymś już więcej [...] Alegoria jest zarazem głębsza i mniej precyzyjna pojęciowo (niż w ujęciu klasycystycznym), wtedy bowiem porównanie jest alegoryczne, gdy jedno wyraża przez inne, a to inne r o z r z u c o n e jest szeroko po rzeczywistości i może być wręcz dowolnie wielką 'różnością', *Alteritas*" (TE 338). Alegorię charakteryzuje wieloznaczność, *Alteritas*, w odróżnieniu od symbolu, związanego z jednością sensu. Alegoria to wskazanie na inne, porównanie i oznaczenie przez inne, lecz w tym oznaczeniu chodzi o ostateczne jedno, którego nie sposób wyrazić przez coś innego i na które wskazuje symbol właśnie. "Alegoryczność metaforycznie odsyła jedno do drugiego, jest metaforyczną próbą przybicia do brzegu" (TE 339). Inaczej mówiąc: alegorie są określeniami drogi, symbole określeniami celu (procesu człowieka i świata). Alegorie są dialektyczne, zawierają w sobie "spór między polami widzenia" — jak na przykład w *Stelli* Goethego, gdzie cierpienie staje się mlekiem, gnicie dzieckiem itd. Symbole, ponad kłębowskiem obrazów rzeczywistości, są pomnożoną j e d n e g o, jak np. słowa Leonarda da Vinci: "Non si volta chi a stella e fisso" (TE 339). Alegorie jako zapośredniczone historycznie obrazy innego, związane są przede wszystkim ze sztuką, symbole natomiast — jako skierowane ku ostatecznej identyczności — z religią (choć symbolami w omawianym przez nas znaczeniu posługują się także wielkie dzieła sztuki, takie jak *Boska komedia* czy *Faust*).

Z rozważaniami wokół alegorii-symbolu wiąże się także ujęcie dzieła sztuki jako fragmentu i zawierającego "przed-pojawienie się pełni" (*Vor-Schein*). Sztuka, która przestaje być iluzyjna, nie przedstawia totalności, nie jest autarkiczna, stanowi jedną ze sfer rzeczywistości o stosunkowej autonomii, lecz pozostającą w stosunku współoddziaływania z innymi sferami, zwłaszcza sferą społeczno-historyczną. Zawarta w sztuce logiczność jest wszakże czymś innym niż logiczność rzeczywistości społeczno-historycznej i mogłaby być zrealizowana dopiero w udanym społeczeństwie. A tymczasem stanowi jego obietnicę i impuls do praktycznej realizacji. Realizacja następuje w określonych aspektach historycznych i "mortyfikuje" dzieło sztuki z punktu widze-

nia realizowanych i zrealizowanych celów, rozbija je na fragmenty. Dzieło sztuki rozpada się w trakcie jego "uistotnienia". "Wypowość (dzieł sztuki) pęka, w jego miejsce pojawia się następstwo figur, pełnych otwartych, skłaniających ku próbom realizacji, symboliczności" (PH 253).

Dzieło sztuki jest fragmentem także z punktu widzenia realizmu Blocha (piszemy o tym wyprzedzając rekonstruowany tok postępowania filozofa). Rzeczywistość jest "eksperymentalnym procesem". Wszystko w niej jest niegotowością, fragmentem i sztuka zaświadcza o tym. "Fragment tkwi w samej rzeczy, *rebus sic imperfectis et fluentibus*, jest wciąż jeszcze jej przynależnością" (PH 255). Wynika stąd Blocha ujęcie totalności jako "totalności jedynie przemieniania i rozsadzania, utopijności; wobec tej totalności nie tylko nasza wiedza, lecz także wszystko, co dotychczas zaistniało, czego sięga nasze sumienie, jest — fragmentem" (PH 254).

Fragmentaryczności podlega także symbolizm sztuki, bowiem nie jest on sam "przybiciem do brzegu", lecz jego "przed-pojawieniem się", które "w sobie i dla siebie jeszcze się nie zmanifestowało" (PH 255). Piękno reprezentuje rzeczywistość, której jeszcze nie ma, rzeczywistość bez przypadku, nieistotności, nieudania. Przed-pojawienie się pełni w sztuce to doprowadzenie do doskonałości danej rzeczywistości, jej p r z e d ł u ż e n i e, lecz nie r o z s a d z e n i e. Jest to przedstawienie "czystego karatu poszczególnych postaci, sytuacji, działań w świecie" — "laboratorium i festyn doprowadzonych do końca możliwości". Bloch nazywa to "kabotażem wokół daności" (PH 248). W odróżnieniu od przed-pojawienia się pełni w religii, w którym cała dotychczasowa rzeczywistość zostaje rozsadzona i nastaje Coś Całkiem Innego.

Fragmentaryczność sztuki wymaga jej stałego interpretacyjnego "dopełniania" przez odbiorcę. Sztuka znajduje się w otwartym procesie siebie i świata, i wymaga aktywnego dopełniania i praktycznej realizacji zawartego w sobie obrazu pełni. Obie te strony oddziałują na siebie wzajemnie — tak powstaje r u c h w historii i procesie świata, ruch czyli niespełniona entelechia.

Podobnie jak w przypadku archetypów Bloch alegoriom i symbolom nadaje status obiektywności. Sama rzeczywistość jest bowiem jego zdaniem "obiektywnym znaczeniem", "jawną tajemnicą", "przenika-

niem się otwartości i zakrytości" (PH 202). A to nie tylko z punktu widzenia ludzkiej władzy pojmowania, lecz także w świecie od tej władzy niezależnym. "Rozwijające się w świecie żywe entelechie są wszystkie także żyjącymi, obiektywnie istniejącymi alegoriami i symbolami" (PH 203). Szyfry są realne, ponieważ "sam proces świata jest funkcją utopijną" (*ibidem*). "Funkcja utopijna ludzkiego świadomego planowania i przemiany stanowi tu tylko najbardziej naprzód wysunięty, najaktywniejszy postereunek zachodzącej w świecie funkcji aurorycznej" (*ibidem*). Świat obiektywny to alegorie powstające z jego przemijających rzeczy w kierunku ku symbolizowanej wieczności: "ALLES VERGÄNGLICHE IST NUR EIN GLEICHNIS" (Goethe).

Funkcja utopijna rozpatrywana *in action* coraz bardziej nabiera charakteru obiektywnego. Przystaje być tylko subiektywnym organem poznawczym, lecz nabiera ważności także dla sfery kulturowej, historycznej, sensotwórczej. Znaczenia, sensory, nie są dane raz na zawsze, nie pochodzą wyłącznie z zewnątrz ani wyłącznie z wewnątrz. To podmiot z konfrontacji z przedmiotem, przez zdziwienie, które powstaje w tej konfrontacji, nadaje znaczenia – wszystkie one są przemijające (alegoryczne), lecz mogą być "dziedziczone", transformowane w jakościowo nowe znaczenia, które wszystkie są eksperymentami, mającymi na celu znalezienie sensu ostatecznego, a ten oznaczałby zniknięcie wszelkiej heterogeniczności, wyobcowania i nastanie identyczności, pełni. Byłby to stan równoważny ze znalezieniem przez człowieka jego własnego oblicza, ustaniem głodu i marzeń, identyfikacją podmiotu z przedmiotem, czyli "naturalizacją człowieka i humanizacją natury". Tak rozumiane *Humanum* jest dla Blocha sensem historii i miarą postępu, który bynajmniej nie jest jednoliniowym następowaniem po sobie ku coraz lepszym stanom (zob. Hitler, Stalin), lecz wielowarstwowym, eksperymentalnym procesem, którego człowiek może i winien być p o d m i o t e m i m i a r ą.

Rozpatrując funkcję utopijną jako organ poznawczo-sensotwórczy zwracaliśmy uwagę na jej określenia: trzeźwość w spotkaniu z interesami, przenikliwość – z ideologią, głębię i otwartość zarazem – z archetypami, zdolność do zdziwienia – z archetypami-symbolami. Określenia te zdają się tworzyć *climax* ze względu na zawartość w nich utopijności. Wszystkie razem stanowią właściwości czegoś, co Bloch nazywa "organem nowości", czyli f a n t a z j i.

### Ekskurs: Fantazja

Fantazja stała się jednym z tematów współczesnej filozofii. Znamienne przy tym, że w odróżnieniu od tradycji, gdzie dominowało ujęcie teoretycznopoiznawcze (od Arystotelesa do Kanta: fantazja jako pośrednicząca między postrzeżeniem a myśleniem), bądź ograniczenie fantazji do sfery estetycznej<sup>47</sup>, współcześnie powstające ujęcia mają charakter antropologiczno-praktyczny<sup>48</sup>. Naszkicujmy kilka spośród nich, posiadających punkty styeczne z ujęciem Blocha.

W antropologii biologicznej Arnolda Gehlena, podejmującej próbę określania podstawowych kategorii bycia-człowiekiem, fantazja stanowi jedną z nich właśnie. Punktem wyjścia dla Gehlena jest zestawienie biologicznego wyposażenia człowieka (które w porównaniu ze światem zwierzęcym jest znikome, stąd nazywa się człowieka "istotą naznaczoną niedostatkiem") z jego osiągnięciami kulturowymi. Gehlen stawia pytanie: jakie są sposoby bycia człowiekiem, i szuka odpowiedzi na nie opierając się na badaniach empirycznych, ustalając konteksty zachowań, realizowane funkcje, a unikając założeń pochodzących z zewnątrz i nie tworząc pojęcia substancjalnego człowieka, lecz system tranzytorycznych odniesień, który ujmuje życie ludzkie w całości i w rezultacie spina z sobą biologiczną i kulturową sferę życia i działania człowieka. Ustalenia Gehlena są następujące: człowiek jest istotą działającą, zajmującą stanowisko wobec środowiska i siebie, przewidyującą. Popędowość człowieka jako istoty działającej (a nie zdeterminowanej przez instynkt jak zwierzęta) jest plastyczna, poddaje się formowaniu. Człowiek nie jest także zdeterminowany przez środowisko, potrafi się wobec niego dystansować. Jest zatem odciążony od "nacisku" bezpośredniości (popędowej i środowiskowej), co umożliwia mu zdystansowane, "rzeczowe" działanie. W wyniku takiego działania powstaje nadwyżka energii, której użytkowaniem kierują instytucje. Działanie instytucji jest stabilizujące, utrwalają one ("krystalizują") te "obiektywne celowości", które stanowiły treści świadomości kierującej działaniem człowieka, przewyciężanie jego subiektywnej labilności,

<sup>47</sup> Zob. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Rudolf Eisler (red.), Bd. 2, Berlin 1910, s. 424-433.

<sup>48</sup> Zob. współczesne opracowania zmierzające w tym kierunku: H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, Basel 1946; W. Stern, *Allgemeine Psychologie*, Haag 1950, Kapitel 18, 19; S. Rubinstein, *Grundlagen der allgemeinen Psychologie*, Berlin 1960, Kapitel 9, pol. *Podstawy psychologii ogólnej*, Warszawa 1962.

generowanie nastawień pozytywnych. Naczelnym kryterium jest dla Gehlena zdolność do życia<sup>49</sup>. Fantazję nazywa Gehlen zdolnością "bardzo realną" i "witalną"<sup>50</sup>. Omawia trzy jej warstwy. Pierwsza to zdolność organizmu do przyswajania sobie i poddawania refleksji przebywanych stanów w celu przygotowania zachowań w przyszłości. Jest to dysponowanie przeszłością, w celu korzystnego dla człowieka opanowania sytuacji obecnej i rozciągającej się w przyszłość. Takie funkcjonowanie fantazji oznacza przemieszczanie się w czasie i przestrzeni bez faktycznych zmian położenia. Oznacza to możliwość stawiania się w położeniu czegoś lub kogoś innego, a ono stanowi przesłankę ustosunkowywania się do samego siebie. To podstawowe rozumienie fantazji jest właściwie sumą i kondensacją doświadczeń i postrzeżeń o charakterze *ars combinatoria*, o której językiem Blocha moglibyśmy powiedzieć, że z jej pomocą nie sposób znaleźć niczego obiektywnie nowego. Identyfikacja z czymś lub kimś innym jest podstawą drugiego rozumienia fantazji jako elementarnego organu socjalnego. Gehlen wykazuje, że zasadą prymitywnych społeczeństw była identyfikacja z jakimś innym: niedźwiedziem, wilkiem itd. (totemizm)<sup>51</sup>. W dzisiejszych czasach takie bezpośrednie identyfikacje nie są już, oczywiście, możliwe, głównie ze względu na stopień abstrakcyjności stosunków społecznych. Mimo to samoświadomość człowieka to zdaniem Gehlena (a ten powołuje się w tym punkcie na Jean-Paula Sartre'a i Charlesa Blondela)<sup>52</sup> *état imaginaire*, który tworzy on sobie dla zrównoważenia chronicznego poczucia wyobcowania. Idee pojawiające się w wyobraźni tylko pozornie mają charakter prywatny, w rzeczywistości ich charakter jest obiektywno-społeczny ("klosz, pod którym żyją ludzie") i stanowią one "wewnętrzną konstrukcję nośną społeczeństw"<sup>53</sup>. Trzecią wreszcie warstwą fantazji jest "prafantazja". Gehlen uprzedza, że stanowi ona zagadnienie znajdujące się na skraju możliwości racjonalnego myślenia i że można je tylko zasygnalizować. Chodzi tu o tendencję ku "Więcej-życia" (*Mehr-Leben*), którą człowiek, nie w pełni świadomy te-

<sup>49</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 316-326.

<sup>51</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt a.M. 1975.

<sup>52</sup> J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris 1940, pol. *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, Warszawa 1970; Ch. Blondel, *Introduction à la psychologie collective*, Paris 1928.

<sup>53</sup> A. Gehlen, *Der Mensch...*, s. 321.

go, realizuje. Tendencję tę można wiązać z nasuwającym się w analizie uwarunkowań i dokonań człowieka wyobrażeniom "uwięzionych potencji", obserwowanego w historii ludzkości "nacisku rozwojowego". Gehlen powołuje się na hipotezę Hansa Kunza o tym, że fantazja jest uwewnętrzną w człowieku siłą kształtowania się przyrody organicznej, co wynika prawdopodobnie z istnienia wspólnego dla przyrody organicznej i człowieka źródła. Gehlen rozwija tę hipotezę wywodząc, że fantazja, która styka się ze świadomością, przekazuje człowiekowi "porywające" obrazy "więcej-życia", a te w perspektywie obiektywnej stanowią "nieokreślone zobowiązanie", "witalną idealność"<sup>54</sup>. To "więcej-życia" to "X" Nietzschego, wyznaczone przez sztukę i religię, dla których Gehlen w ten sposób znajduje wspólne biologiczne źródło. Obrazy "więcej-życia" ożywiają fantazję funkcjonującą społecznie, zamykają obwód komunikacji między nie-ekspresyjnymi warstwami biologicznymi a otaczającą je rzeczywistością społeczno-historyczną.

Poczesne miejsce zajmuje fantazja w Sörena Kierkegarda dialektyce egzystencji. Formułą człowieczeństwa jest u niego "egzystujący, nieskończony duch"<sup>55</sup>. "Być-człowiekiem" oznacza "być-w-stawianiu-się", to znaczy że człowiek jest nie tylko tym, czym jest, lecz w dużo większej mierze tym, kim być może i być powinien. Egzystencja to "dziecko spłodzone z nieskończoności i skończoności, wieczności i czasowości i stąd bezustannie zmierzające ku czemuś, co ponad nim"<sup>56</sup>. "Egzystujący duch" jest syntezą dialektycznych przeciwności i ich jednoczesnością. Z tej struktury bycia między skrajnościami – *inter-esse* – wypływa "nieskończona namiętność" i "nieskończone zainteresowanie" egzystencji samą sobą. To "namiętne" ujmowanie siebie jako syntezy (czyli projektowanie możliwości) nosi u Kierkegarda nazwę "rozumienia-się-w-egzystencji"<sup>57</sup>. Jest ono zadaniem myśliciela subiektywnego, który wypełniając je winien łączyć z sobą myślenie i fantazję. Fantazja jest bowiem doświadczeniem nieskończoności ("Także człowiek ma skrzydła – to fantazja"). "Fantazja jest w ogóle medium w pro-

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 325.

<sup>55</sup> S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, [w:] *Gesammelte Werke*, Abt. 16, Teil 1, Düsseldorf 1957, s. 74.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>57</sup> S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, [w:] *Gesammelte Werke*, Abt. 16, Teil 2, Düsseldorf 1958, s. 55.

cesie unieskończania się; nie jest to zdolność porównywalna do innych zdolności, ale jest to, by tak rzec, zdolność *instar omnium*. Uczucie, wiedza, wola, które jakiś człowiek posiada, oparte są w ostateczności na tym, jaką ma fantazję, to znaczy, że sposób, w jaki te właściwości znajdują w nim odbicie, zależy od jego fantazji. Fantazja jest refleksją czyniącą nieskończonym [...] *Selbst* jest refleksją i fantazja jest refleksją, jest obrazem *Selbst*, co stanowi o możliwości *Selbst*; intensywność tego medium jest możliwością intensywności naszego *Selbst*<sup>58</sup>. Refleksja i fantazja pozostają wobec siebie w stosunku dialektyki nieskończoności i skończoności. Podczas gdy fantazja jako "czyniąca nieskończonym" jest "korygowana" przez refleksję (myślenie), to sprzężenia tego brak w jej błędnej formie – fantastyczności. Pisze o niej Kierkegaard jako o czymś, co prowadzi w nieskończoność nie dopuszczając zapośredniczenia ze skończonością. *Selbst* fantasty to bezgraniczność, nie osiągająca syntezy, "rozpacza nieskończoności". W fantazji człowiek znajduje zarówno siebie jak i Boga, przekraczając granice empirycznego prawdopodobieństwa i doświadczalności, poznając bojaźń i nadzieję. Fantazja pokazując nieskończoność możliwości (jest ona "organem nieskończoności") ma swą granicę w rzeczywistości. Tej bowiem nie jest w stanie ująć w jej totalności, co dla Kierkegarda jest ręką nadziei.

Również Zygmunta Freud przypisuje fantazji istotne znaczenie w ramach swej koncepcji o punktach wyjścia całkowicie od Kierkegaardowskich odmiennych. Aby ustalić miejsce fantazji w całości koncepcji musimy w największym uogólnieniu przypomnieć te jej rysy, które są istotne dla naszego tematu. Istotny jest model aparatu psychicznego skonstruowany przez Freuda. Pierwszą warstwą w tym aparacie jest nieświadome, szerokim kręgiem otaczające niewielki krąg świadomego. Wszystko co świadome ma swój przed-stopień w nieświadomym. W nieświadomym zawarte są resztki z tej fazy rozwojowej, kiedy istniała tylko jedna warstwa psychiczna, odpowiadająca teraz nieświadomemu. Zawiera ona wyłącznie wyobrażenia rzeczowe. Przedświadome to warstwa dostępna już świadomości; tworzą się w niej połączenia wyobrażeń słownych z rzeczowymi. Świadomość wreszcie jest "organem postrzegania jakości psychicznych", to znaczy sferą konfrontacji postrzeżeń pochodzących ze świata zewnętrznego z

<sup>58</sup> S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, München 1976, s. 27.

wewnętrznym światem psychicznym<sup>59</sup>. Przyczyną popędu (a jest nim w koncepcji Freuda *libido*) jest sytuacja braku, która z kolei stanowi rezultat ścierania się dwóch zasad: zasady przyjemności i zasady rzeczywistości<sup>60</sup>. Zasadą przyjemności rządzi się warstwa nieświadomego. Ograniczają ją zasady rządzące światem zewnętrznym i związane z nimi myślenie. W tej sytuacji, gdy spełnianie rozkoszy jest ograniczone, powstaje czynność myślowa uchylająca się od wpływów rzeczywistości, a poddająca się zasadzie przyjemności. Jest to fantazjowanie<sup>61</sup>, które początek swój bierze w zabawach dziecięcych, a kontynuowane jest w marzeniach. W podmiocie stanowiącym rezultat procesu rozwojowego, w którym pierwotna zasada przyjemności ulega coraz większemu zdominowaniu przez zasadę rzeczywistości, wykształcają się równoległe czynności. Z jednej strony przykreść, która jest zazwyczaj wynikiem kontaktu z rzeczywistością, spychana jest w nieświadome lub przedświadome. W odwrotnym kierunku działają mechanizmy zdobywania przyjemności. Zepchnięte do przedświadomego resztki życzeń zostają wzmocnione i w grze, śnie, neurozie lub fantazjach dochodzi do spełnienia życzenia, które nie jest spełnione w rzeczywistości, rozładowania napięcia popędowego. W fantazji pobudzonej przez aktualne okoliczności następuje nawiązanie do spełnienia życzenia, które miało miejsce w dzieciństwie (i wpłynęło na strukturę popędową człowieka); tworzy się projekt spełnienia skierowany w przyszłość (Bloch nazwałby ją nieprawdziwą). Mimo że zbudowana z aktualnego materiału, fantazja u Freuda jest zawsze przecież re-akcją, nigdy przekroczeniem w kierunku ku czemuś, czego nigdy jeszcze nie było. Fantazja jako psychiczne spełnienie życzenia stanowi podstawę Freuda interpretacji sztuki<sup>62</sup>. Artysta tym się wszakże różni od marzyciela, że posiada "zagadkową władzę" takiego prezentowania swych fantazji, że wzbudza ono uczucie przyjemności u odbiorcy, nie odsłaniając życzenia artysty, które jest źródłem jego dzieła. Artysta potrafi znaleźć drogę z powrotem od fantazji do rzeczywistości – ta umiejętność jest podstawą tworzenia dzieł. Fantazja jest dla Freuda "rezerwatem spełnio-

<sup>59</sup> S. Freud, *Die Traumdeutung*, s. 550

<sup>60</sup> S. Freud, *Formulierungen über die zwei Prinzipien psychischen Geschehens*, [w:] *Studienausgabe*, Bd. III, s. 13 i n.

<sup>61</sup> U Freuda mamy do czynienia z fantazjowaniem jako czynnością, fantazjami jako obrazami marzeń i fantazją jako zdolnością psychicznego spełnienia życzenia.

<sup>62</sup> S. Freud, *Der Dichter und das Phantasieren*, [w:] *Studienausgabe*, Bd. X, s. 169-179.

nych życzeń<sup>63</sup>. Można, co prawda, znaleźć w pracach Freuda ślady rozważań na temat tego, czy fantazja nie mogłaby nadawać kierunku działaniu, czy nie można by zmienić struktury społecznej tak, by więcej w niej było spełniania życzenia, a mniej "nieukontentowania"<sup>64</sup>. Freud odrzuca jednak tę ideę jako "obłądną". Do tego momentu u Freuda nawiązuje wszelako Herbert Marcuse. Twierdzi on, że w psychoanalizie zawarta jest "ukryta tendencja", na której można by oprzeć możliwość wyzwolenia spod społecznego ucisku i powrotu w odnowionej postaci tego, co stłumione, czyli hipotetycznego, szczęśliwego przedhistorycznego stanu, w którym rządziła zasada przyjemności, powrotu uwarunkowanego ogromnymi osiągnięciami społeczeństw wysoko rozwiniętych. W społeczeństwach tych dawno już zanikł model podany przez Freuda: jednostka w rodzinie, ojciec przekazujący synowi zasadę rzeczywistości. Model dzisiejszy to jednostka w społeczeństwie masowym, zasadę rzeczywistości zastąpiła zasada wydajności (*Leistungsprinzip*), penetrująca wszystkie sfery życia społecznego<sup>65</sup>. Zasada ta opiera się na strukturze popędowej kształtowanej przez instytucje, tłumieniu *libido* i jego sublimacji oraz wyalienowanej pracy, która dotąd była niezbędna do zachowania życia. Tymczasem dziś środki wyprodukowane przez człowieka całkowicie wystarczają do reprodukcji jego materialnej egzystencji, pozostawiając olbrzymią nadwyżkę. Tłumiąca, represyjna struktura społeczna nie ma już uzasadnienia w konieczności gwarantowania warunków reprodukcji, jej utrzymywanie leży już tylko w interesie panujących, którzy – pragnąc utrzymać tę uprzywilejowaną pozycję – zdobyte przez ludzkość środki i kulturę kierują przeciwko niej samej. A możliwe byłoby skierowanie środków technicznych ku stworzeniu takiego porządku, w którym reprodukcję gwarantowałby nakład czasu pracy, resztę zaś czasu można by poświęcić swobodnemu rozwojowi jednostki, pracy tzw. libidinalnej, która dla wykonującego jest przyjemnością, a korzyści, jakie mogłaby przynieść, byłyby, jak przypuszcza Marcuse, dużo większe: ziemia rozkwitłaby jak ogród<sup>66</sup>. W tym uproszczonym zarysie fantazja gra istotną rolę. Jest ona po pierwsze jedyną sferą wolności nie zniekształ-

<sup>63</sup> S. Freud, *Die Wege der Symptombildung*, [w:] *Gesammelte Werke*, Bd. XI, London 1940-1952, s. 371-391.

<sup>64</sup> S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, [w:] *Studienausgabe*, Bd. IX, s. 191 i n.

<sup>65</sup> H. Marcuse, *The One-Dimensional Man*.

<sup>66</sup> H. Marcuse, *Eros and Civilization*.

coną przez zasadę wydajności, po drugie zawiera w sobie obrazy kultury nierepresyjnej. Fantazja spełnia zatem wobec rzeczywistości funkcję krytyczną, a zawarte w niej roszczenie urzeczywistnienia – rewolucyjną. Fantazja tworzy obrazy przewodzące działaniu; jest to tak zwany wymiar ostateczny działania, powstały z połączenia obrazu fantazji z nierepresyjną zasadą rzeczywistości (w nawiązaniu do Kanta władzy sądenia, interpretowanej jako medium, przez które natura łączy się z wolnością). Zmysłowość zostaje tu pogodzona z intelektem, przyjemność z rozumem<sup>67</sup>, a za tym pośrednictwem powstaje projekt pojednania człowieka z jego własną naturą. Marcuse nie ukrywa jednak także wątpliwości, jakie powstały w nim samym wobec własnej koncepcji: czy istotnie możliwa jest sfera czystej wolności w społeczeństwie "jednowymiarowym"? czy można zatem bezpośrednio apelować do fantazji? czy może także jej obrazy są określone społecznie i same wymagają "uwolnienia"?

Wątpliwości te zdaje się potwierdzać filozoficzno-socjologiczna praca Stanley Cohena i Laurie Taylor pt. *Escape Attempts* (1976). W pracy tej przedstawia się funkcję, jaką fantazja spełnia w życiu codziennym społeczeństw wysoko rozwiniętych. Postępowanie pracy jest opisowe, skierowane ku strukturom życia codziennego w poszukiwaniu form oporu i ucieczki z ram danego społeczeństwa, a także sposobów artykułowania rzeczywistości alternatywnych. Stwierdza się, że w życiu codziennym społeczeństwa wysoko rozwiniętego istnieje napięcie między poczuciem własnego *Selbst* a realnością, rozbicie identyczności, którą w społeczeństwach zachodnich gwarantuje indywidualność. Jednostka próbuje odzyskać identyczność, a dzieje się to zazwyczaj przez rozwijanie strategii i technik budowania rzeczywistości alternatywnych. Może dziać się to za pomocą środków symbolicznych jak np. fryzury, ubiory, przedmioty, które mają sygnalizować otoczeniu wyjątkowość jednostki (tu najłatwiejsze jest uleganie manipulacji przez zasady rządzące daną rzeczywistością), lub form świadomościowych, które bardziej wydają się gwarantować niezależność. Te ostatnie najbliżej związane są z fantazją jako "projekcją aktywności lub

<sup>67</sup> H. Marcuse, *Neue Sinnlichkeit*, [w:] *Versuch über Befreiung*, Frankfurt a.M. 1969 (pol. *Nowa wrażliwość*, przeł. A. Czajka, "Studia Filozoficzne" 1982 nr 7-8, s. 17-31).

własnego ja w zupełnie inny region<sup>68</sup>, sprzeczny z panującą rzeczywistością. Fantazja jest zatem jednym z najradykałniejszych środków "stawiania zastanej rzeczywistości pod znakiem zapytania za pośrednictwem wyobrażenia sobie, że świat obiektów i nasza wiedza o nim wcale nie są "prawdziwym życiem"<sup>69</sup>. Wbrew tym stwierdzonym intencjom fantazjowania autorzy książki są zdania, że po pierwsze fantazja indywidualna nie istnieje: lecz raczej istnieje pewien "wspólny zasób symbolicznych materiałów". Większość materiałów, z których zbudowane są fantazje, pochodzi z doświadczeń, a więc z tego, co już istnieje. Urzeczywistnienie fantazji mogłoby stać się zagrożeniem dla panującego porządku. Częściej jednak, konstatują autorzy – i to jest wątpliwość druga – fantazje są jego podporą, służąc jako środek urozmaicający, rozładowujący napięcia, a w rezultacie stabilizujący. Nadto – po trzecie – w społeczeństwach zachodnich w wysokim stopniu rozwinięto sposoby instytucjonalizowania fantazji za pomocą środków komunikacji masowej, propagowania *hobbies*, sposobów spędzania urlopów, modeli seksualności, snobizmów, a wreszcie najróżniejszych terapii. Wreszcie ostatnia, zasadnicza, wątpliwość: można by oczywiście założyć, że z pomocą fantazji powstanie projekt stosunków społecznych i że zaakceptuje go większa część społeczeństwa, lecz czy przemiana taka – pytają autorzy – może usunąć zasadniczą sprzeczność między indywidualum a społeczeństwem? Wyobrażenie identyczności, bliskie wizjom raju, często jest pożywką fantazji, lecz znika w każdej konkretyzacji. Konkluzja książki jest pesymistyczna: "Lecz społeczeństwo, w którym żyjemy, jest najwyraźniej jedynym światem, który znamy"<sup>70</sup>. Wynika ona (a razem z nią niewystarczalność książki) w dużej mierze właśnie z jej metody – deskryptywnej<sup>71</sup>.

Z wszystkimi zarysowanymi koncepcjami fantazja w ujęciu Blocha posiada pewne punkty stykowe przy rozbieżności punktów wyjścia i konsekwencji. Wspólna z Gehlenem jest koncepcja materialności-

<sup>68</sup> S. Cohen, L. Taylor, *Ausbruchswersuche. Identität und Widerstand in der modernen Lebenswelt*, Frankfurt a.M. 1977 (ang. *Escape Attempts. The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life*, London 1976), s. 74.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>71</sup> Por. inne badania wykazujące element protestu w marzeniach dnia codziennego: R. Bastide, *Mythes et utopies*, "Cahiers internationaux de sociologie", 1950, Nr XXVIII, s. 2-12; H. Desroche, *Les dieux revés*, Paris 1972.

biologiczności, a także zamysł poszukiwania wspólnego korzenia dla fantazji i działania. Z Kierkegaarda Bloch niewątpliwie zaczerpnął ujęcie fantazji jako "czyniącej nieskończonym" i jej sprzężenie ze skończonością. Wspólna z Freudem jest koncepcja braku oraz fantazji jako spełniania życzenia, przy różnicach w koncepcji popędu, pozostających także w zestawieniu z Marcusem, z którym Bloch dzieli koncepcję krytycznej i rewolucyjnej funkcji fantazji. Praca Cohena i Taylor ma wspólny z Blochem opis podstawowych struktur życia codziennego i uznanie "ucieczki", przekraczania, za taką podstawową strukturę. Reasumując: Fantazja według Blocha ma swoje materialno-biologiczne źródła w koncepcji popędu samozachowawczego przeradzającego się w samorozwijający się, "energię" swą czerpie z afektu nadziei, jej medium są marzenia, jej "wymiar" Jeszcze-Nieświadome. Fantazja jest korygowana przez wiedzę, tylko jako taka może być nazwana "organem nowości" jako wciąż powstających "entelechii", które dążą do realizacji, co u Blocha jest możliwe za pośrednictwem *praxis*, urzeczywistniającej fantazję historycznie. Można powiedzieć za Blochem, że fantazja jest organem przemieniającej świat *praxis*. Zasygnalizujemy tu tylko problem wielkiej wagi i wymagający osobnego omówienia. Tym czym dla Kanta był w odniesieniu do podmiotu transcendentalizm, dla Hegla idealizm, tym dla Blocha jest – w ostatecznej konkluzji – fantazja.

##### 5. Korelacja antropo-ontologiczna

Rozpatrując funkcję utopijną pokazaliśmy "ewolucję" jej charakteru: od antropologiczno-biologicznego przez świadomościowy do sensotwórczego – funkcja utopijna coraz bardziej nabierała charakteru obiektywnego. Charakter ten wszakże nie w pełni został dowiedziony, a funkcja utopijna, fantazja, aby nie zostać iluzorycznymi, wymagają obiektywnego oparcia dla swych uwarunkowań. Bloch poszukuje takiego oparcia, a postępowanie jego w tym względzie ma charakter rozumowania *per analogiam*. Bloch twierdzi, że fantazja (utopijna) posiada korelaty w sferze zewnętrznej. Pierwszym z nich jest to, co Jeszcze-Nieświadome, niezmierny zasób marzeń, które powstają i mogą powstawać w człowieku: "To wrzenie i burzenie się powyżej zaistniałej świadomości jest pierwszym korelatem fantazji, zrazu wewnętrznym tylko i w niej samej pozostającym" (PH 225). Struktura człowieka, jak pisze Bloch, nie jest "zwarta", lecz zawiera w sobie coś w rodzaju próż-

ni, którą zapełniają marzenia (Jeszcze-Nieświadome). Lecz człowiek żyje w świecie, jego życzenia i popędy skierowane są na zewnątrz, a nie mogłyby być w swej zmienności zaspokojone, gdyby świat był zamknięty, gotowy, utrwalony raz na zawsze. Drugim korelatem fantazji utopijnej musi być świat jako rzeczywistość procesualna, jako Jeszcze-Nie-Byt, Jeszcze-Nie-Bycie. W ten sposób fantazja utopijna uzyskuje charakter obiektywny. Podmiot jest z tej perspektywy jednym z momentów obiektywnego procesu świata. "Konkretna fantazja i obrazy jej zapośredniczonych antycypacji same są wrzeniem w procesie rzeczywistości i znajdują swe odbicie w konkretnym marzeniu skierowanym ku przyszłości; elementy antycypacji są częściami składowymi rzeczywistości" (PH 227). W ten sposób utopijność wykazywana po stronie podmiotu znajduje potwierdzenie, połączenie i "przeźrenie" w tendencjach świata zewnętrznego. Podstawowymi kategoriami tego świata są: *Front*, *Novum*, *Ultimum*. *F r o n t* to czoło procesu świata, najdalej w przyszłości wysunięty odcinek procesualnej rzeczywistości, "najbardziej na przód wysunięty odcinek czasu, w którym żyjemy i działamy" (PH 227). *Novum* to coś, co nigdy dotąd nie istniało w ten sposób. *Novum* nie pojawia się znikąd, jest zapośredniczone z przeszłością, jako zrealizowana możliwość jest rezultatem procesu dialektycznego. *Ultimum* wreszcie to identyczność, całkowite zaspokojenie. Brak: W koncepcji Blocha zapobiega ono przeradzaniu się procesu w nieskończony postęp, jest miarą względności wszelkich realizacji, wskaźnikiem Jeszcze-Nie. Jak widać z powyższych kategorii, rzeczywistość to dla Blocha nie fakty (są one jedynie urzeczowionymi momentami procesu), lecz właśnie proces, proces, w którym powstają możliwości Lepszego. Nie jest to bynajmniej proces automatyczny, bowiem to, czy możliwości zostaną zrealizowane, zależy od człowieka. W ontologii Blocha centralne miejsce pozostawiono ludzkiej interwencji (omówimy ją dalej jako *praxis*): wiedzy, odwadze i decyzji, które razem stanowią tzw. "walczący optymizm" (PH 227). Cały system ontologiczny "trwa i upada" w powiązaniu z tak pojętą aktywnością podmiotu. Tylko przy jej założeniu fantazja jest obiektywna, a utopia konkretna. Ontologia Blocha rozróżnia dalej między tym, co o b i e k t y w n e, a tym, co r e a l n e. Obiektywne są te uwarunkowania, które tkwią w rzeczy, a dla poznania pozostają – tymczasem – niedostępne: Bloch przyjmuje w swej ontologii także realną podstawę świata (przedstawia

ją w koncepcji możliwości i materii, którą omówimy w następnym rozdziale). Społeczność człowieka stwarza podstawy poznawcze, lecz nie wyczerpują one podstawy realnej. A podstawa realna to u Blocha materia w swej podwójności: jako *kata to dynaton*, istniejące według miary możliwości, i *dynamei on*, będące w możności. To sprzężenie stwarza pole dla procesualnej rzeczywistości, w której może się zrealizować *Humanum*: jako utopia społeczna, naturalna i wreszcie identyczność. Korelacyjność antropo-ontologiczna odkrywa kilka momentów w filozofii Blocha: jedność człowieka i świata, przy całym zróżnicowaniu rzeczywistości ("wiele jest komnat w gmachu świata"), materialna jednorodność rzeczywistości w ogóle z człowiekiem jako "najwspanialszym kwiatem materii" na czele. Bloch materialnie i immanentnie interpretuje całą rzeczywistość. Znosi rozdział na *res cogitans* i *res extensa*. Zatacza "łuk między utopią a materią". Także utopie, nawet najbardziej wysublimowane wyobrażenia, są materialne, są ekspozycją możliwości zawartej w materii.

Wprowadzenie przez Blocha ontologicznej podstawy dotychczasowych ustaleń i dalszego filozofowania wzbudziło dyskusję. Helmut Fahrenbach twierdzi, że ontologia Blocha może mieć jedynie charakter założenia i że winna by ona w nawiązaniu do Kanta przyjąć nazwę "deontologii", czyli ontologii tego, co Być-Powinno. Tego rodzaju ontologia jest do przyjęcia jedynie w hermeneutycznym horyzoncie funkcji utopijnej oraz w ramach problematyki zapośredniczenia z *praxis* (którą Fahrenbach rozumie tak jak i Habermas jako tzw. *kommunikatives Handeln*). Jedynie w ten sposób Bloch mógłby uniknąć zarzutu przed-krytycznej ontologizacji<sup>72</sup>. W późniejszej pracy Fahrenbach rozwija swe stanowisko: "Gdyby się wszakże okazało, że pytanie o sens, pytanie o Skąd, Dokąd i W-jakim-celu nie są właściwie pytaniami, które rozwiązać można na drodze metafizycznej spekulacji, lecz w pierwszym rzędzie za pośrednictwem pytań o zamiary praktycznym i otwartych pytań o możliwości nadawania sensu Byciu -w-świecie – co Bloch w istocie ma na myśli w horyzoncie swej utopijno-praktycznej filozofii – wtedy ważne dla Blocha sprzężenie Skąd i Dokąd całości procesu, względnie zagadki tkwiącej w *Dass* (*Impuls-Dass*) i jej rozwiązania

<sup>72</sup>H. Fahrenbach, *Zukunftsforschung und Philosophie der Zukunft. Eine Erörterung im Wirkungsfeld Ernst Blochs*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1975, s. 355.

przez manifestację treści *Was* (a to znaczy istotnościową ontologię procesu) okazałoby się niepotrzebne. Kontyngencja egzystującego nie musiałaby szukać oparcia w procesie odsłaniania i realizacji ukrytej istoty w otwartym procesie odsłaniania i realizacji ukrytej istoty w otwartym procesie teleologicznym, lecz raczej mogłaby pozostać nieujmowalna i w ten sposób umożliwić wymiar nadawania sensu jako procesu produktywnego historycznie i otwartego. O tym, że sam Bloch tak w rzeczywistości myśli, świadczy jego krytyka tradycyjnych statycznych wyobrażeń teleologicznych i entelechetycznych o ustanowionej podstawie, gotowym i zagwarantowanym sensie; lecz tę krytyczną tendencję "ontologia procesu jeszcze w *Dass* niezrealizowanej 'istoty' znów raczej zakrywa niż ją utrwała i wyjaśnia"<sup>73</sup>.

Naszym zdaniem ontologia Blocha jest konsekwentnym rozwinięciem jego pierwotnego zamysłu: ugruntowania konsekwencji wynikających z ciemności chwili, którą żyjemy, jako doświadczenia podstawowego. Czy inaczej byłoby możliwe ujęcie szczęśliwego zdziwienia, rozpiętości od Nie po Wszystko w ramach "historycznie produktywnego i otwartego procesu nadawania sensu"? A czy to nadawanie sensu nie jest zredukowane przy ograniczeniu do tego, co ujmowalne pojęciowo, pozostawiając poza swym zasięgiem chociażby hipotetyczne pojednanie z naturą?

## 6. Praxis

Pisząc o Jeszcze-Nieświadomym Bloch zwracał uwagę na paradoksalny fakt, że nie zostało ono dotąd odkryte, mimo że człowiek od zarań dziejów posługiwał się tą klasą świadomości (przecucia, wróżby, planowanie, nauka, kultura). Nie jest przypadkiem, że warunki po temu odkryciu powstały stosunkowo niedawno. Odkrycie to bowiem stało się możliwe dopiero wraz z odkryciem *praxis* jako korzenia historii ludzkiej. Pracujący, przemieniający świat człowiek to (według określenia Fryderyka Engelsa) *starting point* historii ludzkiej, a także świata. Bloch przedstawia problematykę *praxis*, komentując, w stylu jak zwykle eseistyczno-eksperymentalnym, tezy Karola Marksa o Feuerbachu. Pierwsza część tego komentarza (tezy 5, 1, 3) dotyczy *praxis* w znaczeniu świadomościowym. Chodzi tu o podkreślenie aktywności ludzkiej w poznaniu, a także tego, że samo poznanie jest materialne,

<sup>73</sup> H. Fahrenbach, *Ernst Bloch und das Problem der Einheit von Philosophie und marxistischer Theorie*, [w:] *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, s. 177.

że mimo swej stosunkowej autonomii jest elementem tego "nieustannie zachodzącego procesu odnoszenia się do siebie (oscylacji) podmiotu i przedmiotu, który nazywamy pracą" (PH 298). Poznanie nie jest kontemplatywne, jest rezultatem aktywności podmiotu, twierdzi Bloch za Marksem i podkreśla, że tę stronę czynną poznania rozwijał zawsze idealizm. Poznanie wszakże jest zmysłowe, powstaje za sprawą zmysłowego materiału. A materiał ten (empiryczna "daność") jest rezultatem pracy. Można, co prawda, mówić, że byt określa świadomość, lecz byt ten (np. stosunki produkcji) sam już zawiera w sobie pewną (obiektywną) świadomość i tak w każdym społeczeństwie baza materialna będąca rezultatem pracy może być zaktywizowana przez świadomość: niezbędnie przynależne pracy poznanie. Wbrew wulgarnemu materializmowi nie wystarczy zatem mówić o określeniu świadomości przez byt (jest to w istocie naturalistyczna teoria środowiska). Marks pisze, że "warunki są zmieniane właśnie przez ludzi i że sam wychowawca musi być wychowany"<sup>74</sup>. Zdaniem Blocha Marks prowadzi tu walkę na dwóch frontach: walczy zarówno z mechanistyczną teorią środowiska i jej fatalizmem, jak i subiektywistyczną teorią podmiotu. W tym miejscu Bloch znajduje u Marksa punkt wyjścia uwypuklanej przez siebie relacji podmiot-przedmiot, relacji dwustronnej, dialektycznej, eksponującej pierwszeństwo stosunku środowisko-człowiek, a nie odwrotnie, z zaznaczeniem wszakże, że "człowiek i jego działalność pozostają zawsze specyficzne w materialnej bazie historycznej, a nawet stanowią niejako jej korzeń i stanowią o przemienialności tej bazy. Nawet idea staje się według Marksa siłą materialną, gdy porywa masy, a coś dopiero techniczno-polityczna przemiana uwarunkowań, i jak wyraźnie widoczny jest tu tak rozumiany [jak u Marksa – przyp. AC] czynnik podmiotowy w świecie materialnym" (PH 302).

Działalność ludzka wraz ze świadomością jest dla Marksa wręcz częścią natury – kontynuuje Bloch swój komentarz – kiedy pisze on o tym, że nawet zmaganie się z dziewiczą naturą zakłada wysoki stopień rozwoju środków produkcji, a stanowi ono przecież podstawę bytu materialnego, który znów z kolei warunkuje świadomość. A więc, konkluduje Bloch, już *prius* natury wzbogacone jest o aktywność ludz-

<sup>74</sup> K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieta*, Warszawa 1961 i lata następane, t. 3, s. 6.



ką. Bloch zwraca uwagę na wielokierunkowość relacji podmiot-przedmiot. Podmiot nie tylko odnosi się za pośrednictwem pracy i świadomości do przedmiotu, lecz za tym samym pośrednictwem ustosunkowuje się on do samego siebie. "Pracujący człowiek, ów we wszystkich okolicznościach żywotny stosunek podmiot-przedmiot, u Marksa należy zdecydowanie do bazy materialnej: lecz także podmiot w świecie jest światem" (PH 303).

Część druga komentarza (tezy 4, 6, 7, 9, 10) dotyczy antropologiczno-historycznego aspektu *praxis*. Chodzi tu przede wszystkim o pojęcie człowieka i przetransformowanie dziedzictwa z nim związanego na plan materialny, immanentny. Feuerbachowe ogólne pojęcie gatunkowe człowieka nazywa Bloch neostoickim i za Marksem uznaje za anachroniczne. Takie pojęcie jest niemożliwe, najkrócej mówiąc, z tego względu, że człowiek-ludzkość znajdują się w stanie autoalienacji, a bycie człowiekiem możliwe jest najprędzej w "społeczeństwie ludzkim". Tymczasem jedynymi koordynatami określenia tego, czym jest człowiek, są: społeczeństwo ("całokształt stosunków społecznych") i historia oraz ich dialektyka. Nie oznacza to bynajmniej rezygnacji z *Humanum*, które w pojęciu gatunkowym obecne jest jedynie jako abstrakcyjna ogólność. Marks mówi o "realnym humanizmie"<sup>75</sup>, Bloch pojmuje *Humanum* jako "znajdujące się w stanie trudnego procesu" (PH 306), realne jedynie jako realizujące się w materialnej *praxis*. Podobnie jest z dziedzictwem kultury w ogóle, którego nie sposób wykreślić ani też traktować jak "sakramentów opatrujących gatunkowe pojęcie człowieka" (*ibidem*), lecz należy włączyć je do materialnego procesu *praxis*, którego momenty za każdym razem konkretyzowane są "przez społeczeństwo i historię. Powstaje w ten sposób materializm skierowany ku przyszłości" (PH 310), przyszłości wyznaczonej przez realizowanie odziedziczonych i zaktualizowanych wartości.

Trzecia część komentarza (tezy 2, 8) dotyczy nowego charakteru filozofowania – teoretyczno-praktycznego. Myślenie, zdaniem Blocha, winno jak u Marksa rozpoznawać "zapośredniczony, istotnościowy kontekst zjawisk", wtedy jest konkretne (w odróżnieniu od "zwykłej zmysłowości", która jest abstrakcyjna). Myśl powraca co prawda do sfery zmysłowości, by się w niej sprawdzić, ale do zmysłowości już za-

<sup>75</sup> K. Marks, F. Engels, *Święta rodzina czyli Krytyka krytycznej krytyki, Przedmowa*, [w:] *Dziela*, t.2, s. 7-9.

pośredniczonej: "jest to zmysłowość zapośredniczonej teoretycznie [...] *praxis*" (PH 311). Najlepszym sprawdzianem myśli jest praktyczna próba tego, co odsoniła. Dla Blocha bowiem wyłącznie teoretyczne dowodzenie prawdziwości jest nie do przyjęcia (z wyjątkiem dowodów częściowych, takich jak w matematyce, przy czym chodzi tam raczej o logiczną słuszność, a nie o prawdę).

Prawda to według Blocha odbicie rzeczywistości wraz z mocą interwencji w tę rzeczywistość wedle miary jej rozpoznanych *agentes* i prawdziwości. Innymi słowy: prawda jest nie tylko stosunkiem teoretycznym, lecz w całej swej rozciągłości stosunkiem teoretyczno-praktycznym. Jest to, tak Bloch, punkt zwrotny w historii filozofii, bowiem dotąd mowa w niej była o *praxis* (technicznej, politycznej) jako jedynie "zastosowaniu teorii", natomiast u Marksa przemienia się ona "z klucza w dźwignię", "prawdziwe odbicie rzeczywistości dla władającej bytem interwencji" (PH 312). W ten sposób, twierdzi Bloch, prawa myśl i prawy czyn stają się wreszcie tym samym (*ibidem*) – stąd nieodzowna w tej teorii-praktyce stronniczość.

Za poprzedników teorii-praktyki uznaje Bloch Sokratesa, Platona (tego, który na Sycylii próbował urzeczywistnić swą utopię państwa), stoików, dla których logika była murem, fizyka drzewem, a dopiero etyka owocem filozofii, Francisca Bacona z jego *ars inveniendi*, Kanta "spontaniczności", Fichtego "działania czynem". Najbliższy teorii-praktyki wszakże wydaje mu się Hegel z wyeksponowaną w *Fenomenologii ducha* pracą, priorytetem idei praktycznej wobec idei poznania oglądowego. Ostatecznie jednak wszystkie wyprowadzenia Hegla – konstatuje Bloch – zamknięte zostały w pojęciu, które i tak zawsze powstaje za późno, wtedy gdy rzeczywistość zakończyła proces swego kształtowania się. "Czyn" odgrywał ważną rolę w poszukiwaniach postheglistów, zdaniem Blocha był to wszakże powrót od obiektywnego idealizmu Hegla do subiektywnego idealizmu Fichtego. Jednym z filozofów czynu, któremu Bloch poświęca kilka uwag, jest August Cieszkowski. Bloch zauważa, że Cieszkowski w *Prolegomena zur Historiosophie* (1838)<sup>76</sup> jako konieczne przedstawia włączenie filozofii do przemieniania świata, nawołuje do racjonalnego badania tendencji

<sup>76</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), wstęp R. Bubner, postowie J. Garewicz, Hamburg 1981 (pol. *Prolegomena do historiozofii*, wyd. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 1972).

historii w tym celu, aby móc racjonalnie działać, aby historia powstawała nie z czynów instynktownych, lecz świadomych, aby wolę wzniesiono do tego samego poziomu, na jaki Hegel wznosił rozum, aby powstała przestrzeń dla *praxis* nie przed-, lecz po-teoretycznej. Bloch ubolewa, że tak obiecujące początki nie zostały przez Cieszkowskiego rozwinięte, że "cała wola przyszłości znalazła swój kres w teozofii słowa amen w ortodoksyjnym Kościele" (PH 314). Te krótkie napomknienia Blocha o Cieszkowskim nie wyczerpują bynajmniej tematu związku między nimi. Wydaje się, że oprócz wymienionych przez Blocha "pozytywnych" momentów filozofii Cieszkowskiego istnieją inne jeszcze punkty wspólne między nimi i dotyczą one Cieszkowskiego także z okresu *Ojczyzna nasza*, który to okres Bloch ocenił nader powierzchownie. W tym miejscu wymienimy hasłowo kilka takich punktów, nie mogąc sobie pozwolić na bliższą analizę: dialektyka nie czysto negatywna, lecz pozytywna, dialektyka obiektywna (lecz u Blocha bez zamysłu organiczności jak u Cieszkowskiego), przyszłość jako poznawalność przyszłych czasów, jako integralna część historii, która zawierałaby w sobie urzeczywistnienie przeznaczeń ludzkich, byt "dla siebie", "stawanie się szczęśliwości ludzkiej", rehabilitacja materii i natury, rehabilitacja uczucia, wreszcie plan historii świata o rysach mesjanistycznych i eschatologicznych (na innych wszakże u obydwu oparty podstawa). Filozofię czynu rozwijali także Bruno Bauer, Moses Hess, jednak koncepcjom tym brakło podłoża ekonomicznego, jak mówi Bloch, "rozkładu jazdy" dialektycznych tendencji rzeczywistości. Są one w rezultacie "naukami" (*Lehre*) o jedności teorii i praktyki, w tym rozumieniu, w którym *praxis* oznacza zastosowanie teorii. Tymczasem dla Blocha (który tak odczytuje Marksa) pojęcie praktyki to stała oscylacja teorii i praktyki, wzajemne, przemienne przenikanie się, czynne zakładanie siebie: nowej teorii dla postępowania praktycznego i praktyki, która otwiera nowe horyzonty historii. "Nigdy konkretnej myśli nie ceniono wyżej niż tu, gdzie przyświeca ona czynowi i nigdy tego czynu nie ceniono bardziej niż tu, gdzie jest on ukoronowaniem prawdy" (PH 315).

Ostatnia wreszcie część komentarza traktuje o tezie 11: "Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, idzie jednak o to, by go zmienił". A zatem idzie o *praxis* jako o przemianę świata, o tezę najważniejszą dotyczącą bycia człowieka w świecie i filozofowania. Łatwo przy niej o nadużycia i nieporozumienia. Jako pierwsze z nich

Bloch wymienia pragmatystyczne zniekształcenie *praxis*, rozumienie jej jako użyteczności pojęć, wyobrażeń. Jak łatwo, pisze Bloch, można było odpychać prawdę bądź jej wcale nie dopuszczać, zasłaniając się wymogami użyteczności. W ten sposób w praktycyzmie, który pojawił się w ruchu socjalistycznym, zrezygnowano z całego bogactwa teorii marksistowskiej, łącznie z jej krytycznym dziedzictwem kulturowym. Bloch przypomina, że u Marksa myśl nie dlatego jest prawdziwa, że jest użyteczna, lecz dlatego jest użyteczna, że jest prawdziwa. Kryterium prawdy jest praktyka, lecz nie pragmatyczna skuteczność, ani praktycyistyczna doraźność. "Prawdziwa praktyka nie może uczynić kroku nie poinformowawszy się u teorii, aktywnych teorii ekonomicznych i filozoficznych" (PH 322). "Filozofii o długim oddechu, z pełnym dziedzictwem kulturowym, która na nieostatnim miejscu potrafi wykrywać promienie ultrafioletowe, a to znaczy: zawierające przyszłość własności rzeczywistości. Przemieniać w sensie nieprawdziwym można na wiele sposobów, także obywając się bez pojęć: Hunowie też przemieniali. Ale r z e t e l n a przemiana może mieć miejsce tylko za sprawą rzetelnego poznania, coraz dokładniej opanowywanej konieczności" (PH 326). O filozofii Bloch pisze, że choć nie stanowi odrębnej nauki podporządkowanej sobie inne, to przecież stanowi "wiedzę i sumienie *totum*" we wszystkich naukach. "Jest postępującą świadomością postępującego *totum*", a owo *totum* nie jest faktem, a tylko zawarte jest w tym, co niezaistniałe, w ogromnym kontekście stawania się. Przemiana filozoficzna to przemiana wedle miary zanalizowanej sytuacji, dialektycznej tendencji, praw obiektywnych, realnej możliwości (PH 226-227). Bloch przeciwstawia się interpretacji marksistowskiego przewyciężenia-urzeczywistnienia filozofii jako końca filozofii. O końcu filozofii u Marksa można mówić tylko łącznie z przewyciężeniem-urzeczywistnieniem proletariatu, który jest najostrejszym symptomem ludzkiej autoalienacji. Osiągnięcie tego momentu urzeczywistnienia-przewyciężenia stanowiłoby koniec dotychczasowej historii (jako historii alienacji) i osiągnięcie takiego *eschaton*, które Bloch opisuje słowami młodego Marksa: "dopiero wtedy byt p r z y r o d n i c z y staje się dla niego [człowieka] bytem l u d z k i m i przyroda staje się dla niego człowiekiem. Tak więc s p o ł e c z e ń s t w o jest skończoną jednością istoty człowieka i przyrody, prawdziwym zmartwychwstaniem przyrody, urzeczywistnieniem naturalizmu

człowieka i humanizmu przyrody"<sup>77</sup>. Ostateczną perspektywą przemieniania świata jest społeczeństwo bez panowania, w którym powstaną warunki do zapośredniczenia z przyrodą. Takie miałyby być spełnienie podstawowej strukturalnej formuły marksistowskiej mierzącej stosunki społeczne, stosunek człowieka do człowieka i do przyrody. I więcej nadto: "Uspołecznienie ludzkości w sojuszu z zapośredniczoną z nią naturą to przebudowa świata w dom dla wszystkich" (PH 334).

Przemieniający praktyka musi znać uwarunkowania przemian i ich cele. Odpowiada to wyróżnionemu przez Blocha "prądowi zimnemu" (*Kältestrom*) i prądowi ciepłemu (*Wärmestrom*). Prąd zimny to badanie sytuacji, analiza uwarunkowań historyczno-ekonomiczno-społecznych. Prąd ciepły to penetracja perspektyw, celów<sup>78</sup>. Praxis musi łączyć obydwa aspekty, jeśli ma mieć do czynienia z "konkretną utopią". Wyróżnienie któregoś z aspektów grozi albo "lepiącym się [do faktów – przyp. AC] empiryzmem" albo "przeskakującym utopizmem". Sprzężenie aspektów natomiast wyznacza pole uwarunkowań i możliwości przemieniającej praktyki, odsłania "prospektywny horyzont" procesualnej rzeczywistości. Bloch prąd zimny i ciepły umieszcza w marksizmie jako konkretnej teorii-praktyce przemiany świata. "Analizujący sytuację akt marksizmu spleciony jest z aktem entuzjastyczno-prospektywnym. Obydwa te akty zjednoczone są w metodzie dialektycznej, w patosie celu, totalności materiału, który jest jego przedmiotem, jednakże pokazuje się również wyraźna różnica w aspektach i położeniu [...] Analiza uwarunkowań również zaznacza perspektywę, lecz jej horyzont jest ograniczający, jako horyzont ograniczonej możliwości. Bez takiej ochłody mielibyśmy do czynienia tylko z jakobinizmem lub całkiem niedorzecznym abstrakcyjno-utopijnym marzycielstwem [...] Analiza perspektyw będącego w możliwości odsłania horyzontu niczym nie zasłoniętej, niezmierzonej dali, w sensie nie wyczerpanej jeszcze i nie urzeczywistnionej możliwości" (PH 240). Prąd ciepły to połączenie z *totum* wszystkiego co się dzieje, to "intencja wyzwalająca", "cel wolności", treść *Humanum*, cel i sens.

<sup>77</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, s. 579.

<sup>78</sup> Również J.P. Sartre w kontekście *praxis* pisze o "świadomości sytuacji", "świadomości projektu" i konieczności ich zapośredniczenia, J.P. Sartre, *Marxismus und Existenzialismus*, Hamburg 1964 (fran. *Existentialisme et marxisme*, [w:] *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960), s. 74 i n.

W prądzie ciepłym zarysowują się cele tzw. dalekie. Są one każdorazowo konkretyzowane w tzw. cele bliskie. Bloch pragnie zapobiec "fetyzacji" celu, podporządkowywania mu ludzi, co może ulec zwyrodnieniu w traktowanie ich jako "mierzw" historii, a z drugiej strony głoszeniu, że wielkie cele ludzkości już zostały osiągnięte. "Dwie bowiem rzeczy nie pokrywają się ze sobą: antycypacja bliska i daleka. Antycypacja bliska to taka, w której rzeczy, sytuacji, których sobie życzymy, możemy osobiście doświadczyć. Odległe cele nadziei nie powinny być zbyt zakryte, wówczas bowiem może się zdarzyć, że ludzie zapytają: a cóż mnie to obchodzi? Albo że powstaną sytuacje nieludzkie. Działanie o bliskim celu ma ten walor, że nie poświęca świadomości ludzi żyjących dla tych, którzy mają dopiero przyjść [...] Drugi rodzaj antycypacji to antycypacja totalna, której polityczno-socjologicznym sensem jest 'królestwo wolności', jak się to błędnie określa, zlaicyzowana forma wolności dzieci bożych. Mówiąc po prostu: dalekosiężna antycypacja ma do czynienia z tak zwanym rajem na ziemi. [...] Filozoficznym sensem antycypacji dalekosiężnej jest odniesienie działań do utopijnego *totum* – bez świadomości tego i pomnożności o tym wszystko staje się zwykłym praktycyzmem, życiem z dnia na dzień [...] Bez tego *totum* nie można by było wywołać żadnych wielkich zmian w świecie, także tych nierewolucyjnych. W wielkich sprawach mierzyć trzeba ponad cel, by trafić. Totalny punkt orientacyjny czyni w socjalizmie: ustanowienie królestwa wolności, pozwala też niezawodnie rozpoznać i mierzyć odstępstwa i zdrady słusznej sprawy"<sup>79</sup>.

H. Fahrenbach pisząc o Blochu w kontekście m.in. prądu zimnego i ciepłego, w którym, jak twierdzi, dobrze widoczne jest położenie koncepcji Blocha w polu napięć między filozofią a nauką, stwierdza, że jest to stanowisko "w najwyższym stopniu oryginalne i produktywnie"<sup>80</sup>, wszelako ograniczone przez brak refleksji metodycznej. "Już sam naukowoteoretyczny status teorii Marksa, względnie teorii marksistowskiej, nie jest dość jasny. Ze względu na swoje ambicje poznawcze, pojemne teoretycznie i krytyczne wobec rzeczywistości, nie można jej

<sup>79</sup> E. Bloch, *Antizipierte Realität – Wie geschieht und was leistet utopisches Denken?*, [w:] *Abschied von der Utopie?*, H. Gekle (red.), Frankfurt a.M. 1980 (pol. *Rzeczywistość antycypowana czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne?*, przeł. A. Czajka, "Studia Filozoficzne" 1982 nr 7-8, s. 55).

<sup>80</sup> H. Fahrenbach, *Ernst Bloch und das Problem der Einheit von Philosophie und marxistischer Theorie*, s. 120.

traktować jak nauk szczegółowych (historii, ekonomii lub socjologii) ani też jako filozofii w tradycyjnym sensie. Z drugiej strony mimo położenia między nauką a filozofią jasne jest, że podstawowe wypowiedzi materializmu historyczno-ekonomicznego (o strukturze i prawach rozwojowych, względnie tendencjach kapitalistycznej formacji społecznej) muszą być, ze względu na swój zasięg obowiązywania, traktowane jako teorematy naukowo-analityczne i sprawdzalne, nawet jeżeli należą do nauki rewolucyjnej (Marks), która ze swej strony odniesiona jest do rewolucyjnej praktyki politycznej i jej celów. Bloch w pełni trafnie charakteryzuje ten naukowo-analityczny status i aspekt teorii marksistowskiej jako historyczno-ekonomicznej analizy uwarunkowań i tendencji współczesnego społeczeństwa i odróżnia od perspektywy filozoficzno-utopijnej. Lecz odróżnienia tego dokonał z perspektyw w pierwszym rzędzie tematycznych (które na dodatek wzajemnie odsyłają do siebie i uzupełniają się wzajemnie), podczas gdy metodyczne zróżnicowanie odmiennych obowiązujących sensów wypowiedzi naukowo-analitycznych i filozoficzno-utopijnych w Blocha naprzemiennym określeniu marksizmu jako filozofii i nauki i jako sprzężenia obydwu aspektów w nauce o tendencjach i przyszłości – pozostaje zakryte<sup>81</sup>. W związku z tym Fahrenbach mówi o konieczności "przekładu metodycznego" zagadnień postawionych u Blocha. W innym miejscu wypowiada się ogólniej: "Siła i znaczenie Blocha filozofii przyszłości leżą z pewnością [...] w odślonięciu normatywno-utopijnego aspektu konkretnej utopii [względnie 'penetrowanych perspektyw'] i także tu leżą raczej w zasięgu horyzontu historyczno-utopijnego i zróżnicowaniu jego interpretacji niż w systematycznej koncentracji"<sup>82</sup>. Wypowiedź tę można by odnieść do całego dzieła Blocha, które wskazuje podstawy, horyzonty i kierunek nowego myślenia, lecz wymaga precyzji. W tym także stworzenia wspólnej płaszczyzny z zagadnieniami empirycznymi i naukowymi.

Podsumujmy rozważania o *praxis*: nie jest ona u Blocha koniecznością ani dowolnością, lecz istotną jest w niej *d e c y z j a*, powstająca w oscylacji między podmiotem a przedmiotem. *Praxis* u Blocha występuje w dwóch wyróżnionych przez Alfreda Schmidta znaczeniach<sup>83</sup>:

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> H. Fahrenbach, *Zukunftsforschung und Philosophie der Zukunft...*, s. 359.

<sup>83</sup> A. Schmidt, *Praxis*, [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, s. 1114 i n.

jako "konstytucja" i jako "przemiana świata". To podwójne określenie *praxis* jest jej określeniem ontologicznym. *Praxis* Blocha dopełnia jego ontologię i na odwrót: ontologia Blocha jest możliwa tylko z *praxis* w swym centrum – można by ją nazwać "ontologią *praxis*". *Praxis* wreszcie, w której realizuje się *Humanum*, można uznać za ontyczną podstawę człowieczeństwa. To oczywiste, że w rozważaniach wokół *praxis* podkreśla Bloch wagę świadomości, decyzji (to nawiązanie do Arystotelesa, które na tle współczesnych Blochowi stanowisk mogło się wydawać nowością). Zwróćmy uwagę na pewien znamieny rys. Bloch podobnie jak Lukács w *Historii i świadomości klasowej* podkreśla znaczenie świadomości. Przy tym Lukácsowi chodzi o świadomość klasową proletariatu. Bloch *expressis verbis* mówi to samo, stale podkreślając proletariát jako historyczny podmiot, lecz jego głównym staraniem jest zwrócenie uwagi na świadomość w ogóle jako na "gwiazdę prowadzącą byt" oraz aktywizującą podmiot, a za nim byt. Poświęciwszy swe dzieło rozważaniom wokół strony świadomościowej *praxis*, w diadzie: prąd zimny - prąd ciepły, skoncentrował się Bloch na prądzie ciepłym. Jeśli chodzi o prąd zimny to Bloch ograniczył się do stwierdzenia, że jego analiz dokonuje się marksistowską metodą ekonomiczno-społeczną, sam nie dodaje niczego, analizami ekonomicznymi nie zajmuje się wcale (co zarzucali mu np. R. Damus i H.H. Holz)<sup>84</sup>. Wydaje się, że tak ogólne czy wręcz ogólnikowe potraktowanie problematyki prądu zimnego (wiąże się to z problemami postawionymi przez H. Fahrenbacha) wynika z umyślnego pozostawienia "pustego miejsca" na każdorazowo historycznie uwarunkowane rozwiązania (które wszakże zawsze pozostawać muszą w relacji z prądem ciepłym). Rozważania o *praxis* u Blocha to nie tylko ukazanie ontycznej postawy człowieka. Przez *praxis* określenia człowieka: fenomenologiczne, biologiczne, świadomościowe, sensotwórcze zostają uzupełnione przez wymiar praktyczno-historyczny sięgający aż po eschatologię. Połączenie tych określeń to połączenie długo rozdzielanych teorii i praktyki, połączenie wszystkich wymiarów rzeczywistości w jednym, immanentnym, dialektycznym, materialnym planie.

Rozważania Blocha wokół *praxis* są zbieżne z innymi stawiającymi

<sup>84</sup> R. Damus, Ernst Bloch, *Hoffnung als Prinzip - Prinzip ohne Hoffnung*, Meisenheim a. Glan 1971; H.H. Holz, *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfer-tigen Welt*, Darmstadt, Neuwied 1975.

*praxis* w swym centrum, takimi jak prace Henri Lefebvre'a<sup>85</sup>, jugosłowiańskiej grupy "Praxis"<sup>86</sup>, Karola Kosika<sup>87</sup> – ze względu na strukturę tej pracy musimy wszakże poprzestać tylko na ich zasygnalizowaniu.

## 7. Podsumowanie

W poszukiwaniu podstaw teoretyczno-praktycznych Bloch zwrócił się ku sferze antropologicznej i poddał ją refleksji na różnych płaszczyznach, zbliżając się w tych refleksjach do różnych stosowanych współcześnie postępowań filozoficznych: antropologii biologicznej, egzystencjalizmu, psychoanalizy, Teorii Krytycznej, marksizmu, i ustalając na każdej z płaszczyzn jej określenie podstawowe. Pierwsza z płaszczyzn to świadomość potoczna, w niej strukturą podstawową jest "bycie-poza-sobą", dalsze płaszczyzny i określenia podstawowe są następujące: płaszczyzna biologiczna – popęd samozachowawczy-samorozwijający się, płaszczyzna świadomościowa – Jeszcze-Nieświadome, funkcja utopijna, płaszczyzna historyczno-społeczno-kulturowa – alegoria-symbol, ontologiczna – Front, *Novum*, *Ultimum*, praktyczna – prąd zimny, ciepły. Bloch ustala określenia podstawowe w auto-refleksji sfery fenomenalno-egzystencyjno-egzystencjalno-praktycznej, unikając założeń pochodzących z zewnątrz. W ten sposób poczynając od podstawowej struktury świadomości życia codziennego Bloch dociera do określeń ontologicznych łącznie z *Ultimum* jedności świata człowieka i przyrody. Wszystkie te określenia nie mają charakteru esencjalnego, definicyjnego, nie są teoretycznie zamykające, lecz mają charakter otwierająco-eksponujący, stanowią struktury wzajemnie odsyłające do siebie, tworzą jedność równorzędnych aspektów rzeczywistości ludzkiej. Popęd samorozwijający się odsyła do refleksji antycypującej, fantazja obiektywna czerpie "energię" z afektu nadziei itd. Określenia podstawowe nie są też hipotezami: Bloch mówi o popędach jako wyłącznie związanych z ciałem, o funkcji utopijnej jako związanej z konkretnym podmiotem, podstawie *praxis*. Wszystkie mają charakter teoretyczno-praktyczny, bowiem z określeń biologicznych wynikają świadomościowe, a te oparte są na podstawie *praxis*. Począwszy od ontologii określenia podstawowe nabierają charakteru założeń, których podstawa w przypadku *praxis* jako zapośredniczenia

<sup>85</sup> H. Lefebvre, *Metaphilosophie*, Frankfurt a.M. 1975 (franc. 1965).

<sup>86</sup> G. Petrović, *Wider den autoritären Marxismus*, Köln, Frankfurt a.M. 1969.

<sup>87</sup> K. Kosik, *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt a.M. 1967.

również z przyrodą jest coraz mniej uchwytne. Tu określenie podstawowe ujmuje otwarcie nieprzekraczalne w świecie w sposób eksperymentalny *par excellence*, przy czym ujęcie to ma charakter przeważająco utopijno-normatywny, z niewypełnioną stroną analityczną. Wydaje się wszakże, że jest to optymalna postawa wobec ciemności otaczającej bezmiar naszego bycia w świecie. Najrdzenniejszym wszakże *characteristicum* człowieka – człowieka istniejącego i działającego w świecie – łączącym wszystkie inne określenia podstawowe, jest utopijność.

## ONTO-LOGICUM

Część ontologiczna jest w filozofii Blocha nie tylko podsumowaniem i przedstawieniem w perspektywie i języku ontologii rezultatów dociekań dotyczących sfery antropologicznej, lecz jest specyficznie ontologicznym pogłębieniem tych rezultatów, ustaleniem ich podstaw, ich radykalizacją. Perspektywa ontologiczna pozwala na ustalenie miejsca antropologii w całości bytu, bycia i filozofowania. Stanowi podstawę wyznaczania horyzontu bytu, bycia i działania człowieka. Antropologia i ontologia są w filozofii Blocha nierozzerwalne, stąd z przedstawienia głównych rysów ontologii w pracy poświęconej koncepcji człowieka nie sposób zrezygnować; ontologiczna podbudowa antropologii wyróżnia zresztą koncepcję Blocha na tle innych prób antropologii filozoficznej. Mimo że antropologia i ontologia są w filozofii Blocha sprzężone ze sobą i warunkują się wzajemnie, wydaje się, że w postępowaniu poznawczym filozof nadziei przyznaje prymat antropologii. Drugim oprócz rezultatów dociekań antropologicznych źródłem ontologii Blocha jest dyskusja z tradycją *par excellence* ontologiczną. Postępowanie nasze w tym rozdziale będzie miało charakter zrazu rekonstrukcyjno-opisowy, następnie spróbujemy nakreślić specjalny, związany z wyznaczonym w nim centralnym miejscem człowieka, charakter ontologii Ernesta Blocha.

## 1. Kategoriałna nowość możliwości

a. *Możliwość i jej warstwy*

Rzeczywistość mieszcząca w sobie funkcję wykrywania nowości, tego, co nigdy dotąd w ten sposób nie istniało (funkcję utopijną), i praktykę, musi mieć charakter otwarty, niegotowy, procesualny. Ten charakter rzeczywistości mógł zostać odkryty i istnieje przez sprzężenie istniejącego i działającego człowieka ze światem zewnętrznym. W sprzężeniu dążenia ludzi do tego, by ująć samych siebie, odbywającym się w świecie zewnętrznym, który także jeszcze jest nieokreślony i którego proces stawania się nie jest jeszcze zakończony, nowe realizacje, docelowa pełnia, zależne są od decyzji człowieka i dyspozycji świata zewnętrznego, i nie są bynajmniej zdeterminowane, pewne, lecz *m o ż l i w e*. Główną kategorią ontologiczną jest u Blocha możliwość. Mówi ona – w najprostszym ujęciu – że coś może być, lecz nie

musi, że może być takie lub inne, że wreszcie o niczym nie można powiedzieć, że *j e s t*. Bloch analizuje poszczególne warstwy możliwości, postępując w kierunku od świadomości do rzeczywistości.

a) *Możliwość formalna*

Możliwość formalna to taka, która daje się pomyśleć. Chodzi tu o związki myślowe, niekiedy sprzeczne, jak np. "okrągły kwadrat" (przeciwność), "koń, który jest grzmotem" (bezsens), zawierające jednak relację myślową (w przeciwieństwie do nonsensu, jak np. "człowiek i", w którym takiej relacji nie ma). Możliwość formalna to nieskończoność, otwarte pole myśli, które może przemieniać się w "złą pełnię", "złe otwarcie" (PH 259) lub ulec konkretyzacji.

b) *Możliwość poznawcza*

Pierwszym krokiem takiej konkretyzacji jest możliwość poznawcza, czyli możliwość, która opiera się na znajomości rzeczy, nie odnosi się natomiast bezpośrednio do charakteru rzeczy samych. Możliwość ta polega na niepełnym uzasadnieniu poznania. Niepełne, częściowe uwarunkowanie jest zresztą ogólnym określeniem tego, co możliwe: "Wszystko, co możliwe, oznacza otwartość w następstwie nie w pełni dostatecznej czyli w mniejszym lub w większym stopniu niedostatecznie danej racji warunkującej" (PH 260). Możliwość poznawcza to *p r z y p u s z c e n i e*. Wyraża się ono w sądach hipotetycznych i problematycznych. Sądy hipotetyczne to takie, które powstają na podstawie przesłanek jeszcze nie potwierdzonych, jak np. "możliwe jest, iż rośliny zdolne są do odczuć". Sądy problematyczne natomiast to takie, które oprócz przesłanek jeszcze nie potwierdzonych, przyjmują przesłanki jeszcze *n i e z n a n e*, jak np. "być może dotrą na Ziemię promienie ultrafioletowe z grupy gwiazd na Drodze Mlecznej" (PH 261). Sądy problematyczne uznaje Bloch za prawdziwe sądy modalne, tzn. takie, które przedstawiają stopień poznania rzeczy. Szczególny przypadek takich sądów stanowi możliwość tzw. nieprawdziwa, tzn. nie wynikająca z obiektywnego stanu badań, lecz z subiektywnej niewiedzy, np. "woda może ulegać rozkładowi pod działaniem prądu elektrycznego". W rzeczywistości woda zawsze ulega rozkładowi pod działaniem prądu elektrycznego, znajomość tego zjawiska fizycznego jest pełna, treść sądu o nim nie podlega wątpliwości. Jest to zatem sąd, który przyjmuje tylko postać modalną, zazwyczaj w celach pedagogicznych, w istocie zaś jest sądem kategoriowym lub asertorycznym. Auten-

tyczny sąd modalny to w ujęciu Blocha "wypowiedź badawcza" (*Forschungsaussage*) oznaczająca "stan naukowo-objektywnej zasadności stosownie do niepełnej naukowej znajomości obiektywnie danych uwarunkowań" (PH 261). Sąd taki nie wyraża sobą ani zaprzeczenia, ani potwierdzenia, lecz zawieszenie, jest to "jakościowy sąd o sędzie" (PH 261), który w postaci założenia lub przypuszczenia motywuje postawienie pytania w naukach przyrodniczych lub historyczno-społecznych. Takie przypuszczenie antycypuje istotne uwarunkowanie lub kontekst uwarunkowań wyjaśnienia pewnego przedmiotu badań (jego znaczenie w nauce jako hipotez roboczych, modeli, zasad heurystycznych jest powszechnie znane), które powinny być potwierdzone indukcyjnie lub eksperymentalnie. Proces indukcyjny przebiega wtedy także przy uwarunkowaniu częściowym i porusza się po obszarze prawdopodobieństwa (jak przy odkryciu Ameryki, radu). Lecz także dedukcja porusza się zdaniem Blocha po tym terenie. Konieczność dedukcyjna jako niemożliwość sprzeczności jest dla niego ważna tylko w tych "regionach", w których dedukuje się aksjomaty: logice formalnej i matematyce. Natomiast nie jest ważna dla regionów tzw. realnych, w których "pełne uwarunkowanie" nie ma jeszcze miejsca, w których proces realny nie jest jeszcze zakończony, nie zachodzi zatem konieczność w sensie rygorystycznym. Podstawy, na jakich opiera się sylogistyka Arystotelesa, są w ujęciu Blocha, "w stanie procesu" (PH 264), a zatem znajdują się w horyzoncie możliwości, nie zaś konieczności. Bloch nie neguje słuszności logicznych wynikań konieczności, lecz twierdzi, że nie mogą się one realnie opierać na podstawach uniwersalnych i koniecznych. Wyjaśnia to na przykładzie klasycznej figury sylogizmu: "Caius jest człowiekiem", "Człowiek jest istotą śmiertelną", przeto "Caius jest śmiertelny". Bloch nie podaje w wątpliwość słuszności wynikania, lecz konieczność śmiertelności człowieka jako jego realnej podstawy (PH 264).

c) *Możliwość obiektywno-strukturalna*

Możliwość obiektywno-strukturalna to płaszczyzna możliwości nieznana dotąd w filozofii (według określenia Hansa Heinza Holza – "materia sądu, obiekt poznania")<sup>1</sup>. Rozróżnienie w stosunku do możliwości poznawczej opiera się na teorii p r z e d m i o t u (poznania)

<sup>1</sup> H.H. Holz, *Kategorie Möglichkeit und Moduslehre*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt a.M. 1965, s. 99.

i o b i e k t u (rzeczy). W możliwości poznawczej chodziło o częściowe uwarunkowanie poznania, w możliwości obiektywno-strukturalnej o częściowe uwarunkowanie istnienia.

Możliwość obiektywno-strukturalna to "przedmiotowo-strukturalne zachowanie się rzeczy takimi, jakie są" (PH 265). Określenie to zaczerpnął Bloch od Alexiusa Meinonga, który przez swą teorię przedmiotu uczynił próbę apriorycznego określenia charakteru rzeczy, wyłączając wszelako – co podkreśla Bloch – stronę ich istnienia (wzorem takiej "wolnej od strony istnienia" wiedzy jest matematyka). Realna teoria przedmiotu, tak jak ją proponuje Bloch, to "postać realistycznego odbicia" (PH 265), "odbicie badawczo-materialistyczne", które przybiera formę d e f i n i c j i r e a l n e j, podającej nie tylko znaczenie językowe i pojęciowe, lecz i właściwości "przedmiotowo-konstytucyjne" (PH 266). Tak rozumiana teoria przedmiotu to dla Blocha "miejsce kategorii jako najogólniejszych, a zarazem charakterystyczno-typowych sposobów istnienia, form istnienia" (*ibidem*). Bloch podkreśla różnicę między przedmiotem a r e a l n y m o b i e k t e m: możliwość obiektywno-strukturalna to "częściowe uwarunkowanie rzeczowe odpowiednie do struktury, rodzaju, typu, kontekstu społecznego, kontekstu porządku rzeczy" (PH 267). Uwarunkowanie częściowe jest tu uwarunkowaniem w przedmiocie udostępniającym się poznaniu w sądach hipotetycznych i problematycznych, otwartością w większym lub mniejszym stopniu zdeterminowaną strukturalnie. Możliwość obiektywno-strukturalna dzieli się na uwarunkowania częściowe w e w n ę t r z n e i z e w n ę t r z n e, które – jakkolwiek splecione ze sobą i oddziałujące na siebie wzajemnie – zachowują swą odrębność. Tak więc np. w kwitnieniu zawarta jest, przy pełnym zachowaniu warunków wewnętrznych, strukturalna możliwość wydania owocu, zależna jest ona wszakże od uwarunkowań zewnętrznych, np. sprzyjającej pogody. Podobnie w świecie zewnętrznym powstają niekiedy warunki do zaistnienia czegoś nowego: porządku społecznego (np. listopad 1918 r. w Niemczech) czy nowej formacji kulturowej (np. sytuacja w malarstwie niemieckim po okresie twórczości Dürera), nie znalazłszy wszakże odpowiednika po stronie wewnętrznej, podmiotowej, pozostały one nie wykorzystane, możliwość nie urzeczywistniona. Możliwość Bycia-Inaczej dzieli Bloch na: możliwość czynienia inaczej i możliwość stawania się innym. Są to odpowiednio możliwość aktyw-

na, p o t e n c j a, i możliwość bierna, p o t e n c j a l n o ś ć. Obydwie są sprzężone ze sobą.

Oznacza to: niezdeteminowanie realnego świata, "miejsce" na interwencję człowieka, która by kierowała ku pełnemu urzeczywistnieniu możliwości zawartych w określeniu strukturalnym rzeczy. Możliwość obiektywno-strukturalna, przedstawiając rzeczywistość w stanie niezdeteminowania, otwartości, przemienialności (lecz także przypadkowości), zawiera w sobie również wymiar, który wypełnia pojęcie zbawienia (*Heilsbegriff*), jako realizacji pełni możliwości i adekwatności określenia strukturalnego (esencji) ze zjawiskiem (skala tej adekwatności sięga od szczęścia osobistego po królestwo wolności), oraz nieszczęścia (*Unheilsbegriff*), czyli realizacji nieudanych, przypadkowości anulujących urzeczywistnienia (ta skala sięga u Blocha od nieszczęśliwych wypadków po faszyzm). Zatrzymajmy się jeszcze przy przypadkowości. Oprócz bowiem przypadkowości niszczącej lub wyzbytej istotności dowolności Bloch zna przypadkowość (kontyngencję) "najwyższego stopnia", czyli zapośredniczoną dialektycznie, uwarunkowaną częściowo, lecz w sposób stały. Taka kontyngencja to "otwarte bogactwo przemienialności" (PH 270), wszelako nie dowolnej, lecz zapośredniczonej przez znajomość rzeczy i stan rzeczy samej przemienialności wydającej *nova*. Nowości powstają jako dialektycznie zapośredniczone z tym, co konieczne (tu w rozumieniu: ujęte w prawach), tworzą "uporządkowane bogactwo rozwoju otwartego świata" (PH 270). Tego rodzaju kontyngencja ma charakter sytuacyjny. Jej przeciwieństwem byłaby zamknięta strukturalnie konieczność, uwarunkowanie pełne, dojrzałość uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych, ich adekwatność. Jednakże nie ma jeszcze takiego określenia strukturalnego rzeczy, które by je wyczerpywało, stanowiło ich pełne uzasadnienie – wszystkie dotąd są częściowe. Pełnego określenia: *causa sui* Spinozy, *a se esse* Anzelmia z Canterbury, określenia, wedle którego egzystencja w sposób konieczny wynika z istoty, istota z egzystencji – jeszcze nie ma. Może funkcjonować tylko jako ideał, antycypacja "tego jednego, czego brak", tego co się określa jako najwyższe dobro. To konieczne, nigdzie jeszcze nie rzeczywiste, jest w stanie możliwości, stanowi jej h o r y z o n t, jest jej "wymiarem Zbawienia": "Albowiem idealny punkt, w którym pokrywają się ze sobą istota i zjawisko, jest zawsze absolutnym punktem docelowym strukturalnej linii tego, co

w sposób ludzki i pozytywny możliwe" (PH 271).

#### d) Możliwość obiektywno-realna

Ostatnia wreszcie warstwa to możliwość obiektywno-realna, określoność rzeczywistości wynikająca z tego co dane i obejmująca przyszłość, możliwość leżąca w samej rzeczywistości. "Tak więc istnieje realne częściowe uwarunkowanie o b i e k t u, które w nim samym (obiekcie) przedstawia jego realną możliwość [...] Tak człowiek jest realną możliwością wszystkiego, czym stał się w swej historii, a przede wszystkim tego, czym może stać się jeszcze w postępującym bez zahamowań rozwoju" (PH 271). A nie jest to możliwość taka, która z góry daje się określić jak zawarta w żołądzu możliwość dębu, lecz obejmuje ona całość uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych, także tych, które jeszcze nie zaistniały. Możliwość ciągłego powstawania nowości oraz możliwości pełni są dla Blocha jednoznaczne z *m a t e r i a*<sup>2</sup>. Bloch ujmuje materię w podwójnym aspekcie, którego źródła upatruje u Arystotelesa. Materia to z jednej strony to co możliwe wedle miary istniejących uwarunkowań, czyli *kata to dynaton*. Z drugiej strony materia to bycie w możności, *totum* możliwości, otwarcie na nowość aż po nowość ostateczną, pełnię, czyli *dynamei on* (PH 237-238)<sup>3</sup>. Pierwotna jest możliwość założona przez dane niepełne uwarunkowania, lecz niepełność tych uwarunkowań zasada się na niegotowości rzeczywistości, jej stawaniu się i dążeniu ku pełni.

Ustalenie genezy koncepcji materii w ramach samego dzieła Blocha dostarcza badaczom trudności. Bloch proponuje bowiem równość: możliwość realna = materia, podaje wszakże dwie wersje tej równości: 1) "Materia jest korelatem możliwości obiektywno-realnej" (PH 237, TE 233), 2) "materia jest substratem możliwości w procesie dialektycznym" (TE 233). Z tego rozróżnienia, które wszakże nie we wszystkich rozważaniach jest zachowane, badacze wnioskuje o podwój-

<sup>2</sup> Nawiązuje w tym Bloch do Arystotelesa: "To wszystko, co powstaje, czy to z natury, czy przez sztukę, zawiera materię: każda bowiem rzecz może istnieć lub nie istnieć, a zdolność ta jest materią w każdej" (podkreślenie moje - A.C.), [w:] *Metafizyka*, VII, 7, 1032 a, przekład K. Leśniaka, Warszawa 1984.

<sup>3</sup> Ustalenie miejsc występowania pary: *kata to dynaton* i *dynamei on* u Arystotelesa następuje z trudnością, których nie podejmujemy się rozwikłać. Zob. na ten temat: G. Cunico, *Essere come utopia*, Firenze 1976, s. 127. Trudno też ustalić, jakimi wydaniami Arystotelesa Bloch się posługiwał. Źródłem, z którego z pewnością korzystał, są prace Wilhelma Windelbanda.



nej dedukcji koncepcji materii<sup>4</sup>. Materia jako "korelat możliwości obiektywno-realnej", względnie jednoznaczna z możliwością obiektywno-realną, to rezultat dedukcji na płaszczyźnie ontologicznej, czyli płaszczyźnie poszukiwania podstaw wszystkiego, co istnieje (*Grund*). Materia jako "substrat możliwości" to rezultat dedukcji na płaszczyźnie ontycznej, czyli płaszczyźnie samego bytu (*Seiendes*) jako tego, co już zaistniało i staje się. Materia jako korelat możliwości to *modus essendi*, materia jako substrat to *ens fondans* wszystkiego, co istnieje. Naszym zdaniem podwójne pochodzenie koncepcji możliwości materii oraz jej podwójne określenie: jako wedle miary uwarunkowań i jako bycie w możności, mają w filozofii Blocha specjalne znaczenie. Wydaje się, iż chodzi tu po pierwsze o dostarczenie podstaw procesowi teorii-praktyki<sup>5</sup> i wyznaczenie horyzontów (wraz z ostatecznym – pełnią): widoczna jest tu centralna rola człowieka jako projektodawcy (antycypacja itd.). Lecz chodzi także o to – skoro zasięg teorii-praktyki ma być pełny – aby dostarczyć podstawy procesowi świata w ogóle. Do zagadnień tych wrócimy jeszcze w dalszym ciągu naszych rozważań.

Nałożenie się na siebie ontologicznej i ontycznej koncepcji materii posiada doniosłe konsekwencje dla materializmu Blocha, które tu tylko zasygnalizujemy, by później do nich wrócić. Głównym wyróżnikiem tego materializmu jest zatoczenie "łuku między utopią a materią", stworzenie "unii utopijno-materialistycznej" (TE 192, 202). Koncepcja ta kładzie kres podziałowi na poszczególne i ogólne, ducha i materię, a także myśleniu systemowemu (anamnestycznemu, statycznemu, odwołującemu się do niewzruszonych *arche*). Materia to na każdym szczeblu rzeczywistości, w dowolnym jej momencie, niepokój bezpośredniości i napięcie niekonsystencji. Duch, utopia, to wynikające z tego niepokoju i napięcia *postaci* (entelechie) realizującej się i realizowanej rzeczywistości – również one są materialne. Materia dla Blocha charakter "dialektyczno-utopijny" (TE 208). "Bez materii nie ma gruntu dla (realnej) antycypacji, bez (realnej) antycypacji niemożliwe jest ujęcie horyzontu materii (PH 274).

<sup>4</sup> Zob. E. Roeder von Diersburg, *Zur Ontologie und Logik offener Systeme*, Hamburg 1967, s. 67 oraz G. Cunico, *Essere come utopia...*, s. 80.

<sup>5</sup> Tu także Bloch wyraźnie postępuje za Arystotelesem, zob. *Metafizyka*, VII, 8, "Akt jest wcześniejszy od potencji...".

### b. Kategoria możliwości a tradycje filozofii

Uznanie możliwości, możliwości obiektywno-realnej w jej podwójnym aspekcie: jako wynikającej z tego, co dane, i jako otwartości wobec wciąż powstających określeń i pełni, za główną kategorię rzeczywistości, jest w historii filozofii nowością (Bloch nazywa możliwość "Benjaminem kategorii").

Kategorię możliwości odrzucali eleaci głoszący nieruchomość bytu<sup>6</sup>, sofisci (Gorgiasz), dla których możliwym było zarówno wszystko jak i nic, megarejczycy (Diodoros Kronos), dla których z możliwego nie mogło powstać niemożliwe, a ponieważ w przypadkach, gdy możliwe nie stałoby się rzeczywiste, mielibyśmy do czynienia z rzeczonym "powstawaniem niemożliwego z możliwego", przeto możliwość sama nie jest możliwa, a jedynie możliwa jest rzeczywistość. Sylogizm Diodora Kronosa przejął stoicyzm rzymski i odgrywał on znaczną rolę w stanowiskach Epikteta i Marka Aureliusza z ich zadowoleniem z koniecznego porządku świata. Ujęty w *amor fati* przez Cyncerona znalazł się, po dalszych kolejach recepcji, w centrum systemu Spinozy, dla którego wszystko co możliwe jest, jako widziane *sub specie aeternitatis* – konieczne i rzeczywiste.

Istnieją wszakże w historii filozofii impulsy, do których Bloch nawiązuje budując swe kategoriale centrum. Przede wszystkim chodzi tu o Arystotelesa koncepcję realnego *dynamei on* i Hegla realną dialektykę. Możliwość zajmuje eksponowane miejsce także u Leibniza: jest dyspozycją wybraną i realizowaną przez Stwórcę spośród nieskończenie wielu związków; wszelako dyspozycja ta, zawierająca w sobie z kolei nieskończenie wiele związków, nie zostawia u Leibniza miejsca na coś *realiter* nowego, czego w dotychczasowym świecie jeszcze nie było – *primae possibilitates* zawarte są wszystkie w umyśle Stwórcy i tak jak są realizowane, takimi są najlepsze. Możliwość pojawia się także u Kanta: jako "możliwość rzeczy przez pojęcia *a priori*" oraz jako możliwość doświadczalna pozostaje ona po stronie myśli; jest to możliwość obiektywna, lecz nie obiektywno-realna. Mimo to Bloch odnajduje u Kanta "przestrzeń dla możliwości" w tych partiach jego rozważań, gdzie mowa jest o "postulatach" i "ideałach". Jest to możliwość w

<sup>6</sup> Na temat kategorii możliwości w filozofii starożytnej i średniowiecznej (po Miłkołaja z Kuzy włącznie) zob. A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Heidelberg 1931.

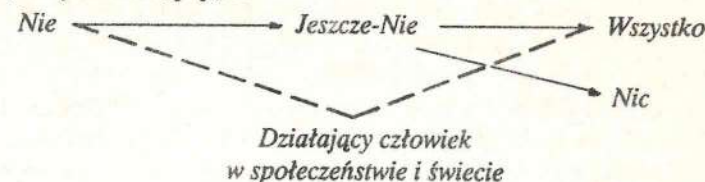
znaczeniu subiektywnym (potencja) zbliżona do Fichteańskiej z jej "Możesz, bowiem powinienes". Hegel, filozof rozumu konkretnego, wbrew tendencjom dialektycznym *Fenomenologii ducha*, gdzie mowa o stawaniu się, pracy, przekształcaniu, już w *Logice* podporządkowuje rzeczywistość pojęciu absolutnemu, możliwość – konieczności.

Bloch wymienia dwa ogólne motywy w historii dotychczasowej filozofii, które nie dopuszczały do powstania kategorii możliwości obiektywno-realnej. Pierwszy z nich to *idealizm*, w którego perspektywie wszelkie rozpatrywanie możliwości redukowano do warstwy formalnej, logicznej, co najwyżej poznawczej (brak rozróżnienia częściowego uwarunkowania poznania od częściowości uwarunkowań realnych). Motyw ten dostrzega Bloch także w dwudziestowiecznych ujęciach możliwości Johannaesa von Kriesa, Verweyena. Drugim motywem jest *statyczność myślenia*, czyli sprowadzanie rzeczywistości do gotowych, absolutnych podstaw, a przez to pojmowanie, względnie zniekształcanie "czynnej otwartości", jaką jest możliwość, niezdolność ujmowania nowości jako tego, czego nigdy jeszcze dotąd w ten sposób nie było. Motyw ten obecny jest w całej dotychczasowej filozofii, także u wielkich filozofów, z których Bloch czerpie, takich jak Mikołaj z Kuzy, Giordano Bruno, Hegel. "Łądem kategorialnego pojęcia możliwości jest, ogólnie biorąc, całkiem prawie dziewiczy; możliwość jest Benjaminem wielkich pojęć" (PH 280). Możliwość obiektywno-realna to w ujęciu Blocha kategoria przemienianego i przemienialnego świata, kategoria rzeczywistości jako procesu dialektyczno-utopijnego, materialna kategoria otwartości. To kategoria teoretyczno-praktyczna: określoność rzeczywistości wydobytej za pośrednictwem człowieka (i jego *praxis*) i warunkującej go zarazem. Możliwość w ujęciu Blocha to *dysozycja*, która wszakże musi być wydobywana przez człowieka z jego *praxis*, a ten z kolei jest określany (częściowo) przez uwarunkowania. Możliwość może być wydobyta i zrealizowana (na miarę uwarunkowań), łącznie z ostateczną możliwością pełni, ale może też zostać nierozpoznana, jej realizacja może się nie udać, a ostatecznie zakończyć klęską świata. Przy czym człowiekowi przypisać należy – tak twierdzi Bloch – *decydujący ruch*, który zapoczątkował historię świata, człowiekowi i jego pracy. Z punktu widzenia człowieka i jego pracy świat zewnętrzny można ujmować w perspektywie "świata dla nas", a w ostatecznej perspektywie jako

"dom" – schronienie, punkt docelowy wzajemnie zapośredniczającego się procesu zewnętrznego i wewnętrznego.

## 2. Podstawowa formuła ontologiczna

Gdyby pokusić się o schemat rzeczywistości w ujęciu Blocha, to wyglądałby on następująco:



Skomentujmy poszczególne człony schematu-formuły:

### a. Nie

Niczego, co istnieje, nie sposób w pełni ująć. O niczym, co istnieje nie sposób powiedzieć, że jest. Jedyny znak tego co istnieje to *negatywność*. Negatywność ta, jak się wydaje, jest przez Blocha rozumiana dwójako. Po pierwsze jest to negatywność bezpośredniości istnienia: wszystko co istnieje bezpośrednio nie posiada treści, jest nieokreślone, puste i przez ku określeniu przez wyjście poza bezpośredniość, przez odniesienie do czegoś na zewnątrz, w którym to odniesieniu powstaje nowa bezpośredniość, znów nieokreślona i pusta. W określaniu się bezpośredniości porzucona zostaje jej nieujmowalna "punktualność" (początek wszystkiego, co istnieje, jest nie dającym się zobiektywizować "punktem" – chwilą, zob. rozdział II), z "punktu" bezpośredniości "emitowany" zostaje proces, który można określić jako *Jeszcze-Nie* (w znaczeniu *Wciąż-Jeszcze-Nie*, *Wciąż-Bezpośredniości*). Tę pierwszą negatywność można by nazwać *dynamiczną*. Druga negatywność pochodzi z niekonsystencji tego, co każdorazowo faktycznie powstaje, z tym co jest jego możliwym pełnym treściowym określeniem, istotą, pełnią. W takiej negatywności faktyczności otwiera się olbrzymi wymiar tego, czym nie jest, jeszcze nie jest. Jest to drugie określenie procesu *Jeszcze-Nie* (jako *Jeszcze-Nie-Pełni*), negatywność *teleologiczna*.

*Jeszcze-Nie* powstałe w dążności bezpośredniości do określenia tworzy *tendencję*, "poziomy" (używając metafory przestrzennej) wymiar procesu. Proces ten posiada także wymiar "pionowy", ukrytą w faktyczności dążność do istoty, czyli *lataencję*. Proces konstytu-

tuowany jest zatem przez tendencję (napięcie między bezpośredniością a zapośredniczeniem) i latencję (napięcie między faktycznością a istotą), jest przerywany, o zmiennym rytmie; jako taki przebiega na różnych płaszczyznach rzeczywistości.

Negatywność bezpośredniości i niekonsystencji, "najbliższej bliskości", *hic et nunc*, "węzła zagadki egzystencji" (PH 341), stanowi rdzeń ontologii Blocha. Nie jest nim, jak dotąd w tradycji filozoficznej, chaos, akt stwórczy czy autokreacja absolutu (idei czy substancji). Negatywność jest *primum unicum*, lecz nie wiecznym i nieruchomym, a powstającym wciąż na nowo. Jest stosunkiem *Dass-Was, quid-quod, existentia-essentia* przeniesionym w dynamiczny teleologiczny proces stawania się. Negatywność punktu wyjścia nie jest absolutnym *nihil*, lecz otwartym *nań nie* w znaczeniu *nie-mieć*, a więc napięciem w stosunku do *mieć*, implikującym dialektykę *nie-mieć – mieć*, proces złożony z punktów, które są nieokreślone, żaden z nich nie jest, nie jest nawet *tu-oto (Da)*: "Nie nie jest tu-oto, ale będąc w ten sposób Nie pewnego Tu-oto, nie jest po prostu Nie, lecz zarazem Nie-tu-oto. Jako takie Nie nie wytrzymuje w swej bezpośredniości i odnosi się do tu-oto pewnego Czegoś (*Etwas*), prze ku niemu. Nie jest brakiem Czegoś i w ten sam sposób ucieczką od tego braku; jest zatem parciem ku temu, czego mu brak" (PH 356).

#### b. Jeszcze-Nie

Ze źródła bezpośredniości wypływa proces – poszukiwanie określenia i treściowej pełni. Wyznacza go podwójne Jeszcze-Nie: Wciąż-Jeszcze-Nie jako bezpośredniość i Jeszcze-Nie jako nieosiągnięcie pełni. W procesie Jeszcze-Nie splatają się: tendencja wypływająca ze źródła (bezpośredniości, nieokreśloności, pustki) i latencja pochodząca od celu (treściowej pełni). Będąc napięciem między tymi dwoma biegunami stawania się proces Jeszcze-Nie stanowi zaprzeczenie wszelkiej statyczności i zamknięcia. Według Blocha (TE 240-250) Jeszcze-Nie zawiera się w każdym odniesieniu. Najprostszą wypowiedź: S jest P, możliwa jest jedynie przy założeniu negatywności i procesu: S to podmiot (ktoś), P – orzeczenie (coś), łącznik to droga eksperymentalnego określania kogoś przez coś. Warunek wypowiedzi S jest P to nieidentyczność podmiotu z orzeczeniem, która daje się wyrazić w formule: *praedicatum inest subiecto*. To znaczy: podmiot jest brakiem, jest *nie-mieć*, bez którego próby określić nie byłyby ani potrzeb-

ne, ani możliwe. Także orzeczenie nie jest czymś gotowym, lecz negatywnym, poszukującym i poszukiwanym.

Z procesem Jeszcze-Nie związane są trzy rodzaje sądzenia. Pierwszy z nich to zawieszenie w pytaniu. Drugi zawiera zaprzeczenie w łączniku: S nie jest P, cukier nie jest zielony. Jest to sąd negacyjny (*Verneinung*), niemożliwy bez założenia orzeczenia pozytywnego, wskazujący na Jeszcze-Nie w samym podmiocie. Trzeci wreszcie sąd zawiera zaprzeczenie w orzeczniku: S jest nie-P, cukier jest nie-zielony. Orzecznik zawiera jedno tylko określenie negatywne, a tym samym dopuszcza nieskończenie wiele innych określeń. Jest to sąd tzw. nieskończony (*unendliches Urteil*). W takim sądzie wyeliminowane zostaje pewne coś (*Etwas*) jako już istniejące, lecz nieadekwatne do podmiotu, pozostaje natomiast otwarcie na wszystkie inne byty (*Etwasse*), które jeszcze się nie pojawiły. Wszystko, co powstaje, otrzymuje określenie negatywne, nie jest bowiem pełnią określenia, lecz jest skończone. Staje się Już-Nie (*Nicht-Mehr*), powiększa "zbiór" realizacji. Negatywność Jeszcze-Nie, pobudzająca proces, nie nasycona żadną realizacją, jest producentem świata. "Nie jako Nie-mieć jest [...] poszukującą, wrzącą próżnią, wokół której zbudowane są [...] wszystkie rzeczy" (TE 249).

W przedstawionych powyżej sądach zaznaczono podwójny charakter procesualnej rzeczywistości: 1) proces jako stałe wykraczanie (transcendowanie) poza daną realizację, nie stanowiącą pełni określenia, czyli negatywność podmiotu, 2) proces jako transcendowanie nieskończenie otwarte, czyli negatywność obiektywna.

Co lub kto jest podmiotem tego procesu? Bloch twierdzi: *incognito*, bezpośredniość, negatywność, ciemność, językowo wyrażone przez formę bezosobową, niemieckie *es*. Co jest orzeczeniem? To co z podmiotem nieidentyczne, nie posiadające także własnej pełnej postaci. Wyrażają to negatywne formuły logiczne: S nie-jest P, S jest nie-P. Formuła pozytywna: S = P jest dla Blocha tylko wyprowadzeniem z formuł negatywnych i posiada znaczenie wyłącznie utopijno-antycypujące. Filozofię Blocha natomiast ujmuje formuła: S —> P, podmiot staje się swym orzeczeniem.

#### c. Nicość

Omawiana dotąd negatywność nie była nicością. Była pusta, nieokreślona, lecz transcendująca i otwarta. Nicość natomiast jest określeniem zamkniętym, "obcym i wrogim wobec tego co istnieje" (TE 250).

Logicznie nicość przybiera postać już nie sądu negującego lub nieskończonego jak sądy Jeszcze-Nie, lecz konfliktu z sensem i występuje w trzech postaciach: jako *be z s e n s* (*Unsinn*), np. "nóż bez ostrza", *p r z e c i w s e n s* (*Widersinn*), np. "prostokątne koło", gdzie podmiot i orzeczenie są sobie przeciwstawne, lub *a n t y s e n s* (*Gegensinn*), gdzie występuje nieprzejdna różność jak np. dobro i zło. Nicość występuje tu jako antybycie tego co pozytywne.

Zauważmy przy tym, że Bloch temu co pozytywne przyznaje prymat jako wyższemu stopniowi bycia. Tam gdzie oddziałuje określenie treściowe (esencja, *Was*), prowadząc proces ponad to co zaistniałe (*Etwas*) i zjawiska (*Erscheinung*), wyższy stopień bycia ma to, co w tym procesie powstaje pozytywnie, czyli dobro. Im wyżej w hierarchii dobra (wartości), tym więcej bycia w bycie. Negatywne rezultaty procesu to utrata bycia, *n i h i l i z a c j a*, której punktem docelowym jest *anty-sens*.

Bloch wyróżnia dwa typy nicości i obydwa wyprowadza z negatywności jako punktu wyjścia (różniąc się w tym od Heideggera, który wszelką negatywność wyprowadza z nicości źródłowej)<sup>7</sup>. Nicość jako "unicestwiająca inność", negacja w postaci bezsensu, przeciwsensu, *anty-sensu*, wynika z wyobcowania negatywności źródłowej, zaniknięcia w niej odniesienia do określenia treściowego (*Was*). Brak, Nie-mieć przeradają się w *m a n i ę* (*Sucht*), daremny niepokój, pusty lęk, bezrezultatowość, która "zamiast chleba przynosi kamienie" (TE 251).

Obraz takiej nicości to daremny trud Syzyfa i skamieniały niepokój Meduzy, postawy do niej odpowiednie: słabość, błędzenie, rozpacz, żądza władzy, efekty: zdeptany zasiew, niepotrzebne cierpienie, wojna. Proces, uległszy degeneracji w nihilizację, przybiera niekiedy utrwalone formy i staje się jednym z elementów w dialektyce rzeczywistości. Jak długo wszakże trwa proces Jeszcze-Nie, nicość nie jest ostateczna, lecz może być włączona do niego. Kierunek oddziaływania nihilizacji włączonej w proces poszukiwania pełni może zostać odwrócony i stać się – jako nurt krytyczny – dodatkowym napędem tego procesu. Nihilizacja może także przyjąć funkcję "likwidacji tego, co zaistniało w sposób niepełny, co musi umrzeć, by się stało" (PH 361), ustąpić drogi procesowi dążenia do pełni. Jest to tzw. "eksplozywna", "apo-

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M. 1949 (1929).

kaliptyczna" funkcja nicości, włączona wszakże do dialektyki procesu Jeszcze-Nie. Zauważmy tu, że wraz z koncepcją funkcji "eksplozywnej" Bloch opowiada się przeciwko stanowisku, które – od Parmenidesa przez Spinozę po Nicolaia Hartmanna – za centrum ontologiczne przyjmuje byt w ogóle, rezygnując z jakiegokolwiek uznania nicości, nihilizacji. "Uniwersum jest najpierw astralnomitycznym, potem panteistycznym, dalej mechanistycznym substytutem Wszystkiego i zajmuje jego miejsce jako wszechpojęcie danego świata i jego wystarczalności. Pokazuje się ono w ten sposób jako całość ruchu, który się nie porusza, jako harmonia tego, co zaistniało, w którym różnice stawania się i brak w tym, co poszczególne, zostają wyrównane zgodnie z prawem wielkich liczb; miniona, pozytywna stabilność. Ale dialektyka, w której zawarte jest działanie nicości, a nawet unicestwienia świata, zapisała wszechświat w testamencie – tymczasowość, tymczasowość przez działanie nicości. Orkus, określony przez fizykę jako entropia, przez mitologię zaś odwrotnie, jako pożar świata, zawiera w sobie rodziny innego wszechświata lub uniwersum, a w perspektywie utopijnej nawet narodziny totalnego spełnienia – Wszystkiego" (PH 362).

Czerpanie z negatywności możliwe jest, zdaniem Blocha, w dialektycznym procesie Jeszcze-Nie, lecz nie w "automatyzmie sprzeczności" jak u Hegla (TE 259). W procesie Jeszcze-Nie pokazuje się "moc dialektyki" i jej dwie w ujęciu Blocha strony: negatywna i pozytywna. Proces Jeszcze-Nie to proces "od" czegoś "ku" czemuś (*von... zu...*). "Jako negatywna (dialektyka) staje się wyzwoleniem od czegoś, co przegniłe, jako pozytywna staje się wyzwoleniem ku czemuś: ku *novum* tego, co bardziej adekwatne, któremu pomaga się narodzić" (TE 260).

Oprócz tej nicości, pozwalającej się włączyć w proces Jeszcze-Nie, istnieje jednak drugi jej typ: nicość absolutna, która zatrzymuje dialektykę. Taka nicość nie pozwala, by ją zanegować, przetworzyć w dodatkowy napęd procesu: jest ona ostateczną destrukcją. Jej przykładem: obozy koncentracyjne – w jakiz sposób mogłyby się włączyć w proces świata zmierzającego ku pełni? Taka nicość jest przed-pojawieniem się (*Vor-Schein*) ostatecznego rezultatu procesu jako negatywnego, jako klęski. Obrazem takiego rezultatu – piekło.

Nicość w ujęciu Blocha różni się od nihilistycznej, gdzie ma charakter źródłowy, konstytutywny i definitywny. Ujęcie Blocha zawiera także nicość definitywną jako zagrożenie procesu Jeszcze-

Nie, lecz nacisk położony jest w nim na dialektyzację nicości, przetworzenie jej funkcji. Jest to możliwe tylko w wyniku interwencji czynnika *p o d m i o t o w e g o*: w historii ludzkiej jest nim człowiek, w świecie przed i poza człowiekiem, hipotetyczny podmiot przyrody. Najsilniejszym podmiotem jest człowiek. Stąd: "rosnące wraz z postępowaniem historii ludzkiej napięcie dialektyki, czynnej skądinąd we wszelkim zdarzeniu" (TE 266). Wiedziony "walczącym optymizmem" człowiek może przeciwdziałać zagrożeniu przez nicość, zmieniać kierunek nihilizacji, potęgować proces poszukiwania i zdobywania pełni.

#### d. *Wszystko*

Proces Jeszcze-Nie, zakłócony i wzbogacony zarazem przez dialektykę nicości, jest wszakże przede wszystkim skierowany ku celowi pozytywnemu, "byciu jak wszystko" (PH 364). *W s z y s t k o* nie jest kategorią tego, co już zaistniało i istnieje, lecz tego, co jeszcze nie zaistniało, jeszcze się nie pojawiło, czego pojawienie się byłoby pełnym określeniem treści, identycznością wszystkiego ze swą istotą. Łącząc antycypację pełni treściowej jako ostatecznego celu z procesem Jeszcze-Nie Wszystko stanowi *terminus ad quem*. Jest kategorią dialektyczną, utopijną i eschatologiczną zarazem. Pozytywnej treści *totum* nie sposób określić, nigdy bowiem nie była dana w doświadczeniu. W sytuacji, kiedy człowiek i świat znajdują się w stanie procesu Jeszcze-Nie, określenia *totum* mogą mieć charakter tylko negatywny. Opierają się one na "wiedzy *totum*", którą kierują dwie zasady: zasada *i d e n t y c z n o ś c i* i zasada *e w i d e n c j i*. Identyczność wskazuje na treść *totum*, tak jak jest ona postulowana w intencji skierowanej ku spełnieniu, ewidencja pokazuje sposoby i formy, w jakich *totum* przedstawia się w procesie człowieka i świata.

Identyczność jako zasada określająca *totum* to u Blocha nie formuła logiki formalnej  $A = A$ , tautologia, lecz "ideał" sądenia w sytuacji, gdy podmiot rzeczywiście będzie identyczny ze swym orzecznikiem, zjawisko ze swą istotą. Identyczność taka to punkt docelowy, sens procesu Jeszcze-Nie człowieka i świata, którego dialektykę "przyciąga", to – w słowach Blocha – ujęcie procesu wypływającego ze "źródła negatywności" (PH 336), to *unum necessarium* i *summum bonum*, łączące wszystkie intencje, to pełnia sensu i bycia, "bycie jak utopia" (PH 364), to Faustowska "spełniona chwila", mistyczne *nunc stans – nunc aeternum*. Pełnia bycia pojawia się w procesie człowieka i świata jako zapo-

wieź samej siebie, jako własne przed-pojawienie się (*Vor-Schein*). Stanowi tzw. ewidencję utopijną, nie mającą, oczywiście, nic wspólnego z pewnością empiryczną ani logiczną aksjomatów, lecz będąc emocjonalno-obrazowym (szczęście, miłość) przedstawieniem celu, przyciągającego i prowadzącego proces świata ku pełni. Przed-pojawienie się pełni następuje w niezapośredniczonych procesualnie chwilach szczęśliwego zdziwienia. Nie sposób ich ująć w systemach pojęciowych, są "niekonstruowalne", pojawiają się całkiem niespodziewanie i w sytuacjach najmniej zwracających uwagę.

Człowiek, otoczony potężnymi systemami i hierarchiami, powinien rozpoznać, że źródło procesu świata i spełnienia zawarte jest w immanencji jego życia i działania w świecie. Nie chodzi tu oczywiście o życie codzienne w znaczeniu szablonowości, banalności, lecz o małe chwile, w których zatrzymuje się czas. Bloch mówi o "mystyce życia codziennego" (PH 343) i o próbach jej "pojęciowo-praktycznego ujęcia" (*Begreifen - Ergreifen*, PH 343). Te próby to Blochowska wersja antycznego *carpe diem*, możliwego tylko – przypomnijmy o ciemności chwili, którą żyjemy – jako utopijno-praktyczne.

### 3. Struktura rzeczywistości

#### a. *Modi, stopnie, warstwy, sfery*

Rzeczywistość pojmowana przez Blocha jako wszelkie istnienie (*Wirklichkeit*)<sup>8</sup>, rzeczywistość, której główną kategorią jest możliwość, nie może być jednolita, lecz jest wielorako zróżnicowana, odpowiednio do ludzkiej struktury popędowej i w jej przedłużeniu. W nawiązaniu do Arystotelesa i wprowadzonego przezeń rozróżnienia między rzeczywistością jako zakończoną w swej "czynności", np. widzenie w sensie zobaczenia, czyli *entelecheia*, być-w-końcu, i rzeczywistością jako będącą-w-trakcie, czyli *energeia*<sup>9</sup>, wyróżnia Bloch następujące *modi*:

<sup>8</sup> Wyrażenie "rzeczywistość" stosowane jest tu przede wszystkim w szerokim sensie, w którym pokrywa się ono z pojęciem "świata", którego następujące znaczenia podaje Gerardo Cunico: 1) horyzont działań ludzkich w historii, 2) wspólnota w tym horyzoncie z innymi ludźmi, 3) obiektywizacja stosunków międzyludzkich w strukturach pozornie od nich niezależnych, 4) negatywna, "zła", dana sytuacja, którą należy przekroczyć, 5) współistnienie rzeczy, realność pozaludzka, 6) "królestwo przyrody", 7) rzeczywistość w sensie globalnym i totalnym, ludzka i pozaludzka, w stanie procesu, 8) "lepszy świat", zhumanizowany, zbawiony, w doskonałym zapośredniczeniu człowieka z przyrodą, bycie jak utopia (G. Cunico, *Essere come utopia...*, s. 68).

<sup>9</sup> Arystoteles, *Fizyka*, I-III.

1) rzeczywistość, która zaistniała i jest częściowo zamknięta – rzeczywistość zrealizowana, egzystencja;

2) rzeczywistość, która jeszcze nie zaistniała i jest otwarta – rzeczywistość utopijna, możliwość;

3) rzeczywistość definitywnie spełniona – zrealizowana rzeczywistość utopijna, konieczność<sup>10</sup>.

Kolejnym zróżnicowaniem jest podział na stopnie. Bardziej rzeczywiste, czyli oddziałujące (w sensie *wirklich* – *wirken*) jest to, w czym więcej wydobytej i realizowanej utopii czyli Jeszcze-Nie-Bytu powstającego w zdążaniu ku Jeszcze-Nie-Byciu jako punktowi docelowemu. Rzeczywistość "ma swoje stany przyborów i zaników, i różne jest jej natężenie" (TE 285). Również "współcześnie" (to znaczy w przestrzennym "razem" w odróżnieniu od współczesności prawdziwej, czasowej) istnieją obok siebie Więcej i Mniej Czegoś. Byt, pisze Bloch, "nie jest ogólnym sosem, w którym wszystko jest równomiernie zanurzone i na jednaki sposób przyprawione" (*ibidem*). Tworząc hierarchię rzeczywistości nawiązuje Bloch do różnicujących rzeczywistość systemów scholastycznych, sprzeciwia się natomiast stanowisku Kanta, wyłączającemu byt zewnętrzny z filozofowania, uogólnionemu stanowisku nauki uznającemu byt za jednorodny, stanowiskom monolitycznym: idealistycznym lub wulgarnomaterialistycznym, sprowadzającym rzeczywistość do jednej z dwóch wykluczających się nawzajem podstaw, wreszcie tym stanowiskom, które przeciwstawiają sobie byt i wartość (począwszy od mistyki po Maxa Schelera). Nawiązuje Bloch natomiast

<sup>10</sup> Interesującą pracę podejmującą wątki Blocha koncepcji możliwości przedstawił Hans Heinz Holz. (*Kategorie Möglichkeit und Moduslehre...*). Holz próbuje rozwinąć Blocha podział na *modi* (brak u niego wszakże explicite rozróżnienia na *modi* i stopnie) na płaszczyźnie filozofii języka: "*Modi* odzwierciedlają systematycznie opracowywany przez Ernesta Blocha stan rzeczy obecności w bycie tego, co jeszcze nie jest bytem. Wszystkimi *modi* (z wyjątkiem ścisłego indykatiwu) przynależne jest owo Nie odnoszące się do Bycia, a skoro tylko zawierają one to w sobie, a na dodatek jeszcze to wypowiadają (nawet jako chociażby bycie nie-bycia), to w ten sposób antycypują Bycie owego Nie. To, co język włącza w siebie, to pojawia się na horyzoncie rzeczywistości jako możliwość chociażby tylko myślowa, obecna w najodleglejszym modusie rzeczywistości. Że tak być może, a wypowiedź nie kieruje bycia tylko w gotową przestrzeń 'Jest' i 'Nie-Jest', lecz udziela mu pewnej swobody, tego dokonują *modi*, które tym samym należą do przesłanek umożliwiających rozumienie świata jako historycznego i stającego się" (s. 119). *Modi* są zdaniem Holza jedynym ujęciem rzeczywistości odpowiednim dla "działającego człowieka" (s. 114). "Wyłączne opieranie się tradycyjnej, niedialektycznej logiki na oznajmującym zdaniu wypowiadającym przeszkadzało dotąd wejść na ontologiczne znaczenie *modi*" (s. 119).

do motywów hierarchii wartości i bycia u Spinozy ("albowiem substancja więcej posiada realności niż przypadłość lub *modus*"), Leibniza (doskonałość jako *grandeur de la réalité positive*), Hegla z jego (idealistycznymi) triadami, wreszcie Marksa, którego uważa za twórcę "zróżnicowanego pojęcia bycia realizmu materialistycznego" (według TE 289-291). Marks zdaniem Blocha dzieli rzeczywistość na stopnie: "ruch jest dla niego bardziej rzeczywisty niż rzeczy, baza bardziej niż nadbudowa, lecz przecież nie w ten sposób, jakoby (ta druga – A.C.) była nierzeczywista, lecz tylko jako że oddziałuje słabiej, a i to nie zawsze". Bloch stanowczo odrzuca próby sprowadzania świadomości do podłoża ekonomicznego albo przypisywania jej niższego stopnia rzeczywistości. "Egzystencja (świadomości) jest tylko mniej zwarta [...] niż wydarzenia ekonomiczne" (TE 291), niekiedy może oddziaływać silniej niż "fakty ekonomiczne" (TE 292). W koncepcji Marksa "stopnie rzeczywistości przenikają się nawet wzajemnie: to oczywiste, że interesy stanowią nieporównanie silniej oddziałującą realność niż np. ideały, lecz przecież 'totalność danej epoki' (w której mogą zawierać się jej ideały) oznacza z kolei realność silniej oddziałującą od realności (choćby była to realność ekonomiczna) ekonomicznych interesów częściowych [...] Zwartość rzeczywistości jest u Marksa nie tylko zróżnicowana, lecz – odpowiednio do samej rzeczywistości – w najwyższym stopniu płynna" (TE 292). Rozwijając ten moment Bloch przypisuje wysoki stopień realności antycypacjom konkretnym (bynajmniej nie zaliczając ich do nie-bytu bądź do wartości o zanikającej realności). O ile bowiem dotychczasowe stopnie, jak np. ruch i rzeczy, baza ekonomiczna i nadbudowa, polityka i religia, częściowość i totalność, różniły się między sobą co do ilości (*quantum*) zrealizowanej rzeczywistości, o tyle realność utopijna różni się od nich co do jakości (*quale*) rzeczywistości do zrealizowania. *Quale* rzeczywistości utopijnej jest czymś zupełnie i n n y m niż zrealizowana rzeczywistość, jakkolwiek obecnym w niej i pojawiającym się tu i ówdzie enklawach "wrzenia". Wrzenie i niestabilność, otwartość, charakteryzują ten stopień bycia, i tylko "przed-pojawienie się" przyszłej jego postaci (jako obraz) jest jego formą. Gdyby rzeczywistość utopijna była w pełni zrealizowana, stanowiłaby *maximum* rzeczywistości, na razie jednak stanowi tej pełnej rzeczywistości *minimum*, jest jej "istoczeniem się" (*das Wesende*) – o ile rozumiane jest ono nie tylko jako racja (*Grund*), ale i cel. Rzeczy-

wistość utopijna stanowi s u b s y s t e n c j ę rzeczywistości spełnionej – w odróżnieniu od egzystencji i jej poszczególnych stopni. Wraz ze spełnieniem subsystemy nastalby kres zróżnicowań. Póki co wszakże istotne jest ustalenie indeksu "stanu" rzeczywistości, zróżnicowanego co do "intensywnej treści realizującej realności" (TE 295), pozostającego w związku z pełnią bycia. Dopóki nie nastanie pełne urzeczywistnienie tego, co urzeczywistnia, byt (bycie) znajdować się będą w zewnętrznym rozproszeniu – c h r o n o l o g i c z n y m następowaniu w procesie i t o p o l o g i c z n y m (ściśle mu odpowiadającym) różnorodności stopni, warstw i sfer.

Poszczególne płaszczyzny rzeczywistości pozostające ze sobą w stosunku współdziałania w ramach pewnego zespołu nazywa Bloch w a r s t w a m i<sup>11</sup>. Płaszczyzny rzeczywistości stanowiące jej stopnie, warunkują się wzajemnie, lecz posiadają zarazem stosunkową autonomię. Zarazem zachodzi między nimi stosunek przechodzenia jednej warstwy w drugą.

Wzmocnieniem kategorii z punktu widzenia jej względnej autonomii jest kategoria s f e r y. Podstawą podziału na sfery są tzw. centra realizacji (według wyrażenia Fryderyka Engelsa *starting points*). Są nimi np. w przyrodzie nieorganicznej atom, w organicznej komórka, w historii ludzkiej praca.

#### **b. Proces i postaci: uni-versum**

Rzeczywistość w każdym punkcie "wrzenia" jest niewystarczalnością daności i projektem, zarodkiem pełni możliwości. Lecz nie jest tak, że projekt i pełnia są już gotowe, zamknięte we "wrzącym punkcie" rzeczywistości, a proces stawania się polega tylko na ich rozwinięciu (emanacji). "Wrzący punkt", zarodek rzeczywistości to tylko możliwość, tylko otwarcie, źródło procesu, w którym stanowiące są nowe byty (*Etwasse*) i zjawiska na wciąż nowym szczeblu. Proces świata jest stałym powstawaniem nowych postaci zmiennych historycznie, a zarazem zawsze odniesionych do pełni. Powiązanie z celem wyraża się psychicznie jako życzenie, moralnie jako ideał ludzki, estetycznie jako alegoria,

<sup>11</sup> Na temat pochodzenia koncepcji warstw zob.: N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1964 (1940), s. 175-177. Do koncepcji warstw nawiązuje wielu filozofów współczesnych Blochowi. Oprócz N. Hartmanna np.: E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig 1938; P. Lersch, *Schichten der Seele*, "Universitas" VIII, 1953. W odróżnieniu od tych autorów, dla których zasadniczy jest podział na ciało-duszę-ducha, warstwy w ujęciu Blocha są wszystkie warstwami rzeczywistości materialnej.

religijnie jako symbol, w przyrodzie jako "szyfr".

Treścią życzeń jest tzw. lepsze życie, mają one charakter "pogodnej zabawy" (zob. PH cz.III). Treścią ideałów jest w mniejszym lub większym stopniu zrealizowana możliwość pełnego człowieczeństwa, doskonałych stosunków społecznych – zawarte są one we wzorach osobowych (*Leitbilder*), tablicach normujących postępowanie (*Leittafeln*); posiadają charakter "wzoru napelniającego entuzjazmem" (PH cz.IV,V; NW).

Alegorie to znaczenie w swych wielu kontekstach, znaczenie wciąż wzbogacane przez nowe konteksty rzeczywistości, odsyłające do dalszych, *ad infinitum*, znaczenie odczytywane z kontekstów, w których go przedtem nie było. W alegoriach jako oznaczaniu przez wielość i różność rzeczywistości zawarta jest głębia, lecz także przemijalność, a przede wszystkim coś, co można by nazwać zaczynem wzrostu rzeczywistości-egzystencji.

Treścią symboli natomiast jest zrealizowana możliwość wyzbytej alienacji identyczności egzystencji i esencji. Symbole są w odróżnieniu od ideałów zakryte, ponieważ ich treścią nie jest coś, co w mniejszym lub większym stopniu zostało już zrealizowane, lecz co jest zrealizowane tylko jako zaznaczenie możliwości. Charakterystyczny dla symbolu jest dystans wobec zjawiska, które oznacza, a jest nim pełnia – *Unum Verum Bonum*. Symbole są jednoznaczne z "szyframi" i są realne. Wskazują na zakryty sens wszystkiego, co jest, sens nie wydobyty jeszcze, są do niego odniesione w sposób centralny. W różnorodności swych historycznych postaci łączą się one w intencji oznaczania j e d n e g o. Jedno jest oznaczane i zakryte, i jest możliwością wieńczącą proces. Gdyby pojmować je jako absolut gotowy już i obecny (bez dystansu), trzeba by w konsekwencji przyjąć postawę optymizmu abstrakcyjnego – "niecnego", jak go nazywa Bloch, bo akceptującego także to, co w rzeczywistości "nie jest w porządku". Jedno pojmowane jako zapośredniczona "możność perfekcji" (*vermittelte Perfektibilität*) implikuje postawę w a l c z ą c e g o o p t y m i z m u (PH 277).

Proces wypływający z "punktu wrzącej rzeczywistości" (chwili) nie jest zatem jednolitym strumieniem, lecz strumieniem kształtującym i takim, w którym powstają p o s t a c i (*Gestalten*). Postać to w ujęciu Blocha w procesie rzeczywistości i z jego elementów zespół znaczeń,

którego znaczenie jako całości przekracza sumę znaczeń poszczególnych części składowych. Bloch wyprowadza swą koncepcję postaci ze starożytności, powołując się na Sokratesa, a przede wszystkim na Arystotelesa z jego koncepcją formy-entelechii jako skierowanej przeciwko indyferentności i statyczności rzeczywistości oraz koncepcji niespełnionej entelechii, czyli ruchu. Arystotelesowski jest również wyróżnik postaci (celu): całość jako "więcej niż suma części". "O b i e k t y w n e 'w i ę c e j' stanowi niezawodne kryterium prawdziwej postaci" (TE 325), twierdzi Bloch; pozwala ono na odróżnienie postaci w jego ujęciu od innych ujęć współcześnie rozpowszechnionych<sup>12</sup>.

Postaci występują we wszystkich obszarach rzeczywistości: w biologii, gdzie np. organizmy tworzą "konstelacje morfologiczne", w fizyce (mimo że zdominowana jest ona przez prawidłowości nie uwzględniające postaci) np. w teorii pola magnetycznego, jądra atomowego, w astronomii, np. harmonie Keplera, a przede wszystkim w sztuce. "Postać w każdym obszarze wiedzy oznacza [...] *surplus* każdorazowo danej całości, której względne *totum* stanowi obiektywno-realną k o n c e n t r a c j ę tych elementów w specyficznej przenikającej je jedności" (TE 326). Bloch nawiązuje do Goethego morfologii przyrody i centralnej dla niej formuły: "ukształtowanej formy, która rozwija się żyjąc". Postaci stanowią "potęgujące spotęgowanie sumy części, jak również samych siebie" są figurami tendencji, Bycia-w-Drodze, a więc przedstawiają własne swe "wychodzenie poza siebie" (TE 327). Inaczej jeszcze mówiąc, są to: "obiektywno eksperymentalne realne modele *totum*" (*ibidem*). Postaci stanowią momenty, w których zatrzymuje się strumień procesualnej rzeczywistości, z drugiej strony są momentami przeciwdziałającymi próbom ustatycznienia rzeczywistości. "Postać to coś, co się staje, a zarazem próbuje uchwycić samo siebie" (*ibidem*).

Powstawanie postaci w procesie rzeczywistości to jego główny nurt. "Wrzący punkt rzeczywistości" jest punktem zerowym wszystkiego, co istnieje. Wokół niego powstaje ("zostaje rozsiane w Teraz i Tu") Coś (*Etwas*) w inności ilościowej (*Anderheit*) i jakościowej (*Andersheit*) (EM 166). Inność ilościowa to "wielość takiego samego" (EM

<sup>12</sup> Blochowi chodzi tu o korzystanie z terminu "postać" przez np. E. Jünger, O. Spanna, zob. TE 332.

166), to "numeryczne ujęcie w klamrę" tego, co zostało zredukowane do wielkości porównywalnych. W takiej inności nie ma konfliktu indywidualności (poszczególne-ogólne), nie istnieje też konflikt historyczności. Za to jest on obecny w inności treściowej, jakościowej. Inność ilościowa, jak wyjaśnia Bloch, polega na podzielności, inność treściowa natomiast na tworzeniu, które wywodzi się z konfliktu negatywności i będzie się z niej wywodzić tak długo, aż zostanie ona zaspokojona pełnią treści, pełnią bytu. Tak jak inność ilościowa jest w swej podzielności nieskończona, tak nieskończona wydaje się inność jakościowa, zwłaszcza że u Blocha nowych jakości można oczekiwać w każdym szczególe stającej się rzeczywistości. Ale w koncepcji Blocha nie ma "złej nieskończoności", przed którą przestrzegał Hegel: Bloch przeciwdziała jej wprowadzając tzw. *quantum* j a k o ś c i o w e, ograniczające wielość jakościową za pomocą "odniesienia do kategorii istotności, czyli zarówno dziejącej się jak i nie zrealizowanej jeszcze s u b s t a n c j a l n o ś c i" (EM 168). Docelowa jedność substancji jest granicą inności jakościowej (tak jak symbol granicą alegorii).

Inność jakościowa, manifestująca się w postaciach, jest podstawą dialektyki tzw. n e g a c j i o k r e ś l o n e j (w przeciwieństwie do dialektyki, której ośrodkiem jest "teza i jej nazbyt homogeniczna dominacja" – EM 169). Polega ona na tym, że we wszystkim, co jest wypowiedziane jako teza i co jest rzeczywiste, zawiera się eksplozywna (w konsekwencji potęgująca rzeczywistość) sprzeczność. Bloch twierdzi, że Arystotelesowski "zakaz sprzeczności" nie oznacza zanegowania jej egzystencji, lecz to, że sprzeczność jest nie do utrzymania i wymaga realnologicznego zniesienia na szczeblu wyższym niż antyteza. Ten wyższy szczebel (Hegłowska synteza) nie stanowi jednak końca w dialektyce określonej negatywności. Jedność sprzeczności jest znów sprzecznością, wymaga zniesienia, itd. Aż po stan pełni działać będzie "kolej dialektycznej *alteritas*", pełni jako pozytywnego jednoczącego określenia wielości (w odróżnieniu od abstrakcyjnej ogólności). Wielość jakościowa przestaje być w tym ujęciu "rozpraszającym zamętem" (EM 170), lecz jest "tworzeniem się kategorii" (jako postaci, *Gestalt*, *Bild*) i ich polem doświadczalnym – pokazuje się w niej na coraz wyższym stopniu tkwiąca w ukryciu esencja, istota tego, co się tworzy. Pokazuje się w próbach wydobywania samej siebie, które Bloch nazywa "specyficznymi figurami politropizmu" (EM 171). Przy tym w ujęciu Blocha



figury różności nie mogą ulegać utrwaleniu, bowiem "w każdej postaci działa napęd wychodzenia poza samą siebie, skierowany ku przejściu w nową, o wyższej jakości" (*ibidem*).

Postaci mają w filozofii Blocha znaczenie kategoriałne. Kategorie bowiem to dla Blocha nie – jak w tradycji filozoficznej – "kanon pojęć ogólnych" (EM 156), lecz – w szerokim ujęciu – pojęcia fundamentalne, określające aspekty strukturalne i *characteristica* rzeczywistości. Kategorie nie są u Blocha abstrakcyjne, nie mają charakteru kontemplatywnego, lecz są "formami egzystencji, sposobami egzystencji" (*Daseinsformen, Daseinsweisen*), "określeniami egzystencji"<sup>13</sup>. Bloch wyróżnia kilka centrów kategoriałnych: kategorie ramowe (czas i przestrzeń, kategorie transmisyjne (przyczynowość, celowość), kategorie manifestacji (figury wychodzenia poza siebie), kategorię obszarów (człowiek, historia, natura) oraz jednoczące te obszary zasadę odniesienia do jedności pełni (nadzieja), kategorie identyfikacji (teoria - praktyka). Nie możemy omówić tutaj wszystkich tych kategorii. Pragniemy tylko zwrócić uwagę na centralne znaczenie kategorii treściowych, jakościowych, na znaczenie sięgnięcia do postaci.

Postać to dla Blocha kategoria procesu dialektyczno-utopijnego. Przeciwna jest przede wszystkim prawom, prawidłowościom. O ile prawa ujmują następstwa przyczyny i skutku pewnej stabilnej sytuacji treściowej, czyli wyrażają następowanie w przestrzeni, stosunek: "jeżeli-to", o tyle postaci wyrażają "kontekst centralizujący", "centrum entelechetyczne" (TE 329, EM164). O ile prawidłowości są u o g ó l n i e n i a m i, o tyle żywiołem postaci jest k o n k r e t n o ś ć. O ile prawidłowości są statyczne, postaci przedstawiają sobą d y n a m i c z n e n a p i ę c i e k o n c e n t r a c j i.

<sup>13</sup> Por. MP 111-112; EM 66 i n. Początek tej koncepcji kategorii to pojęcia tzw. "motoryczno-mistyczne" w GU<sup>1</sup> i wczesnych pracach. Na przykład: "Trzeba byśmy wniknęli w tętno rzeczy, a popłyną wtedy, poruszone nowością, rozniecone, ku sobie samym [...] Wola przyspieszenia, intencja motoryczna i intensywna to pierwszy akt woli prawdy [...] Ale wszelki niepokój jest pusty, jeśli nie towarzyszy mu jako drugi rodzaj woli – marzenie. Intencja przyspieszająca, motoryczna, intensywna, aby mogła się spełnić, ustanawia jako drugi kierunek wole potężności, współintencję nadziei, intencję decydującą, m i s t y c z n ą, i n t u i c y j n ą, kierunek i ujęcie kategoriałne [...] [Przed rzeczami] postawiony zostanie ich obraz, ich kategoria, ich widok z perspektywy właściwej prawdy, a one popłyną ku temu obrazowi, w ten obraz, ucieleśnią ideę konstytutywną, która sama w sobie jest bezsilna, która wszakże daje przedmiotom informację o nich samych po to, aby żywił się nią ich niepokój, a wreszcie ujął sam siebie", TLU 112-114. Zob. także GU<sup>1</sup> 388-389.

Z "wrzącego punktu rzeczywistości (o którym nie można nawet powiedzieć, że j e s t) wypływa strumień istnienia. Jego podstawową strukturą jest wychodzenie poza siebie, przed siebie – jest to zatem proces (*pro-cessio*). Proces zróżnicowany ilościowo w nieskończonym przestrzennym Byciu-obok (*Nebeneinandersein*), zróżnicowany jakościowo w swych postaciach (*processus cum figuris*), różnorodny, lecz przecież skoncentrowany w dążeniu ku ostatecznej jedności, czyli *universum*.

### c. Czasowość, dziejowość

Z tego, co dotychczas powiedzieliśmy o rzeczywistości, wynika, że podstawowym jej określeniem jest czasowość (EM 83-107).

Rzeczywistość u Blocha nie jest bowiem stanem stałym, utrwalonym raz na zawsze, o którym pozostaje tylko orzekać, lecz jest ona napięciem między przyszłością, przeszłością i teraźniejszością, trwa w ciągłym spełnianiu tych napięć. A więc rzeczywistość ma u Blocha charakter czasowy. Czas zaś ma charakter obiektywno-realny, związany jest ze zdarzaniem się, czyli powstawaniem nowych jakości w procesie rzeczywistości, procesie poszukiwania pełni określania i bycia, czyli procesie powstawania, przemijania, zanikania i potęgowania rzeczywistości. Czas rozpięty jest między "wrzącym punktem" rzeczywistości (ciemność chwili, którą żyjemy) a pełnią (chwila spełnienia). Chwila stanowi u Blocha centrum koncepcji czasu i czasowości (a także centrum ontologiczne). Prymat w czasie posiada przyszłość, bowiem tylko z perspektywy przyszłości można rozjaśnić ciemność chwili, którą żyjemy, tylko w przyszłości możliwe jest odsłonięcie tego nie dającego się dotąd zobiektywizować napędu całej rzeczywistości, tylko w przyszłości leży realizacja wszystkich możliwości, z możliwością spełnienia łącznie. Drugim czasem jest przeszłość, czyli to, co już zaistniało. Bloch zauważa, że nie wszystko, co zostało zrealizowane i należy do przeszłości, przemienia się w hamujące proces petryfikacje. Wiele zaistniałości posiada w sobie tzw. "ładunek utopijny", to znaczy przedstawia sobą *plus ultra* rzeczywistości, może zatem na nowo włączyć się w proces. Przykładem tego może być czas Republiki Rzymskiej powracający w Rewolucji Francuskiej. Treści utopijne w przeszłości to d z i e d z i c t w o (*Erbschaft*) do przejęcia, które, jak długo nie zostanie realnie zdyskontowane, powracać będzie w funkcji utopijnej (czyli funkcji wykrywania tego co nowe, stanowiące cel realizacji). Inaczej mó-

więc dziedzictwo to "przyszłość w przeszłości". Czasem najtrudniejszym do ujęcia jest terażniejszość czy raczej współczesność (*Gegenwart*). Istnieje ona jako tzw. zwykła terażniejszość (*übliche Gegenwart*), czyli pole, na którym spotykają się przyszłość, przeszłość, i które zawiera także chwilę, którą żyjemy, a wszystkie stosunkowo nieprzejrzyste. Przeciwnościem zwykłej terażniejszości byłaby terażniejszość prawdziwa (*echte Gegenwart*), czyli absolutnie zapośredniczona i w pełni przeżyta. Przesłankę terażniejszości prawdziwej stanowi proces zapośredniczeń, realizujący się przez działanie historyczno-społeczne, w którym konstytuuje się konkretny stosunek do terażniejszości i powstaje terażniejszość względnie zapośredniczona (*vermittelte Gegenwart*), bardziej autentyczna niż terażniejszość zwykła. W koncepcji terażniejszości Bloch połączył wiele pokrewnych sobie motywów: perspektywę egzystencjalno-mistyczną (u Blocha wszakże zdecydowanie zwróconą ku przyszłości), Benjaminowski czas-teraz jego *Tez historiozoficznych*<sup>14</sup> oraz historyczno-społeczną perspektywę Lukácsa jego ujęcia terażniejszości w *Geschichte und Klassenbewusstsein*<sup>15</sup>. Koncepcja czasu u Blocha jest wielowymiarowa, wielopłaszczyznowa, elastyczna; czas ma – na wzór przestrzeni Riemanna – oddawać "substancjalne nasycenie zdarzenia" (TE 129-138, EM 105), różne są bowiem czasy astronomii, geologii, powstawania gatunków, a wreszcie czas historii ludzkiej (EM 106).

"Wszystko, co powstaje w związku z oddechem życia, ma różne tempo i różną zwartość. Czasu może być mniej lub więcej, w zależności od Mniej lub Więcej zachodzącej w jego ramach przemiany. Wszystko, co żyje, posiada własny czas wedle miary swego życia, a to albo pozostaje w tyle za jednostajnym czasem zegara, albo też prześciga ten czas, i to nie tylko co do tempa" (EM 104). "Czas jest konkretno-elastycznym polem postępowania zdarzeń" (EM 106).

Zróznicowana rzeczywistość i jej czasy istnieją często obok siebie, Bloch nazywa to "niejednoczesnością" (EZ 105 i in.). "Niejednoczesność" ma miejsce niekiedy nawet w jednej sferze rzeczywistości, np. w historii ludzkiej. Oto "współcześnie" (a jest to współczesność nieprawdziwa, polegająca na przestrzennym istnieniu obok siebie, w odróżnie-

<sup>14</sup> W. Benjamin, *Der Autor als Produzent* (1934), [w:] *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Frankfurt a.M. 1977, s. 683-701 (pol. *Twórca jako wytwórca*, Poznań 1975, s. 151-164).

<sup>15</sup> G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt, Neuwied 1968 (1923), s. 348 (223).

niu od współczesności autentycznej jako współlistnienia wszystkiego w pełni) współlistniają obok siebie społeczeństwa kapitalistyczne Europy XIX w. i społeczność Irokezów. Bloch przestrzega przed nasuwającym się przy tym przykładzie "geograficznym" pojmowaniem "niejednoczesności" (Aloisa Riegl'a czy Oswalda Spenglera), uważa je za zniekształcanie rzeczywistości przez jej unieruchomienie. "Niejednoczesność" jest dla Blocha do przyjęcia tylko w perspektywie wielowymiarowości procesu skierowanego ku jednemu celowi – pełni, którą przy okazji rozważań historyczno-społecznych opatruje wszechobejmującym mianem *Humanum*. "Wszędzie, we wszystkich zespołach stosunków społecznych istnieje – od antropologiczności po *Humanum* – to co ludzkie, coś, co zarówno nadaje tym zespołom różne barwy, jak i łączy je w jedno" (TE 128).

Człowiek jako *Humanum* jest celem czasowej rzeczywistości. Jest on także jej intensyfikatorem – jako argument podaje Bloch porównanie 8 tysięcy lat historii ludzkiej z milionami lat, w których rozwijała swe postaci przyroda. "Działający człowiek może przyspieszać czas, odpowiada to zarówno ukierunkowaniu naszej własnej woli, jak też owej realnej okoliczności, iż to, czego pragnie, nie jest jeszcze wydobyte" (EM 103). Bloch podkreśla znaczenie decyzji człowieka i przemieniającej praktyki (*hic Rhodus, hic salta* jako maksyma zachowania się w terażniejszości), natrafiają one wszakże na przeszkodę leżącą w samym "charakterze" czasu, zawsze zmaconego ciemnością tego, co bezpośrednio istnieje. Cień ciemności otacza bowiem także wszelką przyszłość, jak długo nie stanie się ona pełnią. "Także przyszłość jest ciemna, uczestnicząc ze swej strony w rozpościerającej się i na nią ciemności chwili życia, ciemna przez treść Teraz, która jest jeszcze zamknięta, która nie zmanifestowała się jeszcze ani tym bardziej nie zrealizowała" (EM 103). Adekwatne ujęcie chwili, podjęcie decyzji w pełni właściwej, nie są jeszcze możliwe. Dlatego wszelką realizację spowija m e l a n c h o l i a. "Wszystko, co urzeczywistnione jest wyraziste a zarazem z lekka ocienione, ponieważ w s a m y m t y m, c o u r z e c z y w i s t n i a, j e s t c o ś, c o s i ę j e s z c z e n i e u r z e c z y w i s t n i ło". Wnosi to "najbardziej charakterystyczny minus do plusu, którym jest realizacja, skoro tylko taka ma miejsce [...] Stąd każde spełnienie, wydające się dostatecznie doskonałym, wnosi z sobą także jeszcze – *rebus sic stantibus* – melancholię spełnienia [...]

Utopia-antycypacja, skoro tylko stają się rzeczywistością, usuwają się zarazem w cień najbardziej centralnej bezpośredniości jako ciemności tego, co urzeczywistnia, która to ciemność sama jeszcze nie jest rozjaśniona" (PH 221-222, zob. także EM 257). Ontologia Blocha nie przedstawia kategorii ponadczasowych, niezmiennych struktur, "wiecznych" praw bycia, lecz śledzi struktury ruchome i prowizoryczne, odpowiednie do procesualności i czasowości rzeczywistości. Wszystkie formuły, terminy ontologii, Jeszcze-Nie-Bytu/Bycia są zawsze odniesione do wymiarów czasowych rzeczywistości. Ale nie wszystko w procesualnej rzeczywistości Blocha jest podmiotem zmiany, przekraczania, ruchu. Ostatni cel, treść finalna procesu jest niezmienna, posiada własności magnetycznego przyciągania (teleologia), absolutności i spełnienia, a w licznych ustępach prac Blocha ma znak bezczasowości: "[...] niebiański spokój [...] wskazuje utopii ruchu to, co zawiera ona w sobie jako własną, najbardziej podstawową intencję: koniec intencji, nieskończoność treści, ale nie drogi. Wola utopii tylko wtedy znajduje się na właściwej drodze, gdy tymczasowościom spełnień nie pozwala przesłonić celu wzniesienia się ku wyższym sferom, lecz niezłomnie wierzy w koniec, przeminięcie czasów, osiągnięcie celu" (PH 969, zob. także PH 215, 336).

W tym miejscu powstaje pytanie: czy źródło procesu, sam proces i jego cel nie są ze sobą sprzeczne? Czy bezczasowość (wieczność) jako cel nie anuluje czasowości jako podstawowego określenia procesualnej rzeczywistości? W jaki sposób można pogodzić ze sobą Blocha krytykę statyczności z celem jako ostatecznym spokojem? I wreszcie: czy dla osiągnięcia stanu *nunc aeternum* wystarczają siły naturalne i ludzkie, czy też pokazuje się wtedy *innosc i ostateczność* radykalna? Do pytań tych powrócimy przy okazji problematyki celów.

Z czasowością łączy się u Blocha *dziejowość*. Można by ją ująć w nawiązaniu do znaczeń, które pojawiały się w rozwoju tego pojęcia<sup>16</sup>, a zatem: 1) dziejowość jest skierowana – w aspekcie teoretycznopoznawczym – przeciwko ogólności (obowiązywania), a także przeciwko relatywizmowi rezultatów poznawczych; 2) podkreślone zostaje transcendowanie (aż po cel ostateczny) w opozycji do uznawania gotowego realnego *ens perfectissimum*; 3) wreszcie dziejowość związana

<sup>16</sup> Zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter (red.), Bd. 1, s. 552-553; Bd. 3, s. 405-408.

jest z podstawą życiową (antropobiologiczną) jako punktem wyjścia poznania i działania. W tym punkcie łączy się ona z przypadkowością egzystencji (Heideggerowskim "rzuceniem"). Dziejowość u Blocha nie pokrywa się wszelako z Heideggerowskim "udzieleniem" (*Geschick*), nie jest także Gadamera "wypowiadaniem się rzeczy samej". Bardziej już zbliżona jest do ujęcia Jaspersa: "zwykłej *Vorhandenheit*", która odkrywa zawarte w swym istnieniu możliwości rozwinięcia się w egzystencję właściwą. "Dziejowość" u Blocha to z jednej strony istnienie według miary możliwości, czyli określenie przez to, co już zaistniało, z drugiej strony projekt przekroczenia zaistniałości, który wszakże też jest określony na miarę danych możliwości, a więc jest historyczny (jakkolwiek odniesiony do absolutnego, nigdzie jeszcze nie istniejącego *summum bonum*). Kapitalne znaczenie dla Blocha koncepcji dziejowości (i historii) ma przemieniająca *praxis* ludzka (i antycypacja). "Człowiek zasługuje na to miano, o ile czyni swą historię" (EM 185).

*Praxis* przemienia nie tylko to, co dane, lecz także samych przemieniających i stosunki między nimi. Dotychczasowe formy tych stosunków w ich następowaniu stanowiły *postęp*, lecz był to postęp o charakterze "ponuro-progresywnym" (EM 186), czyli tworzenie się coraz to skuteczniejszych form panowania człowieka nad naturą i odpowiadających im form społecznych. Nie uwzględniono w nim konkretnej realizacji *Humanum*, widocznej chociażby w szczęściu jednostki, jej godności, solidarności w stosunkach międzyludzkich, stosunku do przyrody, obecności sensu i praktycznego doń odniesienia. Bloch proponuje różnicowanie kategorii postępu (TE 118-137): jego głównym kryterium winna być konkretna realizacja *Humanum* i powinien on być ujmowany konkretnie, w zależności od warstwy i sfery, w której występuje. Zdarza się, iż postęp obserwowany jest w sferze nadbudowy, nie ma go natomiast w bazie ekonomiczno-społecznej lub odwrotnie, przykładem może być tu wspaniały rozwój muzyki w Niemczech XVII w. zestawiony ze słabo w tym czasie i miejscu rozwiniętymi stosunkami produkcji. Postęp winien być ujmowany w konkretnym kontekście kulturowym (lecz bez odwoływania się do geograficznej hierarchii kultury) i w odniesieniu do celu ostatecznego, nigdzie jeszcze nie spełnionego *Humanum*, które jest sensem historii (a zarazem identycznością ze spełnioną przyrodą). W tym miejscu należałoby wrócić do zazna-

czoney uprzednio antynomii czasu i wieczności i postawić pokrewny jej problem procesu historycznego (dialektyczno-utopijnego) znaczonego etapami, czyli realizacjami celów częściowych, na drodze ku celowi ostatecznemu. W zestawieniu: proces dialektyczno-utopijny a cel ostateczny (*eschaton*, przedstawiony przez Blocha jako *nunc stans*, czyli spełniona chwila), jego bieguny wydają się niespójne, niesprowadzalne do wspólnej płaszczyzny. W jaki sposób w dialektyczno-utopijnym procesie, o opisywanej przez Blocha dynamice, można zrealizować pełnię, wyrażaną przezeń obrazami spokoju i bezruchu?<sup>17</sup> Wydaje się, że Bloch rozwiązuje ten problem wprowadzając do dziejów podział na okres historyczny (w terminologii Marksa okres prehistorii), który charakteryzuje się stosunkiem pan-niewolnik, zdąża do zniesienia tego stosunku oraz okres historii ludzkiej, stawania się wolnego od wyobcowania, bez stosunku kauzalności, uwarunkowań częściowych itd. Można by wraz z Blochem założyć, że na tym etapie powstaną nowe możliwości, obecnie dla nas jeszcze niewyobrażalne, być może także możliwość spełnienia ponadhistorycznego, *eschaton*<sup>18</sup>.

#### 4. Materia

##### a. Krytyka dotychczasowych pojęć materii

Substratem rzeczywistości w przedstawionym powyżej ujęciu, podstawą ontyczną ontologii, jest u Blocha *m a t e r i a*: "Możliwość realna [...] skoro nie ma być zawieszona w czymś mniej niż powietrzu, jest jedynie możliwością materii" (TE 227). Materia we wczesnym ujęciu Arystotelesa<sup>19</sup> to to, z czego coś powstaje. Jakkolwiek ujęcie to wielokrotnie w ciągu stuleci było interpretowane, nie istnieje dotąd żadna zadowalająca koncepcja materii. Bloch dostrzega ten brak i stanowi on dlań wskazówkę w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: "dlaczego i z jakim skutkiem większość wielkich filozofów nie była, jeszcze nie była materialistami" (MP 126-131). Bariere utrudniającą płodne postawienie problemu materii stanowiło zdaniem Blocha szeroko rozposzechnione ujęcie mechanistyczne, i to ujęcie Bloch w pierwszym

<sup>17</sup> Obecność obrazów *eschaton* u Blocha to zdecydowana różnica w stosunku do Szkoły Frankfurckiej, a zwłaszcza Th.W. Adorna, zob. jego *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, s. 368 i n.

<sup>18</sup> W opozycji do tego ujęcia krytycy teologiczni (Jürgen Moltmann, Wolf-Dieter Marsch i in.) widzą konieczność uzupełnienia koncepcji historycznej Blocha przez interwencję transcendencji.

<sup>19</sup> O materii zob. Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 7, 1049 a; VIII, 4, 1044 a.

rzędzie odrzuca. Tak więc materia nie jest "martwym kłosem, na który można wywierać nacisk, który się przesuwają, a który sam w sobie pozostaje zawsze taki sam" (TE 230). Głównym aspektem koncepcji mechanistycznej jest redukcja materii do rozciągłości i kwantyfikowalności, kalkulowalności. Bloch upatruje źródeł tej koncepcji w Renesansie (Galileusz), w odnowionym, ograniczającym się do ilościowości, a zatem połowicznym pitagoreizmie (TE 206, MP 164 i in.). Bloch dostrzega wagę tej koncepcji, zwłaszcza jej "oświeceniowe" znaczenie<sup>20</sup>: intencję objaśniania świata bez uciekania się do "mocy pozaświatowych". Funkcja ta wszakże została już wypełniona, obecne interpretacje mechanistyczne, względnie późnomechanistyczne, wyczerpały swą funkcję krytyczną, noszą znamiona nihilizmu, czyli interpretowania rzeczywistości jako jednowymiarowej, zamkniętej, pozbawionej horyzontu nowości i sensu. Aspekt mechanistyczny, twierdzi Bloch, ogranicza się do jednego tylko sektora materialności, lecz "nie obejmuje całego (jej) barwnego kręgu ani nawet tego, co jest w przyrodzie przyszłością" (TE 207). Potrzebna jest koncepcja materii, która byłaby otwarta wobec jakości, antycypacji, przyszłości. "Właśnie skrajności, które uważano dotąd za najodleglejsze: przyszłość i przyroda, antycypacja i materia spotykają się w brakującej gruntowości materializmu historyczno-dialektycznego. Bez materii nie ma podstawy dla (realnej) antycypacji, bez (realnej) antycypacji nie sposób ująć horyzontu materii" (PH 273-274). By stworzyć taką koncepcję materii sięgać należy nie tylko, jak to uczynił Marks, do dialektyki Hegla (Bloch często powtarza, że tak, jak o duchu najwięcej można dowiedzieć się od materialistów, tak o materii – od idealistów, najdokładniej rozważany bywa bowiem przedmiot krytyki, problem, natomiast jego rozwiązanie jest w swej nowości zazwyczaj tylko ogólnie naszkicowanym ustanowieniem pozytywnym). Dla Blocha momentem kapitalnym w tworzeniu nowej koncepcji materii jest ekspozycja związku z utopią. Również świadomość, a w niej antycypacja, utopia są materialne, i one współdecydują o dynamizmie i otwartości materii. Taka materia jest "naładowana mocą, sprężoną energią, jest ona niestatyczna,

<sup>20</sup> Na temat znaczenia materializmu francuskiego zob. bliskie Blochowi refleksje Goethego, *Aus meinem Leben Dichtung und Wahrheit*, 1831, 11. Buch. Zob. także: MP 182-184.

a jej atomy nie są już trwałymi 'cegiełkami', struktura takiej materii nie mieści się w sztywnej euklideskiej przestrzeni. Zamiast tego już atomy mają strukturę tworzenia, można je przedstawiać jako pola elektromagnetyczne z jądrem jako 'węzłem energetycznym', a nawet centrum pobudzenia, z którego, z prędkością światła rozprzestrzenia się pole. A dopiero niemechanistyczna byłaby struktura 'rozprzestrzenia się' w 'polach' organicznym, społecznym, kulturowym; materia, aktywizująca się w ten sposób, nie zna granic" (TE 232). Tym czym dla materializmu było swego czasu włączenie doń dialektyki Hegla, tym – twierdzi Bloch – jest dlań obecnie włączenie funkcji utopijnej, czyli funkcji wykrywania nowości, które mają się urzeczywistnić. Funkcja utopijna w materii to otwarcie ku przyszłości. Materia dialektyczno-utopijna to podstawa wszelkiego transcendowania, z jego ostatecznym celem, pełnią włącznie. "Tak pojmowana materia stanowi niezależnie od zwykłej świadomości ludzkiej oparcie [...] fenomenologii i encyklopedii treści nadziei ludzi" (TE 233).

#### b. Źródła nowego pojęcia materii

Kreśląc nowe pojęcie materii Bloch sięga do źródeł stłumionych przez materializm mechanistyczny: do Arystotelesa, lewicy arystotelesowskiej, Giordano Bruna, Paracelsusa, Jakuba Böhme, młodego Schellinga, Goethego. Wydaje się, że ich przedstawienie, pokazanie koncepcji materii Blocha "w stawaniu się", dobrze ją objaśnia. W naszej prezentacji tych źródeł oprzemy się wyłącznie na interpretacjach Blocha, rezygnując z ich oceny. Pragniemy bowiem skoncentrować się na znaczeniu przejętych ujęć w samym systemie Blocha.

Pierwszym inspiratorem jest Arystoteles. Jego *materia prima*, oddzielona od formy działającej, jest czymś całkowicie nieokreślonym, bezkształtnym, czymś, co nie zostało stworzone, lecz samo jest tworzywem. *Materia prima* jest możliwością tylko bierną, daje się określić tylko wtedy, gdy występuje w postaci jakiegoś bytu. Połączona z formą materia nie jest już tylko "byciem-w-możliwości" (*dynami on*), lecz współdziała w zawsze indywidualnym, określonym, występowaniu i kształtowaniu się form, niekiedy jako przeszkoda (*to ex anankes*). Ta ukształtowana w byt materia sprawia, że formy i entelechie mogą się realizować jedynie jako *kata to dynaton* (wedle miary możliwości). Ogólnie biorąc wszelka materia jest u Arystotelesa bierna, czynna natomiast jest forma. Akcentowanie bierności materii uważa Bloch za

słabość koncepcji Arystotelesa (MP 499), mimo że jest on bliski aktywizacji materii tam, gdzie mówi o dualizmie aktu-potencji i prymacie aktu<sup>21</sup>. Arystoteles dostarcza, zdaniem Blocha, charakterystyki możliwości obiektywnej jako dyspozycji do obiektywnego urzeczywistnienia. Realności możliwości, *agens* procesu dotyczy tylko *w s k a z a n i e* na pewną skłonność, popęd, tęsknotę (*horme*) materii ku temu, by być formowaną przez coraz to wyższe formy aż po formę najwyższą<sup>22</sup>. Bloch upatruje w tym dziedzictwa Platońskiego Erosa: pożądania i tęsknoty za tym, co boskie i dobre (MP 144). Aktywizacja materii to wątek, który rozwija tak zwana lewica arystotelesowska<sup>23</sup>, z jej głównymi przedstawicielami Awicenną i Awerroesem.

U Awicenny materia i forma są jeszcze nierozdzielne, jednakże znaczenie materii zaczyna przeważać. Dla Awicenny możliwość jest założeniem rzeczywistości, zewnętrzny impuls wyzwała w niej postać. Powstawanie postaci wymaga innego założenia: podmiotu tego powstawania, który sam nie powstał, lecz ma charakter pierwotny, wieczny (jest to wzmocnienie z perspektywy koncepcji możliwości Arystotelesowskiej tezy o tym, że materia nie została stworzona). Materia uzyskuje zatem charakter wieczności, taki, jaki przysługuje formie, nie jest już tylko czymś, z czym łączy się forma, a co samo nie jest bytem, lecz jest *s u b s t r a t e m* powstawania postaci świata. Oprócz niej założony jest podmiot urzeczywistniania, który sam nie jest możliwością, *dator formarum*, boska przyczyna. Jest ona u Awicenny ograniczona do udzielania i utrzymania egzystencji. *Dator formarum* nie zawiera żadnych treści, esencji, które nie byłyby dyspozycją, preformacją obiektywnej możliwości. Rozwój to u Awicenny *eductio formarum ex materia*, materia rozumiana jako *mater*, podmiot płodności (MP 479, 500). Awerroes zwiększa jeszcze znaczenie materii. Jego zdaniem w możliwości materii zebrane i zamknięte są zarodki wszystkich form, które przez boskie tchnienie, uzewnętrzniają się i rozwijają. Tym samym forma coraz bardziej traci samodzielność i w coraz wyższym stopniu staje się właściwością materii. Awerroes rozróżnia rzeczy nie

<sup>21</sup> G. Cunico, *Essere come utopia...*, s. 113 i n.

<sup>22</sup> Arystoteles, *Fizyka*, I, 9.

<sup>23</sup> Już bezpośredni następcy Arystotelesa Straton i Aleksander z Afrodisias reprezentowali stanowisko przyczynowości materii, poddając w wątpliwość filozoficzną użyteczność przyczyn sprawczych, form. Zob. MP 493-494.

za pośrednictwem ich form, lecz materii, a mianowicie nie materii, która jak u Tomasza, jest zwykłym *quantum*, lecz materii jako ukształtowanej jakościowo i w ten sposób zróżnicowanej. U Awerroesa powstaje myśl o zróżnicowaniu bezkształtnej dotąd i niehistorycznej *materia prima* na stopnie jakościowe. Jest to wysoko przez Blocha oceniana i przejęta (MP 154) idea materii jako podstawy jakościowego, immanentnego materialnie, a nie kierowanego przez Boga (który u Awerroesa traci na znaczeniu nawet w porównaniu z Awicenną, ograniczony do momentu przeprowadzania możliwości materii w istniałość i utrzymywania tej czynności). Miejsce Boga coraz bardziej zajmuje substrat powstawania form świata, czyli *natura naturans*. Świat to według Awerroesa *natura naturans* i *natura naturata*, niedaleko stąd, twierdzi Bloch, do koncepcji *natura supranaturans*, czyli wyznaczenia dobrego, ostatecznego horyzontu możliwości (MP 503).

Kolejnym źródłem Blocha jest Renesans w swym jakościowym i humanistycznym aspekcie, przede wszystkim Giordano Bruno, także jako kontynuator arystotelesowskiej lewicy. Bruno przyjmuje od Awicenny i Awerroesa koncepcję prymatu materialności i radykalizuje ją odrzucając wszelką autarkiczność form wobec materii. Materia jest dla Bruna "zapłodniającym i płodzącym wszechbyciem" (MP 494), "trwałym, wiecznym, rodzącym fundamentem świata" (PH 272). Bruno mówi o "duszy świata", lecz nie tworzy tym samym nowego, wewnątrzświatowego dualizmu, lecz "dusza świata" jest ośrodkiem materii, jest jak "sternik na okręcie", jest gwarantem materialnej immanentnej żywotności. Miara i postaci materii pochodzą z jej wewnętrznego łona, materia jest jedynym źródłem form, równa w tym boskiej potencji. Materia jest dla Bruna w pierwszym rzędzie inteligibilna, rozciągała jest tylko szczególnym przypadkiem pierwszej powstałej przez kontrakcję. A zatem Bruno nie ogranicza materii jak inni nowożytni (Galileusz, Newton) do mechanicznego *fixum*, lecz przypisuje jej zdolność do nieskończonego rozwoju (MP 169-172). W koncepcji Bruna Bloch dostrzega brak arystotelesowskiej *horme*, czyli dążenia ku coraz lepszemu i doskonałemu, jakkolwiek "mogłoby ono mieć miejsce w materialnej duszy świata" (MP 172). Materialny wszechświat Bruna jest, mimo nieskończonego rozwoju materii, a z racji jego wyłączności, "harmonijny i statyczny" (MP 519). Jest to "nowopogański świat fascynacji *universum*, świat jego przestrzennej nies-

kończoności, lecz brak w nim miejsca dla człowieka i jego spraw – "rozpływa się on w harmonii całości" (LV-2 174). Bloch przestrzega przed zamknięciem i statycznością monizmu panteistycznego; nie ma w nich miejsca dla nowości, antycypacji, działania, nie ma horyzontu ostatecznego dobra (MP 544).

Motywy antropologiczne, motyw sprzężenia człowieka z naturą, odnajduje Bloch u Paracelsusa. Wyraźne jest tu przenikanie się świata zewnętrznego i wewnętrznego, motyw człowieka jako "najwyższego w całym stworzeniu przedsięwzięcia" i potwierdzanie przez człowieka tego wyjątkowego stanowiska przez doskonalenie rzeczy, prowadzenie ich ku temu, co jest ich określeniem. Człowiek współdziała z przyrodą, wspomaga ją, a nawet potęguje. Czyni to za sprawą magii – zdaniem Blocha jest to najstarsza postać techniki – posługując się własnym twórczym rozumem, czyli imaginacją (LV2-170-171). Mikrokosmos człowieka sprzęga się z makrokosmosem świata. Wspólny im obu jest tzw. (określenie Blocha) "dynamiczny chemizm" (LV-2 172) z jego 3 elementami: Mercuriusem - Rtęcią, czyli tym co ciekłe, Sulphurem - Siarką, czyli tym co palne, Sal - Solą czyli tym, co utrwala, mikrokosmicznym duchem życia Archeusem i makrokosmiczną mocą przyrody Vulcanusem, ku której dąży wszystko, by stać się kwintesencją. W wizji Paracelsusa wszystkie rzeczy znajdują się w stanie skostnienia, w "ołowianym więzieniu", lecz "kwintesencja, którą w materiałach wyraża złoto, w ciele promienne zdrowie, w świecie jako całościowym związku życia – praświatło, pragnie być wydobyta" (LV-2 173). Przypomina to Mistra Eckharta i jego słowa: "Wszelkie ziarno mniema pszenicę, wszelki metal złoto, wszelkie narodziny człowieka". W świecie Paracelsusa dominuje dążenie ku światłu, wiara w światło obecne w samej naturze, jako "prometejskość", którą człowiek winien realizować. Jest to świat panteistyczny, konkluduje Bloch, ale *Pan* jest tu dążeniem do światła, spełniania "niedoskonałych jeszcze Prometeusza-Vulkanusa, czyli człowieka i przyrody" (LV-2 174).

U Jakuba Böhme, w którego dziele odradzają się heraklityjskie, manichejskie motywy, znajduje Bloch źródła dialektyki obiektywnej. Świat Böhme składa się z przeciwieństw: "Jasne potrzebuje ciemnego, aby móc się objawić, żadna rzecz nie może się objawić bez rzeczy sobie przeciwnej, nie ma Tak bez Nie" (LV-2 177). Świat Böhme jest pełen męki, wypływających z niej jakości, źródeł życia (w swoistej ety-

mologii Böhme łączą się ze sobą: *Qualität, Qual, Quelle*). Taki świat przyrody stanowi dokładne przeciwieństwo przyrody zmatematyzowanej Galileusza i Newtona. Racją tego tak pełnego sprzeczności świata jest dla Böhmego tzw. "nieracja" (*Ungrund*), negatywność, która stanowi napęd wszystkich zjawisk, "pożądanie, egoizm, różność, samdzielność, zbieżność, koagulacja" (LV-2 182). Negatywność źródłowa to b r a k, g ł ó d. Z niej wypływa rzeczywistość pełna jakości, ona jest także źródłem natury w Bogu, który zawiera w sobie tak zło jak i dobro. Siedem jest form egzystencji, które "krążą w świecie, utrzymują go w istnieniu, z których zbudowany jest świat" (LV-2 184), przy tym świat nie został stworzony raz przed wiekami, lecz stwarza się wciąż na nowo, z negatywności *Ungrund*. A oto 7 form egzystencji świata: 1) cierpkość, *Sal*, to co łączy, 2) gorycz, *Mercurius*, to co dzieli, nieprzyjemność odbierania wrażeń, 3) palenie, *Sulphur*, walka cierpkiego z gorzkim, w której "ogień jest jeszcze uśpiony". Te 3 elementy zawierają w sobie zarówno pozytywność jak i negatywność, i noszą wspólną nazwę *Salniter*. A oto dalsze elementy: 4) ogień, przełom, nagłość, w której rodzą się 3 elementy z przewagą pozytywności: 5) światło, 6) dźwięk, harmonia sfer, z której powstaje s ł o w o, czyli to co przynosi porozumienie, co łączy, 7) cielesność, uformowana przyroda, pełna jakości, dotychczas zwana stworzeniem, której kwintesencją jest c z ł o w i e k. "Człowiek jest okiem, które się otwiera i uchem, które się nadstawia" (LV-2 187). To, co sprzeczne z sobą, rozdzielone, różne, złe, łączy się w tym najwyższym przedsięwzięciu przyrody i w nim naprawione zostaje zło przyniesione przez Lucyfera. Na jego miejsce przychodzi Chrystus, Syn Człowieczy, Chrystus w Człowieku, czyli Lucyfer Naprawiający, Lucyfer Czysty, Diabeł Oczyszczony. Wszelka moc bycia, wiedzy, tworzenia przeniesiona zostaje na człowieka; Bloch dostrzega tu interpolację rysów prometejskich w postać Chrystusa. Człowiek Böhmego staje się w Chrystusie i za jego pośrednictwem protestem przeciwko utrwalającemu się stanowi świata, który hamuje jego rozwój (w metaforach kabały i Böhmego: rozrost "drzewa życia"), rozwój ku "oczyszczonemu, przemienionemu stanowi końca świata" (LV-2 187). Świat Böhmego skierowany jest ku swemu przemienionemu, odpowiedniemu do człowieka, k o Ń c o w i. Bloch nazwie to "panteizmem chiliastycznym" (LV-2 188).

· Z Jakubem Böhmem związane jest kolejne silne źródło inspiracji

Blocha – filozofia Fryderyka Wilhelma Józefa Schellinga. Łatwo dostrzec u Blocha obecność jego motywów, pochodzących zarówno z wczesnego jak i późnego okresu twórczości. We wczesnym okresie dominuje filozofia przyrody. Schelling podejmuje jeden z głównych tematów klasycznej filozofii niemieckiej: relację podmiot-przedmiot, lecz nie pyta przy tym jak Kant o sposoby ujmowania przedmiotu przez podmiot, lecz pyta: w jaki sposób przedmiot wchodzi w relację z podmiotem, w jaki sposób staje się sam sobą? Odpowiedzią na to jest produktywność przyrody, produktywność względnie nieświadoma, w której toku powstaje względnie świadomy człowiek. Schelling porównuje produktywność przyrody do *Iliady*, pełnej walk, napięć, ofiar, kulturę ludzką zaś, która zbudziła się w tych walkach, do *Odysei*, jako świadomie realizowanego j e d n e g o celu, powrotu do Itaki. Na pierwszym planie dociekają Schellinga stoi w tym okresie produktywność, głównym staraniem jest rozbijanie utwaleń, przypomnianie o "producencie produktów", o "palenisku świata" (LV-2 203,204). Główne siły przyrody to odpychanie i przyciąganie, w ich syntezie powstaje materia. "Materia nie jest niczym innym jak duchem uchwyconym w stanie czynności" (MP 218).

Dynamiczną teorię materii rozwinął Schelling w koncepcji stopni potencji przyrody: Duch, który w przyrodzie uległ rozładowaniu, powraca za jej pośrednictwem do siebie. Pierwszą potencją jest ciężar, który wiąże i łączy przyciąganie oraz odpychanie, druga – światło, które znów rozwiązuje wszelki związek i przenika przestrzeń ciężkiej materii, trzecią – życie, jego istnienie jest nieustannym naruszaniem równowagi, przekształcaniem się. Schelling życiu organicznemu przypisuje prymat (przed nieorganicznym). Produktywność jest "wydarzaniem się treści" (LV-4 204), powstawaniem organizmów. Przyroda nieorganiczna jest nieudany rezultatem tej produkcji ("cmentarzem", MP 221), lecz nawet tzw. "martwa materia", którą powinniśmy raczej uważać za "uśpiony świat żywych roślin i zwierząt", może, w czasie, którego nie sposób przewidzieć opierając się na doświadczeniu, zostać zbudzona, poruszona przez absolutną identyczność, może z m a r t w y c h w s t a ć. Natura jest dla Schellinga "skamieniałym zaczarowanym miastem" (określenie Novalisa); "śpiąca", w przeważającej części nieświadoma, częściowo uświadomiona, tworzy – w procesie identyfikacji – postaci, zagadki, hieroglify. Jest dla nas "prastarym

autorem", którego twórczość mamy rozszyfrować, a zawiera ona w sobie także "refleks końca świata samej materii", "szabatu" przyrody (MP 223). Schelling stawia tezę o istnieniu podmiotu przyrody, "nieświadomej inteligencji", *natura naturans*, podmiotu produktywności przyrody, tworzenia poznania, wreszcie zmartwychwstania u kresu historii ludzkiej i świata. "Podmiotem jak i źródłem (*Ursprung*) materii jest niepokój, dążenie do bycia-czymś, bycia-przedmiotem; podmiotem otwartej zakończonej w procesie materii jest spokój identyczności podmiotu z przedmiotem. Materia wszakże zawiera 'wedle możliwości wszystkie potence', a więc także ostatnią, 'szabatu przyrody' – jest to zdaniem Blocha najodważniejsze w historii filozofii rozwinięcie koncepcji możliwości Arystotelesa (MP 223), nietrudno dostrzec, jak wiele zeń skorzystał we własnych rozwiązaniach.

W późniejszym okresie twórczości Schellinga, zanika "radosny ton" filozofii przyrody. Dominują rozważania wokół impulsu (*Dass*) wszystkiego, co jest. To, w jaki sposób coś jest, i to, czym ono jest, może być pomyślane, ale sam impuls istnienia nie daje się ująć racjonalnie. Istnienie zmysłowe przebiega wedle ogólnych praw, lecz nie pochodzi z nich, a nie będąc racjonalnym, zdeterminowanym, jest totalną wolnością. Z niego wynika "ciemność" rzeczywistości, zło, nieudane realizacje. Ten impuls to nie-racja Böhme'go, to jego: głód, pożądanie, wola, emocjonalność. *Dass* jest pierwszym *p r z y p a d k i e m* (bo nieracjonalne, niezdeterminowane), jest *primum existens* materii, pierwszą nierównością dążącą do równości; z niego wypływa nieskończony potok wciąż odnawiającego się braku, głodu, egzystencji. Z takiej wolności, przypadku, alogiczności, intensywności, nieokreśloności (w interpretacji religijnej: z grzechu pierworodnego) powstał i istnieje świat. Pierwszym krokiem jest praprzypadek ustanawiającej się intensywności, następnym – jej niedostateczna obiektywizacja oraz niedostateczność bycia podmiotem (MP 226). Istnienie jest zasadniczą sprzecznością, gdyż albo pozostaje nieruchome, obojętne i jest wtedy niczym, albo "przyciąga samo siebie" (ustosunkowuje się do samego siebie), a wtedy staje się czymś innym, sobie nierównym (LV-4 246). Historia wpływająca z pra-początku świata, to znoszenie dowolności, indywidualności, różności, to dążenie ku zjednoczeniu, ratunkowi, zbawieniu – przewodzi mu religia. "Dla Schellinga Wszystko zamyka się w Jednym" (MP 229); dla Blocha niemożliwe do przyjęcia jest prze-

de wszystkim założenie, iż to Jedno już istnieje. Nadto materia w późnym okresie Schellinga interpretowana jest jako odpadek, antystworzenie, zahamowanie, skorupa, która więzi idee, a nie substrat. Bloch docenia wszakże eksponowaną przez Schellinga, także pośród powyższych interpretacji materii, funkcję "produktywnego impulsu do bycia-czymś" (MP 229).

### c. *Materia jako substrat i horyzont*

Nakreślone interpretacje Bloch przejmując i przetwarzając w sytuacji filozoficznej, którą wyznaczają następujące najistotniejsze momenty: antycypacyjny charakter świadomości ludzkiej, współoddziaływanie podmiot-przedmiot, sprzężenie teorii z praktyką, badanie tendencji<sup>24</sup>. Taka sytuacja wymaga koncepcji materii dynamicznej, otwartej, konkretnej czyli dialektyczno-utopijnej, tzn. wywodzącej się z daności i przekraczającej ją, materii otwartej na nowość łącznie z ostateczną nowością czyli spełnieniem. Materia powinna mieścić w sobie negatywność i Jeszcze-Nie, powinna być uwarunkowaniem, nosicielką, lecz rozwijać także wymiar do wypełnienia łącznie z jego totalnym horyzontem. Materia jest tym, co kształtuje i co samo sobie nadaje kształt, jest *natura naturans* i *natura naturata* zarazem, jest "utopią samej siebie" (TE 234). Jako substrat wydaje z siebie świat postaci, w których poszukuje się tej o s t a t e c z n e j. U Blocha istnieje także pojęcie *materia ultima*: jest to zrealizowana podstawa świata, która – jeszcze nie zaistniała – stanowi "realno-hipotetyczne założenie granicznej treści materii, pojawiającej się częściowo w każdym tymczasowym rezultacie" (TE 234). *Materia ultima*, graniczna treść pozytywna, może ustąpić innej, nicości, śmierci, obecnych częściowo we wszystkich katastrofach i klęskach jako zapowiedź możliwej całkowitej zagłady. Do rozstrzygnięcia tej alternatywy potrzebny jest człowiek, "najodważ-

<sup>24</sup> Nie zadowolają Blocha koncepcje materii, które stopniowo zdobyły przewagę w marksizmie: "Międzynarodówka komunistyczna [...] dopuściła do tego, aby [w kwestii zasady materialnej] formowało się coś w najwyższym stopniu niedialektycznego, a mianowicie skostnienie" (MP 16-17). Nie ten kierunek wskazują zdaniem Blocha impulsy pochodzące od Marksa, Engelsa i Lenina (MP 17). Tymczasem faktycznie rozpowszechnione jest "podwójne prowadzenie ksiąg, dialektyczno-historyczny materializm w stosunku do ludzi i społeczeństwa, a mechaniczny materializm z odrobiną dialektycznej okrasą z mechaniczną koncepcją przyrody, którą mogą dialektycznie interpretować, która wszakże nie ma z nami żadnej łączności. Sprzeciwiają się temu 'rzecz dla nas' (Engels, 1878) i 'naturalizacja człowieka, humanizacja przyrody' (Marx, 1884)" (LV-4 215).



niejsza organiczna, organizacyjna postać materii" (TE 234), Prometeusz człowiek, w którego rękach spoczywa d e c y z j a o kierunku procesu świata. Problem antropologiczny, historyczno-społeczny łączy się tu z kosmologicznym, utopia ludzka znajduje swoje *pendant* (a także warunek i horyzont) w utopii przyrody.

## 5. Natura. Technika

### a. Podmiot przyrody

Od koncepcji materii jako *natura naturans* blisko już do hipotezy Blocha o podmiocie w naturze. Bloch odwołuje się tu do źródeł, które naszkicowaliśmy wyżej, powołuje się także na podobne do własnych intencje u Kanta (w posiadających regulatywny charakter rozważaniach dotyczących królestwa konieczności i łaski, PH 785), Leibniza (*inquietude poussante*, wewnętrzna intensywność monad, PH 786), Lenina ("W pojęciu energii tkwi faktycznie problem subiektywny, którego nie ma na przykład w pojęciu ruchu", według PH 786). Bloch rozumuje następująco: jeżeli materia jest niewyczerpanym źródłem wciąż nowych form i istnień, to należy przypuszczać, że istnieje jakiś podmiot tego procesu aktualizacji. Jeżeli świat jest "językiem alegorii i symboli", "językiem szyfrów", to "ktoś" musi nim przemawiać. A wreszcie, jeżeli "szyfry" te przemawiają do nas, to między człowiekiem a podmiotem przyrody musi istnieć jakaś płaszczyzna zapośredniczenia. W tym miejscu Bloch przyjmuje hipotezę o podmiocie przyrody (PH 807, EM 216, 218). Poddając refleksji ten zabieg stwierdza, że sama już "zagadka wskazuje na rozwiązanie" (EM 216). Przyjmując ryzykowną swą hipotezę Bloch zdaje sobie sprawę z łatwości, z jaką wzbudzać będzie zastrzeżenia: "Wszelako w dominującym świecie nieorganicznym, bo tylko ten można w ścisłym sensie nazwać przyrodą, niczego nie sposób dojrzeć prócz anonimowego milczenia: i właśnie nieorganiczność, owa sklepiająca się nad nami, wydaje się, gdy chodziłoby o podmiotowość, pustką... Czy natura nie jąka się, wydając same tylko początki, czy w rzeczywistości nie Sfinksy pojawiły się, gdy wyrastać miała głowa, ba, czy Sfinks, jako w głowę mimo wszystko opatrzona zagadka, to nie za wiele już głowy jak na takie początki? Czy też Sfinks w ogóle, który nosi głowę, ludzką głowę, nie jest tylko naszym życzeniem w obliczu tak całkowicie obcej ciemności tego, co nieorganiczne?" (EM 216).

Ów Sfinks, owa "bezgłowa natura" (wyrażenie Alfreda Döblina)

tworzy przecież "świat, tak mało jeszcze do nas należący" (EM 217), a stanowiący przestrzeń działania człowieka. Bloch rozumuje *per analogiam*: do niedawna jeszcze wydawało się, że historia jest dziedziną od człowieka niezależną, rządzoną przez przeznaczenie, ducha absolutnego lub tzw. prawa obiektywne, w każdym razie obcą człowiekowi i nie podlegającą jego kierownictwu. W perspektywie konkretno-utopijnej (Bloch rozumie przez to myślenie autycypujące i pracę) odkryto, że to człowiek jest podmiotem historii, jakkolwiek jeszcze wyobcowanym i nie zrealizowanym. Człowiek jest tym, który powinien kierować historią, konstruować ją i ponosić za to odpowiedzialność (mimo melancholii, która z racji niegotowości ludzkiego podmiotu i świata towarzyszy realizacjom). Analogicznie proces naturalny uważany był za zakończony lub podlegający prawom obcym człowiekowi. Tymczasem możliwa jest hipoteza o podmiocie tego procesu, a także jego zapośredniczeniu z podmiotem historii ludzkiej (PH 787).

A zatem koncepcja Blocha oprócz ludzkiego podmiotu historii zawiera jeszcze podmiot przyrody oraz perspektywę ich wzajemnego zapośredniczenia i wspólnego celu. Wszelako zapośredniczenie to możliwe będzie dopiero wtedy, gdy zniknie wyobcowanie życia społeczno-historycznego. "Dopiero kiedy podmiot historii: pracujący człowiek, ujmie sam siebie jako tego, który tworzy historię, a w konsekwencji zniesiony zostanie w historii ślepy, nieprzewidywalny los, wtedy człowiek będzie mógł zbliżyć się także do twórczego paleniska świata przyrody" (PH 813). Wówczas wyobraźalna będzie sytuacja zapośredniczenia podmiotu ludzkiego, historycznego, z przyrodniczym wraz z ich horyzontem docelowym, którym dla Blocha jest młodomarksowska: "naturalizacja człowieka, humanizacja przyrody". Problem natury należy zatem do problemu perspektywy końca, który miałby być początkiem etapu przetwarzania "rzeczy w sobie" na "rzeczy dla nas" (EZ 294), czyli czynienia ze świata "domu dla wszystkich" (*Heimat*).

### b. Technika przymierza

Skoro proces stawania się, dostępny człowiekowi w pierwszym rzędzie w sferze jego działania, odbywa się na bazie procesu świata i posiada wspólną z nim perspektywę docelową ("świat jako dom człowieka"), zmienić się powinien stosunek do przyrody. Bloch kreśli w tym miejscu swą koncepcję techniki. Technika to dla niego w pierwszej definicji sposoby zaspokajania potrzeb ludzkich w relacji podmiot-

przedmiot ( jak antropologia tzw. biologiczna zwraca on uwagę na upośledzoną pod względem wyposażenia biologicznego pozycję człowieka i nadrabiania jej braków za pomocą techniki) o charakterze związanym z charakterem stosunków społecznych. Przyjęcie hipotezy o podmiocie przyrody i wspólnej dla podmiotu ludzkiego i przyrody perspektywy docelowej skłania Blocha do uzupełnienia tej definicji przez moment intensyfikacji procesu dezalienacji społeczno-historycznej i identyfikacji w ogóle. Technikę w tym znaczeniu: sposobów zaspokajania potrzeb, ich nieustannego przekraczania w projektach (o charakterze organicznym) włącznie z projektem przemiany świata w lepszy, najlepszy, znajduje Bloch w przeszłości średniowiecza i baroku. W magii jako technice przemieniania świata (fantastycznej i, ogólnie rzecz biorąc, nieskutecznej) upatruje Bloch archetypu nowej – właściwej – techniki. W interpretowanych przez siebie projektach technicznych ery przedkapitalistycznej (choć włącznie z prekursorskimi projektami np. Franciszka Bacona i Leonarda da Vinci) znajduje Bloch wspólną cechę: jakościowe odniesienie do swego *vis-a-vis*, przyrody, jako zawierającej w sobie dyspozycję do przetworzenia w sprzyjającą człowiekowi, a dalej możliwość relacji człowiek-przyroda jako obustronnie się potęgującej, wyzbytej momentu wzajemnego wyniszczenia (nawet, jeśli pochodzić by stąd miały doraźne korzyści). Charakter techniki związany jest zdaniem Blocha z zadaniem społecznym, jakie wypełnia. Bloch wskazuje na niebezpieczeństwo braku pozytywnego zapośredniczenia między techniką a zadaniami społecznymi. Takiego niebezpieczeństwa upatruje w rozwoju techniki społeczeństw tzw. późnomieszczańskich. Twierdzi np., że anachroniczna forma stosunków społecznych w kapitalizmie doprowadziła do "dławienia techniki" (*Drosselung der Technik*). Wskazuje na to porównanie tempa rozwoju techniki w początkach epoki i obecnie. Jedynym zadaniem, jakie stawia anachroniczne społeczeństwo jest dostarczanie środków do utrzymania go przemocą, a w konsekwencji jedyną techniką, która się dziś rozwija, jest technika zbrojeń. Technika, której zasadami są: traktowanie materii, przyrody, wyłącznie jako przedmiotu, manipulowanie nimi, stosowanie wobec nich przemocy, brak związku z utopijnym celem społeczno-przyrodniczym. Konsekwencje tej techniki to: pauperyzacja szerokich mas, żyjących dotąd we względnej materialnej równowadze, brzydota wytworów pracy ludzkiej, stałe narażenie na

wypadek. A przecież technika w swej istocie jest według Blocha dysponowana po temu, by sprowadzać dla ludzkości i świata, realne, pozytywne wartości, by być dobrodziejstwem. Bloch stwierdza dalej utratę przez technikę jej organicznego charakteru: utratę związku z celami społeczno-ludzkimi, z których się wywodzi, rozbitcie tego, co w przyrodzie jest "szyfrem", treścią, a nawet rozłam ze sferą fizykality. "Nie tylko załamała się w niej kierownicza linia organiczności, ale ma tu miejsce jeszcze rozłam czy presja, a dotyczą one nawet kierowniczej linii fizykality" (PH 772). Przykładem tego "łamania fizykality" jest dla Blocha rozwój w konstrukcji maszyn i związany z tym sposób działania, a także myślenia mechanistycznego. Maszyna to w ujęciu Blocha zespół stawiających opór ciał o takim połączeniu, które w określonych warunkach wymusza emisję pewnych mocy i ich działanie. Definicja Blocha jest uproszczona i nosi rysy dziewiętnastowieczne, niemniej prowadzi do dającej do myślenia konkluzji, iż działanie maszyn to wywoływanie "zdarzeń sprzecznych z naturą", należących do "fizyki nienaturalnej" (PH 773).

"Od-organicznienie" techniki spotęgowane zostało w nieznanym dotąd stopniu w technice jądrowej, technice nazwanej przez Blocha "nieeuklideską" (PH 771 i n.). Stanowisko filozofa wobec tej techniki, sformułowane przed kilkudziesięciami laty, posiada kilka aspektów. Pierwszym z nich jest niewątpliwa fascynacja odkrytymi mocami przyrody, odsłonięciem jej niemechanicznego oblicza. Za tragiczny paradoks uważa Bloch pierwsze uśmiercające zastosowanie tej techniki (PH 774). Silny jest jednak aspekt "utopijny": upatrywanie w "mocach", których możliwość odkryła ta technika, sił przemieniających świat ku lepszemu. "Tak jak reakcje łańcuchowe na Słońcu przynoszą nam ciepło, światło, życie, tak energia atomowa, w innej niż bomba maszyneryi, w błękitnej atmosferze pokoju, uczyni z pustyni kraj żyzny, z lodu wiosnę" (PH 775). Wszelako ta technika wymaga przemiany stosunków społecznych na miarę nowych sił wytwórczych. Dobrodziejstwo tych sił nie jest możliwe "na gruncie mieszczańskich stosunków międzyludzkich i takiegoż stosunku do przyrody, to znaczy w ramach owego składnika stosunku do przyrody, który należy do ideologii mieszczańskiej i dzieli z nią [...] abstrakcyjność (obcość) mieszczańskiego stosunku do twórcy" (PH 776).

Technika jądrowa wymaga innego spojrzenia na naturę w ogóle, traktowanie jej jako "realnej materii ruchu" (*ibidem*), wraz z nią pojawia się niebezpieczeństwo rosnącej "sztuczności techniki i jej nieopłodości". Skłania to Blocha do przeprowadzenia w tym miejscu radykalnej krytyki techniki (która nie jest bynajmniej krytyką totalną, romantycznym odrzuceniem) i przedstawienia własnej koncepcji nowej techniki, nowej nauki. Krytyka Blocha dotyczy techniki jako dowolnego, kierowanego doraźnymi, partykularnymi celami, prowokowania sił przyrody bezładnie na siebie oddziałujących, nie pozostających w związku z obiektywno-realnymi tendencjami przyrody, zagrażających zatem nieprzewidzianymi, negatywnymi skutkami ze skutkiem ostatecznej katastrofy łącznie. Wyróżnikiem takiej techniki jest brak związku ze swym substratem. Tak istota techniki mieszczańskiej polegała na "przechytrzeniu" natury, jej wyzyskiwaniu. "Dotychczasowa technika stacjonuje w przyrodzie jak armia okupacyjna w kraju wroga, ale o jego wnętrzu nie wie nic, materia rzeczy jest wobec niej transcendentna" (PH 814). Bloch postuluje technikę b e z g w a ł t u, technikę p r z y m i e r z a z p r z y r o d ą. Oznacza to: przewyciężenie charakteru kalkulacyjnego, manipulacyjnego, rentowności narzuconej przez wyobcowane stosunki społeczne, a postawienie na to miejsce zadania zaspokajania potrzeb ludzkich (w terminach Marksa można by mówić o zastąpieniu "towarowości" wartością użytkową). Dalsze postulaty związane z przymierzem z przyrodą to: przewyciężenie abstrakcyjności odniesienia do przyrody, uznanie praw natury za obiektywno-realne, próby zapośredniczenia z nimi podmiotu społeczno-historycznego. Należy podkreślić, iż Bloch przestrzega przed "pucyzmem", czyli nieuwzględnianiem w realizacjach ich uwarunkowań nie tylko na płaszczyźnie społeczno-historycznej, lecz także w przyrodzie, będąc w tym dużo większym konserwatystą niż teoretycy i pragmatycy techniki rozwijanej przez tak zwane konserwatywne ugrupowania polityczne. W propozycjach Blocha chodzi wreszcie o podjęcie prób odniesienia do historycznego podmiotu w przyrodzie. Odniesienie to nie może być jeszcze całkowicie zracjonalizowane, próby jego oznaczania muszą w dużym jeszcze stopniu mieć charakter obrazowości czy nawet mityczności, jednakże "zachowanie miejsca" na takie odniesienie jest konieczne i ostatecznie bardziej racjonalne niż rezygnacja z niego. Albowiem "*natura naturans* można jeszcze ożywić, natomiast

absolutnie nie sposób uczynić tego z nihilizmem fizykalnym" (PH 783).

Zapośredniczenie podmiotu społeczno-historycznego z obiektywno-realnymi tendencjami przyrody i jej *agens* tworzy perspektywę "współproduktywności przyrody i człowieka". Lecz próby tego zapośredniczenia muszą być konkretne. Marksizm techniki – Bloch stale przypomina Marksa definicję materii historycznej jako stosunku człowieka do człowieka i do przyrody – nie jest "filantropią wobec źle traktowanych metali, lecz [...] końcem naiwnego przenoszenia punktu widzenia wyzyskiwacza i pogromcy na przyrodę" (PH 813). Prócz nowej techniki postuluje Bloch także inną naukę, której podstawą miałyby być nowy typ intuicji naukowca rezygnujący z abstrakcyjności, traktowania praw przyrody jako fikcyjnych modeli, nieruchomych struktur logicznych, a oparty na utopijno-konkretnym łączeniu człowieka z naturą, "mieszkaniu w naturze" (PH 784), przenikaniu ku jej *agens*, rosnącemu zapośredniczeniu z jej nieujmowalnym jeszcze rdzeniem (albowiem, jak rozumuje Bloch, "korzeń rzeczy", traktowany jako współdziałający, wydaje się ujmowalny). Poszukiwania idące w tym kierunku pośredniczą w stosunkach między człowiekiem a tym co nie-człowiecze, a te "niechby sięgnęły tak głęboko, by wystawić na próbę sam strumień tego, co nie-człowiecze. Aby spróbować dostępu do paleniska, na którym gotują się rzeczy zewnętrzne i na którym powinno się je dalej gotować w przymierzu z podmiotem przyrody, tendencją w przyrodzie" (PH 805).

Zapośredniczenie z podmiotem w przyrodzie przedstawia Bloch przecież jako na razie tylko perspektywę. Warunek wstępny tej perspektywy ma charakter społeczny. Społeczeństwo i technika oddziałują wzajemnie na siebie. Rozwój techniki implikuje zmianę społeczną, zmiana społeczna umożliwia nową technikę. Gdy chodzi o "współproduktywność podmiotu przyrody", to zmiana społeczna stanowi jej *conditio sine qua non*: nie jest ona możliwa w społeczeństwie totalitarnym, społeczeństwie "zaparatywowanym" (PH 777). "Strumień natury jako przyjaciel, technika jako pomagająca w przyjsciu na świat i zapośrednicząca byt drzemiących w łonie przyrody stworzeń, to coś najbardziej konkretnego w konkretnej utopii. Lecz przecież już początek tej konkretyzacji zakłada konkretyzację międzyludzką, czyli rewolucję społeczną; wcześniej nie ma nawet schodów, nie mówiąc już o drzwiach do możliwego przymierza z przyrodą" (PH 813).

### c. Blocha koncepcja natury i techniki w obliczu recepcji i krytyki

Ale jak jest możliwe proponowane "konkretne zapośredniczenie z przyrodą"? Odpowiedzi na to pytanie dotąd nie znaleziono, choć jest to jeden z najbardziej palących problemów naszych czasów. Wiele myślicieli z Blocha filozofii przyrody obecnych jest w zróżnicowanym i poszukującym rozwiązań ruchu ekologicznym (mamy tu na myśli zarówno ruch polityczny, jak i koncepcje filozoficzne, teologiczne). Rysy wspólne Blochowi i ruchowi ekologicznemu to: poszukiwanie sensu życia innego niż przekazany przez nowożytność, poszukiwanie dłań kontekstów szerszych niż społeczny, nowe spojrzenie na przyrodę nie jako na stan, lecz proces, podkreślanie estetycznych wartości przyrody, rozstrząsanie problemu techniki i nauki<sup>25</sup>. Ten ostatni stawiany jest, ogólnie rzecz biorąc, w dwojaki sposób. Po pierwsze jako problem innej techniki, w konsekwencji uznania istniejącej dominującej techniki za niszczącą. "Skoro z naszych analiz wynika, że znana nam technika naukowa w specyficzny sposób, sama z siebie, wytwarza, stabilizuje i legitymuje procesy panowania, a zarazem także tworzy i wspomaga ślepią i zagrażającą wszystkim logikę przebiegu zjawisk przyrody, i kiedy z drugiej strony społeczeństwo stawia sobie za cel tendencję do redukcji asymetrii szans życiowych swoich członków, wówczas tematem dyskusji staje się inna technika"<sup>26</sup>. Drugie stanowisko wydaje się być jedynie reinterpretacją nauki i techniki z punktu widzenia nowych, stawianych im wymogów. Tak np. w tej optyce interpretuje się postępy w nauce i technice jako "ureczywistnienie się praw przyrody", rezultat "rozmowy człowieka z przyrodą", odkrycie naukowe zaś jako "przyjęcie daru natury"<sup>27</sup>. Słusznie zauważa Heidrun Hesse, że "nowości" te są tylko słowne i nienaruszoną pozostawiają tradycyjną, sprawdzalną, mierzalną, powtarzalną, instrumentalną doświadczalność jako podstawę dotychczasowej nauki i techniki, i stwierdza: "nie pseudomityczne podwyższanie, lecz jedynie onto-krytyczna refleksja własnych historycznych założeń mogłaby nas wyzwolić ku innym sposobom doświadczania natury i samych siebie"<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Zob. np. H. Sachsse, *Ökologische Philosophie. Natur-Technik-Gesellschaft*, Darmstadt 1984.

<sup>26</sup> O. Ullrich, *Technik und Herrschaft*, Frankfurt a.M. 1979, s. 11.

<sup>27</sup> Zob. np. I. Prigogine, *From Being to Becoming*, San Francisco 1980; I. Prigogine, Isabelle Stengers, *Dialog mit der Natur*, München 1980.

<sup>28</sup> H. Hesse, "...wissen, wie die Natur es macht...". *Zu Gerüchten, die Überwindung*

Koncepcja Blocha wywołała również krytykę, która wszakże w miarę rozwijania się dyskusji, a także obiektywnej sytuacji, przechodziła w stan, który nazwalibyśmy "pełną pytań afirmacją"<sup>29</sup>. Oto Alfred Schmidt w pracy pt. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx* (1962, 1971) podał w wątpliwość zgodność koncepcji podmiotu w przyrodzie i nowej techniki z literą Marksa. "Lepsze porządki międzyludzkie to [dla Marksa, przyp. AC] 'nie ureczywistnianie się' sensu procesu świata. Jedynym pochodzącym od natury i działającym w niej w sposób celowy p o d m i o t e m jest dla Marksa człowiek, który potwierdza się w pracy nie nad naturą podmiotową, lecz rzeczową, zewnętrzną [...] w samej naturze nie ma przemian [...] o 'odnowionym' wyzwoleniu sił przyrody na wyższym szczeblu społeczeństwa nie może być mowy [...] Pojednanie uwarunkowanego przez nowoczesną produkcję materialną i nauki przyrodnicze pojęcia natury z pojęciem przednaukowo-jakościowym nie jest możliwe. Panowanie nad przyrodą implikuje jej odwartościowanie i obiektywizację"<sup>30</sup>. Już w tej samej pracy wszakże widoczne są, mimo krytyki, nuty sympatii dla interpretacji i projektów Blocha: "Jakkolwiek spekulacja Blocha na temat przyrody z metafizycznym i kosmologicznym wykorzystaniem marksistowskiego problemu natury prowadzi nie tylko poza Marksa, lecz wręcz całkowicie od niego odwodzi, to zarazem przecież podkreśla ona pewien moment w Marksa pojęciu przyrody, który pozostał nieomal niezauważony. W pracy – Marksowi chodzi mianowicie o pracę właściwie zorganizowaną – natura zwraca ku człowiekowi swe bardziej zróżnicowane, a zarazem naturalniejsze oblicze niż w laboratorium [...] W przyrodzie istnieje pewna dyspozycja wobec kształtowania przez człowieka, które ma na celu kontynuowanie i przekraczanie naturalnego procesu tworzenia"<sup>31</sup>. Ta przychylność wobec Blocha zwiększa się w książce

*des mechanischen Denkens betreffend*, "Konkursbuch", Tübingen 1985 (Natur und Wissenschaft), s. 25.

<sup>29</sup> Jak dotąd brak jest ważkich rezultatów oddziaływania koncepcji Blocha w naukach przyrodniczych, technice. Jedyne rezultaty, które wszakże trudno przecenić, to "poszerzenie świadomości", wrażliwości na problematykę przyrody, nauki i techniki. Zob. prace: *Marxismus und Naturbeherrschung. Beiträge zu den Ersten Bloch-Tagen*, Tübingen 1978; *Andere Ansichten der Natur*, M. Daxner, J.R. Bloch, B. Schmidt (red.), Münster 1981.

<sup>30</sup> A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a.M., Überarbeite Ausgabe 1971 (1962), s. 165.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 166.

Schmidta poświęconej Feuerbachowi<sup>32</sup>; mowa jest tam o Blochu jako o "myślicielu, który w sposób najbardziej intensywny zajął się problemem natury pozaludzkiej jako podmiotowej". Schmidt skłania się tu także do innego spojrzenia na wczesne prace Marksa: "W obliczu sytuacji, w której postępowanie zniszczenia naturalnych podstaw życia społeczeństwa staje się coraz szybsze, wczesne prace Marksa i Engelsa czyta się inaczej niż jeszcze niedawno temu"<sup>33</sup>. Wagę koncepcji Blocha – hipotetycznych jeszcze i obrazowych – podkreślił Schmidt w referacie specjalnie poświęconym filozofii nadziei: "Dalecy bądźmy od tanej kpiny z – pozornej tylko – dziwaczności Blocha idei przyszłej współproduktywności możliwego podmiotu natury. Dyskusja ekologiczna ostatniego dziesięciolecia pouczyła nas o tym, aby w żadnym wypadku projektów takich nie lekceważyć"<sup>34</sup>.

Koncepcja podmiotu przyrody i jego współproduktywności nie mogła znaleźć uznania w oczach Jürgena Habermasa. Zinterpretował on Blocha jako "marksistowskiego Schellinga", a wywody dotyczące podmiotu przyrody i przymierza z naturą uznał za niewystarczające z punktu widzenia pomarksowskiego jako oparte właściwie na jednym tylko – dla Habermasa bezużytecznym w takim dowodzeniu – zabiegu: "analogii między mikrokosmosem a makrokosmosem, człowiekiem a wszechświatem"<sup>35</sup>. Zdaniem Habermasa w stosunku człowiek-przyroda dopuszczalne jest jedynie przedmiotowe traktowanie przyrody. Nadto Habermas rozбивa ten stosunek na dwie płaszczyzny: p r a c ę, czyli działanie instrumentalne i i n t e r a k c j ę, jako działanie komunikatywne<sup>36</sup>. Technika ta według Habermasa to projekt wychodzący od gatunku ludzkiego jako takiego, a nie od pewnej epoki lub klasy, czynnik naturalny procesu historycznego, indyferentnie dysponowany przez instytucje społeczne.

Koncepcja Blocha – wyjątkowa i prekursorska na tle marksizmu – nie jest przecież całkiem osamotniona; pokrewne jej są próby Herberta Marcusego, idee Bertolda Brechta, Waltera Benjamina. Jest jedną

<sup>32</sup> A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München 1973.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>34</sup> A. Schmidt, *Antropologie und Ontologie bei Bloch, [w:] Das Reich der Hoffnung. Über Ernst Bloch*, W. Böhme (red.), Karlsruhe 1979, s. 36.

<sup>35</sup> J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1971, s. 260.

<sup>36</sup> J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M. 1971 (1963).

z najwcześniejszych i wciąż aktualną problematyką stosunku (przedmiotowo-podmiotowego) działającego człowieka do przyrody.

## 6. Ogólne uwagi na temat ontologii Jeszcze-Nie-Bytu/Bycia

Przedstawivszy najważniejsze rysy w próbie ujęcia rzeczywistości przez Blocha, znajdujemy się w obliczu pytania o charakter tej ontologii<sup>37</sup>.

Ontologia jest nieodzowną częścią filozofii Ernsta Blocha. Twierdzenie to nie jest bynajmniej czymś oczywistym. Nie jest bowiem oczywista obecność ontologii w filozofii, która sama siebie mieni praktyczną, krytyczną, niedogmatyczną, filozofią – po rozbiciu tradycyjnych systemów – systemu otwartego. Nie jest oczywiste budowanie ontologii w obliczu zdecydowanego odrzucenia jej przez kierunki, których w filozofowaniu naszych czasów nie sposób pominąć<sup>38</sup>. To odrzucenie ontologii, którego zróżnicowane punkty widzenia wymagałyby przedstawienia i analizy wykraczających poza ramy tych uwag, opiera się na pewnej, nie zawsze odpowiadającej filozoficznej rzeczywistości interpretacji. Najkrócej mówiąc: za wyróżnik ontologii uważa się przyjmowanie dla wszelkiego postępowania filozoficznego absolutnych, niezmiennych podstaw. U Blocha o takiej ontologii nie może być mowy, daje on temu wielokrotnie wyraz krytykując ontologię-metafizykę o charakterze statycznym, anamnesticznym, opierającym się na transcendencji. "Z pewnością można powiedzieć – pisze Bloch o metafizy-

<sup>37</sup> W uwagach tych opieramy się na G. Cunico, *Grundbestimmungen der utopischen Ontologie bei Ernst Bloch [w:] Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985* Dubrovnik, G. Flego, W. Schmied-Kowarzik (red.), Bochum 1986.

<sup>38</sup> Zob. np. stanowiska marksizmu i Teorii Krytycznej. "Kardynalnym błędem wszelkiej ontologii jest założenie pewnej absolutnej egzystencji i założenie poznawalności istniejącego w ten sposób absolutu [...] Filozofia marksistowsko-leninowska [...] w rozwiązywaniu swych problemów obywa się bez ontologii. Problemy ontologii, o ile w ogóle nie były błędnie postawione, tzn. o ile w ogóle można je rozwiązać w sposób naukowy, w materializmie dialektycznym wyjaśniane są i rozwiązywane bez pomocy nauk o bycie", *Philosophisches Wörterbuch*, G. Klaus, M. Buhr (red.), Bd. 2, Leipzig 1976, s. 893, 896. "Najpilniejszą potrzebą (ontologii) wydaje się potrzeba trwałości [...] Jej prawo zasadza się na pragnieniu bezpieczeństwa, obawie przed pogrzebaniem w dynamice historii, wobec której odczuwa się niemoc [...] Kiedy w retrospektywach i trikach filozofii dokonuje się projekcji bytu na tło bycia, wtedy byt znajduje szczęśliwe usprawiedliwienie; skoro jako zwykły byt karze się go pogardą, to może on, nie naga-bywany, uprawiać w świecie swój niecny proceder. Nie inaczej dyktatorzy o delikatnych usposobieniach unikają wizyt w obozach koncentracyjnych, których funkcjonariusze działają rzetelnie wedle wytycznych", Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 100, 107.

ce – że nazwy, która nabrała charakteru fetyszu, nie należałoby więcej używać. Budziłaby bowiem fałszywe, mylące domniemania, fałszywą przyjaźń i niepotrzebny trud, by się ich pozbyć. Ale nazwa metafizyka, nie mając przecież *eo ipso* w żadnym wypadku nic wspólnego z tym, co ponadmysłowe, z pewnością mogłaby przetrwać także w obliczu nowej ontologii, która nigdzie nie pozostaje idealistyczna, a tym bardziej nie jest ani statyczna, ani zamknięta, ani urzeczowiona. Metafizyczność w tym ujęciu miałaby przecież dotyczyć właśnie tego, co w procesie dialektycznym, a również, i przede wszystkim, w jego substracie, jest otwarte, nie zakończone. Przy czym w tym momencie trafną byłaby kategoria tajemnicy, jako czegoś, co samo w sobie i dla siebie nie jest jeszcze rozwiązane, a zatem tajemnicy w pełni immanentnej i w żadnym wypadku nie ponadmysłowej. Właśnie ta zmieniona postawa, poznanie utopii i Jeszcze-Utopii jako jedynej esencjonalnej określoności bycia w sposób zdecydowany zmienia także procesualne określoności bycia: ontologia Jeszcze-Nie-Bycia wydaje z siebie ontologię zupełnie inną niż ta, o której dotąd traktowała metafizyka. Albowiem jej ontologia była zawsze ontologią bycia gotowego, totalnej minioności, a w najlepszym przypadku, u Hegla, ze względów tylko pedagogicznych, rozwijającego się procesu zamkniętego w kole. A właśnie w ontologii utopijności, ontologii nieustannie komunikującego się Jeszcze-Nie-Bycia, całość świata jest wszystkim innym niż *res bene peracta, res bene finita*, mimo że ontologia ta nie przestała być metafizyką, a mianowicie metafizyką w sensie realnej tajemnicy, którą należy dostrzeżać i rozświetlać w samym substracie materii. Ontologia utopijna jako ontologia frontu i nowości ma w sobie stan niezdecydowania, a zatem przed sobą walkę, a zupełnie jeszcze niedokonana realność *ontos on*, bycia prawdziwego, rzeczywistego, tkwi w niej jako otwartość" (TE 335)<sup>39</sup>.

Ontologia Blocha różni się także od współczesnych ontologii, które *expressis verbis* zrywają z tradycją ontologiczno-metafizyczną. Obce Blochowi jest oczywiste u Nicolai Hartmanna "bycie w ogóle" i zamysł: "obiektywizującej analizy kategorialnej bycia jako takiego"<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Zob. także: TE 236, 344-357, 215-217, MP 448, 450-456.

<sup>40</sup> "Sposób postawienia pytania, jak również forma poszukiwań, która z niego wypływa, z góry łączy swój przedmiot w jedno, przy całym jego rozproszeniu i mimo tego rozproszenia. Tak rozumiana jedność przedmiotu to 'byt jako taki' [...] Problem bycia [...] w istocie swej ma korzenie w danej pierwszoplanowej rzeczywistości. Tkwi w fe-

Obce jest mu zatem także główne założenie wzorującej się na Nicolai Hartmannie *Ontologii bytu społecznego* Georga Lukácsa, założenie unikania w ontologicznej analizie kategorialnej "metafizycznych" pytań o rację i sens<sup>41</sup>. Obce Blochowi jest także egzystencjalistyczne, "zaglądające w przepaść nicości" medytowanie o byciu: jako heteronomicznym, podobnym losowi, "wydarzającym się", wciąż "zasłaniającym się i odsłaniającym", "istoczącym się" w samym sobie<sup>42</sup> (podkreśliłmy tu wątki twórczości późnego Heideggera; w koncepcji *Sein und Zeit* – "rozjaśniania sensu bycia w horyzoncie czasu" – istnieją motywy wspólne z Blochem).

Ontologia Blocha to sięgające podstaw myślenie istniejącego i działającego w świecie człowieka. Czyli: pytanie o rację (*Grund*) i sens, rację i sens ludzkiego istnienia i działania w świecie. Bloch powtarza pytania Leibniza: dlaczego jest coś, a nie raczej nic? Dlaczego coś jest w taki, a nie inny sposób?<sup>43</sup> Wszystkie przedstawione formuły, kategorie, struktury są pochodnymi tych pytań. Wydaje się, że obydwa pyta-

nomenach, nie w hipotezach [...] Najprostsze ontyczne rozumienie ogólności w bycie [*im Seienden*] – to bycie [*das Sein*] [...] Bycie bytu pozostaje obojętne wobec wszystkiego, czym byt mógłby być 'dla kogoś' [jak u Heideggera], N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935, s. 33, 39, 41, 46. E. Bloch pisze o Nicolai Hartmannie w PA 308-310. Mimo że Bloch nazywa ontologię Hartmanna "potiomkinowską wioską w filozofii" (PA 309) i stanowiska obydwu filozofów są istotnie bardzo odległe, to przecież można napotkać u nich zdumiewające w swej zbieżności wątki, które przetworzone filozoficznie mają ostatecznie inne miejsce, funkcję, znaczenia. Wymienimy hasłowo kilka z nich, relacjonując tę wątki tak, jak pojawiają się one u N. Hartmanna: a) problem "ujęcia" - podmiot musi opuścić swój "obszar" (transcendowanie), aby móc "ująć" przedmiot. "Ujęcie" to jest możliwe za pośrednictwem obrazu, który powstaje w świadomości; b) metodycznym punktem wyjścia jest świadomość, jako jedyna niewątpliwie dana; c) poznanie tego, co leży poza świadomością, jest dlatego możliwe, że zarówno podmiot jak i przedmiot stanowią człony tego samego świata; d) istnieje paralelność zasad myślenia i bytu; e) spośród aktów emocjonalnych na szczególną uwagę zasługują akty emocjonalno-prospektywne; f) istnieje pewna granica obiektywizacji, zbliżając się do niej racjonalność powoli zanika i przechodzi w nieskończoność "transinteligibilności"; g) trudność pojęciowego ujęcia tego, co bezpośrednie, potrzeba dystansu; h) warstwowa budowa świata, przejścia między warstwami nie są płynne, lecz odbywają się przez "skoki".

<sup>41</sup> G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, przeł. K. Ścieżka, Warszawa 1984.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M., s. 39-40, 193 i n., 244 i n., 310-325; idem, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, s. 1-7, 32, 70, 75-88, 124 i n.

<sup>43</sup> G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1714, par. 7. U E. Blocha: TE 16; TLU 385; *Gespräche mit Ernst Bloch*, R. Traub, H. Wieser (red.), Frankfurt a.M. 1975, s. 265; por. także: PH 358, TE 243, AC 294, EM 31, 239.

nia są u Blocha równie ważne, że nie sposób postawić jednego bez drugiego. Wydaje się wszakże zarazem, że metodycznie Bloch przyznaje pierwszeństwo pytaniu drugiemu. Pytanie pierwsze jest przy tym niejako "obecne w tle". Odpowiadałoby to także następowaniu po sobie dzieł Blocha: we wcześniejszych z nich przeważa charakter fenomenologiczno-egzystencjalny, a pytanie pierwsze jest tylko zaznaczone, w dziełach późniejszych stosunek ten ulega odwróceniu. Pytanie: dlaczego coś jest tak, a nie inaczej? kieruje Bloch ku rzeczywistości (*Wirklichkeit*) i w kolejnych analizach usiłuje ustalić jej określenia podstawowe. Rezultaty tych ustaleń przedstawiliśmy powyżej (rozdział III), w tym miejscu pragniemy ująć ich najważniejsze momenty, istotne z perspektywy pytań Leibniza. Zanim to uczynimy, uściślijmy Blocha rozumienie terminów: racja i sens. Racja (*Grund*) oznacza u Blocha w pierwszym rzędzie źródło (*Ursprung*), arche jako (*Woher*), lecz także substrat (*hypokeimenon*) jako podstawę, a wreszcie przyczynę jako Z-jakiej-racji (*Weswegen*) – rozumienie to odpowiada trzem łacińskim wyrazom (które filozofia niemiecka XVIII w. przetłumaczyła jako *Grund: principium, fundamentum, ratio*). Sens natomiast oznacza tu kierunek (Dokąd) i ostateczne określenie celu (Dlaczego), zarazem wszakże oznacza wewnętrzną pełnię znaczeń, treść istoty, która tworzy kontekst rozumienia całości. U Blocha racja (Skąd i Z-jakiej-racji) i sens (Dokąd, Dlaczego) wskazują wzajemnie na siebie i ostatecznie pokrywają się ze sobą. A oto rezultaty poszukiwań odpowiedzi na pytanie o rację i sens, ujęte w najważniejszych punktach:

- z tego, co istnieje (faktyczności) nie sposób wydobyć odpowiedzi na pytanie o własną jego rację i sens, pokazuje się w nim raczej konstytutywny brak racji i sensu, co wszakże nie pozwala wnioskować o ostatecznym "nihilizmie" rzeczywistości, lecz wnioskiem jest o t w a r t o ś ć ;

- źródłem procesu rzeczywistości jest negatywność (bliskość, bezpośredniość);

- można ją uznać za tymczasową rację świata zjawisk;

- nie zakończony proces świata jest pełnym ryzyka, zagrożonym klęskami i ostateczną katastrofą, eksperymentującym dążeniem do przewyciężenia tej negatywności, wyobcowania, do samourzeczywistnienia się pełni, czyli osiągnięcia (co możliwe tylko w przyszłości) własnej racji i sensu;

- w procesie tym czynnikiem decydującym, na miarę obiektywnych możliwości, jest *praxis* ludzka jako jedyne świadome działanie skierowane przeciwko negatywności i ku spełnieniu zarazem.

Tezy te nie mają charakteru czysto teoretycznego (byłyby to swego rodzaju dogmatyzm), lecz wydobyte zostały w refleksji skierowanej ku szeroko pojętej sferze antropologicznej z jej poszczególnymi płaszczyznami, następnie zaś uogólnione i pogłębione ontologicznie. Przede wszystkim wiążą się one ze *z d z i w i e n i e m* jako refleksem ciemności chwili, którą żyjemy, i jego dwiema innymi odmianami: przerażeniem, w którym jako ostateczny rezultat wszelkiego istnienia pokazuje się nicość, i szczęśliwym zdziwieniem, w którym rezultatem tym jest pełnia. W zdziwieniu pokazuje się inna, ukryta strona rzeczy i ludzi. Zdziwienie jest stałym dowodem na niegotowość, w którym świat pokazuje się jako pytanie (zob. rozdział II). Pytanie jest wyrazem nie-wiedzy, braku Czegoś a to czego się nie wie, to ostateczne Skąd i Dlaczego wszystkiego co istnieje, to racja i sens bycia w ogóle. To wreszcie bycie posiadające rację i sens, bycie spełnione. Pytanie określa się każdorazowo w swym materiale, tworzy postaci. Pytanie skierowane ku czemuś, czego jeszcze nie ma, wynika zawsze z określonej negatywności, i nie byłoby pytań, gdyby w świecie nie było czegoś, czego być nie powinno, co w każdym razie nie powinno być w taki sposób – gdyby jako możliwa odpowiedź nie było obecne coś, co być powinno<sup>44</sup>. W pytaniu zawarty jest moment aprioryczny Tego-Co-Być-Powinno i Być-Może czyli Jeszcze-Nie-Bytu/Bycia. Ten moment aprioryczny wynika wszakże zawsze z danych, określonych sytuacji *ex negativo*. A

<sup>44</sup> Adorno dopatruje się w tym rozumowaniu Blocha śladów ontologicznego dowodu na istnienie Boga: "...właściwe pojęcie tego, co wraz z Brechtem nazywasz: Czegoś brak, nie byłoby możliwe, gdyby nie istniały fermenty, zawiązki tego, co pojęcie to oznacza [...] jestem zdania, że gdyby w ontologicznym dowodzie na istnienie Boga nie był obecny ślad prawdy, tzn., że gdyby w mocy pojęcia nie współuczestniczył także już moment jego rzeczywistości, nie tylko nie byłaby możliwa żadna utopia, lecz w ogóle żadne myślenie". Bloch odpowiada: "W nadziei chodzi o doskonałość, o tyle może być tu mowa o ontologicznym dowodzie na istnienie Boga. Ale najdoskonalsza istota jest u Anzelmusa ustanowiona jako coś, co jednocześnie zamyka w sobie to co najbardziej rzeczywiste. Tego nie sposób utrzymać. Ale ważne pozostaje: Wszelka krytyka niepełności, niedoskonałości, tego, czego nie można znieść, ścierpieć, niewątpliwie zakłada wyobrażenie, tęsknotę skierowane ku możliwości doskonałości. Nie byłoby niedoskonałości, gdyby w procesie nie było czegoś, czego być nie powinno i gdyby w procesie nieobecne było oddziaływanie doskonałości, a mianowicie jako momentu krytycznego", *Gespräche mit Ernst Bloch*, s. 74, 75.

*priori* sprzęgnięte jest tu z *a posteriori*. Powstaje koło utopijne (analogiczne do koła hermeneutycznego).

Z koła utopijnego wynika postępowanie konkretnej utopii jako dialektyki określonej, encyklopedyczny zasięg, a przede wszystkim fenomenologiczno-hermeneutyczny tok kładzenia podstaw pod filozofię utopijną. Nie wystarczy tu ustalenie utopijnego *a priori* wszystkiego co jest, lecz musi być ono każdorazowo wykazywane z uwzględnieniem poszczególności rzeczy, sytuacji, kontekstów. Utopijne *a priori* musi być za każdym razem wydobyte z rzeczy (PH 16).

Tu wszakże pojawia się nowa trudność. Nie sposób bowiem udowodnić utopijności, czyli niezmiennej orientacji rzeczywistości ku pełni, ku temu, czego jeszcze nie ma, wynikania tej utopijności z każdorazowo określonych (negatywnych) uwarunkowań, możliwości spełnienia w przyszłości, wreszcie utopii i przyszłości jako punktów orientacyjnych – nie przyjąwszy uprzednio założenia, że to, co mogłoby być i powinno, jest nieidentyczne z tym, co istnieje. Równą teoretycznie wartość posiada teza przeciwstawna: że tylko to, co jest, być może, a możliwość jest złudna. Obydwie tezy są teoretycznie słuszne, lecz niedowodliwe. Wszelako teza Blocha o utopijności wszystkiego co istnieje, pojawia się na tle egzystencyjnym, egzystencjalnym, praktycznym: jako postulat. Lecz nie w znaczeniu Kantowskim: jako aprioryczna struktura czystego rozumu praktycznego, ale (i tu *a priori* Blocha traci status "niewzruszonej podstawy") jako ogólny i konieczny warunek rozumnego działania jako jego założenie. W konkretnej, każdorazowo określonej sytuacji praktycznej nie jest obojętne teoretyczne założenie, jakie się przyjmuje – w tych sytuacjach pokazuje się Kierkegaardowskie "nieskończone zainteresowanie" człowieka własną egzystencją i możliwościami jej spełnienia (zob. GU 227),

Ten motyw Kanta i Kierkegaarda występuje u Blocha na tle rzeczywistości bez gotowych jeszcze racji i sensu. Albowiem gdyby te były już ustalone, działania ludzkie nie miałyby uzasadnienia; bez otwartego horyzontu racji i sensu *praxis* ludzka (i egzystencja) nie byłyby możliwe. Ludzie są istotami antycypującymi i praktycznymi, w swym działaniu muszą przyjmować, że ma ono dobry cel (sens). Na takim rozumieniu polega ontologia Blocha. Nie ma w tym rozumieniu determinizmu, bowiem pytanie jako zasada nie jest "żelazną zasadą", nadzieja nie jest pewnością. Ontologiczna hipoteza Blocha nie jest więc dogmatem,

lecz hipotezą teoretycznie dopuszczalną, praktycznie pożądaną, jest świadomym ryzykiem, *Faustowskim zakładem o "spełnioną chwilę"*. Ontologia Jeszcze-Nie-Bytu/Bycia to sięgająca podstaw refleksja istniejącego i działającego w świecie człowieka.



**WYMIAR CELOWY HISTORYCZNY.  
UWARUNKOWANIA BYCIA CZŁOWIEKIEM**

Rekonstruując Blocha ujęcie rzeczywistości, pokazaliśmy, że najwyższy stopień stanowi tzw. rzeczywistość utopijna. Ten stopień rzeczywistości różni się co do jakości w stosunku do wszystkich innych, zróżnicowanych między sobą ilościowo. Gdyby rzeczywistość utopijna była zrealizowana – albowiem nie jest ona jeszcze realnością – stanowiłaby *maximum* rzeczywistości, które Bloch nazywa rzeczywistością prawdziwą. Na razie wszakże – twierdzi Bloch – rzeczywistość utopijna jest tylko rzeczywistością prawdziwej *minimum*. Można powiedzieć, że jest ona "istoczeniem się" (mającym wspólną rację i sens) wszystkiego, co istnieje, *s u b s y s t e n c j ą* rzeczywistości prawdziwej. Jest obecna we wszelkim stawaniu się jako próbie odnalezienia i urzeczywistnienia jego istoty. Nigdzie nie dana, nigdzie nie określona w pełni, jest rzeczywistość utopijna oznaczana przez *p o s t a c i*, zbudowane z elementów już zaistniałej rzeczywistości w jej procesie, lecz wskazując na coś więcej. Dwa są rodzaje tych postaci; pierwszy z nich to postaci oznaczające *novum* dające się antycypować na podstawie tego co dane, drugi natomiast to postaci spełnienia nieprzekładalne jeszcze na język istniejącej rzeczywistości, znaki stanu pełni, istoty, jej przed-pojawienia się (*Vor-Schein*). Te dwa rodzaje postaci odpowiadają dwóm etapom, które naszym zdaniem należy wyróżnić w dziejowości Blocha; etapowi historycznemu, czyli etapowi działania ludzkiego, którego rezultatów mogą doświadczyć ludzie w ich obecnym określeniu (zob. rozdział III) i etapowi ponadhistorycznemu, czyli dziś jeszcze niewyobrażalnemu istnieniu rzeczywistości, w którym osiągnięte zostały cele historyczne, zniesione wyobcowanie i dynamika istnienia jest zupełnie inna. Postaci pierwszego rodzaju związane są z etapem historycznym, postaci drugiego rodzaju z etapem ponadhistorycznym – stanowią one na tych etapach *i c e l e* z punktu widzenia centralnej w całej filozofii Blocha pozycji *praxis*. Są to Blochowskie "entelechie", "formy" wynikające z tego, co dane, i wykraczające poza danność, a wreszcie oznaczające cel ostateczny. Obydwa rodzaje celów są nierozłącznie związane ze sobą. W *Das Prinzip Hoffnung* cele historyczne rozpatrywane są pod mianem konstrukcji, cele ponadhistoryczne jako obrazy identyczności.

Wspominaliśmy już, że rzeczywistość dzieli Bloch na *o b s z a r y* ze względu na dominujące w nich topusy. Obszary te pozostają z sobą w wielorakich zależnościach, niekiedy zachodzą na siebie, a wszystkie przeniknięte są jedną zasadą: zasadą nadziei, której nie charakteryzuje żaden topos, a *a-topos* właśnie, utopijność, odniesienie do pełnej rzeczywistości, która nie tylko dlatego jest utopijna, że jej jeszcze nie ma, lecz także dlatego, że ma być ona w wizji Blocha pokonaniem wszelkiej przestrzenności.

Jeden z obszarów obejmuje życie człowieka w społeczeństwie, porządku międzyludzkie oraz stosunki wywodzące się z nich, w tym również stosunek do przyrody, a więc zagadnienia, o których w historii humanistyki traktowały moralność, etyka, filozofia prawa, nauki polityczne. Na obszarze tym tworzy Bloch własną – filozoficzną – koncepcję prawa natury zawierającą elementy wymienionych tradycyjnych dyscyplin. W związku z terminem prawa natury należałoby wyjaśnić pewne najczęściej powstające nieporozumienie: identyfikowanie prawa natury z jakąś konkretną koncepcją, np. Tomasza z Akwinu, Grocjusza, utylitaryzmem angielskim, koncepcją Kanta i zapominanie o szerszym tle zagadnienia. Powiedzmy na wstępie, że koncepcji Blocha nie należy identyfikować z którymkolwiek z tych zjawisk kulturowohistorycznych, które nosiły nazwę prawa natury, obecny jest w niej bowiem zamysł ujęcia ich wszystkich jako momentów własnego pojęcia "absolutno-utopijnego". Termin prawa natury występuje u Blocha w dwojakim odniesieniu: do zjawisk kulturowohistorycznych i do własnej koncepcji filozofa, i tak też będzie przez nas używany.

Zakres problemów wchodzących w skład wymienionych tradycyjnych dyscyplin przecinających się w ujęciu prawa natury przez Blocha jest olbrzymi. Bloch oczywiście nie podnosi ich wszystkich. Kreśli tylko grubą kreską własną koncepcję, przy czym pojawia się nowa perspektywa ujmowania problemów dyscyplin tradycyjnych i samych dyscyplin. Naszym zadaniem jest rekonstrukcja ogólnego zarysu tej koncepcji, wskazanie na jej najbardziej charakterystyczne momenty, ekspozycja jej związku z antropologią, a wreszcie odsłonięcie problematyki, które mogą się okazać płodne we współczesnych dociekaniach dotyczących tego samego "obszaru" rzeczywistości.

## 1. Punkt wyjścia – człowiek w świecie rozbitych wartości

Punktem wyjścia poszukiwań Blocha jest wielokrotnie przedstawiana przez filozofów i wielką literaturę naszego wieku sytuacja człowieka w świecie rozbitych wartości. Złamano stare tablice, znaleziono dźwignię przemiany świata, dostrzeżono, że to człowiek był, choć często bezwiednym, dawcą uznawanych za niewzruszone i wieczne podstaw. Te "osiągnięcia" powstałe z ducha Oświecenia jako "wyjścia ludzkości z zawinionej przez nią samą niepełnoletności" rzuciły ludzkość właśnie w sytuację – na pozór przynajmniej – bez wyjścia. Rozpad obiektywnych systemów wartości, konstatacja zasadniczej historyczności, przemijalności dotychczasowych wartościowań, a w konsekwencji ich dowolności, potężne moce wydobyte przez człowieka z przyrody, a grożące wobec przypadkowości jego działań zagładą świata, stanowią współrzędne sytuacji "zerowej", którą jedni nazywają nihilistyczną, inni jedynym jej znakiem mienia rozpaczy, jeszcze inni czynią miejscem nadziei.

Człowiek Blocha jest w tej sytuacji Nikim, Kasperem Hauserem, który nie wie ani skąd przychodzi, ani dokąd ma zdążyć. Lecz pyta o to. Pytania są w tej sytuacji jedynym punktem oparcia. Pytanie jest wyrazem niewiedzy i braku czegoś, czyli bezpośredniości i niewystarczalności danego stanu, które wymagają, by się wobec niego zdystansować: przez ujęcie świadomościowe zawierające już projekt stanu lepszego, który jest możliwy, i jest do zrealizowania<sup>1</sup>. Taką pytaniową strukturę ma ludzkie rozumienie siebie również w aspekcie moralnym, etycznym, politycznofilozoficznym, pojawiającym się już w pytaniach życia codziennego: czy tak jest uczciwie? sprawiedliwie? czy godzi się? i: jakim prawem? Pytaniowość, problematyczność jest zatem strukturą przed-rozumienia siebie (przyjmujemy tu termin hermeneutyki, którego Bloch *expressis verbis* nie używa), z którym człowiek poszukujący kryterium prawości zwraca się ku temu, co pozostawiły poprzednie pokolenia. Jest w tym przedrozumieniu element negatywności, wiemy bowiem, czego nie chcemy: tego co było, a okazało się niepełne, a nawet ograniczające, cisnące, zniekształcające, wiemy to z taką pewnością (ewidencją), z jaką w codziennych sytuacjach potrafi-

<sup>1</sup> Na temat pytania zob.: E. Coreth, *Frage*, [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild (red.), München 1973, s. 485-493; idem, *Was ist philosophische Anthropologie?*, "Zeitschrift für Katholische Theologie", Bd. 91 (1969), H. 3; E. Bloch, TLU, s. 53-54.

my sądzić, czy coś jest ludzkie czy nie. "Codesto solo oggi possiamo dirti, /cio che n o n siamo, cio che n o n vogliamo" (Eugenio Montale). Oprócz tego negatywnego momentu jest w pytaniowej strukturze przedrozumienia miejsce na pozytywność. Są bowiem treści, obrazy, postaci obecne w tradycji, będące – subiektywnie – przedmiotem marzeń, których nie sposób zanegować, odrzucić, które przyciągają do siebie, a zarazem wydają się nieosiągalne, nieprzekładalne na język praktyki. One to mogą stanowić dziedzictwo współczesnego człowieka. Z wieloznaczności, iluzoryczności, ideologiczności tych postaci i kontekstu ich powstawania należy wszakże przedtem wydobyć ich pojęcie. "Zawsze chodzi nam tylko o nasze sprawy. Tak więc i tu nie tylko spoglądamy wstecz. Ale sami żywotnie wnikamy w to, na co patrzemy [...] wszystko, co przeszłe i warte zapisania, jest po to, aby nas zobowiązywać, napełniać entuzjazmem, wciąż mocniej wspierać w nieustannej intencji znalezienia samych siebie"(TM 9).

Bloch zwraca się ku tradycji prawnonaturalnej i w postępowaniu fenomenologiczno-hermeneutycznym ze współczesnym podmiotem ludzkim u swej podstawy, czyli postępowaniu opisującym zjawiska i wykładającym je z punktu widzenia współczesnego podmiotu, próbuje zrekonstruować zasadę prawości. Aby ułatwić orientację w tej części poszukiwań Blocha, poprzedzimy ją kilkoma ogólnymi uwagami. Bloch pojmuje prawo natury w aspekcie historycznym szerzej niż literatura prawnofilozoficzna, a także tacy badacze jak Max Weber czy Jürgen Habermas<sup>2</sup>. Rozwój prawa natury nie jest dlań jednoliniowy, jak zwłaszcza w ujęciu tych dwóch ostatnich autorów, i nie wyczerpuje się przez pozytywizację w społeczeństwie mieszczańskim (jakkolwiek również Bloch w Rewolucji Francuskiej upatruje *apogeeum* treści prawnonaturalnych). Stanowiska prawnonaturalne rozpatrywane są w kilku kompleksach epokowych. Jakkolwiek konkretne stanowisko prawnonaturalne stanowi według Blocha rezultat współdziałania wielu warstw, sfer i obszarów, to jednak w jego analizach nacisk położony jest na dynamikę obszaru rzeczywistości utopijnej, na – zapoznane – funkcje i znaczenie postaci utopijnych. W każdym z analizowanych stanowisk powstałych w danej sytuacji ekonomiczno-politycznej poszukuje się projektów jej przekroczenia, sytuacji "lepiej", postaci rzeczy-

<sup>2</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. II, Tübingen 1956; J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1971 (1963), s. 89-128.

wistości *plus ultra*<sup>3</sup>. Najpłodniejsze są dla Blocha w tym aspekcie postaci epok wstępujących (inaczej niż w literaturze pięknej, gdzie dużego ładunku utopijnego upatruje w literaturze okresów klasycznych oraz okresach schyłkowych, bogatych w problematyzację). Krytycznie odnosi się Bloch do koncepcji okresów klasycznych, stabilizujących się porządków, jak np. Arystotelesa<sup>4</sup> (mimo licznych wspólnych elementów w samym zamyśle koncepcji), Tomasza z Akwinu. Blocha "fenomenologia prawa natury" budzi niekiedy skojarzenia z Heglem<sup>5</sup>. I rzeczywiście, niektóre fragmenty przedstawionego rozwoju wydają się być analogiczne do dialektyki heglowskiej, np. linia sofistów-cyników-hedonistów. Jednak analogii tej nie da się w pełni przeprowadzić, bowiem w przedstawionym przez Blocha kształtowaniu się postaw prawnonaturalnych zbyt wiele jest asymetrii i niespójności, żeby można je było ująć w heglowską triadę. Nadto analogię tę uniemożliwia postępowanie fenomenologiczno-hermeneutyczne i podkreślany już przez nas podmiot ludzki u jego podstawy. Skojarzenie z Heglem może prowadzić

<sup>3</sup> Ten kierunek w interpretacjach Blocha krytykowała Renate Damus. Píše ona o słabym w ujęciu Blocha skorelowaniu koncepcji prawnonaturalnych z sytuacjami historycznymi, w których zostały proklamowane, R. Damus, *Ernst Bloch, Hoffnung als Prinzip - Prinzip ohne Hoffnung*, Meisenheim a. Gian 1971, s. 90-92. Podobne jest stanowisko Hansa Heinzla Holza: "Tak więc Blocha recepcja historii jest w najwyższym stopniu jednostronna: historia ekonomiczna i polityczna wcale się tam nie pojawiają, a właśnie na nie powinna się kierować uwaga filozofii, która jako materialistyczno-historyczna ma do czynienia z postępem. Tymczasem Bloch pozostaje przy nadbudowie ideologicznej i w niej znajduje dosyć materiału, a przygodne, lakoniczne wskazania na momenty zawarte w bazie wystarczają mu do zaznaczania usytuowania historycznego [...] Przez to wszakże wielu przykładom odbiera konkretną określoność. Tym łatwiej stają się one ogólne, antycypujące-symboliczne, im bardziej wyzbyte są szczegółowych określeń i związku z uwarunkowaniami. Lecz tym samym tracą na filozoficzno-historycznej precyzji". Holz przypisuje prawo natury i jego dziedzictwu dość ograniczone znaczenie (limitacja, korektura), nazbyt podkreślając jego przechodzenie w prawo stanowione i pomijając główne wyróżniki w ujęciu Blocha (negacja, projekcja, samookreślenie się, samostanowienie). Znamienna jest u Holza pochwała postaci Michaela Kohla, postaci Kleista reprezentującej absolutne zdanie się na prawo pozytywne. Holz opiera się w swych rozważaniach na temat prawa natury na pracy W. R. Beyera, *Recht und Rechtsordnung*, Meisenheim a. Gian 1951. H.H. Holz, *Logos Spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, Darmstadt, Neuwid 1975, s. 149-175.

<sup>4</sup> Jakkolwiek jest kwestią sporną, czy Arystoteles tworzył w sytuacji stabilizującego się porządku społeczno-politycznego, czy też jego zamysłem było "zatrzymanie w pojęciu tego, co przemija jako rzeczywistość historyczna", zob. na ten temat, J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M. 1977 (1969), s. 104.

<sup>5</sup> Taką analogię w stosunku do utopii społecznych przeprowadza H.H. Holz, *Logos spermatikos...*, s. 104-106.

ku pomysłowi uznania czegoś w rodzaju prawnonaturalnego pojęcia absolutnego w programie Rewolucji Francuskiej zawierającym się w hasła: wolność-równość-braterstwo. Tak jednak nie jest. Przede wszystkim Bloch zwraca uwagę na rozdziew między treścią tych haseł a tym, co z nich pozytywnie wynikało. Pojęciową koncepcję prawa natury uważa za umożliwiającą dopiero w perspektywie centralnej pozycji *praxis*, tezy o przemienialności świata, w której to perspektywie, twierdzi Bloch, projekty lepszych porządków międzyludzkich, wolności, przestają być ideologią, iluzją, a stają się celami do zrealizowania. A zatem fenomenologiczno-hermeneutyczne postępowanie Blocha to "*iuristcum* szczególnego rodzaju, zaczyna ono od pytań i żądania poszukiwanej dojrzałości, a nie kończy się na klasycznym prawie natury" (NW 14). Poniżej przedstawiamy je w skrócie, nieuchronnie ograniczając zasięg zagadnień wynikających z rozważanych postaw prawnonaturalnych, mając wszakże na celu zaznaczenie charakterystycznych rysów Blocha fenomenologii-hermeneutyki<sup>6</sup>, których wydobycie stanowi drugi ze szczebli rekonstrukcji całej koncepcji Blocha.

## 2. Postępowanie fenomenologiczno-hermeneutyczne

Pierwsze pogłębione filozoficznie stanowisko prawnonaturalne zajmują zdaniem Blocha sofisci. Oni to krytykując ustanowione zasady, *nomos*, odwołują się do przyrody, *physis*, jako do pojęcia wartościującego. Zaznaczają pierwszy topos prawnonaturalny, którym jest: naturalny, pojedynczy, wolny, myślący podmiot. Ten pierwszy sprzeciw jednostki wobec ustanowionych zasad na mocy odwołania się do natury rozwinął się następnie w dwóch przeciwstawnych sobie kierunkach zaznaczając u cyników topos prostoty życia, a u hedonistów – życia przyjemnego i szczęśliwego<sup>7</sup>. Szczęście prywatne znajduje się w centrum koncepcji epikureizmu, jego gwarancję ma stanowić układ o wzajemnym nieszkodzeniu sobie i korzyści, zawierany przez równe i wolne indywidua, stanowiący jedyną podstawę państwa<sup>8</sup>. Od stoików po-

<sup>6</sup> Relacja z Blocha postępowania fenomenologiczno-hermeneutycznego wydaje się potrzebna m.in. z tego względu, że jego rezultaty treściowe i akcenty różnią się znacznie od innych znanych zarysów historycznych, zawartych w takich np. pracach: J. Bryce, *The Law of Nature. Studies in History of Jurisprudence*, Oxford 1901; F. Pollock, *The Law of Nature. Essays on the Law*, London 1922; G. Stadtmüller, *Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung*, Recklinghausen 1948; i inni.

<sup>7</sup> Sofisci, cynicy, hedoniści według H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951.

<sup>8</sup> Epikur, *Fragmente*, P.v.d. Mühl (red.), Leipzig 1922.

chodzi sformułowanie prawa natury, łączące w sobie *physis* i mityczną *ananke* (konieczność), niewzruszonego *lex naturae – lex aeterna*, w którym uczestniczy człowiek. Z uczestnictwa tego wynika wskazanie do życia w zgodności z prawem natury, które jest zarazem prawem boskim, do doskonalenia się jednostek w tym względzie (etyka cnót), na nim też opiera się duma z bycia człowiekiem. Bycie człowiekiem wyróżnione zewnętrznie przez postawę pionową, oznaczające niewzruszoną postawę wobec przemijających stanowionych porządków i udział w rozumie świata, jest nowym pojęciem wartościującym, wychodzącym poza dotychczasowe podziały (wolni–niewolnicy, Grecy–barbarzyńcy), pojęciem łączącym wszystkich ludzi jako równych ze względu na swe człowieczeństwo i jednoczącym ich we wspólnocie uczestnictwa w wiecznym kosmosie. Stoicy pierwsi zaznaczyli patos bycia człowiekiem, u nich też nastąpił rozdział szczęścia i godności ludzkiej<sup>9</sup>. Wpływ stoików był ogromny i wielotorowy. Najpierw zaznaczył się w filozofii i prawie rzymskim, gdzie przejęto stoicką ekspozycję jednostki (Seneka) i jej doskonalenia się (sumienie), a także wątek uznawania za prawe tego, co użyteczne (*honestum = utile*)<sup>10</sup>. Wpływ stoików zaznaczać się będzie w doktrynach chrześcijańskich powstających po pierwszym okresie istnienia Kościoła.

Koncepcja prawnonaturalna Tomasza z Akwinu w optyce Blocha pojawia się jako zaprzeczenie wyprzedzających ją historycznie tendencji. Ludzkość u Tomasza przedstawiona jest jako upadła, stan naturalny, względny, bo dotyczący tego świata, jest stanem grzechu, a jako taki wymaga sądu, kary i łaski. Państwo i jego prawo podlegające Kościołowi stanowią konsekwencję i porządek stanu grzechu, i pełnią nie tylko funkcję karzącą, ale i utrzymującą w równowadze osłabioną grzechem naturę ludzką, mają zatem na celu ogólne dobro i bezpieczeństwo. Podstawą tych porządków wywodzonych od Boga jest dekalog, najwyższą cnotą sprawiedliwości: *suum cuique tribuere*, czyli przydzielenie każdemu, co mu przysługuje, według danej od góry miary. Ewangelia odnosi się dopiero do ponadziemskiego stanu zbawienia, pełne prawo natury natomiast do niebiańskiego stanu doskonałości, w którym natura przemienia się w nadnaturę<sup>11</sup>. Obecny u Tomasza ideał

<sup>9</sup> *Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*, M. Pohlenz (red.), Zürich 1950.

<sup>10</sup> Cicero, *De legibus*.

<sup>11</sup> Tomasz z Akwinu, *De regimine principum; Summa Theologiae*, II-I, q. 90-108;

sprawiedliwości danej od góry wywodzi Bloch z Platona i Arystotelesa i, wbrew tradycji badawczej prawa natury eksponującej te trzy stanowiska w sensie pozytywnym, nie znajduje w nich dziedzictwa dla poszukującego prawości współczesnego człowieka, lecz poddaje je krytyce wydobywając strony dotąd nie dostrzegane. Sprawiedliwość dana od góry zakłada panowanie, podział, podporządkowanie; jednostka jest tylko ich obiektem<sup>12</sup>. Sprawiedliwość dana od góry, twierdzi Bloch, ma w sobie coś z Boga Starego Testamentu, mściwego i gniewnego Jahwe mierzącego uczynki, ma charakter patriarchalny, stabilizujący, apologetyczny. Sprawiedliwość jest główną i nadrzędną cnotą w państwie Platona, miarą wypełnianych przez stany obowiązków. Również Arystoteles umieszcza tak rozumianą sprawiedliwość w centrum swej koncepcji. Optimum zbiorowości tworzy się w ten sposób, że poszczególne stany w społeczeństwie przyznawane są wpływy i przywileje odpowiednie do ich znaczenia w całości państwa. Prawo jest dla Arystotelesa "czymś proporcjonalnym"<sup>13</sup>. Sprawiedliwość u Arystotelesa dzieli się na wyrównującą (komutatywną) i rozdzielającą (dystrybucyjną). Sprawiedliwość wyrównująca szkody wynika z łamania prawa wymierzana jest w proporcji arytmetycznej, sprawiedliwość dzieląca przywileje i zaszczyty według znaczenia obywatela – w proporcji geometrycznej. Obok pojęcia sprawiedliwości istnieje u Arystotelesa pojęcie słuszności (*epieikeia*) pojmowana jako korektura prawa tam, gdzie niedomaga ono na skutek nazbyt ogólnego sformułowania<sup>14</sup>. Sprawiedliwość jest u Arystotelesa także cnotą, lecz nie pochodzi ona z afektu, z przekonani indywidualnych (jak szczodrość czy szlachetność), lecz jest regulatorem działań zewnętrznych, mającym na celu utrzymanie stanu bezstronności i przyznania "każdemu jego części". Sprawiedliwość Arystotelesa połączona ze sprawiedliwością Starego Testamentu (syntezę tę zapoczątkował Majmonides<sup>15</sup>) stała się, jak dowodzi Bloch, fundamentem prawa natury, pełniącemu funkcję ideologiczną w społeczeństwie, które cechowały stanowczość i patriarchalność.

Bloch nie podziela również wysokiej oceny, jaką Hegel wyróżnił

II, q. 58-80.

<sup>12</sup> Platon, *Państwo*; Arystoteles, *Polityka*.

<sup>13</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, 6.

<sup>14</sup> *Ibidem*, X.

<sup>15</sup> Majmonides, *More Nebhukhim*.

dzieło Lutra<sup>16</sup>. Subiektywizacja wiary, odrzucenie *analogia entis*, a więc odgrózenie wiary od spraw świata zewnętrznego, a zwłaszcza jego porządków społecznych i politycznych, teologia nie glorii, lecz krzyża, nihilizacja człowieka wobec Boga, który jest zakryty i może ukrywać się nawet pod postacią diabła, wiara w Słowo, przez Hegla uznane zostały za wkład w formowanie wolności subiektywnej, pozostającej zarazem w koincydencji z etyką i instytucjami politycznymi państwa, tak jak przedstawia je w *Zasadach filozofii prawa*. Dla Blocha tezy o nikczemności natury ludzkiej, niesprzeciwianiu się złu, pełna akceptacja zwierchności<sup>17</sup> są prawem natury w "perwersyjnej postaci" (NW 43), zwiastunem nadchodzącego absolutyzmu państwowego.

W opozycji do doktryny Lutra stawia Bloch prawo natury wczesnego chrześcijaństwa, sekt chrześcijańskich, wojen chłopskich, najpełniej przedstawione przez Tomasza Münzera. Prawo natury wczesnego chrześcijaństwa, stwierdzając stan grzeszności natury ludzkiej, odwołuje się do stanu pierwotnego niezspsutej natury i głosi odzyskanie go (*restitutio in integrum*) przez postępowanie według przykazań dekalogu i ewangelii (w której w Chrystusie pokazuje się prawdziwa natura ludzka) i oczekiwaniu zbawczego czynu Boga. Położy to kres grzesznemu wiekowi świata i da początek Królestwu Bożemu, w którym nie będzie własności, państwa, przymusu, a ustąpią one miejsca pobożności<sup>18</sup>. Tak rozumiane prawo natury stanowiło impuls działań sekt chrześcijańskich, wojen chłopskich, które *lex Christi* pragnęły wpisywać w istniejący świat, a nie redukować go do wewnętrzności, jak w luteranizmie, lub oczekiwać na innym świecie, jak w koncepcjach scholastycznych. "Strukturą" społeczną tych ruchów była gmina ludzi wolnych i braci, biednych, ujarzmionych i poniżonych od świata, którym objawione zostało Królestwo Boże wolności i miłości. Stworzenie ludzi na podobieństwo Boga czyni ich wszystkich wolnymi, równymi i braćmi, ze stworzenia jako *Imago Dei*, pisze Felix Flückiger w interpretacji swej bliski Blochowi, prawo natury sekt chrześcijańskich wyprowadzało nietykalność człowieka od strony wszelkich władz świeckich i ich

<sup>16</sup> Zob. na ten temat: J. Ritter, *Hegel und die Reformation*, [w:] idem, *Metaphysik und Politik...*, 310-321.

<sup>17</sup> M. Luther, *Ob die Kriegsleute auch im seligen Stand sein können*, 1526; idem, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520; J. Calvin, *Institutio Christianae religionis*, 1536.

<sup>18</sup> Th. Münzer, *Ausgedrückte Entblössung des falschen Glaubens*, 1524.

praw<sup>19</sup>. Wczesne chrześcijaństwo, sekty i wojny chłopskie wyznaczają zdaniem Blocha jeden z najsilniejszych toposów prawa natury: niezłomną wolę przemiany świata w królestwo wolności i miłości, czyli, jak pisze Arno Münster, wolę rewolucji<sup>20</sup>. W odróżnieniu od Lutra Kalwin w sprawach świata upatruje porządku Boga i zaleca swym wiernym, by brali w nim udział, powiększając uczynkami chwałę Boga. Absolutne podporządkowanie woli Boga i dekalog mają przewodzić uczynkom, których polem jest państwo. Cnotami kalwinizmu są: pilność, pracowitość, oszczędność, "wewnątrzświatowa asceza". W doktrynie kalwinizmu Bloch za Weberem<sup>21</sup> upatruje zaczątków epoki kapitalistycznej. Znajduje w niej wszakże także nowe toposy prawnonaturalne: prawo oporu jednostki wobec omnipotencji państwa i prawo do wolności wyznania.

Wkrótce potem nastąpił rozwój prawa natury zwanego klasycznym, które tym się zdaniem Blocha przede wszystkim wyróżnia, że po raz pierwszy w historii ma za sobą potężną siłę społeczną dążącą do jego realizacji<sup>22</sup>. Nowe poczucie prawa powstawało wraz ze wzrostem mieszczaństwa i upadaniem państwa feudalnego i jego porządków. Pojawiło się w proteście przeciw nocy św. Bartłomieja, w oporze hugenotów wobec prześladowań religijnych. Już u Althusiusa przybrało postać doktryny głoszącej, że władza powinna wrócić w ręce ludu, o ile nie jest sprawowana dla jego dobra<sup>23</sup>. Zaznaczony przez Althusiusa prawnonaturalny topos ludu jako suwerena (jego pojęcie podał wcześniej

<sup>19</sup> Zob. F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts. Altertum und Frühmittelalter*, Zürich 1954, s. 284-360.

<sup>20</sup> Tak ocenia interpretację dzieła Münzera A. Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Frankfurt a.M. 1982, s. 220.

<sup>21</sup> M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1963 (1920-1921).

<sup>22</sup> W realizowalności postulatów prawa natury niektórzy badacze upatrują pierwiastka autodestrukcji. Zob. np. S. Grzybowski, *Dzieje prawa*, Warszawa 1981, s. 160: "Ponawiane w krajach prawa stanowionego próby nadania mocy obowiązującej zasadom prawa natury musiały zadać śmiertelny cios samej idei. Można zatem powiedzieć, że sama idea nosiła w sobie zarodki swej śmierci". H.H. Holz pisze o ambiwalencji prawa natury wynikającej z jego połączenia z prawem pozytywnym: "Bloch w sposób nadzbyt uproszczony ujmuje przeciwstawienie prawo natury - prawo pozytywne, mówiąc: 'Prawo pozytywne jest techniką panowania, jest cienką zewnętrzną warstwą ideologii panowania' (NW 208). Dotyczy to także prawa natury, o ile włączane jest do legislatywy i jurysprudencji", H.H. Holz, *Logos spermatikos...*, s. 163.

<sup>23</sup> J. Althusius, *Politica methodice digesta*, 1610.

Marsyliusz z Padwy<sup>24</sup>) znalazł szeroki oddźwięk w klasycznym prawie natury.

Dziedzictwa dla współczesnego poszukującego prawości człowieka nie znajduje Bloch u Tomasza Hobbesa, w jego wyobrażeniu stanu prawa natury jako wojny wszystkich z wszystkimi. Z pesymistycznego ujęcia natury ludzkiej w stanie przed i poza społeczeństwem (*homo homini lupus*) i głównego w niej instynktu, lęku przed śmiercią (instynkt samozachowawczy) wynika u Hobbesa konieczność rezygnacji z autodestrukcyjnej wolności i oddanie się we władzę suwerena, który jako jedyny w tak utworzonym państwie posiada niczym nie ograniczoną władzę. Lud winien jest suwerenowi bezwzględne posłuszeństwo, tylko suweren stanowi prawo: "non veritas, sed auctoritas facit legem"<sup>25</sup>. Zdaniem Blocha u Hobbesa zerwana została "rdzenna linia prawa natury": umowa państwowa jest tu potwierdzeniem władzy suwerena, "nieograniczonej władzy nad równomiernie pozbawionymi praw jednostkami" (NW 60-62).

Krótką, jednoznacznie negatywną oceną, jaką Bloch dał koncepcji Hobbesa, napotkała na sprzeciw. Zarzucono Blochowi powierzchowność w rekonstrukcji Hobbesa ujęcia natury ludzkiej, widoczną chociażby w ekspozycji momentu "bestialkości", a pomijaniu powstawania już w stanie naturalnym interesów człowieka o charakterze racjonalnym. Rozwinięta z tego punktu widzenia koncepcja prawa natury jako racjonalnego, leżącego w interesie jednostek ludzkich, jest wyrazem i środkiem emancypacji wczesnego mieszczaństwa. Autor krytyki Karl Heinz Tjaden zwraca uwagę na to, że Hobbes wysuwał na pierwsze miejsce nie tyle godność ludzką, co "szczęście życia na ziemi", a silną władzę suwerena uważał za warunek szczęścia ludzkiego w sensie możliwie pełnego zaspokajania interesów. Również Tjaden zarzuca Blochowi, poszukującemu obrazów godności ludzkiej, niewystarczające uwzględnienie zapośredniczenia tych obrazów z tendencją społeczną<sup>26</sup>. Odmienną od Blocha interpretację prawnonaturalnej koncepcji Hobbesa przeprowadza Leo Strauss. Wskazuje na przeło-

<sup>24</sup> Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, 1325.

<sup>25</sup> Th. Hobbes, *Leviathan*, 1651, rozdz. 19; idem, *Elements of Law Natural and Politics*, 1639; idem, *Elements of Philosophy: De corpore*, 1655, *De cive*, 1642.

<sup>26</sup> K.H. Tjaden, *Zur Naturrechtsinterpretation Ernst Blochs*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1975, s. 89-103.

nową i bynajmniej nie destrukcyjną rolę Hobbesa w rozwoju linii prawa natury, mającego dotąd, to znaczy do okresu nowożytnego, charakter idealistyczny, afirmacyjny. Hobbes kładzie nacisk na realizowalność określeń prawnonaturalnych, na ich racjonalność. Istotnie odstępuje on od linii *homo mensura*, linii doskonałości wewnętrznej, cnót, *summum bonum*, lecz bada za to przewidywalne uwarunkowania życia w pokoju i dobrobycie. Hobbes jest dla Straussa prekursorem Oświecenia jako naukowego rozpoznawania prawidłowości życia politycznego zapewniającego pokój i warunków ich urzeczywistnienia<sup>27</sup>. Te odmienne interpretacje Hobbesa przytoczyliśmy nie tylko po to, by zaznaczyć wieloznaczność zjawiska<sup>28</sup>, jakim było dzieło Anglika i jego oddziaływanie, lecz także dlatego, że powstaje tu dobra okazja do uwidocznienia specyfiki fenomenologiczno-hermeneutycznego postępowania Blocha i jego rezultatów. Inne są rezultaty interpretacji dokonywanej z punktu widzenia tzw. historii myśli, dla której głównym kryterium jest płodność koncepcji, zasięg jej oddziaływania, inne natomiast z punktu widzenia postępowania poszukującego treści, które mogłyby stać się punktami orientacyjnymi dla praktyki współczesnych ludzi.

Więcej treści utopijnych, wskazujących z przeszłości na lepszą przyszłość, a zatem treści do odziedziczenia, znajduje Bloch u współczesnego Hobbesowi Hugona Grocjusza. Podstawą prawa jest tu pewna zasada rozumowa, którą Grocjusz wyodrębnił badając prawo narodów<sup>29</sup>. Grocjusz wychodzi nie jak Hobbes od popędu samozachowawczego, rodzącego się z obawy przed innymi ludźmi, lecz popędu socjalnego (*appetitus socialis*), wracając tym samym do linii prawa natury, której początek stanowi *zoon politikon*, a którą zerwał Hobbes. Grocjusz sprawdzał słuszność swego punktu wyjścia badając jego manifestacje w historii różnych narodów. Następnie skonstruował zasadę

<sup>27</sup> L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1977 (ang. *Natural Law and History*, Chicago 1950), s. 172-210.

<sup>28</sup> Maria Borucka-Arctowa dostrzega np. u Hobbesa załączek niezbywalności praw jednostki (prawo człowieka do samoobrony jest prawem podstawowym i niezbywalnym) oraz ekspozycję znaczenia pracy, M. Borucka-Arctowa, *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957, s. 74 i n. Wysoko cenili Hobbesa Marks i Engels: Marks kładąc nacisk na wybiegające w przyszłość elementy jego koncepcji: indywidualizm, utylitaryzm, załączki pozytywizmu prawniczego, zob. K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (1864).

<sup>29</sup> H. Grocjusz, *De veritate religionis Christianae*, 1627; idem, *De jure belli ac pacis*, 1632; idem, *Mare liberum*, 1633.

prawnonaturalną, która miała mieć niezmienną treść przy zmieniających się założeniach: bezprawiem jest to, co sprzeciwia się uporządkowanej wspólnocie istot rozumnych. Prawem natomiast jest to, co odpowiada naturalnemu popędowi socjalnemu w jego historycznej zmienności.

Kolejną, wieloznaczną i wybitną figurą w linii rozwoju prawa natury jest dzieło Jana Jakuba Rousseau<sup>30</sup>. Zawarta jest w nim krytyka współczesnych stosunków społecznych i politycznych, obecne jest odniesienie do starożytnej *polis* i natury, a jako punkt wyjścia w ujęciu człowieka – jego namiętności, dobroć, współczucie, zniekształcone w społeczeństwie, którym rządzą duma i próżność. Jest u Rousseau mowa o przypadkowości, z jaką nastąpiło opuszczenie stanu naturalnego, wciąż powiększanej w rozwoju życia społeczeństw, i możliwości jej przezwyciężenia za pośrednictwem rozumowego opanowania prawidłowości społecznych, co z kolei warunkuje powrót do – zhumanizowanej – natury<sup>31</sup>. Oprócz wymienionych momentów pociągający dla Blocha jest wszechobecny u Rousseau motyw: "trouver une forme d'association qui defende et protege de toute la force commune la personne". Tą formą jest społeczeństwo obywatelskie powstające w drodze dobrowolnej i bezpośredniej umowy, wedle której jednostka oddaje się woli powszechnej (*volonté générale*), a jej wolność gwarantowana jest w ten sposób, że jednostka zobowiązuje się wobec woli powszechnej, staje się jej częścią i tym samym zobowiązuje wobec siebie wole innych uczestniczących w umowie jednostek. Zasadą prawodawstwa w takim społeczeństwie jest ogólność, jego głównym celem wolność obywatelska gwarantująca wolność jednostki. W ten sposób wyartykułowane zostały prawa obywatela i Bloch uważa to za największe osiągnięcie najpełniejszej koncepcji klasycznego prawa natury, jaką jest koncepcja Rousseau (zawierająca, na co Bloch zwraca uwagę, jako element klasowy prawo do własności). Niezbywalność praw człowieka i obywatela to zdaniem Blocha największa zdobycz prawa natury w ogóle, to miara i cel rewolucji (NW 78). "Każdy naród osiągnie tylko taki rodzaj i poziom rewolucji społecznej, do jakiego jest przygotowa-

<sup>30</sup> J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755; *La nouvelle Héloïse* 1756-1758; *Du contrat social*, 1762; *Emile*, 1762.

<sup>31</sup> Na temat Rousseau i jego prawa natury zob. L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, s. 264-307.

ny na podstawie zdobytych i zachowanych praw człowieka" (NW 81). Wyjaśnienie pełni znaczenia tych słów możliwe będzie dopiero po dokonaniu niniejszej rekonstrukcji. Koncepcja Rousseau była jednym ze źródeł *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r., prawo natury zatem stało się trzonem prawodawstwa pozytywnego<sup>32</sup>. Bloch idąc za tezą Georga Jellinka<sup>33</sup> wskazuje, jako na inne źródło Deklaracji: na dążenia do wolności wyznania żywe w Ameryce (założenie Providence w 1636 r. jako schronienia dla wszystkich prześladowanych z racji swej wiary), którym kolejne amerykańskie deklaracje praw aż po *Virginian Bill of Rights* (1776) dawały wyraz w płaszczyźnie wolności obywatelskich. Zaznaczmy tu tylko, że zgola odmiennie interpretuje Deklarację amerykańską Jürgen Habermas, starannie oddzielając ją od Deklaracji Francuskiej, którą – jak również dokonania Rewolucji Francuskiej – ceni nieporównywalnie wyżej od wydarzeń i konstytucji amerykańskich<sup>34</sup>. Wracając do Blocha: hasła Rewolucji Francuskiej są dla niego spełnieniem dążeń prawa natury wywodzących się z późnoreformacyjnych roszczeń o wolność wyznania. Pozostając w zbieżności z pobudkami ekonomiczno-społeczno-politycznymi swej epoki, wykraczają one przecież poza swą sytuację i po raz pierwszy w historii łączą w sobie konkretną intencję polityczną i teleologiczną, skoro realnym celem ma być *citoyen*, członek wspólnoty wolnych ludzi.

Immanuel Kant, uczeń i admirator dzieła Rousseau, do perfekcji doprowadził jeden z jego elementów: ogólność jako podstawę prawodawstwa. Przy tym u Kanta chodzi w pierwszym rzędzie nie o podstawę prawodawstwa, tu bowiem zaleca on podporządkowanie się prawu pozytywnemu, lecz o podstawę moralności, której siedzibą jest wyłącznie człowiek, o uwarunkowania wolności. Ich wyrazem jest imperatyw kategoryczny, rozwiązanie zdaniem Blocha przedwczesne, gdyż zastosowanie się do jego wymogów może się w konkretnej sytuacji okazać udziałem w ogólności społeczeństwa niesprawiedliwego. Imperatyw kategoryczny mógłby odnosić się dopiero do społeczeństwa bezklaso-

<sup>32</sup> Stąd pochodzą tezy o pozytywizacji prawa natury S. Grzybowski, J. Habermas, H.H. Holza.

<sup>33</sup> G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, München 1919<sup>3</sup> (Leipzig 1895, 1904<sup>2</sup>).

<sup>34</sup> J. Habermas, *Theorie und Praxis*, s.89-128. Na temat porównania Rewolucji Francuskiej i Amerykańskiej zob. także H. Arendt, *Über die Revolution*, München 1965. Habermas wyprowadza pojęcie rewolucji jako urzeczywistnienia filozofii z Rewolucji Francuskiej jako urzeczywistnienia filozoficznego prawa natury.

wego, to znaczy wolnego od alienacji (LV-4 120). Jakkolwiek rozwiązania Kanta mają charakter czysto formalny, dotyczą tylko zasad rozumowych, a całkowicie poniechany w nich został świat rzeczy, natura, popędy, i o tyle należałoby mówić nie o prawie natury, lecz prawie rozumu (NW 86), to jednak niektóre rezultaty poszukiwań Kanta mają zdaniem Blocha charakter ponadformalny i mogą stanowić dziedzictwo dla poszukujących prawości. Oto bowiem z autonomii woli ludzkiej wynika zdanie: "Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka". Z tego samego źródła wynika także idea królestwa istot rozumnych i zdążania do niego w nieskończonym postępie. Wedle zasady: "Prawdziwa polityka nie może uczynić ani kroku, nie złożwszy przedtem hołdu moralności"<sup>35</sup>. Wymienione figury, figura niewzruszonej moralności, której nieskończoność przedstawić może tylko niebo usiane gwiazdami (ich literackimi odpowiednikami są postaci Schillera i Alfieriego), mają "niezwykłą moc antycypacyjną, utopijną" (LV-4 121,125).

Johann Gottlieb Fichte silnie jeszcze rozwinął wyznaczony przez Kanta centralizm rozumu, a w nim prymat rozumu praktycznego. Wszelka aktywność ma miejsce tylko ze względu na cele moralne, wszelka teoria istnieje tylko ze względu na praktykę. Świat zewnętrzny, natura, to tylko "zmysłowe postaci obowiązku", z każdego zetknięcia się ze światem wynika absolutny wymóg jego poprawy, rozumnego urządzenia świata przez wolne Ja. Owo wolne Ja nie podlega przymusowi prawa, bowiem moralność znosi prawo. Fichte stworzył koncepcję idealnych państw następujących po sobie: pierwsze z nich to tak zwane "zamknięte państwo handlu", rodzaj, jak pisze Bloch, etycznego socjalizmu na podstawach zdyscyplinowanej gospodarki, realizowanego przy odcięciu wpływów zewnętrznych z nie uregulowanego rynku, mające się następnie przekształcić w królestwo rozumu, w którym czołowe miejsca zajmować będą wychowawcy i nauczyciele, a wreszcie państwo chrześcijańskie, które "przewycięży naturę i wstąpi w wyższą sferę innego życia" (NW 91)<sup>36</sup>. Fichte, stwierdza Bloch, w

<sup>35</sup>I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; idem, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; idem, *Kritik der Urteilskraft*, 1790; idem, *Zum ewigen Frieden*, 1795; idem, *Die Metaphysik der Sitten*, 1797; idem, *Der Streit der Fakultäten*, 1798.

<sup>36</sup>J.G. Fichte, *Grundlagen des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796; *Wissenschaftslehre*, 1797; *Der geschlossene Handelsstaat*, 1801.

koncepcji swej całkowicie odchodzi od natury, lecz zaznacza topos "walczącego optymizmu", związania działań ludzkich z powinnością wyznaczoną przez rozum, tendencję do przemieniania świata w lepszy, taki, w którym nie ma egoizmu, a wszystkie indywidua mogą być istotami moralnymi, świata, w którym jedynie istotne jest oddziaływanie postaci *Humanum*, tak jak wykształciły się one w kulturach poszczególnych narodów (LV-4 187-188).

Nielatwe dziedzictwo pozostawił po sobie Hegel<sup>37</sup>. Nielatwe, bowiem w dziele jego obecne są nurty zgoła przeciwstawne, zdolne ożywiać zupełnie różne koncepcje prawa natury, tak jak zdolne było ono zasilać dwa płodne, antagonistyczne kierunki swej recepcji: prawicę i lewicę heglowską. Stanowisko Hegla wobec prawa natury w jego postaciach historycznych było zmienne. Od Hegla pochodzi pierwsza interpretacja *Antygony* Sofoklesa z punktu widzenia prawa natury, również jeszcze w *Zasadach filozofii prawa* przyznaje Hegel *pietas*, miłości rodzinnej, funkcję oponującą wobec prawa państwowego. Lecz generalnie stosunek Hegla do prawa natury jest negatywny; jest ono w jego ujęciu odpowiednie do minionych stopni rzeczywistości. Głównym staraniem Hegla w ogóle jest zdaniem Blocha pogodzenie wewnętrzności z zewnętrżnością, a tę ostatnią reprezentuje prawo i państwo mieszczańskie. Rezultatem tego starania jest wiele punktów nie przystających do wydobywanej przez Blocha intencji prawa natury. Nie ma więc u Hegla miejsca dla podmiotowości jednostek, zasadą prawa jest ograniczanie jednostkowej wolności, lud nie jest suwerenem, lecz "agregatem prywatności", a także tą częścią państwa, która "nie wie, czego chce". Państwo natomiast jest "absolutnym i niezmiennym celem, w którym wolność dochodzi do swego najwyższego prawa", któremu "przysługuje najwyższe prawo wobec jednostek, których najwyższym obowiązkiem jest być członkiem państwa". Lecz nawet w *Zasadach filozofii prawa* znajduje Bloch wiele ustępów o Janusowym obliczu, jak choćby słynne zdanie: "Co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co rzeczywiste, jest rozumne", które interpretuje w duchu Rewolucji Francuskiej, w duchu utopijnym, wedle którego rzeczywistość miałaby przemienić się na miarę rozumu, a rozum kierować się obiektywnymi ten-

<sup>37</sup>G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; idem, *Logik*, 1812-1816; idem, *Enzyklopädie*, 1817; idem, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820; idem, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833.



dencjami rzeczywistości (NW 150, SO 271-272, LV-4 267). Jednocześnie do dziedzictwa prawa natury należy zdaniem Blocha sama dialektyka, dialektyka pana i niewolnika (pracy) jako model stawania się sobą i znoszenia panowania, przezwyciężenia wolności subiektywnej ("pięknej duszy") i zapośredniczenia wolności przez wniknięcie w na obiektywne tendencje rzeczywistości. Dalej: elementy filozofii historii rozumianej jako "sąd nad światem", zawierającej zatem motyw "stawania się-dla-siebie", usamodzielniania się tworzącego historię podmiotu. Prócz tego Bloch dostrzega u Hegla wiele wątków dwuznacznych, wręcz paradoksalnych, które domagają się reinterpretacji (NW 149). O dwuznaczności dzieła Hegla, a zwłaszcza *Zasad filozofii prawa*, niech świadczy, że Joachim Ritter w słynnej swej interpretacji<sup>38</sup> właśnie *Zasady* przedstawia jako wykładnię koncepcji prawa natury naszych czasów, koncepcji nawiązującej do Arystotelesa, wedle której instytucje polityczne, czyli państwo (mieszczańskie, którego teoretyczny wzór dał Hegel), są gwarantami wolności bycia człowiekiem.

Szczególne miejsce w Blocha hermeneutyce postaw prawnonaturalnych zajmuje koncepcja Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Wbrew ogólnie znanym poglądom, opartym na bezpośrednich wypowiedziach obydwu autorów, poglądom rozdzielającym marksizm i tradycję prawa natury, Bloch czuje się uprawniony do rozpatrywania ich we wspólnym kontekście w trzech co najmniej aspektach.

Po pierwsze Bloch interpretuje pobudki powstania marksizmu jako prawnonaturalne. "U kołyski marksizmu stała nie tylko ekonomiczna solidarność z utrudzonymi i ucieranymi, lecz także prawnonaturalna z poniżonymi i którym odebrano część – solidarność, która dobrze się zna na walce godności ludzkiej, tym konstytutywnym dziedzictwie po klasycznym prawie natury" (NW 213)<sup>39</sup>. Lecz nie tylko pobudki marksizmu mają charakter prawnonaturalny. Eberhard Braun idąc śladem Blocha wykazuje, że również tzw. naukowy zrab marksizmu, czyli ekonomia polityczna, powstał na fundamencie klasycznego prawa natury w linii prowadzącej od Hobbesa przez Locke'a, Adama Smitha, akcentującej pracę i znajdującą w marksizmie następującą, ekonomiczno-polityczno-humanis-

<sup>38</sup> J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, [w:] *Metaphysik und Politik...*, s. 183-234.

<sup>39</sup> Zob. także *Gespräche mit Ernst Bloch*, R. Traub, H. Wieser (red.), Frankfurt a.M. 1975, s. 214.

tyczną pointę: "Naturalne prawo do pracy, prawnonaturalny fundament klasycznej ekonomii politycznej, podstawa intencji humanistycznej, przetwarza się w historyczną zasadę społeczeństwa bezklasowego, w którym intencja ludzka byłaby urzeczywistniona, natomiast moment panowania klasowego zniesiony"<sup>40</sup>.

Myśl ta bliska jest drugiemu aspektowi, z którego Bloch ogląda wspólny kontekst prawa natury i marksizmu. Chodzi o odkrycie przez marksizm "dźwigni przemiany świata", praktyki, sprzężenia teorii z praktyką, a zatem dźwigni urzeczywistniania postulatów prawa natury. W tej perspektywie tracą one charakter postulatów idealnych tylko, względnie charakter iluzoryczny, a – po poddaniu ich krytyce – zostają przesunięte w płaszczyznę celów praktyki ludzkiej, celów korygowanych i konkretyzowanych przez sytuacje powstające w tym praktycznym procesie, celów aktywizujących zarazem ten proces. Połączenie prawa natury i marksizmu stanowi zdaniem Blocha o radykalizacji obydwu i uczynieniu z siebie nawzajem kryterium prawdy: dla postulatów prawa natury, które w praktyce ulegałyby falsyfikacji względnie konkretyzacji, pogłębieniu, rozwinięciu aż po cel ostateczny, oraz intencji praktyki marksizmu, którą jest *Humanum*. "Człowiek niespaczony, szlachetny, gotów pomagać, dobry, wyraźnie jest obecny u młodego Marksa, a jako nieustanna intencja u Marksa okresu dojrzałego; nie jest on oczywiście abstrakcyjną ogólnością, przyrodniczą ideą gatunkową Feuerbacha, którą Marks z tak konkretną ostrością krytykuje, lecz przecież także jako 'zespół stosunków społecznych', a jako taki właśnie również jako zespół stosunków przyszłych, nie wyczerpuje się w dotychczasowej klasowej empirii. Tak więc dopiero w pryzmacie konkretności Marksa obraz główny *Humanum*, obraz daleki, prawdziwie może promieniować [...] [Marksizm] jest teorią - praktyką, której celem jest *citoyen*" (PM 252).

W tym miejscu pojawia się trzeci aspekt wspólnego kontekstu prawa natury i marksizmu: krytyka dotychczasowego prawa natury, przejęcie dziedzictwa po nim i powstanie nowego toposu w dążności do wyprostowanej postawy, do bycia człowiekiem. Rozpatrywanie tego aspektu przez Blocha podzielimy na trzy fazy. W pierwszej Bloch przeprowadza własną interpretację krytyki klasycznego prawa natury, któ-

<sup>40</sup> E. Braun, *Die naturrechlichen Fundamente der klassischen politischen Ökonomie*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung...*, s. 418-419.

ra Marks przeprowadził na materiale jego szczytowego osiągnięcia, czyli *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r. Krytyka Marksa skierowana jest w pierwszym rzędzie przeciwko literze praw człowieka, a zwłaszcza przeciwko centralnemu wśród nich prawu do własności: "... tak zwane prawa człowieka, *droits de l'homme* w odróżnieniu od *droits du citoyen*, nie są niczym innym jak prawami członka społeczeństwa obywatelskiego, to jest człowieka egoistycznego, człowieka oderwanego od samego siebie i od wspólnoty"<sup>41</sup>. Wolność podług tych praw zawiera się w czynieniu wszystkiego, co nie szkodzi innym. "Chodzi o wolność człowieka jako izolowanej, zamkniętej w sobie monady". Prawo człowieka do wolności opiera się tu nie na "związku człowieka z człowiekiem, lecz przeciwnie, na odgradzaniu się człowieka od człowieka"<sup>42</sup>. Praktycznym zastosowaniem prawa człowieka do wolności jest prawo do własności prywatnej, prawo "korzystania ze swego majątku i rozporządzania nim według swej woli (*a son gré*), bez względu na innych ludzi, niezależnie od społeczeństwa, a więc jest to prawo egoizmu". Równość oznacza, że "każdego człowieka jednakowo uważa się [...] za zamkniętą w sobie monadę"<sup>43</sup>. Natomiast "b e z p i e c z e ń s t w o jest to najwyższe socjalne pojęcie społeczeństwa obywatelskiego, jest to pojęcie p o l i c j i, zgodnie z którym całe społeczeństwo po to tylko istnieje, by zagwarantować każdemu swemu członkowi zachowanie jego osoby, jego praw i jego własności"<sup>44</sup>. Człowiek jest w świetle tych praw ograniczony do życia osobniczego, natomiast odgradzony od innych ludzi i wspólnoty, a zatem zredukowany w swej istocie. Członkiem politycznej wspólnoty wolnych ludzi jest dopiero *citoyen*, osoba prawna, idealna, alegoryczne wyobrażenie obywatela. Rezultatem Rewolucji Francuskiej jest zatem w ujęciu Marksa "rozszczerzenie społeczeństwa z jednej strony na j e d n o s t k i, z drugiej zaś na m a t e r i a l n e i d u c h o w e elementy, które stanowią treść życia, sytuację obywatelską tych jednostek"<sup>45</sup>. Nastąpił więc podział na człowieka rzeczywistego, czyli egoistyczne jednostki (*bourgeois*), i prawdziwego, czyli abstrakcyjnego (*ci-*

<sup>41</sup> K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela*, Warszawa 1961 i lata następne, t. I, s. 440.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 441.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 442.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 441-442.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 445.

*toyen*). Rewolucja Francuska, twierdzi Marks, dokonała emancypacji częściowej, przede wszystkim emancypacji *bourgeois*, a emancypacja ta jest "redukowaniem człowieka z jednej strony do członka społeczeństwa obywatelskiego, do j e d n o s t k i e g o i s t y c z n e j, n i e z a l e ń e j, z drugiej zaś strony – do obywatela państwa, do osoby prawnej"<sup>46</sup>. Tę emancypację przeciwstawia Marks emancypacji człowieka: "Dopiero wtedy, kiedy rzeczywisty indywidualny człowiek wchłonie w siebie na powrót abstrakcyjnego obywatela państwa i jako człowiek indywidualny w swoim życiu empirycznym, w swej pracy indywidualnej, w swoich stosunkach indywidualnych stanie się i s t o t ą g a t u n k o w ą, dopiero wtedy, kiedy człowiek uzna i zorganizuje swoje *forces propres* jako siły s p o ł e c z n e, a zatem nie będzie już od siebie oddzielał siły społecznej w postaci siły p o l i t y c z n e j – dopiero wtedy dokona się emancypacja człowieka"<sup>47</sup>. Marksa krytyka mieszczańskiego charakteru głównego osiągnięcia prawa natury nie byłaby zdaniem Blocha możliwa bez punktu odniesienia w koncepcji społeczeństwa bezklasowego oraz dopiero w nim możliwego niewyobcowanego *Humanum*. Krytyka częściowego charakteru praw człowieka nie byłaby do przeprowadzenia, gdyby Marks nie posiadał perspektywy tych praw w sensie całościowym. Krytyka prawa do własności prywatnej jako rządzącego innymi prawami dokonuje się z punktu widzenia wolności, którą własność przez pochodzące z niej determinacje uniemożliwia. Krytyka rozszczepienia ludzi na rzeczywistych i ideały – z punktu widzenia konkretyzacji wolności we wszystkich ludziach, porządku politycznego, który Bloch nazywa "zorganizowaną pełnoletniością" (NW 204). W świetle tej krytyki znaczenia praw człowieka i obywatela ulegają pewnemu przesunięciu, aktualizacji. Zwłaszcza z punktu widzenia owej "zorganizowanej pełnoletniości" uwydatnia się zdaniem Blocha ważność prawa wolności zgromadzeń, koalicji, prasy, prawa oporu przeciwko wszelkiego rodzaju wyzyskowi i opresjom, prawa krytyki. Zdaniem Blocha w marksowskiej krytyce praw człowieka i obywatela odślania się pewien istotny ich element: dynamizm przekraczania. Pokazuje się, że w Rewolucji Francuskiej, której rezultatem była emancypacja klasy mieszczańskiej, obecne były treści wybiegające daleko poza ten rezultat i sięgające "nowego stanu świa-

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 448.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

ta", "Ultimum wyzwolenia totalnego" (NW 205-206). Upatruje w tym Bloch "struktury" obecnej we wszystkich ruchach rewolucyjnych: połączenia *Novum* wyzwalanego w danych uwarunkowaniach z *Ultimum* królestwa wolności. Hasła wolności, równości, braterstwa zyskują w ten sposób na miejsce abstrakcyjnego, statycznego charakteru dynamiczno-utopijnego.

Elementy wydobyte z interpretacji stosunku Marksa do praw człowieka i obywatela są wreszcie dla Blocha podstawowymi narzędziami krytyki dotychczasowego prawa natury. Przede wszystkim w wątpliwość podany zostaje jego przyrodzony charakter. Prawa natury są zdaniem Blocha dziełem człowieka, zarówno jako postulaty, jak i ich urzeczywistnienie. Nie stanowi niezbywalnego prawa natury prawo do własności. Własność powstała dopiero w procesie podziału pracy i ma dwa znaczenia: możliwość swobodnego użytkowania i – nowsze – możliwość swobodnego zbywania. Pośród praw natury własność znalazła się w epoce emancypującego się mieszczaństwa i – zgodnie z ówczesnymi konkretnie określonymi stosunkami – była gwarancją praw subiektywnych, w ten sposób odegrała swą "ponuro-postępową, a wkrótce wrogą ludzkości rolę" (NW 216). Wbrew bowiem programowi Rousseau, w którym mowa była o własności niewielkiej, równomiernie podzielonej, gwarantującej niezależność<sup>48</sup>, rozwój sił wytwórczych wkrótce w sposób realny wyeksponował drugie znaczenie własności: zbywalność. Rezultat stanowiła polaryzacja własności, możliwość dalszego jej powiększania bez pracy i wzrostu władzy z jednej strony, a pauperyzację i zniewolenie z drugiej. Prawo własności pełniło zatem w historii prawa natury funkcję przemijającą, w dalszym swym obowiązywaniu uniemożliwia realizację innych postulatów, twierdzi Bloch w sposób charakterystyczny nieustannie odwołując się do założeń wspólnotowych wczesnego chrześcijaństwa i sekt związanych z wojnami chłopskimi<sup>49</sup>. Nie do utrzymania są również zdaniem Blocha sposoby, jakimi posługiwało się klasyczne prawo natury w określaniu tego, co prawne, a więc odwoływanie się do racjonalnej koncepcji umowy państwowej, a także konstrukcji *a priori*, które z niewielu pojęć podstawowych (np. popęd socjalny, możliwe wielka wolność indywidualna) wyprowadzało cały racjonalny system. Widoczne jest w tym

<sup>48</sup> J.J. Rousseau, *Emile*.

<sup>49</sup> Zob. F. Flücker, *Geschichte des Naturrechts...*

podejście do świata jako jednorodnego, podzielonego, statycznego, poddającego się kalkulacjom, względnie operacjom logicznym, świata nie mającego nic wspólnego z dialektyką rzeczywistości. Ta krytyka Blocha zgodna jest zarówno z tradycją arystotelesowską, nakazującą w filozofii praktycznej w pierwszym rzędzie analizę tego, co dane, i uznanie w niej punktu wyjścia do ustalenia elementów, zasad, przyczyn<sup>50</sup>, jak i do dzisiejszych stanowisk wykazujących niemożność konstrukcji systemów etycznych<sup>51</sup>.

Podobnie statyczna jak ujęcie świata jest natura obecna w koncepcjach prawa natury. Określenia człowieka, jego "istota", przedstawiane są jako wieczne. Tymczasem z historii ludzkiej wynika, że nie ma on raz na zawsze utalonej "istoty" i że jest raczej "co do predyspozycji swej czy podstaw niewiadomą, z punktu widzenia historyczno-moralnego każdorazowo określanym produktem stosunków ekonomiczno-społecznych" (NW 219). Zatem nie "wieczność", lecz raczej nieustanna przemijalność należy do "natury" ludzkiej. Krytyce poddaje Bloch także koncepcję natury jako niezmiennej, normatywnej podstawy dedukcji praw człowieka<sup>52</sup>. Wbrew temu ujęciu kieruje ku optyce praktyki,

<sup>50</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*.

<sup>51</sup> O. Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1979, s. 60 i n.

<sup>52</sup> Bloch podaje za Herbertem Spiegelbergiem (*Gesetz und Sittengesetz*, s'Gravenhage 1935, s. 259) spis znaczeń, w jakich występowała natura w koncepcjach prawnonaturalnych: A. Prawo natury z punktu widzenia poznawczego: (natura jako nauczycielka *iustum*); 1) prawo natury wrodzone, które odnaleźć w sobie i żądać jego respektowania może każdy człowiek; 2) prawo natury rozumowe, które nie będąc wrodzonym, daje się poznać przez rozum każdemu człowiekowi; 3) prawo natury objawione, które nie jest wrodzone ani nie można go poznać rozumowo, a objawia się człowiekowi przez naturę jak "głos". B. Prawo natury z punktu widzenia ontologicznego: 1) prawo natury niezmienności w stosunku do tego, co wytworzone, sztuczne, zmienne; 2) prawo naturalnego stanu pierwotnego, odnoszące do rzeczywistego lub sfingowanego stanu pierwotnego; 3) prawo dane od natury w odróżnieniu od danego przez Boga lub stworzonego przez ludzi, *lex naturae* jako *genitivus subiectivus*; 4) prawo dla całej natury, wpisane w nią i konstytutywne, *lex naturae* jako *genitivus obiectivus*; należą tu wszystkie zasady fizyczne i prawne obowiązujące w przyrodzie jako uniwersalnym połu działania zasad; 5) prawo uzasadnione przez naturę, nie dane od niej, nie do niej się stosujące, lecz wyprowadzone z natury, a ściślej mówiąc, z pewnego jej pojęcia (wachlarz tych pojęć sięga od "istoty" przez wszelkiego rodzaju „natury” aż do panlogistycznych emanacji); 6) naturalność, nie dana od natury, nie obowiązująca w niej, nie wyprowadzona z niej, lecz stosowna do niej, odpowiednia, będąca w zgodzie z zasadą rządzącą światem, wybierająca równowagę, unikająca skrajności postawa salomonowa. Zauważyć należy, że wszystkie te rodzaje występują przemienne niekiedy u tych samych autorów (por. NW 220).

w której pojawiają się hipotezy dotyczącej jej naturalnej bazy, a więc podmiotowości, współproduktywności natury, przy czym *conditio sine qua non* jest zniesienie wyalienowanych stosunków międzyludzkich.

Ostatni wreszcie punkt podważany przez Blocha to charakter postulatów prawnonaturalnych. Stanowiły one ideały, wznoszące się ponad procesem świata, ponadhistoryczne, tymczasem Bloch toposy prawa natury ujmuje jako kształtujące się w tym procesie i kierujące nim, urzeczywistniane i dziedziczone, określane historycznie i odniesione do celu ostatecznego. A ten cel zawiera w sobie wszystkie dotychczasowe wyróżnione toposy prawa natury i jest nim: konkretny *citoyen*, człowiek wolny, dla którego wolność innych jest warunkiem jego własnej wolności, gdzie wolność nie ma być częściowa, gwarantowana przez zewnętrzne systemy bezpieczeństwa, opierające się (szukające legitymacji) na biologicznym, społecznym, etycznym niedostatkach człowieka z jednej, na potęgowaniu jego zniewolenia (i związanych z nim wymienionych niedostatków) z drugiej strony, lecz wolność ma być pełna, niezależna od stosunków społeczno-ekonomicznych, które urzeczywistnione, zniósłszy stosunek pana i niewolnika, przestaną być źródłem alienacji i powodować ograniczanie wolności. Dopiero wtedy umożliwiona zostanie wolność bycia człowiekiem, a nie robotnikiem, przedsiębiorcą itd., wolność bycia człowiekiem w tak mało jeszcze dotąd znanym bogactwie. Wtedy – konkluduje Bloch – działaniami ludzkimi będzie mogła kierować nieograniczona prawem moralność.

### 3. Postawa pionowa i jej pojęciowe koordynaty: wolność - równość - braterstwo

W powyższej relacji – z konieczności skrótowej i uproszczonej – nie przedstawiliśmy wszystkich stanowisk, które Bloch poddał postępowaniu fenomenologiczno-hermeneutycznemu. Z kolei Bloch nie objął swym postępowaniem wszystkich stanowisk, noszących nazwę prawa natury, jak choćby koncepcji współczesnych, np. Gustawa Radbrucha czy Johanna Messnera. Jednakże już ta zrelacjonowana przez nas linia postępowania Blocha wobec tradycji, które określiliśmy jako fenomenologiczno-hermeneutyczne, postępowania przeprowadzanego z punktu widzenia przedrozumienia o strukturze pytaniowej, pozwala dostrzec odsłaniającą się w niej zasadę. Jest to prawnonaturalna zasada postawy pionowej, którą Bloch, znów metaforycznie,

określa jako "męską dumę przed tronami" (NW m.in. 184, 200, 213, 250, 309). Zasada ta nie ma charakteru formalnologicznego, wszechobowiązującego, lecz praktyczny<sup>53</sup>. Pojawiała się (spełniała, realizowała) w analizowanych sytuacjach *ex concreto*, a zarazem *ex negativo*, zawierając zawsze moment projekcji (postaci) tego, czego w tej sytuacji brak. Wyznaczała ją (wyznacza) *a priori* pytającej postawy, *a posteriori* analizy sytuacji. Jej egzystencja zawiera się w aktualizacji, w decyzji i woli człowieka żyjącego w świecie.

Zasada postawy pionowej zawiera następujące momenty:

- podmiotowy charakter: człowiek (jego godność jako poczucie wolności) jest miarą prawości;
- negacja systemów ograniczających wolność, krytyka prawa stanowionego;
- dążenie do realizacji projektów znoszących na miarę obiektywnych możliwości ograniczenia wolności aż po pełną wolność;
- intencja uzyskania wolności dla wszystkich;
- charakter "oświeceniowy", to znaczy oparcie się na rozumie i działaniu człowieka (w dalszej perspektywie współdziałanie z podmiotem w naturze);
- zarazem włączenie do wymiaru celowego projektowania i działania nie dającego się jeszcze racjonalnie określić celu ponadhistorycznego, który Bloch nazywa Królestwem Bożym na ziemi, *eschaton*;
- zasadniczy kierunek ku *Novum* (w którym zawarte jest dziedziczenie niespełnionych treści przeszłości) i *Optimum*, a nie usprawiedliwianie tego, co jest.

Zasada ta ma zawsze charakter immanentny i zawsze transcendujący. Immanentny jest napór, który konkretyzuje się *ex negativo*, rozpoznając braki w tym, co istnieje, i negując identyczność rzeczywistości z zasadą. Zasada funkcjonuje bez oddzielania się od rzeczywistości, w tej samej rzeczywistości co praktyka i jej rezultaty, które odnoszą się wzajem do siebie i do zasady. Przez to odniesienie otwiera się wymiar projektu, konstytutywny dla horyzontu praktycznego.

Jako koordynaty postawy pionowej Bloch przedstawia hasła francuskiej *tricolore*, które uważa za kulminację roszczeń prawnonaturalnych, hasła poddane krytyce z punktu widzenia przemieniającej *praxis*

<sup>53</sup> Na temat właściwości filozofii praktycznej zob. C. Höffe, *Ethik als praktische Philosophie*, [w:] *Ethik und Politik...*, s. 66-77.

i jej celów.

"Problemem wolności jest jej wieloznaczność i wyjątkowa zmienność jej funkcji w historii. Rozróżnić bowiem trzeba nie tylko między wolnością psychologiczną, czyli wolnością wyboru, a polityczną czyli wolnością samookreślenia się. Także w ramach wolności samookreślenia się wskazać trzeba na grupę, która o nią walczy, na stan społeczeństwa, w którym wołanie o *liberté* byłoby jeszcze dziewicze. Tak więc sięga ono od wolnej konkurencji ekonomicznego manczesteryzmu po walkę przeciw tym właśnie liberalnym panom. Sięga od aktu rewolucji mieszczańskiej, który przeforsował wolną konkurencję wbrew ograniczeniom cechowym i kurateli feudalnej, aż po wolny, rewolucyjny czyn proletariatu, który z kolei emancypował się spod praw wyemancypowanego mieszczaństwa. Wołanie o wolność sięga od *Libertät* niemieckich ksiąząt terytorialnych stabilizujących swą pozycję wobec cesarza w Wiedniu aż po, na odwrót, likwidację ksiąząt, panowania państwa klasowego w ogóle. Wolność: żąda jej neofeudalna *Libertät* przemysłowych ksiąząt i monopoli, i wypełnia ona, w radykalnym odwróceniu, taki oto program: wywłaszczenie wywłaszczycieli. Czapka frygijska okrywa zarówno wojny narodowowyzwoleńcze jak i rewolucyjne wojny domowe przeciw Gesslerom we własnym narodzie" (PH 614-615).

Być wolnym oznacza, że człowiekowi niczego już nie narzuca się z zewnątrz (NW 177), że istnieje się ze względu na samego siebie (Arystoteles). Jak długo trwa historia ludzi w świecie, czyli historia ich wzajemnych stosunków i stosunku do przyrody – stojących jak dotąd pod znakiem panowania i poddaństwa – nie mogło być mowy o absolutnej wolności. W świecie, który znamy, niemożliwa jest zdaniem Blocha "czysta", absolutna, niczym nie ograniczona wolność jednostki (Sorel, Sartre). Nie do przyjęcia jest także pełne podporządkowanie się prawidłowościom obiektywnego świata (Spinoza, Holbach, Bernstein). W o l n o ś ć polega raczej na oscylacji między światem wewnętrznym i zewnętrznym, przy czym prymat przysługuje tu czynnikowi subiektywnemu. "O wolności można mówić tylko w sensie antropologicznym. Źródła wolności są antropologiczne, jest to wolność ludzkiej woli, a ostatecznie intensywnej substancji ludzkiej" (PA 580). Także świat zewnętrzny posiada warstwę zapośredniczoną przez wolność subiektywną w postaci bądź obiektywnych porządków wolności, bądź

przymusu, który jest reakcją na roszczenia wolności. Prymat antropologii widoczny jest także w pojęciu finalnym przyrody jako zhumanizowanej. Budując swą koncepcję wolności Bloch wskazuje na problematyzację, z których zaczerpnął. Są to stoicy z ich dylematem autarkicznej wolności mędrca i *lex aeterna* świata, Hegel z jego zrozumieniem komiczności w rzeczywistości (komiczność tego, co obumarłe), które Bloch interpretuje jako niezbędny warunek przetworzenia jej w rzeczywistość stającego się *Humanum*, lecz także Kant z wolnością jako przecuciem bezwarunkowości, w którym Bloch upatruje zadatku na wymiar finalny w koncepcji wolności.

Bloch rozpatruje wolność w kilku warstwach. Pierwsza z nich to wolność p s y c h o l o g i c z n a, wolność wyboru, wolność decyzji. Polega ona na konfrontacji jednostki w jej organicznym i świadomościowym określeniu i wpływających zeń intencji ze światem zewnętrznym, światem przedmiotów. W akcie wolności psychologicznej wybrane zostaje to w świecie zewnętrznym, co najlepiej odpowiada intencjom jednostki (NW 176-177, PA 581).

Druga warstwa to wolność d z i a ł a n i a, w tym także wolność polityczna. Jej podmiot ma charakter społeczny, jej pole wyznaczają: wyzwolenie "od czegoś", czyli zawsze od przymusu, nacisku, od czegoś, co przeszkadza w postawie pionowej, i wolność "ku czemuś", czego brak, co jest chciane, oczekiwane, projektowane. Punktem docelowym wolności działania jest takie udoskonalenie stosunków ekonomiczno-społecznych, że ze stosunków panowania ludzi nad ludźmi staną się one "administrowaniem rzeczami", że ich "uchwycenie" w warunkach zniesienia własności środków produkcji i związanych z nią stosunków zależności umożliwi wreszcie – po pokonaniu alienacji, "fatum" warunkowań społeczno-ekonomicznych – ludzkie stawanie się sobą (NW 177-180).

Kolejna warstwa to wolność e t y c z n a. Oznacza ona stosunkową niezależność człowieka zarówno od wpływów zewnętrznych, jak i od determinacji wewnętrznych, biologicznych, emocjonalnych; oznacza możliwość względnego dystansowania się wobec nich, obiektywizowania ich, kierowania nimi, względnie nawet przetwarzania. Przy tym nie chodzi tu o spinozjańskie intelektualistyczne panowanie nad afektami, tłumienie ich, względnie redukovanie, lecz o "zwierzchność charakteru" (NW 180), tej postaci samego siebie, którą człowiek two-

rzy żyjąc i działając. Jak z tego wynika, wolność etyczna nie jest indywidualistycznym pielęgowaniem cnót, "pięknej duszy", lecz przynależy do wolności działania. Charakter tworzy się w "strumieniu świata". "A kształtuje się on wedle tej miary, w jakiej sam uczestniczy w kształtowaniu się świata, aby ten, w sposób konieczny, a bez przymusu, zawierał w sobie *homo liber*" (NW 181). Wolność etyczna jest odniesieniem do stanu, którego jeszcze nie ma, którego możliwość jest wszakże zdaniem Blocha założeniem etyki w ogóle – stanu realnego "świata inteligibilnego", wolnego od przypadkowości przysługujących stosunkom panowania, świata, w którym zasady działania miałyby charakter czysto moralny, a dialektyka istnienia byłaby przede wszystkim dialektyką postaci człowieczeństwa.

Ostatnia wreszcie warstwa to wolność finalna, religijna. Wolność ta, jakkolwiek zazwyczaj dostępna w najgłębszych wewnętrznych przeżyciach, oddziaływała niekiedy na zewnątrz, jak np. w praktyce prachrześcijaństwa, sekt religijnych, wojen chłopskich, jako najintensywniejsza wola rychłego Królestwa Bożego na ziemi, uwolnienia się od grzechu, zbawienia. Z tej perspektywy bliskiego końca tego świata i jego porządków nieistotne stawały się społeczeństwo, praca, własność. Wolność finalna oznacza bycie sobą wszystkiego, cel daleki, obecny we wszystkich celach bliskich jako możliwa ich ostateczna perspektywa. Jest to *summum bonum*, oznacza pełnię treści i bycia, lecz nie sposób tej pełni inaczej określić jak tylko za pośrednictwem tendencji "od" czegoś i "ku" czemuś, która może przebiegać tylko przy założeniu otwartości. Jest to wolność Kanta, lecz nie w ponadnaturalnym świecie, ale taka, która przeżyła historyczny proces zapośredniczenia postulatów i doświadczenia, proces, w którym zniesiony został dualizm świata konieczności i wolności, w którym odsonięta została spontaniczność – bycie dla siebie Siebie. Kres takiego procesu to zniesienie wszelkiej alienacji, obcości, przeciwstawiania sobie ludzi, przeciwstawiania człowieka i natury, to w ostateczności bycie wszystkiego we wszystkim, bycie jak Wszystko (NW 181-186).

Pojęcie wolności pełni zdaniem Blocha funkcję zabezpieczającą człowieka przed narzucaniem mu stosunków podległości, zniewoleniem. Pojęcie to ma przejrzysty charakter, jest stosunkowo łatwo zrozumiałe w odróżnieniu od wielowarstwowej i występującej w wielu sferach wolności. Równość albo jest, albo, jeśli jest częściowa, wska-

zuje tym samym na pozostałe nierówności, np. formalna równość wobec prawa i istniejące obok niej nierówności: ekonomiczna, społeczna, kulturowa. Pojęcie równości wyprowadza Bloch od stoików, gdzie wynikało ono z uczestnictwa w rodzaju ludzkim i znosiło różnice np. między Grekami i barbarzyńcami, a w chrześcijaństwie między Żydami a poganami. We wczesnym chrześcijaństwie obowiązywała równość wiernych wyrażona obrazem krzewu winnego i latorośli. Szczególnie ważną rolę zdaniem Blocha odegrała równość w Rewolucji Francuskiej i ją uważa Bloch za to hasło *tricolore*, które najdalej wybiegało naprzód poza sytuację swego ogłoszenia. O ile bowiem wolność identyfikowana była z własnością, o tyle równość była żądaniem wolności również dla tych, którzy własności nie mieli. Żądanie równości było więc nie tyle rezultatem dążności do homogenizacji, kwantyfikowalności, wynikających z ducha kapitalizmu, lecz stanowiło wyraz realnego protestu wobec zniewolenia. "Wolność jest wyzwoleniem spod nacisków, a naciski są wywierane przez nierówność ekonomiczną i jej pochodne" (NW 188). Równość stanowi dla Blocha trzeźwy nurt wszelkiego wyzwolania, "solidny korpus rewolucji, w którym zaznacza się jej powaga" (NW 189). Przy tym nie chodzi tu o równość niwelującą, sprowadzającą wszystko do przeciętności, jak interpretował ją m.in. Georg Simmel<sup>54</sup>. Chodzi wyłącznie o równość jako eliminującą stosunki poddaństwa przez równość niezawisłości wszystkiego, co nosi ludzką twarz. A taka równość jest dopiero warunkiem rozwijania człowieczeństwa w całej jego różnorodności. Treściowe określenie równości nie jest statyczne, może ono osiągać coraz to wyższe treści wraz z rozwojem *Humanum*. To puste miejsce zostawione przez Blocha na określenie treściowe równości wypełniane jest przez współczesnych badaczy zwracających uwagę na nowe rodzaje nierówności, choćby tej, która wynika z panowania intelektualnego, kolonizacji świadomości. Z nierówności, zwłaszcza z polaryzacji społeczeństw, wynika zdaniem Blocha, a wbrew obawom Simmla, właśnie uniformizacja: robotnicza, urzędnicza itd. Równość w ujęciu Blocha, przeciwnym nie tylko Simmlowi, ale i tradycji Arystotelesa, a także głośnej współczesnej koncepcji Johna Rawlsa<sup>55</sup>, ma być warunkiem hamowanego dotąd przez heteronomiczne zależności rozwoju bogactw ludzkiej na-

<sup>54</sup> G. Simmel, *Kant*, Leipzig 1904, s. 171 i n.

<sup>55</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass. 1971.

tury.

Braterstwo z kolei jest dla Blocha pojęciem prawnonaturalno-etycznym, a zarazem pojęciem specyficznej emocjonalności. Wyraża się w nim po pierwsze nowy charakter stosunków międzyludzkich, stanowiących rezultat równości jako znoszenia wszelkiego panowania i podległości, rezultat stosunków, w których ludzie nie stanowią dla siebie nawzajem ograniczenia ani zagrożenia, lecz możliwość potęgowania szczęścia (zaspokojenia wszystkich potrzeb) i wolności bycia człowiekiem. Podobnie jak równość interpretowana była opacznie jako niwelacja i uniformizacja, tak i braterstwo rozumiano często jako chaotyczne, pozbawione jakiegokolwiek uzasadnienia, łączenie ludzi ze sobą. Tymczasem braterstwo jest czymś konkretnym przez wspólnotę wartości, w tym pokazuje się jego drugie i pozytywne znaczenie. "Braterstwo jest efektem złączenia ku wspólnemu celowi, oznacza, że wszystko to, co cenimy w sobie i co ceni się w innych, pochodzi ze wspólnego celu" (NW 192). Tak było rozumiane we wczesnym chrześcijaństwie: jako złączenie wiernych przez pochodzenie od wspólnego Boga Ojca, przez oczekiwanie nadejścia Chrystusa. Pełne braterstwo jako jedyne określenie stosunków międzyludzkich jest celem. W czasie przejściowym i czasie walki natomiast możliwe jest tylko braterstwo podzielone, które łączy dążących do dobrego celu, a wyłącza niesprzymierzonych i wrogów. "Nie ma pokoju z Belialem i jego królestwem", pisze Bloch, "ani uścisków z bestiami" (NW 193), istnieje tylko *fraternitas militans*, nie głosząca wszakże nienawiści. Minimum celu tej walki, która ma usunąć źródła przemocy i panowania, jest pokój (w spełnionych stosunkach społecznych), stan postulowany przez całe prawo natury, punkt wyjścia do *fraternitas triumphans*, powszechnej życzliwości.

#### 4. Moment ontologiczny.

##### Prawo natury a antropologia filozoficzna

Omówione pojęcia wyznaczające drogę i cel postawy pionowej, owej "dumy i godności ludzkiej przed tronami", osadza Bloch na tle ontologicznym. Wolność może mieć miejsce tylko w świecie nie zamkniętym jeszcze, nie zdeterminowanym, lecz otwartym, wymagającym określenia i realizacji. Wolność "od" czegoś, "ku" czemuś jest odpowiednikiem możliwości obiektywno-realnej w dwóch jej ujęciach: jako możliwego na miarę uwarunkowań, *kata to dynaton* i jako

otwartości na pełnię możliwości, *dynamei on*. "Wolność stanowi modus ludzkiego zachowania się wobec możliwości obiektywno-realnej" (PA 584, NW 186). Jest zatem w swej sferze odpowiednikiem poszukiwania przez świat swego określenia, spełnienia, czyli racji i sensu. Zarazem ontologiczne określenia świata jako nie zamkniętego, częściowo tylko uwarunkowanego świata możliwości z docelową możliwością spełnienia stanowią warunek wolności: "Tylko w ten sposób cele wolności mają przed sobą pole działania, w drodze ku temu, by stać się treścią wolności: niewyobcowanym *Humanum*" (NW 186). Postawa pionowa posiada odpowiednik również w podstawowych określeniach antropologicznych. Popęd samozachowawczy-samorozwijający się wymaga rozwijania wolności na jego miarę, wolność zaś zwiększana jest na miarę czynnika subiektywnego, określanego przez ten popęd. Wolność jest więc uwarunkowaniem ludzkiego zachowania siebie i stawania się sobą, bycia człowiekiem, człowiek warunkiem i projektantem i realizatorem wolności. Wolność jest przestrzenią człowieka, człowiek treścią wolności.

Podsumujmy: zasadę postawy pionowej wydobyl Bloch w postępowaniu fenomenologiczno-hermeneutycznym, wychodząc od kondycji współczesnego człowieka i jej przedrozumienia, a więc nie jest to zasada abstrakcyjna, formalna, lecz wyprowadzona z konkretnego materiału praktyki ludzkiej.

Odpowiedniość tej zasady do sfery antropologicznej w jej głównych określeniach rozszerza sferę antropologiczną o pole stosunków międzyludzkich, w którym wyróżniono zasadę postawy pionowej, zasadę realizacji wolności. Z kolei korelacja postawy pionowej z ontologią daje tej pierwszej rację i cel w zasadzie ontologicznej, która sama w sobie jest nie spełniona jeszcze, nieidentyczna z rzeczywistością, ale obecna w niej i konstytutywna dla wszystkich prób wyjścia poza negatywną daność i realizacji tego, co lepsze, aż po realizację stanu spełnienia. W ten sposób postawa pionowa zyskuje horyzont swego oddziaływania, a w ostatecznej konsekwencji korelacji ontologicznej jest to horyzont eschatologiczny (obecny w ruchach religijnych, lecz tu po raz pierwszy przełożony na płaszczyznę ontologiczną). Widoczna jest zatem w koncepcji Blocha próba połączenia wątku "oświeceniowego" (rozumowe rozwiązanie własnych problemów przez "pełnoletnią" ludzkość) z mesjanicznym (wymiar celowy działania rozumnej ludzkości

nie dający się jeszcze racjonalnie przełożyć na język praktyki). Jest to inaczej mówiąc połączenie płaszczyzny działania historycznego z ponadhistorycznym.

Korelacja z ontologią odbiera prawnonaturalnej zasadzie Blocha charakter wiedzy przysługujący hermeneutyce historycznej, a więc skończoność, omylność, tymczasowość. Również określenia w ramach koncepcji Blocha mają charakter historyczny, lecz powstają w pewnych ramach celowych. W tych ramach celowych uzyskanych w sprzężeniu z ontologią otwiera się zawsze, *usque ad finem*, horyzont działania, horyzont projektów.

## 5. Uwarunkowania "wspólnoty wolnych ludzi".

### Godność ludzka – solidarność

Wymienione momenty Blocha koncepcji prawa natury pozwalają na zaprojektowanie – w najogólniejszych zarysach – odpowiadających im porządków międzyludzkich. Bloch czyni to szkicując kilka elementów uwarunkowań "lepszego" społeczeństwa.

W pierwszym rzędzie krytykuje Bloch istotę dotychczasowego prawa, przede wszystkim prawa stanowionego<sup>56</sup>. Podaje przykłady z języka potocznego wielu wieków ilustrujące nieufność wobec prawa tych kręgów społecznych, które nie należały do klas panujących. Przywołuje szereg określeń prawa: rzymskie prawo jako orzekające o skłóconych wolach reprezentujących posiadanie i własność, Nietzschego – prawo jako wola uwiecznienia wszelkiej władzy, historyka prawa Gustawa Hugo – prawo jako technika panowania, Carla Schmitta – prawo jako bezpośrednia pochodna władzy, wreszcie Marksa – prawo jako dotyczące stosunków woli stanowiących odbicie stosunków ekonomicznych (NW 207-210). Bloch podejmuje marksowski wątek zniesienia własności środków produkcji jako źródła stosunków panowania i zniewolenia. W ten sposób opierając się na uproszczonym określeniu prawa jako chroniącego stosunki panowania (własności) podważa jego zasadność i przewiduje zanikanie jego funkcji, obumieranie. "Moralność, sztuka, nauka, filozofia, z pewnością także humanizm religii z powodzeniem zmieniają miejsce: z ideologicznej nadbudowy, gdzie za-

<sup>56</sup> Trudności definicji prawa przedstawia H.L.A. Hart, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt a.M. 1973 (1961), s. 11-34. Bloch nie przykłada zbyt wielkiej wagi do precyzności terminów prawniczych, zachowując ją w takim stopniu, jakiego wymaga filozoficzny cel jego dociekań.

mieszkiwały w społeczeństwie klasowym, przeniosą się w uwolnioną od iluzji rzeczywistość; jurysprudencja wszakże w dużej mierze zaniknie przy tym. Pozostaną – po wyeliminowaniu ochrony zysku i państwowego aparatu opresji – przestępstwa seksualne, przestępstwa popełnione w afekcie (jakkolwiek także tu eliminacja kategorii własności wpłynie bezpośrednio na przemianę takich afektów, jak zawiść, czcza ambicja, a przede wszystkim zazdrość)" (NW 210).

Zabieg krytyczny wobec prawa stanowionego jest dla Blocha wstępem do wydobywania z historii prawa i dziejów poszukiwania prawości tych tendencji, które nie były związane tylko z dążeniem do posiadania władzy i panowania. Analizując dotychczasowe prawo stwierdza Bloch m.in. jego rozdzielenie na prawo subiektywne i obiektywne, odpowiadające zresztą podziałowi życia ludzkiego na prywatne i publiczne. Bloch szczegółowo rozważa definicje obydwu rodzajów prawa. Najkrócej o *p r a w i e s u b i e k t y w n y m (facultas agendi)* można powiedzieć, że jest to prawo, które ktoś ma do czegoś, że jest to żądanie, roszczenie, uprawnienie. Treścią tych praw są, jak twierdzi Rudolf Ihering, interesy<sup>57</sup>, ich ważność natomiast zasadza się, jak dowodzi Georg Jellinek, na uznaniu w nich reprezentacji ludzkiej woli<sup>58</sup>. *P r a w o o b i e k t y w n e* natomiast (*norma agendi*) to pojęcie zbiorcze przepisów prawnych pochodzących od określonego prawodawcy. Bloch śledzi wzajemne stosunki praw subiektywnego i obiektywnego stwierdzając, że ogólnie rzecz biorąc uzupełniają się one wzajemnie i warunkują, tworząc zazwyczaj równowagę. O ile jednak prawo obiektywne było zdaniem Blocha zawsze jednoznacznym wyrazem panowania, podporządkowującym sobie interesy podmiotów prawnych, dopuszczającym je tylko w tej mierze, w jakiej nie naruszają stosunków władzy, o tyle w prawie subiektywnym zawarty jest "rdzeń", który domaga się wykładni.

Bloch zwraca uwagę na podwójne źródło prawa subiektywnego. Było ono pierwotnie prawem wierzyciela, prawem do posiadania i własności. Lecz podmiot tego prawa zmieniał się wraz ze stosunkami produkcji i własności, a jego roszczenia zaczęły łączyć się z roszczeniami o wolność, godność; zauważmy, że własność w przeszłości miała niekiedy stanowić gwarancję wolności jednostki. W prawie subiektyw-

<sup>57</sup> R. Ihering, *Der Zweck im Recht*, 2 Bände, Leipzig 1877-1883.

<sup>58</sup> G. Jellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Freiburg i.Br. 1892.



nym prawu wierzyciela towarzyszyć zaczęło prawo podmiotu do wolności (a więc skierowane przeciwko danemu prawu obiektywnemu, które nie zapewniało żądanej własności ani wolności). To podwójne źródło prawa subiektywnego odsłania się z całą wyrazistością w momencie historycznym kapitalizmu współczesnego Marksowi. Jest to moment przełomowy, w którym pokazuje się możliwość radykalnej realizacji prawa subiektywnego, jednoznaczna ze zniesieniem stosunków własności i panowania w ogóle, jednoznaczna ze zniesieniem rozdziału na prawo subiektywne i obiektywne, zniesieniem prawa obiektywnego w jego dotychczasowej postaci, a wreszcie transformacją prawa subiektywnego w prawo priorytetowe. Albowiem Bloch w prawie subiektywnym jako prawie wierzyciela upatruje roszczenia klasy robotniczej do wytworzonych przez nią produktów<sup>59</sup>, jednoczesnego z roszczeniem "poniżonych i ujarzmionych" do wolności dla wszystkich ludzi, wolności nie zniekształcanej przez stosunki prywatnej własności środków produkcji. Bloch pisze o prawie subiektywnym, że z Hegłowską chytrą rozum realizowały się w nim interesy coraz to nowszych poszczególnych klas, aby wreszcie wydać rdzeń wszystkich tych realizacji, społeczeństwo bezklasowe, wolne od wyobcowania przez stosunki ekonomiczne, umożliwiając w ten sposób dopiero etap realizacji samego człowieczeństwa. "Rewolucja przeciwko [...] autoalienacji [...] przewodniczy rewolucji najsilniejszej i w najwyższym stopniu rozwiniętej siły produkcyjnej: pracującego człowieka, i jest w rzeczywistości tym, co mieni się najgłębszym [...] humanizmem [...] Zdrowie człowieka, piękno, godność: wszystkie te treści dócelowe subiektywnego prawa rewolucji są zatem kategoriami ekonomii, ale tej właściwej" (NW 251-252).

Celem Blocha jest zatem odsłonięcie praw subiektywnych, praw podmiotu, jednostek, do nie zakłóconego ekonomią urzeczywistnienia człowieczeństwa. Owe prawa subiektywne – kwintesencja prawa natury – są w społeczeństwie bezklasowym konstytutywne; źródłem wszelkiej w nim konstytucji jest jądro praw subiektywnych: g o d n o ś ć l u d z k a. Ostatnim prawem obiektywnym, jakie można wyprowadzić z centralnej pozycji praw subiektywnych i godności, jest s o l i d a r n o ś ć.

<sup>59</sup> Tezę o legalności socjalizmu na mocy konstytucji mieszczańskich rozwija J. Peirels w artykule: *Sozialistisches Erbe an bürgerlichen Menschenrechten*?, [w:] *Es muss nicht immer Marmor sein*, Berlin 1968, s. 82-96.

Tym samym znika dotychczasowy podział na prawa subiektywne i obiektywne. Jedynymi figurami, które w sytuacji priorytetu praw subiektywnych oddziałują w sposób obiektywny, są wspólnoty językowe, tradycje, określenia celu i sensu świata. One to tworzą porządek, ale nie porządek przymusu, lecz porządek organizowania wokół treści docelowych. A treścią docelową porządków międzyludzkich ma być wspólnota wolnych ludzi, treść eliminująca jakiegokolwiek oddziaływanie represyjne w jakimkolwiek wymiarze, "*polis bez politia*" (NW 259).

Realizacja radykalnego prawa natury do nie zakłóconego przez alienację urzeczywistnienia człowieczeństwa stawia w nowym świetle problem moralności. M o r a l n o ś ć zostaje tu uwolniona od wpływów heteronomicznych, co pozwala skupiać się na byciu, czyli stawaniu się człowiekiem, na wolności rozumianej nie tylko jako wynikającej ze stosunków międzyludzkich, lecz także jako wolności od niedoskonałości biologicznej (choroba, śmierć), nudy czy braku sensu życia, które jako rdzenie ludzkie problemy odsłaniają się dopiero we wspólnocie wolnych ludzi. W tym sensie Bloch pisze, że "zniesienie społeczeństwa klasowego jest identyczne z uratowaniem moralności" (PM 236, EM 196). W stwierdzeniu tym upatrujemy podwójnego znaczenia.

Po pierwsze stanowi ono wniosek z analizy rozwijającego się w historii stosunku prawa (w tym prawa natury) do moralności. Bloch pozytywnie ocenia różniąc prawa od moralności, tak jak proponowany był on u Cyncerona, Thomasiusa, Kanta, Fichtego. W rozdziale tym bowiem prawo obiektywne (i jego środki przymusu) pozbawione zostało charakteru wykraczającego poza jego funkcję: regulację stosunków międzyludzkich. Pozbawienie prawa obiektywnego nimbu świętości, ponadczasowej rozumności, kompetencji rozstrzygania o prawości, otworzyło pole dla praw subiektywnych. Zmniejszył się w ten sposób obszar heteronomicznego przymusu, autorytatywnego określania woli przez czynniki pochodzące z zewnątrz, zwiększył obszar subiektywnych uprawnień do wolności, a także powstało miejsce dla moralności rozumianej jako autonomiczne samookreślanie się człowieka (NW 262). W okresie późniejszego kapitalizmu Bloch stwierdza zupełny rozdźwięk między legalnością a moralnością oraz próby jego załagodzenia przez moralizację prawa. Bloch poddaje te próby ostrej kryty-

ce. Systemy moralne, które nazywa heteronomicznymi: formalne, konstruujące apriorycznie jedność moralną (np. Cohen), materialne, czyli ustalające skalę moralności według obiektywnych wartości i intensywności dążenia do nich (np. Scheler), stanowią dla niego – mówiąc w uproszczeniu – konserwację i afirmację stanu, który jest tylko wycinkiem procesu dążenia do wolności. W prawie, jak wiemy, przyznaje Bloch pierwszeństwo prawom subiektywnym, prawu natury do wolności bycia człowiekiem: już w tym ostatnim określeniu widoczny jest związek prawa natury z moralnością tzw. autonomiczną, czyli moralnością człowieka, który określa sam siebie. Moralność taka nie jest możliwa, jak długo nie zrealizowane jest radykalne prawo natury, natomiast jest fragmentarycznie obecna w historycznych systemach moralnych jako ich *plus ultra* i łączy się z prawem natury w jego zamiśle traktowania człowieka zawsze jako celu, nigdy jako środka. Z praktycznego, względnie punktu widzenia prawo natury, jak długo nie jest zrealizowane, posiada zdaniem Blocha priorytet, a zrealizowane ustępuje miejsca prawdziwej, autonomicznej moralności.

Nie jest bynajmniej tak – i tu pokazuje się drugie znaczenie twierdzenia Blocha o tym, że zniesienie społeczeństwa klasowego jest identyczne z uratowaniem moralności – że realizacja wolności społecznej może zastąpić moralność, względnie uczynić ją zbędną. Moralność jest zdaniem Blocha elementem nieodzownym we wszystkich "lepszych" porządkach międzyludzkich. Bloch daje – bardzo nikły – zarys takiej moralności. Nie ma być ona, tzn. moralność, czyli etyka (u Blocha jednoznaczne), poznawaniem panujących obyczajów i postępowaniem podług nich (Arystoteles, Hegel) ani też indywidualnym podporządkowywaniem się powinności (Kant, neokantyzm), lecz podstawą tej – "nie napisanej jeszcze" (NW 274) – moralności, ma być "całkowicie bezinteresowna gotowość do wzajemnej pomocy" (solidarność), jej stałym napędem godność ludzka jako poczucie związku każdorazowo określanymi postaciami człowieczeństwa (NW 274). W tym miejscu otwiera się pole dla prób stawania się podobnym do człowieka ("*um menschenähnlich zu werden*", PH 1096). Tu możliwe są syntezy powstających w ciągu całej historii kierowniczych obrazów człowieczeństwa i tablic postępowania (zob. rozdział VI). Były one fragmentaryczne i zniekształcone, jak pisze Bloch, bo związane ze społeczeństwem stosunków poddaństwa, lecz zawierały także elementy utopijne, były rów-

niez antytetyczne w następowaniu historycznym. We wspólnocie wolnych ludzi realizujących człowieczeństwo mają znaleźć wspólną postać i realizację m.in. przeciwstawne sobie dotąd: życie pełne ryzyka i życie szczęśliwe, mit Dionizosa i Apollina, *vita activa* i *contemplativa*, indywidualium i wspólnota. Prawdziwa moralność to znaczy moralność wspólnoty wolnej od alienacji, to etap wzajemnej otwartości na siebie osoby i grupy, która to otwartość potęguje człowieczeństwo, to etap, w którym szczególne znaczenie mają postaci człowieczeństwa. "Właśnie, ponieważ ludzie sami w sobie są jeszcze nie określani, potrzebują czegoś pośredniego między lustrem a – gdy doń zajrzą – namalowanym na nim własnym obrazem [...] Ciemny i nieokreślony pozostaje nasz rdzeń, nie zna swego imienia. Ale tym samym poddaje się określaniu; [...] daje się określać moralnie" (PH 1094). Horyzontem tego określenia jest "*multiversum* treści pozostających do wspólnego odkrycia i identyczność" (EM 195).

Bloch kreśląc niniejsze projekty nie pozostawia miejsca dla żadnych prawie instytucji prawa obiektywnego<sup>60</sup>. Znamienne jest, że podobnie jak cała Szkoła Frankfurcka nie rozwija pozytywnej refleksji nad państwem i podporządkowuje je figurze *arcana dominationis* (w przeciwieństwie do analiz struktur nowoczesnego państwa demokratycznego prowadzonych przez wychodzącego ze Szkoły Frankfurckiej Jürgena Habermasa). Bloch nie poświęca prawie miejsca kwestiom instrumentalnym, technicznym, związanym z ewentualną realizacją jego własnych projektów; sądzimy, iż wynika to z filozoficznego charakteru jego dociekań, który można by też nazwać "transpolitycznym". W tej otwartości wobec stającej się rzeczywistości manifestującej się w braku wskazówek instrumentalnych, a także – i przede wszystkim – w podkreślaniu dziedzictwa demokracji jako poprzedzającego wszelki instrumentalizm, widoczne jest pokrewieństwo z Różą

<sup>60</sup> Sceptyczne stanowisko wobec Blocha projektu "wolności za cenę instytucji" reprezentuje Jürgen Kempfsky. Wskazuje on na brak u Blocha środków konkretyzowania sytuacji prawnych i w ogóle "pojęciowego instrumentarium prawniczego". "Bloch odnalazł źródło [prawnonaturalne], widzi w nim odbicie utopii, lecz nie potrafi jeszcze wód prawa skierować na wyschnięte pola interesów społecznych", J. Kempfsky, *Recht und Marxismus* (1964), [w:] *Materialien zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung"*, B. Schmidt (red.), Frankfurt a.M. 1978, s. 367-372. Ogólne omówienie pracy Blocha daje w tym samym zbiorze E.G. Valdes, *Die Polis ohne Politik* (1963), *ibidem*, s. 372-387.

Luksemburg<sup>61</sup>. Bloch nie zajmuje się też ekonomią w projektowaniu nowych porządków. Napomyka tylko, że ujęte w racjonalny system stanowić będą marginesy. To marginalne traktowanie kwestii reprodukcji materialnej społeczeństwa, przypominające zresztą ujęcie Herberta Marcusego, prowokuje postawienie pytania, wielce w następującej postaci uproszczonego: czy utrzymywanie, że problemy ekonomiczne ujęte w racjonalny system mogą stać się całkowicie sterowalne, nie jest rodzajem iluzji, analogicznej do tej, o której mowa była przy okazji prawnonaturalnych iluzji o możliwości skonstruowania idealnego porządku społecznego? Habermas w każdym razie nie uważa za trywialne pytania o to, w jaki sposób miałyby funkcjonować ekonomia po zniesieniu własności. A jak miałyby się rzecz z techniką, która w obecnej swej postaci wydaje się związana z systemem – szeroko rozumianej – własności prywatnej?<sup>62</sup> Jedyną "instytucją", którą Bloch zatrzymuje dla wspólnoty ludzi wolnych, jest rodzaj Kościoła, ale nie obecnego, w którym krytykuje biurokracizm, centralizm, dogmatyzm (NW 313), lecz Kościoła jako "nawy" poszukującej i pouczającej, skierowanej ku pytaniom o cel i sens<sup>63</sup>.

## 6. Podsumowanie

Znaczenie zarysowanej powyżej prawnonaturalnej koncepcji Blocha posiada kilka aspektów.

Po pierwsze należy podkreślić, że koncepcja Blocha znacznie wyprzedziła współczesne ożywione zainteresowanie problemami etyki i filozofii politycznej, widoczne w rozwoju tzw. filozofii praktycznej<sup>64</sup>, a także w wychodzących najczęściej od filozofii języka pracach autorów anglosaskich, koncentrujących się ostatnio na problematyce etycznej<sup>65</sup>. Koncepcja Blocha była również pierwszą bodajże próbą traktowania prawa natury i moralności na gruncie marksizmu. Trudno prze-

<sup>61</sup> R. Luxemburg, *Zur russischen Revolution*, [w:] *Gesammelte Werke*, Bd. IV Berlin 1979, s. 332-365. Na "luksemburygizm" późnego Blocha zwraca uwagę L. Boella, *Ortopedia del camminare eretti: l'eredità socialista del diritto naturale nella filosofia politica di Ernst Bloch*, "aut-aut", 1979, nr 173-174, s. 29-69.

<sup>62</sup> J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1985, s. 255.

<sup>63</sup> Jürgen Moltmann ujmuje projekcję Blocha w perspektywie teologicznej, J. Moltmann, *Die Menschenrechte und der Marxismus*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung...*, s. 103-118.

<sup>64</sup> Zob. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, M. Riedel (red.), Freiburg i. Br. 1972.

<sup>65</sup> Np.: J. Rawls, F. Kohlberg, W.K. Frankena i in.

ceń koncepcje, która w prawie natury (godności ludzkiej) upatruje źródła ruchów emancypacyjnych, która za kryterium postępu uznaje nie tylko stopień rozwoju sił wytwórczych, stosunki produkcji, lecz na równi: formy wolności. W odróżnieniu od wielu koncepcji związanych z marksizmem Bloch nie odrzuca tradycji demokratycznych, w tym tradycji demokracji mieszczańskiej<sup>66</sup>, ale też nie przejmując bezpośrednio ich ideałów, natomiast poddaje je krytyczno-utopijnej refleksji.

Jeśli chodzi o temat prawa natury, to koncepcja Blocha jako jedna z nielicznych współcześnie ma charakter kompleksowy i filozoficzny. Rekonstrukcja jej momentów wskazuje na podobieństwo w charakterze (miejsca i funkcji w całości systemu filozoficznego) z koncepcją Arystotelesa, przy całej odmienności określeń treściowych (oraz zachowaniu odpowiednich proporcji). Większość prac dotyczących prawa natury – a powstało ich zwłaszcza w Niemczech zachodnich wiele w związku z ożywieniem problematyki prawnonaturalnej w sytuacji pustki prawnej pozostałej po III Rzeszy<sup>67</sup> – ma charakter ściśle prawniczy lub historyczny i porównanie z Blochem wypada pod względem konceptualnym na jego korzyść. Szeroki i filozoficzny zamysł Blocha w podjęciu problematyki prawa natury jest natomiast zbieżny z zamysłem pełnej niezwykle cennych problematyki pracy Leo Straussa, której punkt wyjścia tak oto jest przedstawiony: "Jeżeli nie istnieje miara wyższa od ideału naszego społeczeństwa, wtedy zupełnie niemożliwe jest uzyskanie dystansu wobec tego ideału. Jednakże ten zwykły fakt, że możemy pytać o wartość naszego ideału, pokazuje, że jest w człowieku coś, co nie jest całkiem poddane temu społeczeństwu i że dlatego jesteśmy w stanie, a co za tym idzie, mamy obowiązek poszukiwać miary, która pozwalałaby nam sądzić o ideałach naszej własnej jak i wszelkich innych cywilizacji"<sup>68</sup>. Intencja ta, przedstawiona na gruncie anglosaskim, skierowana jest przeciwko dominującym tam do niedawna w filozofii prawa i dziedzinach pokrewnych utylitarz-

<sup>66</sup> Na temat stosunku do demokracji i socjalizmu pisze z punktu widzenia politycznego liberalizmu W. Maihofer, *Demokratie und Sozialismus*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, S. Unselid (red.), Frankfurt a.M. 1965, s. 31-68.

<sup>67</sup> Zob.: H.D. Schelauke, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965*, Köln 1968. Na ten temat także: H.L.A. Hart, *Der Begriff des Rechts*, s. 257, 367. Także: A. Verdross, *Statisches und dynamisches Naturrecht*, Freiburg i. Br. 1970.

<sup>68</sup> L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, s. 3.

mowi, koncepcjom pozytywistycznym, pragmatyzmowi. Znamienne, że wydaje się ona wychodzić naprzeciw próbom powstającym niezależnie od niej, wychodzącym od samej "materii" prawniczej i poszukującym p o j ę c i a prawa (np. H.L.A.Hart i jego analiza językowa jurysprudencji oraz poszukiwanie ogólnych ram dla myślenia prawnego<sup>69</sup>).

Wspominaliśmy o szerokim podejmowaniu problematyki etycznej w wychodzących od filozofii języka koncepcjach anglosaskich (R.M. Hare, P.F. Strawson, W.K. Frankena, A. MacIntyre i inni). Już sam ten fakt, a także recepcja filozoficzno-językowych koncepcji moralnych w tworzonej przez filozofów niemieckich teorii komunikacji (J. Habermas, K.O. Apel) i podejmowanie także przez nią problematyki moralnej, nasuwa konieczność skonfrontowania wymienionych koncepcji z próbą Blocha. Zwłaszcza, że Habermas omawiając "deficyty" tych koncepcji wyraźnie odwołuje się do Blocha, a niewypowiedziana obecność tego ostatniego w tle obrachunku Habermasa z własnym dorobkiem wydaje się być jeszcze większa. Wymieńmy choćby "figury", które zdaniem Habermasa przedstawiają obecnie cele moralności, filozofii politycznej: "bycie człowiekiem istotniejsze od funkcjonowania systemu", "nie sprawność systemu, lecz indywiduum (pojmowane nie w sensie mieszczańskim, lecz w sensie jego dojrzałości)"<sup>70</sup>. Konfrontacja z wymienionymi koncepcjami mogłaby uzupełnić koncepcję Blocha, w której brak jest "przejścia" ku konkretyzacji, konfrontacja taka wszakże wymagałaby wielu zabiegów transformacyjnych, tak aby powstał kontekst umożliwiający zestawienie koncepcji filozoficznojęzykowych, teorii komunikacji i pojęć Blocha.

Specyfika i znaczenie koncepcji Blocha odślaniają się w zestawieniu z innymi jeszcze współczesnymi próbami. Kwestia poszukiwania punktów orientacyjnych dla działania człowieka wspólna jest Blochowi, Joachimowi Ritterowi, H.-G. Gadamerowi, Arnoldowi Gehlenowi. Ritter dostrzega we współczesnym społeczeństwie redukcję człowieka do zespołu potrzeb, utratę żywotnej łączności z instytucjami gwarantującymi człowiekowi wolność subiektywną, odwartościowanie tych instytucji. Proponuje "hermeneutykę instytucji", sięgającą do Arystotelesa i Hegla, przywrócenie etyki instytucji, która zapewniłaby stabilizację indywiduum i społeczeństwu zagrożonym przez rozpad

<sup>69</sup> H.L.A. Hart, *Der Begriff des Rechts*.

<sup>70</sup> J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, s. 41.

obiektywnych wartości, zanik wolności indywiduum, nihilizm z wszelkimi jego niebezpiecznymi konsekwencjami<sup>71</sup>. W ramach tak zwanego "tradycjonalizmu oświeceniowego" rozwija Ritter koncepcję prawnonaturalną opartą na Arystotelesie. W jej centrum stoi natura ludzka i jej realizacja (*praxis*), która możliwa jest tylko w *polis* i jej instytucjach. A zatem z natury prawe są instytucje, które już istnieją w *polis* i gwarantują bycie człowiekowi (czyli bycie żyjącym w mieście, *zoon politikon*). Zasada prawnonaturalna odnowiona przez Rittera jest immanentna i prawo oparte na naturze ludzkiej to prawo istniejące w *polis*, to całokształt relacji życia praktycznego wspólnoty, w której realizuje się natura ludzka. Jako taka – immanentna, afirmująca – zasada ta z trudem może stać się kryterium prawa. Nie sposób bowiem twierdzić, że wszystkie instytucje *polis* są realizacjami natury ludzkiej; ani Arystoteles, ani Ritter nie podają sposobu badania zgodności instytucji z naturą ludzką. Ta koncepcja prawa natury nie pozwala także na krytykę, a przeciw z punktu widzenia krytyki współczesnej sytuacji instytucjonalnej została przypomniana.

Wspólną z Ritterem, a także do pewnego stopnia z Blochem, świadomość hermeneutycznego charakteru określać dobra (prawości) posiada Gadamer<sup>72</sup>, przy tym jego hermeneutyka ma charakter subiektywny. Jest to raczej etyka sytuacji, w której brak jest elementu odwoływania się do natury ludzkiej. W sytuacjach tzw. "normalnych" jednostka wydobywa "formę prawości" z "idei normalności", z tradycji, konsensu; dopiero w przypadkach wyjątkowych konieczne jest sięganie do norm i zasad uniwersalnych prawa natury, które są inne niż te obowiązujące w sposób pozytywny. Lecz tu także powstają trudności: w jaki sposób rozpoznać te wyjątkowe sytuacje? Czy możliwe jest sądzenie o nich bez możliwości apelowania do płaszczyzny zasady wychodzącej poza sytuację?

Na niezbędność instytucji dla bycia człowiekiem wskazuje z największą dobitnością Arnold Gehlen. Opiera się on przy tym na własnej znanej nam już (z rozdziału II) koncepcji antropologicznej, podkreślającej niezwykłą plastyczność człowieka, jego uszkodzalność, niezdeterminowanie przez popędy, które muszą być zastępowane

<sup>71</sup> J. Ritter, *Metaphysik und Politik...*, s. 106-132.

<sup>72</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972 (1960), s. 295-307; idem, *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen 1967, s. 179-191, 161-178.

przez system silnych instytucji. Każdy krok ku emancypacji pozbawia jednostkę steru, wystawia ją na bezładne oddziaływanie różnorodnych pobudek, stawia w kontekście nieprzejranych zależności, w których niemożliwe jest podejmowanie racjonalnych decyzji. Jednostka pragnąca samookreślenia i samourzeczywistnienia gubi się w potoku własnych nieregularnych podniet i emocji, i nieprzejranej gry sił świata zewnętrznego. Zapoznawszy się z teoriami technokratycznymi Gehlena zastąpił dla współczesnego społeczeństwa systemy instytucji systemami zarządzania, politycznymi, ekonomicznymi<sup>73</sup>.

Powyższe koncepcje człowieka i prawa odpowiadającego jego naturze i koncepcje Blocha przedstawimy na koniec obrazowo: po jednej stronie widoczny jest słaby człowiek utrzymywany w postawie pionowej przez potężne rusztowania instytucji względnie systemów polityczno-ekonomicznych, po drugiej – człowiek, który coraz mniej potrzebuje tego wsparcia, by wreszcie całkowicie je odrzucić, człowiek, dla którego równie naturalne jak biologiczna postawa pionowa stają się w jego działaniu: godność i solidarność.

<sup>73</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1978; idem, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt a.M. 1973; idem, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt a.M. 1975; idem, *Einblicke*, Frankfurt a.M. 1978.

## WYMIAR CELOWY PONADHISTORYCZNY HOMO ABSCONDITUS

### 1. Filozofia a problem Boga

Można by zaryzykować stwierdzenie, że co najmniej od czasów Kanta Bóg z niewzruszonej podstawy filozofowania i świata stał się dla obywatela – problemem. To prawda, że również do tych czasów myśl krążąca wokół Boga dzieliła etapy, znaczyły kryzysy<sup>1</sup>, jednak zachodząca począwszy od nowożytności zmiana perspektywy w stosunku świat-Bóg nie da się porównać z żadną inną w dotychczasowej historii. Jest to perspektywa – o jej złudności mówią jej dzieje – w której "Bóg staje się więźniem człowieka"<sup>2</sup>, perspektywa, która otworzyła epokę wyjaśniania świata "bez tej hipotezy", epokę negacji Boga, samozadowolenia ludzkości z powodowania światem, optymizmu, a także bezradności, lęku, rozpaczy i tęsknoty za Czymś Całkiem Innym.

Decydującego – "kopernikańskiego"<sup>3</sup> – przewrotu dokonał Immanuel Kant. Jego krytyka zburzyła strukturę myślenia i świata obracającego się wokół *ens realissimum, ens perfectissimum*. Centralne miejsce zajął rozum, Bóg przesunięty został w płaszczyznę postulatów rozumu. Jako absolutna jedość wszystkich przedmiotów myślenia, jako wszechpojęcie realności stał się Bóg Kanta ideałem rozumu, warunkiem poznania i moralnego działania, o których treści wszakże niczego nie można powiedzieć. Konieczna jedność uzyskała u Kanta charakter subiektywny, jej egzystencja jest czymś, co należy założyć, wstrzymując się od dociekań co do jej ontologicznej konstytucji<sup>4</sup>. Odpowiednio

<sup>1</sup> Zobacz np. dramatyczny początek poszukiwań w Anzelma z Cartenbury: "O Panie mój i Boże, poucz me serce, gdzie i jak może cię znaleźć. Panie, jeżeli nie ma cię tutaj, gdzie mam cię nieobecnego szukać, jeżeli jednak jesteś wszędzie, dlaczego nie widzę cię przed sobą? Wiem, mieszkasz w światłości niedostępnej (1 Tym. 6, 16). Ale gdzie jest ta niedostępna światłość? Kto poprowadzi mnie i wprowadzi do niej, abym mógł cię szukać? Nigdy cię nie widziałem, Panie mój i Boże, nie znam twego oblicza", Anselm von Canterbury, *Proslogion*, Anselm Stolz (red.), München 1937, s. 51.

<sup>2</sup> Określenie Karola Bartha, zob. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon, Zürich 1947, s. 377.

<sup>3</sup> Bloch nazywa go "ptolomejskim", bo też ludzki rozum stawia się tam w centrum, LV-4, s. 61.

<sup>4</sup> Zob. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1966. A także: W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1971, s. 191-213; F. Delekat, *Immanuel Kant*, Heidelberg 1966 (1962), s. 214-235, 340-369.

do tego wiara Kanta jest rozumowa. Bóg tej wiary, warunek poznania, a przede wszystkim moralności, jest przez moralność działań ludzkich założony. Zbliżanie się Królestwa Bożego zależne jest od rozpowszechnienia moralności i sprzężonej z nią rozumowej wiary<sup>5</sup>.

Na dwie części można by podzielić myśl o Bogu zawartą w dziele G.W.F. Hegla. Pierwsza część to odkrycie chrześcijaństwa jako najwyższej formy religijności, a zarazem prezentacja świadomości chrześcijańskiej w jej rozdarciu ("świadomość nieszczęśliwa") jako rezultatu alienacji<sup>6</sup>. Część druga – a zagadnienie stosunku wczesnych i dojrzałych pism Hegla przypomina problem związany z pismami Karola Marksa – może być uważana za próbę przezwyciężenia chrześcijańskiego "rozdarcia". Hegel tworzy filozofię religii, tworzy pojęcie Boga, w którym człowiek uczestniczy<sup>7</sup>. Powstaje struktura rzeczywistości odniesiona do Boga. Ale Bóg tej struktury jest logiczną koniecznością. Hegel wypowiada "straszne słowa", pobrzmiwające już tu i ówdzie w romantyzmie, u Jeana Paula chociażby, czy w niezwykłym zbiorze wyurzeń pt. *Die Nachtwachen von Bonaventura*, że "Bóg umarł"<sup>8</sup>. Sama struktura rzeczywistości, w której znajduje się i ma swój udział człowiek,

<sup>5</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 1781, 1787, II. Abt., Hauptstück 3, A 567-704, B 595-732; idem, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, A 223 i n., 256 i n.; idem, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, Par. 87, 88; idem, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793.

<sup>6</sup> *Hegels theologische Jugendschriften*, H. Nohl. (red.), Tübingen 1907. Na temat filozofii religii młodego Hegla zob. G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Frankfurt a.M. 1973 (1948); K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1981 (1941), s. 351-357; H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1968 (1932), s. 227-240; H.-J. Krüger, *Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel*, Stuttgart 1966.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (red.), Leipzig 1937 (1807), s. 545 i n.; idem, *Jenaer Schriften*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1970, s. 432 i n.; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, G. Lasson (red.), Hamburg 1966 (1925), s. 228 in. – Na temat koncepcji Hegla tego okresu zob.: H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg i.B., Basel, Wien 1970; M. Benvenuto, *Hegel, filosofo della religione*, Napoli 1973; C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris 1964; G.M.M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1969 (1959); G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh 1961.

<sup>8</sup> Jean Paul, *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei*, [w:] idem, *Siebenkäs* 1796-1797; (anonim); *Die Nachtwachen von Bonaventura*, 1804.

to zamknięty w absolutnej, boskiej, pojęciowości "krąg z kręgów", poza który nie ma wyjścia.

Wyjścia tego poszukują uczniowie Hegla, wracając niekiedy do zarzuconych przez nauczyciela, a samym uczniom zapewne nieznanym motywów jego filozofii. Wśród licznych sporów o Boga, nawrotów do ujęć tradycyjnych<sup>9</sup>, do stanowisk wyznaniowych, prawdziwe pytanie owych czasów, jak je sformułował Kuno Fischer, brzmiało: "czy transcendentnego Boga należałoby pochować w logice, czy też w antropologii"<sup>10</sup>.

Spośród ujęć powstałych w kręgu posthegłowskim najsilniej oddziaływała koncepcja Ludwika Feuerbacha. Jej centralną kategorią jest, jak wiadomo, alienacja, wyobcowanie człowieka w stosunku do świata i samego siebie. Głównym rezultatem alienacji jest Bóg, hipostaza najwyższych wartości ludzkich. Tymczasem: "Bóg to słowo, którego sens stanowi tylko człowiek", stwierdza Feuerbach. Tworzy on koncepcję filozofii jako antropologii. Zamysłem tej filozofii jest zachowanie istoty religii, jeśli rozumieć przez nią tworzenie się ideałów ludzkich, oraz autorealizacja odbywająca się na płaszczyźnie antropologicznej, której głównymi określeniami są zmysłowość, komunikacja i miłość. W centrum uwagi Feuerbacha leży realizacja gatunku ludzkiego na miarę tworzonych przezeń marzeń, sięgających Boga ideałów istoty ludzkiej. Motywy przewodnie projektowanego rozwoju wyrażają się w hasłach: "*homo homini deus*", "człowiek z drugim człowiekiem stanowi Boga"; stąd koncepcję Feuerbacha można nazwać antropoteizmem<sup>11</sup>. Jej filozoficzne elementy: "zstąpienie" w świat (nieskończony) skończoności jako jedyne pole rzeczywistości i filozofowania, *prius* świata naturalnego, prymat świadomości (człowiek jako ten, który jest i wie o sobie), teoria potrzeb, teoria komunikacji, uwzględnienie w historii gatunku ludzkiego sfery przyrody, orientacja na przyszłość, to elementy, które – poza koncepcją ateizmu, niekiedy opacznie interpretowaną i rozgłosem swym przesłaniającą inne propozycje – znajdują się w

<sup>9</sup> Zob. np. próby K.L. Micheleta i A. Cieszkowskiego. Na ten temat: W. Kühne, *Graf A. Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes*, Leipzig 1938.

<sup>10</sup> K. Fischer, *Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit*, "Die Akademie", Bd. 1, Leipzig 1848, s. 148 i n.

<sup>11</sup> L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841; idem, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* 1843; idem, *Das Wesen der Religion*, 1848.

centrum uwagi współczesnych poszukiwań antropologii filozoficznej<sup>12</sup>.

Jak wiadomo, kontynuatorem Feuerbacha i jego krytykiem był Karol Marks. Krytyka religii przez Feuerbacha także dla Marksa stanowi niepodważalny rezultat rozwoju filozofii. Ale dla Marksa stanowi dopiero punkt wyjścia do wszelkiej krytyki. Religia jest jednym z elementów ideologii, instrumentów panowania, które okazują się być takimi z punktu widzenia immanentnego pojęcia świata. Religia, przyznaje Marks, odgrywała wszakże również rolę krytyczną, pozwalając na rozróżnianie w świecie tego, co jest i co powinno być. Marks stawia pytanie o ziemskie uwarunkowania religii i nie zadowala go odpowiedź Feuerbacha wskazująca na gatunkowe uwarunkowania antropologiczne. Istotne dla Marksa ujmującego człowieka jako zespół stosunków społecznych jest materialnohistoryczne uwarunkowanie religii. Z tego punktu widzenia jest religia samoświadomością człowieka, który albo nie zrealizował swojej istoty, albo ją utracił. Taka religia jest autoalienacją, "odwróconym światem", wyrazem "rzeczywistej nędzy", jest "duchem bezdusznych stosunków", "iluzorycznym słońcem, które tak długo obraca się wokół człowieka, jak długo on nie obraca się wokół siebie". Istota człowieka realizuje się we wspólnocie i ta ziemską, immanentną realizacją wymaga zniesienia "iluzorycznej szczęśliwości". Krytyka Marksa dotyczy zatem przede wszystkim stosunków międzyludzkich, które wydają świadomość religijną. Poddanie krytyce "świętej postaci autoalienacji człowieka" jest warunkiem wstępnym krytyki uwarunkowań społecznych, wyalienowanych, produkujących fetysze nowych bożków, i ich zrewolucjonizowania<sup>13</sup>. Marksa krytyka świadomości religijnej dokonuje się ze stanowiska, które odznacza się

<sup>12</sup> Zob. np. A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., New York 1980, s. 19-29. Główną zasługę w odnowieniu recepcji Feuerbacha, traktowanego nazbyt często tylko jako prekursora Marksa i w optyce krytyki Marksa, położył Karol Löwith swymi wczesnymi pracami, zwłaszcza: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928. Z prac na nowo odkrywających Feuerbacha wymienimy: A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München 1973; *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, H. Lübke, H.-M. Sass (red.), München 1975; M.W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge, London, New York 1977; J.Ch. Janowski, *Der Mensch als Mass*, Zürich, Köln, Gütersloh 1980.

<sup>13</sup> K. Marx., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 1844; idem, *Thesen über Feuerbach*, 1845; idem, *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1857; idem, *Das Kapital*, 1867-1894.

ufnością (!) w pozytywność przedsięwzięcia przez ludzi całkowitego ujęcia losu we własne ręce, pojmowania samych siebie jako twórców własnego istnienia i historii, zdążania w praktyce rewolucji do zniesienia alienacji.

Innym "przekroczeniem" systemu Hegla jest filozofia Sörena Kierkegaarda. Skierowana zasadniczo przeciwko wiedzy tzw. obiektywnej, umieszcza w centrum swych dociekań indywidualność ludzką. Postawiona wobec wielu możliwości egzystencja ludzka może dokonać wyboru, podjąć decyzję z punktu widzenia ogólności (na stopniu etyczności) i absolutu (na stopniu religijnym), i w ten sposób porzucić bezpośredniość istnienia, spróbować stać się sobą. Warunkiem takiej decyzji, dokonania wyboru Siebie (*Selbst*), jest odniesienie do Boga jako do "pełni możliwości", "absurdalna wiara we wszechmoc Boga", "stosunek, który sam jest stosunkiem" (duch). W stosunku: istnienie ludzkie - Bóg, dokonuje się ruch od skończoności ku nieskończoności i z powrotem, w tym ruchu spełnia się synteza ludzkiego rozdwojenia (na ciało i duszę itd.). Zarówno samo rozdwojenie, jak i możliwość przetrwania w nim oraz możliwość syntezy określają zdaniem Kierkegaarda istotę bycia chrześcijaninem. Wiara w Boga, odniesienie do wszechmocy, pozwalają przetrwać konieczność bezpośredniego istnienia, rozpoznać nieskończoność możliwości i pojednać się ze skończonością. Taki jest dialektyczny (skończoność - nieskończoność, czas - wieczność) schemat bycia chrześcijaninem; na nim, na zobowiązaniu wobec Boga, a nie na stosunkach świata, opiera się miłość bliźniego. Przy tym kwestia, czy Bóg istnieje, pozostaje obojętna, istotne jest, że w jedności spełnia się odniesienie do Boga, którego istnienie jest obiektywną niepewnością. Prawdy obiektywnej u Kierkegaarda nie ma, jest tylko prawda subiektywnej religijności. Taki sposób bycia chrześcijaninem z jego najważniejszymi momentami: subiektywnym "obudzeniem", wyborem, decyzją, działaniem, pragnie Kierkegaard wprowadzić do chrześcijaństwa pozytywnie istniejącego - jako określenie bycia człowiekiem, bycia ludzkością<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller (Albo-albo)*, 1843; idem, *Frygt og Bæven (Bojaźń i drżenie)*, 1843; idem, *Begrebet Angest (Pojęcie lęku)*, 1844; idem, *Afsluttende uviedenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler (Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych)*, 1846; idem, *Sygdommen til Døden (Choroba na śmierć)*, 1849; idem, *Ojeblikket (Chwila)*, 1855. Na temat Boga i religijności w ujęciu Kierkegaarda

Fryderyk Nietzsche jest filozofem po "śmierci Boga". Bóg chrześcijański umarł dla Nietzschego, umarł – a przygotowania do tego wydarzenia trwały od Lutra, Pascala, Böhme... – aby mógł żyć człowiek, aby jego udziałem stała się pełnia ludzkiej i ponadludzkiej rzeczywistości, życie spotęgowane, nowa bezpośredniość i nowa niewinność. Człowiek bez Boga, bez religii czyli bez jarzma "grzechu i winy", choroby, jest człowiekiem czynu, otwarte są przed nim "niebo i morze działania". Znajduje się ponad dobrem i złem i nie ma dla niego ani prawdy, ani trwałych wartości. Samotny, bo bez Boga, człowiek, włączony na nowo w kosmiczny porządek "wiecznego powrotu do tego samego", tworzy mity i nowych bogów. Człowiek Nietzschego to zarazem "toczące się z siebie koło" i szalenie z Zaratusztry, który utracił środek ciężkości<sup>15</sup>.

Wydaje się, że kres drogi wskazanej przez Nietzschego – zanim ten jeszcze w nią wyruszył – dojrzał Fiodor Dostojewski. Skoro Bóg jest niczym, to wszystko jest dozwolone, a skoro wszystko jest dozwolone, to przestaje też mieć jakikolwiek sens i znaczenie – taki jest tok myśli postaci Dostojewskiego. Nadczłowiek, którego także przedstawia, który miał stać się jak Bóg, staje oko w oko z nicością i unicestwieniem. Z wielkiej walki z Bogiem (Zachodu?) człowiek wyszedł zwycięsko, lecz osierocony. Pozostały mu rozum, cywilizacja i rozbity, zmartwiał świat, którego o własnych siłach nie jest w stanie przebudować, nie przemieniając go w system niewoli i przemocy. Wtedy pokazuje mu Dostojewski miłość Chrystusa, jej doznanie, udział w niej, rozdzielanie między najbiedniejszych i najbardziej pokrzywdzonych na tej ziemi, w niej upatruje nadziei zbawienia dla wszystkich ludzi i świata<sup>16</sup>.

da zob. H. Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Frankfurt a.M. 1968; W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, s. 276-285, 338-339; *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, M. Theunissen, W. Greve (red.), Frankfurt a.M. 1979.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 1872; idem, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882; idem, *Also sprach Zarathustra*, 1883/85; idem, *Jenseits von Gut und Böse*, 1886; idem, *Der Wille zur Macht*, 1906. Na temat interesującej nas problematyki u Nietzschego zob.: H.P. Balmer, *Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche*, Freiburg, München 1977; E. Biser, *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, München 1962; K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, München 1985 (1938); H. Wein, *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, Den Haag 1962.

<sup>16</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, 1866; idem, *Idiota*, 1868; idem, *Bracia Karamazow*, 1879-1880; idem, *Biesy* 1871-1872. Na temat Dostojewskiego zob. H. de Lubac,

Także dla Lwa Tołstoja Bóg jest problemem. Tołstoj stwierdza, podobnie jak inni tu już wymienieni, że źródłem świadomości Boga jest wewnętrznosc, której podstawowa struktura odsłania się w doświadczeniu śmierci. Z doświadczenia tego wynika wskazanie do życia w prawdzie i miłości. Takie życie – etyczne, życie przez dobre uczynki, których intencja jest nieskończona, pozwala pokonać nawet śmierć w jej egoistycznym, indywidualnym znaczeniu. Bóg jest gwarantem sensu takiego życia, życia w ogóle, lecz jest to Bóg, który urzeczywistnia się i dowodzi swej prawdziwości w działaniu człowieka. Bóg jest wszechzyciem, ale w pierwszym rzędzie jest w ludzkiej wewnętrzności<sup>17</sup>.

Zarówno u Tołstoja jak i Dostojewskiego obecna jest nadzieja na rychłe nastanie Królestwa Bożego na ziemi. Centralne znaczenie w ich postawach ma krytyka zmartwiałego Zachodu, wewnętrznosc, miłość i wypływająca z nich etycznosc. Widoczny jest u nich także zwrot ku siłom narodu, naturalności i naturze. Obydwaj krytykowali istniejące stosunki państwowo-kościelne, a zwłaszcza ich "konstantyński sojusz" i projektowali: Tołstoj ze stanowiska radykalnego odrzucenia państwa i hierarchii kościelnej, Dostojewski pokładając nadzieję w nowym Kościele, "przez *praxis* tworzącej dzieła miłości", "braterskie wszechludzkie w prawie Chrystusa zjednoczenie".

Filozofia Blocha powstała w tygłu dramatycznych zmagania z problemem Boga, sensu rzeczywistości i istnienia ludzkiego. Powstała jak wiele innych przed nią kierunków krytycznych w opozycji do tradycyjnych systemów fundamentalnych, lecz także w opozycji do kierunków tzw. "nihilistycznych", odrzucających wszelkie podstawy i określenia docelowego sensu, nosi na sobie znamiona naszkicowanych powyżej rozwiązań<sup>18</sup>. Ale ogromnym uproszczeniem byłoby sprowadzać ją do

*Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950, s. 217-327; Th. Steinbüchel, *F.M. Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen*, Düsseldorf 1947; R. Guardini, *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskis grossen Romanen*, Leipzig 1932; L. Schestow, *Auf Hiobs Waage*, Berlin 1929; N.A. Berdjajew, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, München 1925.

<sup>17</sup> L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, 1864-1869; idem, *Anna Karenina*, 1873-1876; idem, *Śmierć Iwana Ilicza*, 1886; idem, *Spowiedź*, 1880-1882. O Tołstoju w interesującym nas aspekcie zob.: F. Stepun, *Dostojewski und Tołstoj. Christentum und soziale Revolution*, München 1961; M. Dörne, *Tołstoj und Dostojewski. Zwei christliche Utopien*, Göttingen 1969.

<sup>18</sup> Przedstawienie pełnej panoramy tych zmagania nie jest możliwe w ramach naszej pracy. Ograniczyliśmy się zatem do postaw, z którymi Bloch najwyraźniej się spotyka.



którejkolwiek z postaw albo też ujmować w perspektywie utrwalonych pojęć historii idei. Znaczenie koncepcji Blocha, wyjaśnienie, co znaczy u niego np. "ateizm" lub "absolut", może się pokazać dopiero w drodze rekonstrukcji. Spróbujemy zrekonstruować koncepcję Blocha w trzech fazach genetycznych, w kolejności nie tyle powstawania, co rozwijania i systematycznego opracowywania wczesnego twórczego zamiaru. Przedstawimy zatem pierwotny szkic mesjanizmu, jego antropo-ontologiczne pogłębienie i hermeneutykę, które są przygotowaniem do przedstawienia centralnej dla Blocha koncepcji *homo absconditus*, będącej próbą odpowiedzi na pytania o ostateczny cel istnienia. Przedstawimy także dyskusję z koncepcją Blocha i zaznaczymy aporie jej wewnętrznej sprzeczności.

## 2. Pustynia i Kanaan – głębia człowieczeństwa – gwiazda utopii. Mesjanizm teoretyczno-praktyczny

W pracach pierwszej fazy twórczości Blocha wyodrębnić można trzy dominujące momenty: opis zastanej rzeczywistości, odślonienie źródła prawdy w wewnętrzności ludzkiej, pierwszy szkic systemu etyczno-metafizycznego. Większość miejsca poświęca Bloch dwu pierwszym momentom, ogólnie rzecz biorąc, wprowadzeniu do całej swojej filozofii.

### a) Świat opuszczony przez Boga

W opisie rzeczywistości, od którego Bloch zaczyna swe dociekania, powstaje obraz pustyni. Językiem bliskim barokowi i ekspresjonizmowi zarazem przedstawia Bloch świat, a przede wszystkim Zachód Europy początku wieku. To świat zamierający, świat, w którym przestało bić źródło życia, zasypane przez swe skamieniałe produkty, świat, którego ruchy to mechanizm przedmiotów, a więc także przypadek, absurd, śmierć. Świat ten to rzeczywistość nie tyle śmierci Boga (Boga filozofów, który stawszy się nim, umarł), lecz rzeczywistość doznawanego braku Boga, opuszczenia przez Boga i dalekości od niego (*Gottverlassenheit, Gottesferne*, GU<sup>1</sup> 361)<sup>19</sup>. Dzisiejszy świat jest taki, pisze Bloch, że wydaje się "jakoby Zbawiciel umarł, ale w ten sposób, jak gdyby zamordowano go już w żłóbku" (GU<sup>1</sup> 362, GU 212) – albowiem znikają ze świata życie i miłość. Za to jest to świat rozbity, po-

<sup>19</sup> Momenty obecne już przedtem w historii religii, zwłaszcza w epoce baroku, zob. na ten temat: P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris 1935.

dzielony, zobiektywizowany, bezradny w pancerzu, który sam sobie nałożył, groźny, jeśli miałby trwać w swych bezdusznych prawidłowościach, samobójczy. Te ogólne rysy rzeczywistości konkretyzują się w dwu opisywanych przez Blocha dziedzinach: polityce i kulturze.

W dziedzinie polityki skupia się Bloch na bankructwie zachodniej idei – idei kapitalizmu. Najdobitniejszym tego wyrazem jest wojna światowa. Ta wojna "nie podlega już nawet dyskusji" ("*der undiskutierbare Krieg*"), wykroczyła bowiem poza wszelkie racjonalne ujęcia, nawet te zgodne z porządkiem rzeczywistości, z którego się wywodzi. Nie sposób przecież mówić tu o racjach któregokolwiek z walczących narodów, o zaspokajaniu popędu władzy, o względach ekonomicznych czy wreszcie kultywowaniu koleżeństwa (GU<sup>1</sup> 393-395). Ta wojna jest rezultatem martwienia stosunków politycznych, ich oddzielenia się od procesu rzeczywistości w jego wielu sferach i całościowej perspektywie, zamknięcia w sobie i doprowadzenia do ostateczności pewnej formy – niegdyś progresywnej – stosunków społeczno-politycznych, pełnienia przez tę formę funkcji panującej nad wszystkimi sferami rzeczywistości, a ściślej redukcji ich do postaci niesprzecznej z własnym rytmem obumierania, który przybiera niekiedy eksplozywny charakter. Ta wojna nie jest nawet "zwykłą wojną przedsiębiorców, ale najbardziej abstrakcyjną wojną potęg militarnych i państwowych" (GU<sup>1</sup> 398; *Durch die Wüste* 16). Szczególnie ostro atakuje Bloch militarizm pruski jako nigdzie w tak skrajnej postaci nie znany rezultat formalnego potęgowania władzy, "mechaniczny zespół martwego przymusu" (*Durch die Wüste* 21), przedstawiany przez propagandę jako "ostoja porządku, jako najnowocześniejszy, najbardziej racjonalny system kalkulacji, związany z duchem Metternicha, myślą Hegla o formie organicznej, z organicznym tradycjonalizmem, duchem autorytetu, państwową wiarą w to co ogólne, ponadosobowe, w dziedziczną, w tajemniczy sposób zakorzenioną, przez samego Boga ustanowioną hierarchię" (GU<sup>1</sup> 297; *Durch die Wüste* 21-22)<sup>20</sup>.

Analizie propagandy i kultury swych czasów nadaje Bloch zna-

<sup>20</sup> Rozszerzony obraz politycznego stanowiska Blocha w latach 1917-1919 przynosi wydany niedawno zbiór jego pism politycznych z tego okresu: E. Bloch, *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, M. Korol (red.), Frankfurt a.M. 1985, także T. Franz, *Revolutionäre Philosophie in Aktion. Ernst Blochs philosophischer Weg, genauer gesehen*, Hamburg 1985, zwłaszcza s. 52-65.

mienny tytuł: *Destructio destructionis* (*Durch die Wüste* 56). Także tu bowiem, w różnorodnych zjawiskach szeroko rozumianej sfery kultury, pokazuje zasadniczy rys zamierania. Kłamstwo i fałsz apologetów państwa pruskiego, płytki, oparty na hasłach tylko, krótkotrwały aktywizm większości grup literackich, pozbawiony treści i orientacji eseizm, szkolarskie, formalne podejście do sztuki, traktowanie sztuki i historii z punktu widzenia zobiektywizowanego, indyferentnego co do treści i kontekstów "wykształcenia" (*Bildung*), wyznaczają sytuację kultury (GU<sup>1</sup> 401; *Durch die Wüste* 77). Wynika ona między innymi z dokonanego w drugiej połowie XIX w. rozdziału na nauki i tzw. *Geisteswissenschaften*, pozytywizacji nauk przyrodniczych i ich dominacji nad całą sferą badań (Bloch już na początku wieku przestrzegał przed nadawaniem najwyższej rangi w sferze badań naukom przyrodniczym i stosowanym, a także wypieraniem się przez nie sztuki i nauk humanistycznych, *Durch die Wüste* 76). Ale także "nomotetyczne" nauki przyrodnicze bliskie są zdaniem Blocha bankructwu, niezdolne – w obliczu zagrożeń, np. entropii – ujmować przyrodę w jej organicznym i jakościowym aspekcie<sup>21</sup>. Podział, alienacja w stosunku do innych dyscyplin i całości rzeczywistości, redukcjonizm, albo też przesuwanie treści humanistycznych w sferę konsumpcji to rysy pustyni myśli. Obiecujące impulsy, które Bloch dostrzega w dziele Nietzschego (GU<sup>1</sup> 267-271, *Durch die Wüste* 105-108), w niektórych intencjach twórczości Alfreda Döblina, nie znajdują jego zdaniem postaci tak głębokiej, radykalnej i wszechogarniającej, aby mogły zmienić ten stan rzeczy.

Od tej rzeczywistości, nadto zobiektywizowanej, nadto wyalienowanej, należy uczynić "krok w tył, aby znaleźć się przy niej na nowo" (GU 209). Bloch czyni to w pierwszym rzędzie za pośrednictwem refleksji kulturowo-historiozoficznej (w GU<sup>1</sup> ma ona zwarty charakter, w GU jest rozproszona i uszczuplona, jej wątki z GU<sup>1</sup> występują w *Durch die Wüste*).

Pierwszy człon tej refleksji dotyczy niemieckości. Negatywny stosunek do współczesnej rzeczywistości tego co niemieckie, którą wyznaczają "żandarm", "bezsensowna do śmiercionośności organizacja", "militaryzm z przekonania", wreszcie "drapieżna przedsiębiorczość" (GU<sup>1</sup> 295-298), każe się zastanowić nad swym źródłem. Jest nim obok

<sup>21</sup> E. Bloch, *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, [w:] TLU 55-62.

rzeczowej analizy konkretnych czynników wyznaczających tę sytuację przede wszystkim w s p o m n i e n i e innych postaci niemieckości, które jakkolwiek biorąc chronologicznie leżą w przeszłości, lecz przecież zawierają humanistyczne treści wybiegające daleko poza to, co obecnie dane. Bloch mianowicie sugeruje między innymi, że wymienione Niemców grzechy główne są nabyte: od absolutyzmu francuskiego, angielskiego kapitalizmu i imperializmu, a zaszczerpione i wyrosłe na peryferiach Niemiec (ale nie na południowym zachodzie czy nad Renem, w centrach kultury niemieckiej), zdołały opanować cały kraj: Nie mają one nic wspólnego z rdzeniem niemieckości, którego pozytywnych przejawów Bloch upatruje przede wszystkim w wielkich poruszeniach XVI w. (wojny chłopskie) i w okresie wczesnego mieszczaństwa. Znaczenie "dobrego wspomnienia" Blocha można by ująć najkrócej jako wskazanie na stłumiony prawdziwy nurt rzeczywistości<sup>22</sup>. Wspomnienie to pozwala ujmować współczesną sytuację i skłania do próby światłego i skonkretyzowanego, podbudowanego głębią świadomości i fantazji odnowienia stosunków etycznych i politycznych.

Drugim członem refleksji jest figura pochodzenia Aleksandra (GU<sup>1</sup> 304-319, GU 213-217). Bloch odwołuje się do niej, pragnąc również tym wspomnieniem (o charakterze historiozoficznym, lecz przecież w treści nieznanym w uprawianej dotąd historii) naświetlić współczesną sytuację. Chodzi tu o figurę spotkania racjonalnego Zachodu z fantazją, przeczuciem, "nieświadomą płodnością", łącznością z Bogiem – Wschodu (Blochowi, a także ekspresjonistom chodzi nie tyle o geograficzny Wschód, co – jak w sięganiu do prymitywnej Afryki – o okolice, gdzie nie zniszczone są jeszcze "korzenie żywotności"). Kapitałistyczna ekspansja na Wschód (rynk, komunikacja), rewolucja w Rosji

<sup>22</sup> Bloch kreśli wiele obrazów swego "wspomnienia", niektóre z nich opierają się na opisach miast południowozachodnich Niemiec (por. R. Huch, *Im alten Reich. Lebensbilder deutscher Städte*, 3 Bände, Bremen 1933-1934). Przytoczmy jeden z tych opisów dający obraz niemieckości daleko odbiegający od szablonów: "Dla kogoś, kto urodził się w Niemczech i nosi w sobie ich utraconą kulturę, jest faktem, że w żadnym innym narodzie i kraju, nawet w Rosji, nie znajdzie dziedzictwa owego spletanego, przelewającego się wielopromiennego nadmiaru, tego spekulatywnego błysku od wstąpienia do zająścia, wobec którego wszelki romański ogień nie jest nawet błędnym ognikiem. Za to w tym widać wszystko: tu czuje się Genuę i Paryż, a także San Francisco, i jest się przeświadczonym, że kiedyś można było mieć w Niemczech oświetlone niby północnym światłem błękitne powietrze i lekką, kolorową, dźwięczną śródziemnomorską kulturę" (GU<sup>1</sup> 303-304).

(widzianej przede wszystkim oczami Tolstoja i Dostojewskiego) wywołują w Blochu w s p o m n i e n i e, jak poprzednio, wspomnienie realizacji tego, co dotąd nie zostało zrealizowane. Bloch rekonstruuje fazy kultury greckiej, wskazuje momenty kostnienia zamykającej się w sobie kultury i jej odświeżania w spotkaniu ze Wschodem (przykłady Ajschylosa, Sofoklesa, potem Platona, Arystotelesa, aż po wielki przełom chrześcijaństwa i jego "greckich" i "wschodnich" okresów). Powtarza się zamieranie racjonalnej zharmonizowanej formy i ożywienie przez postawienie jej w nową aktywną relację z Bogiem. Główny rys Wschodu bowiem to dla Blocha współdziałanie z Bogiem, korespondencja między wolą a łaską, pomiędzy "zaklinającym" podmiotem ludzkim a odślaniającą się przed nim substancją, "wbudowywanie ziemi w niebo" (GU<sup>1</sup> 315-316, 318). W przeciwieństwie do Zachodu, który zrationalizował życie na ziemi, ale "milczy wobec Boga" (GU<sup>1</sup> 316). Nawiązując do wielkiej tradycji Aleksandra, Izajasza, świętego Pawła, projektuje Bloch połączenie "lucyferycznej" (bez więzi z Bogiem), racjonalnej Europy z Azją fantazji, uczuć i przeczucia tego co boskie, inaczej mówiąc jego projektem jest racjonalizowanie przeczuwanej więzi z absolutem, tym razem, jak twierdzi, radykalne.

Ostatnia wreszcie figura refleksji to Żydzi, których symboliczne znaczenie dopiero od kilku dziesięci, pisze Bloch w 1918 r., zaczęło się ujawniać. Bloch kreśli rysy dziejów Żydów i ich myśli, a także dziejów stosunków kultury żydowskiej z chrześcijańską, i pokazuje ich wspólny, nieprzekraczalny horyzont u kresu tych rozwojów. Ich początek to nienawiść do Jezusa i chrześcijan, i nienawiść do Żydów, następnie umacnianie się chrześcijaństwa przenikniętego grecką zasadą harmonii (harmonii przede wszystkim między tym i tamtym światem), rozproszenie Żydów i ich uwewnętrznienie, dalej spotkania ducha żydowskiego i chrześcijańskiego, których rezultatem była najpierw scholastyka, a na końcu system Spinozy. W tym momencie, twierdzi Bloch, nastąpił kres rozwoju intelektualizmu żydowskiego, a on sam zaczął napotykać w kulturze chrześcijan i czerpać z niej wątki pochodzące z własnego ducha: pełen namiętności stosunek do świata, dążenie do przemienienia świata tak, aby stał się czysty, przeniknięty duchem i jeden, rządony przez sprawiedliwego, orientacja ku nigdzie nie istniejącemu jeszcze, mesjanicznemu celowi (GU<sup>1</sup> 321-322). I tak jak kultura chrześcijańska znieruchomiła w swym racjonalizmie, a jej

Chrystus stanowiący "środek" harmonijnego świata – umarł, i ożyć może tylko ze źródeł ludzkiej, aktywnej miłości, tak myśl Żydów, skierowana ku mesjanicznemu końcowi, przyzwanemu "motorycznie, moralnie, metafizycznie" (GU<sup>1</sup> 330), wraca do Jezusa, rozpoznaje w nim miłość, "niesamowitą głębię człowieczeństwa" (GU<sup>1</sup> 329), uznaje w nim rękojmię nie nadeszłego jeszcze Zbawiciela, Chrystusa, a wraz z nim rękojmię "ostatecznej, nieznannej, prawdziwie rozsadzającej esencji zbawienia świata" (GU<sup>1</sup> 331)<sup>23</sup>.

Blocha opis rzeczywistości i poruszających się w niej ludzi podsumowuje ten oto obraz: "Przez pustynię prowadzi ciemna, kanaanejska droga, od czterystu lat już, wciąż na nowo spychając na pustkowie, i tylko powoli zdaje się dobiegać końca. Drogi przez pustynię, także wszystkie dopiero wytyczane, nie wydeptane, pragną przecież z niej wyprowadzić" (*Durch die Wüste* 7).

#### **b. Odstonięcie wewnętrżności**

Współczesna rzeczywistość w swej nikczemności, refleksja tego stanu rzeczy, dotarcie do wspomnienia, ożywione przez nie pragnienie realizacji treści "dusz ludzkich", skłaniają Blocha do następującego ujęcia: "Świat wokół nas pokrywa szarość i zimno. Ale w nas jest nastroj ranka, mimo wszystko. Nastroj Bożego Narodzenia, pośród ciemnych dni, pod zawieszonym chmurami niebem. Jest w nas jakaś błogość, umiłowanie przez Boga, inne wszakże niż znane, a takie, że nie potrzebujemy się lękać, albowiem przynajmniej to możemy wiedzieć, co powinniśmy. To co jest w nas w tych czasach, jest jak oświetlone okno wysoko w mieście, jak oświetlony zamek na górze, pośrodku mroźnej, ciemnej, zimowej nocy" (GU<sup>1</sup> 345). Chłodny, ponury świat bez Boga i jakiegokolwiek podstawy, świat zawałonych hierarchii i zrzuconych systemów, ale też świat nieobliczalności, alogiczności, lecz jednocześnie i przez to, wyeksponowanej bezpośredniości w stosunku doń człowieka, a także stosunku szczegół - pełnia (GU<sup>1</sup> 335-337). Owa bezpośredniość jest ostatnim stopniem kulturowo-historycznej refleksji dotyczącej odniesienia do absolutu (zob. rozdział II). Świat

<sup>23</sup> Zob. także: PH 698-713, EZ 86-90. Pozycja Blocha jest jedną z najoryginalniejszych na tle literatury podejmującej problematykę istoty Żydów i ich myśli, która to literatura powstawała wraz z emancypacją Żydów w XIX w. i idącą za nią odnową judaizmu. Wymieńmy tu twórczość takich autorów, jak Hermann Cohen, Martin Buber, oraz – jako przykład stanowiska hiperkrytycznego – działalność Otto Weininger.

Blocha zatem to świat dalekości od Boga, ale też świat bezpośredniości istnienia i działania, a w ostatecznej konsekwencji bezpośredniości odniesienia do absolutu, świat rozpaczy, że "nie możemy wierzyć" i świat ateizmu jako "niezwykłej pobożności, najgorętszej miłości Boga", którego nie ma, ale który jest w a ż n y (*gilt*), świat zawisły od ludzkiej głębi (GU<sup>1</sup> 341).

Bloch przypomina momenty kryzysowe w historii religii i próby ich przełamania: barok z Jakubem Böhmem i Aniołem Ślązakiem, stanowiska Kierkegaarda, Tołstoja i Dostojewskiego. Zacerpnie z tych źródeł, a przede wszystkim ze źródła mistyki<sup>24</sup>. Przeprowadzając refleksję nad sztuką, historią sztuk plastycznych, dramatu i muzyki (GU<sup>1</sup> 17-235, GU 20-209) odnajduje w nich jako główne dążenie do spotkania z samym sobą, dążenie do znalezienia imienia (prawdy) nas samych. Położenie współczesnej rzeczywistości, przeprowadzone refleksje, nawiązanie do żywych nurtów w przeszłości składają się na ekspozycję jako źródła żywotności i prawdy – wewnętrzności ludzkiej. W GU<sup>1</sup> (349-363) analizuje Bloch "prafenomen" miłości i określa w spo-

<sup>24</sup> Rekonstrukcję takiej odnowy o elementach zgodnych z koncepcją Blocha zawiera praca W. Kamlaha pt. *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim di Fiore*, Vaduz 1965 (1935). Przedstawiony jest tam rozwój w średniowieczu tzw. tradycji Tychoniusza, koncepcji mającej skutecznie przeciwstawić się nurtom chiliastycznym w chrześcijaństwie, wykładającej Apokalipsę w duchu *doctrina i praedicatio*, duchu wieczności i niezmienności. Tradycja Tychoniusza rozwinięta wszystkie swe możliwości zaczęła ulegać rozpadowi i wyłaniać antyteczne stanowiska. Jednym z nich była mistyka Ryszarda od św. Wiktora i jego wykładania *visio* nie jako określonego sposobu objaśniania doktryny uzupełniającego egzegezę, lecz jako bezobrazowej kontemplacji ponad egzegezę. Następnym momentem był wysubtelniony w duchu Tychoniusza, ułożony przez Joachima di Fiore plan teleologii historii z podziałem na trzy wieki, a w wieku ostatnim z podziałem na Kościół współczesny, tymczasowy, który należy zastąpić przez Kościół Ducha. W ten sposób Joachim wyznaczył cel historyczny, cel do zrealizowania, a tym samym całkowicie zmienił charakter teraźniejszości, która utraciła nieruchomy charakter, a stała się *profectus* ku celowi *perfectio*. Wykładnią Biblii z doktrynalnej przerodziła się w profetyczną, ożyły apokryfy, przepowiednie, ich treści nałożyły się na naturalną historię ludzi, a ta wyemancypowała się spod wiecznych pojęć teologii patrystycznej. "Apokalipsa opuściła cele uczonych mnichów benedyktynów, poniesiona przez Braci Mniejszych na ulice, w wir walk politycznych", s. 123. Analizę dalszych losów tej tendencji znajdziemy w pracy R. Kosellecka, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. 1979, zwłaszcza s. 17-38. O mistyce jako przekroczeniu najwyższego szczebla rozumu, jako o wielkim uproszczeniu duszy, sprawującym ją do racji wszystkiego, co jest, eksponującej przeto wewnętrzną ludzką jako zjednoczoną z tym, co najistotniejsze, pisze Bloch także w TE 349-350. Można by zaryzykować tezę, że odnowy ze źródeł mistyki upatruje Bloch współcześnie m.in. w ekspresjonizmie.

sób metaforyczny rysy podstawowe dla wewnętrzności ludzkiej: motoryczność i mistyczność. Motoryczność popędu, którego intencja jest nieskończona (jego ucieleśnieniem Don Giovanni) w miłości doznaje przeobrażenia "w mistyczną wolę raju" (GU<sup>1</sup> 354), wolę zjednoczenia, spełnienia w absolicie. W analizie miłości Bloch zaznacza punkty orientacyjne swego późniejszego systemu: połączenie dwóch stron rzeczywistości, wewnętrznej i zewnętrznej, i ich wzajemne oddziaływanie (na miejsce rozdzielenia świata idei i materii), skierowanie ku przyszłości, włączenie w dążenie do pełni wszystkiego co wokół. Pokazuje się w tych określeniach k o n s t y t u t y w n a moc człowieka, moc przetrwania i kierowania siebie i wszystkiego ku pełni, na razie wszakże błędząca w rozproszeniu istniejącej dotąd rzeczywistości, hamowana przez nią i stanowiąca tylko hipotezę. Bloch idzie dalej w swych analizach. Dlaczego jest tak, pyta, że przeczuwając w sobie moc konstytucji (twórczość, charakter), pozostajemy przecież bez wiedzy i bezradni. Życie płynie, lecz nigdy nie mamy pełnej jego świadomości, ani nim w pełni nie dysponujemy. Dzieje się tak dlatego, że źródło istnienia stanowi chwila, nagła jak błysk, chwila, której nie sposób było dotąd ująć. Nie ujęte chwile tworzą "ciemny strumień" życia, każda nie ujęta chwila rodzi następną i dzieje się tak, dopóki nie nastąpi pokrycie się chwili z jej ujęciem. W GU Bloch pogłębia te analizy przez rozważania teoretycznopoptyczne oparte na dyskusji z Freudem i jego koncepcją świadomości: odkrywa i uznaje za najważniejsze to co Jeszcze-Nie-Świadome (zob. rozdział II). Ciemność chwili życia rozjaśniana niekiedy w nagłych chwilach zdziwienia, w których przed-pojawia się prawdziwa postać rzeczy, pełnia (o zdziwieniu i jego zróżnicowaniu w późniejszych pracach Blocha zob. rozdział II). Z ciemności chwili życia i rozjaśniającego ją zdziwienia, tego źródła tradycyjnej i nowej metafizyki, nasyconej u Blocha, co słusznie podkreśla Karol Mannheim i co staramy się w niniejszej rekonstrukcji przynajmniej zasygnalizować, współczesnym materiałem przeżyć<sup>25</sup>, wynikają następujące wnioski:

- o niczym, co istnieje, a zwłaszcza o nas samych, nie możemy wiedzieć, czym jest. W zdziwieniu pokazuje się tymczasowość i "nikczemność" każdorazowo współcześnie danej postaci nas i rzeczy,

<sup>25</sup> K. Mannheim, *E. Bloch: Geist der Utopie*, [w:] G. Lukács, *Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, E. Karadi, E. Vezer (red.), Frankfurt a.M. 1985, s. 254-260 (przedruk recenzji z 1919 r.).

pokazują się inne ich strony, łącznie ze spełnioną, lecz nieujmowalną;  
- struktura rzeczywistości zawiera się w napięciu między tym, co dane, a jego prawdą, która może być ancypowana w Jeszcze-Nie-Świadomym, oczekiwana w przyszłości, odczuwana w nadziei. Jej ontologicznym wyrazem jest utopia czyli bytowanie czegoś, co nigdy jeszcze nigdzie nie miało miejsca; ostateczną utopią jest spełnienie chwili;

- z powyższych ustaleń wynika misja "znalezienia imienia, doprowadzenia siebie i świata do prawdy, postępowania za gwiazdą utopii" aż po pełnię, czyli mesjanizm teoretyczny i praktyczny (GU<sup>1</sup> 337).

Z przedstawionych wniosków wyłania się znaczenie człowieczeństwa, którego podmiot nie jest jeszcze wydobyty (nie są nim bowiem indywidua w swych jak dotąd ograniczonych postaciach), lecz jest obecny w tle wszelkiego stawania się, pod powierzchnią wszystkich dotychczasowych postaci. Tymczasowy podmiot stanowią ogniskujące się w człowieku napęd (wynikający z niepokoju niewiedzy siebie i niespełnienia) i tęsknota za "prawdziwym" imieniem i światem. Człowiek wzbogacony o poczucie czasu (wypływającego z chwili) i pracę jest tym, który niesie "iskrę" spełnienia przez świat (GU<sup>1</sup> 382). Spełnienia samego siebie, w którym ustanie podział na Ja i My, i spełnienia wszystkich rzeczy, wreszcie "dotarcia do innego świata" (GU<sup>1</sup> 389).

### **c. Duch utopii i jego obiektywno-realne postulaty**

Określając misję poszukiwania prawdy i pełni wyznacza Bloch zarazem "filozoficzną godzinę *katexochen*" (GU<sup>1</sup> 340), godzinę "ducha utopii" jako jedynej postawy w filozofowaniu i działaniu, która opiera się na rdzennie ludzkim, a zarazem źródłowym dla metafizyki, niczym nie zapośredniczonym doznaniu pełni substancji (można by zaryzykować paradoksalne stwierdzenie, iż jest to Blocha dowód Boga w człowieku i świecie – Boga którego jeszcze nie ma, a którego należy "przywołać" i wydobyć). Z ducha utopii wypływa nakładające się na to, co "w nas" i "na zewnątrz", "zbawcze", "idealnie" i "realnie" aktywizujące spojrzenie i działanie. Jest to postawa skierowana przeciwko wszelkiemu wyobcowaniu ("maskom", "zeskorupieniu"), przeciwko rozbiciu i redukcjonizmom, postawa uniwersalna, łącząca wszystkie płaszczyzny rzeczywistości i kierująca je ku jednej prawdzie.

Wspominaliśmy już, że poszukiwanie określenia i urzeczywistnienie człowieczeństwa zakłada przeniknięcie świata rzeczy i doprowa-

dzenie ich do tego, "czym są naprawdę podług gwiazdy ich utopijnej rzeczywistości" (GU<sup>1</sup> 339). Duch utopii posiada funkcję "zewnątrzną, kosmiczną, skierowaną przeciwko nędzy, śmierci i zeskorupiałemu królestwu fizycznej przyrody" (GU<sup>1</sup> 339), łączy zatem w sobie wewnętrzność Kanta i systemowość Hegla (GU<sup>1</sup> 271-295, GU 219-237). Rozum utopijny, można by powiedzieć parafrazując Kanta, potrzebuje postulatów, te wszakże muszą mieć u Blocha charakter obiektywno-realny. W pierwszym rzędzie Bloch zwraca się ku zewnętrżności stosunków międzyludzkich i z ośrodka metafizycznego swej koncepcji wysnuwa pierwsze rysy postulatu wolności, czyli etyki, a jest ona w ujęciu Blocha jednoznaczna z etyką socjalistyczną, zakłada się w niej bowiem docelową jedność Ja i My (zob. rozdział V). Pierwszym posunięciem Blocha jest krytyka państwa i własności prywatnej. Obydwie te instytucje, których funkcja jest wyłącznie służebna, techniczno-administracyjna, usamodzielniały się i zdominowały bez reszty stosunki międzyludzkie, stając się głównym źródłem wyobcowania. Bloch proponuje, idąc w tym za niektórymi wypowiedziami Engelsa i Lenina, racjonalizację w administrowaniu rzeczami tak dalece posuniętą, aby stało się ono coraz mniej obecne w życiu człowieka, ustępując miejsca takiemu rodzajowi związków między ludźmi (w tradycji filozoficznej nosiły one miano państwa rozumu, Kościoła ducha itd.), w którym cały nacisk kładziono by na substancjalne problemy ludzkości, na jej jakościowe cele i określenia. Do tego stanowiącego warunek wstępny niewyobcowanego bycia człowiekiem, stawania się nim w kierunku ku pełni, należy zdążyć i cel ten wydaje się Blochowi osiągalny za pomocą dostępnych środków, we współczesnej mu sytuacji. Wymaga to postawy zgoła odmiennej od niesprzeciwiania się złu, wymaga obrócenia "ciemnego demiurgicznego świata w homogeniczny świat Chrystusa" (GU<sup>1</sup> 405). Bloch mówi o *coup d'état*, który wydaje mu się być pierwszym krokiem w uwalnianiu się od zła, zbyt ciężkiego balastu hamujących struktur i warunkiem budowy. Jest to tzw. "lucyferyczny", osiągalny przez samego człowieka etap przyszłości, na którym ludzie oswobodzą się po to, aby móc zająć się prawdziwymi swymi problemami, pojawiającymi się dotąd przeważnie tylko w obliczu śmierci – będzie to etap wykraczający ponad dotychczasową ludzką historię.

Etyczno-socjalistyczna myśl Blocha dodatkowo podkreśla znaczenie człowieka i jego emancypacji spod wyobcowanych, zobiektywizo-

wanych stosunków. W tym momencie Bloch wkracza w dyskusję z Marksem. Znane jest powiedzenie Blocha, że marksizm jest krytyką rozumu teoretycznego, do której trzeba dopisać krytykę rozumu praktycznego (GU<sup>1</sup> 408, GU 304). Bloch zwraca uwagę na pozostające jeszcze w ukryciu "transcendentalne momenty marksizmu" (GU<sup>1</sup> 407), na niebezpieczeństwo marksistowskiego "panlogizmu" oraz zredukowania celu marksizmu do mechanizmu ekonomiczno-społecznego<sup>26</sup>.

Myśl Blocha dotyka istotnych problemów dyskutowanych w związku z socjalizmem, między innymi problemu autonomii ludzkiego działania i jej związku z celami ponadhistorycznymi, absolutnymi. U Blocha związek taki istnieje, podobnie jak u Pawła Tillicha projektującego związek między autonomią i teonomią (socjalizmu z chrześcijaństwem)<sup>27</sup>, u Blocha wszakże w odróżnieniu od Tillicha związek ten ma zachodzić w płaszczyźnie immanentnej, bez transcendencji.

Obawy związane z samodzielnością działań ludzkich oderwanych od celów absolutnych, ich wyrażaniem się w rozpoznane już przez Aleksandra Hercena "duchowe mieszczaństwo", ograniczeniem do ekonomizmu i socjologizmu zgłaszał Siergiej Bułhakow. W skrajnym wszakże przeciwieństwie do Blocha i Tillicha przyjął Bułhakow ostatecznie stanowisko całkowitego podporządkowania działań ludzkich planom boskim odczytywanym przez prawosławny Kościół<sup>28</sup>.

Kolejnym postulatem, który Bloch wysuwa, jest – paradoksalnie, pośród zobiektywizowanego, unaukowanego, ateistycznego świata – postulat nieśmiertelności. Jeżeli w naszym historycznym życiu mamy myśleć i działać w duchu utopii, którego ostateczny cel jest ponadhistoryczny i absolutny, to musimy postulować przewyżczenie śmierci, aby cel ten mógł stanowić sens historycznych istnień. W tle wszelkiego stawania się i działań obecny jest nie wydobyty podmiot człowieczeństwa, który, jak długo nie jest zrealizowany, nie może przeminąć, a spełniwszy się – pokona przemijalność. Ten nieznan jeszcze podmiot, czyli zakryte Ja i My w ich jedności, tkwi w tle aktów świadomości

<sup>26</sup> W GU krytyka rozłożona jest na 3 części: 1) wyłączenie w marksizmie obiektywizmu, brak racji metafizycznych (301); brak koncepcji nowego człowieka (303); 3) krytyka marksizmu dotyczy tylko kapitalizmu, a nie wszelkiego zniewolenia (304).

<sup>27</sup> P. Tillich, m.in. *Christentum und Sozialismus* I, II, [w:] *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Stuttgart 1962, s. 21-35.

<sup>28</sup> S.N. Bulgakov, *Sozialismus im Christentum?*, Göttingen 1977.

ciowej syntezy, we wszystkich momentach, w których przejawia się autonomiczność człowieka, mierzenie świata ludzką miarą, cierpienie wobec niedostatku rzeczywistości itd; jest on nie spełnionym podmiotem całego historycznego życia w jego całości. Próbując uchwycić ten odosobniony we współczesnej filozofii problem, Bloch postępuje fenomenologicznie, wykorzystując zdarzenia i opisy, w których wyraźny jest brak dowodu na nieuchronność i nieodwracalność śmierci. Analizując także mitologie religijne, zwłaszcza różne wersje wędrówki dusz, wskazując, że wszystkie one traktują o przewyżczeniu śmierci i podkreślając, że jakkolwiek są one niewystarczającymi antropomorfizacjami, to przecież – jak własne jego pytanie – stanowią przynajmniej próbę zapośredniczenia tego nigdzie jeszcze nie rozwiązane-go problemu.

Duch utopii potrzebuje wreszcie oparcia w idei spełnionego świata. Poszukując go Bloch przedstawia najpierw opór świata i ujmuje go pod rzadko dziś w filozofii spotykanym pojęciem Szatana. Szatan to u Blocha opór stawiany utopii, to przekreślenie transcendowania, to obojętność, senność, zadowolenie z siebie, z tego co jest i z doraźnych tylko niesubstancjalnych celów (GU<sup>1</sup> 434), to wyobcowanie, bezruch. Prawdziwym triumfem Szatana jest zdaniem Blocha to, że się już weni nie wierzy, tymczasem świat opanowany bezdusnością, mechanicznością, niepostrzeżenie zbliża się ku swemu, także fizycznemu (w *Geist der Utopie* mowa jest o entropii), złemu końcowi, rozbiciu. Jest to okoliczność podkreślająca jeszcze decydujący charakter ducha utopii, który kieruje w przeciwnym kierunku: ku Apokalipsie, lecz nie jako zniszczeniu, ale dożytkom świata. Duch utopii odwraca entropowy kierunek świata, mobilizuje ludzkość, sięga do całego jej dorobku, włączając go w "wielki pochód cywilizacji i kultury, kierujący się przeciwko podłości ludzkiej, przeciwko przenikającemu wszystko nieporządkowi świata, przeciwko zimnej, szatańskiej ręce niepowodzeń, demonowi zniszczenia, i tak na niekorzyść jak i na korzyść zagrażającego problemu Apokalipsy" (GU<sup>1</sup> 433). "Duch utopii" to przewyżczanie tego świata, to myślenie i działanie kategoriami, w których *nervus probandi* stopiony jest z *nervus essendi*, to przyspieszanie (dobrego) końca tego świata, gdyż "świat jako proces, tak jak początek, tak ma i koniec w czasie" (GU<sup>1</sup> 436). To także oczyszczanie siebie i wszystkiego, co wokół, ze zmartwychwstańskich rysów, zarzucanie lin o brzeg pełni.

### 3. Pogłębienie antropo-ontologiczne. Dziedzictwo religii

#### a. *Ontologia procesu dialektyczno-eschatologicznego*

Naszkicowany we wczesnym dziele zamysł mesjanizmu teoretyczno-praktycznego Bloch poddaje później ściślejszej filozoficznej refleksji. W *Das Prinzip Hoffnung*, gdzie kładzie podwaliny pod swą filozofię, analizie fenomenologiczno-strukturalnej poddana zostaje sfera antropologiczna (człowieka w świecie). Na każdym stopniu ustala się struktury podstawowe, których wspólnym mianownikiem jest utopijność (zob. rozdział III). Pogłębiając ontologicznie rezultaty tych analiz Bloch przedstawia możliwość jako kategorię utopijnej rzeczywistości (zob. rozdział IV). Ale ośrodkiem ontologii Blocha jest chwila. Chwila, która nie jest pełnią, lecz jej brakiem. Między brakiem a pełnią zawiera się rzeczywistość. Chwila, która jest brakiem, to załączek nieadekwatności, wrzenia, napięcia. Z nie spełnionej chwili powstaje natychmiast następna, a z niej, jako również nie spełnionej, kolejne. Brak pełni, "rdzeń", który jest tylko, ale nie jest "tu-oto" (PH 1562), jest źródłem wszystkich chwil w ich rozproszeniu, pulsującym dopóty, dopóki nie zamknie go w sobie chwila spełniona. Zanim to wszakże nastąpi, niespełniona chwila, a inaczej: brak, negatywność, *existentia*, *Dass*, bezpośrednio, "emitować" będzie próby wyjścia poza siebie samą, proces (*processio*) o dwu wymiarach:

- nieskończonym w generowaniu chwil (na wzór Kanta nieskończoność zbliżania się do ideału).

- skierowanym ku pełni określenia i bycia (na wzór Kanta myślenia o rzeczach ostatecznych, *von den letzten Dingen*).

Punktem wyjścia jest zatem negatywność; jest to dla Blocha początek świata, który powtarza się w każdej nie spełnionej chwili. Wpływa z niego proces świata, historia, nieskończony strumień zjawisk, w którym poszukuje się spełnienia. Jest w nim przeszłość, czyli niepełne realizacje, które niekiedy (jako wyobcowania) hamują proces, jest przede wszystkim przyszłość, wyznaczana przez nieskończoną tendencję i intencję ku spełnieniu w chwili. Kresem tego procesu może być nicność, manifestująca się jako daremność, zniszczenie (zło), rozpad, groźba chaosu, a jej ostateczność przedstawia metaforycznie piekło. Ale przede wszystkim proces ten skierowany jest ku spełnieniu chwili, byciu jak Wszystko. Byłoby to spełnienie nieskończonego, rozproszonego procesu świata, esencji, *Was*, adekwatności chwili. Treści owego

Wszystko nie sposób określić pozytywnie. Można tylko ustalić jego określenia podstawowe (*via negationis*): w przeciwieństwie do ulotności – trwałość, do rozproszenia – jedność, do daremności – celowość, czyli to, co w tradycji mistycznej określa się jako odniesione do najwyższego Dobra, do *Unum Verum Bonum*. Określenia te wyznaczają niezmienną kierunkową zmierzania do treści jako bycia tu-oto istoty wszelkiej egzystencji, adekwatności, identity, ustania różności, wyobcowania, spełnienia wszystkich zapośredniczeń, oznaczają znalezienie prawdziwej postaci wszystkiego (we wszystkim), wydobyć – w "skoku" – rdzenia, jak mówi Bloch, a można by powiedzieć, owocu świata (PH 334-368, 1562 i n., TE 243-250).

Najwyższe Dobra stanowi u Blocha realny problem procesu świata: "nie istniałby żaden proces, gdyby nie było tego w nim realnego problemu, i nie byłoby tego realnego problemu, gdyby nie istniał proces" (PH 1565). Najwyższe Dobra wyznacza, stanowiąc cel, całą przyszłość. Najwyższe Dobra, "które przedtem nazywało się Bóg, potem Królestwo Boże", jest dla Blocha "wreszcie królestwem wolności", które "stanowi nie tylko ideał celu historii ludzkiej, ale także metafizyczny problem tego, co ukryte w naturze" (PH 1566). Przy czym – i to podkreśla Bloch z całą mocą – najwyższe Dobra nie jest czymś już zdecydowanym, nie jest również hipostazą ani transcendentnym *ens perfectissimum* i *realissimum*. Nie jest to absolut jako *fixum*, *definitivum*, *realissimum*, jako "suma" gotowego, zamkniętego świata, w którym wszystko jest powtórzeniem, względnie przypomnieniem, a wszelki proces ma charakter pedagogiczny: unaoczniania absolutu (PH 1625). Najwyższe Dobra, cel ostateczny, *Totum*, *Ultimum*, nie istnieje jeszcze i nie jest zagwarantowane, lecz zawiera się w problemie otwartości, pomnożności tego jednego, czego brak, i decyzji. "Cel w ogóle jest i pozostaje jeszcze zakryty, pełny cel woli i nadziei – jeszcze nie znaleziony, w *agens* istnienia nie weszło jeszcze światło jego określenia, jego istoty, jego intensywnej podstawowej treści, a przecież *nunc stans* napędzającej proces chwili, dążenia wypełnionego treścią, jest w utopijności swej wyraźnym przewodnikiem" (PH 1628, zob. także PH 1566-1593, 1616-1629, AC 344-348).

#### b. *Ateizm "oczyszczający"*

Ontologia Blocha, sięgając od negatywności po totalność, ogarnia sobą dziedziczy religii i dociekań teologicznych – raczej i cel ostatecz-

ny, *eschaton*. Już samo ujęcie problemu rzeczywistości jako z niedoskonałej różności dążącego ku jedności pełni mogłoby narazić Blocha na zarzut ateizmu skierowany przez Fryderyka Jacobiego przeciwko filozofii Schellinga, stanowiącej niewątpliwie jeden z wzorów Blocha<sup>29</sup>. Bloch udobitnia jeszcze swoją pozycję stanowczo i z ekspresją odrzucając pojmowanie przyczyny świata jako trwałej i gotowej transcendentencji, *ens perfectissimum i realissimum*, tworząc w ten sposób bardzo późne ogniwo krytyki ontologicznego dowodu na istnienie Boga, znajdującej swe ujście w stanowiskach Oświecenia<sup>30</sup>. Obydwa te ateistyczne momenty nie są oryginalnymi pomysłami Blocha i nie wyczerpują jego stanowiska. Bloch często podkreśla swój ateizm i czyni to także wielu jego interpretatorów<sup>31</sup>. Ale ateizm często jest rozumiany w na- zbyt uproszczony sposób<sup>32</sup>. Słusznie też zauważa Alfred Jäger, że "ateizm to najmniej, co można powiedzieć o stosunku Blocha do religii i chrześcijaństwa w szczególności"<sup>33</sup>. Jaki jest ateizm Blocha, ateizm, który ma być warunkiem dobrego chrześcijaństwa w myśl dewizy: "Tyl-

<sup>29</sup> Zob. *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, W. Weischedel (wstęp), Darmstadt 1967.

<sup>30</sup> Rodowód tej krytyki wywodzący się od Gaunila prowadzi przez stanowiska Gas-sendięgo, Beringa i in. po Kanta, zob. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*.

<sup>31</sup> Z drugiej strony podkreślany bywa religijny charakter filozofii Blocha, zob. np. M. Buhr, *Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" 1958 nr 4.

<sup>32</sup> A oto skromny wybór prac wprowadzających do pogłębionego podejmowania problemu ateizmu: *Atheismus. Profile und Positionen der Neuzeit*. A. Esser (red.), Köln 1971; *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach; Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart*, E. Coreth, J.B. Lotz (red.), München, Freiburg i. BR. 1971; H.-M. Barth, *Atheismus. Geschichte und Begriff*, München 1973; idem, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971; K. Bockmuehl, *Atheismus in der Christenheit. Anfechtung und Überwindung*, T. 1., Wuppertal 1969; J. Figl, *Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart*, Mainz 1977; W. Geppert, *Geheimnis der Gebetserhörung. Eine Herausforderung an den Atheismus*, Tübingen 1980; U. Hediger, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und Atheismus*, Zürich 1972; J. Kahl, *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott*, Reinbek b. Hamburg 1968; W. Kern, *Atheismus und Gottes Verborgenheit*, Freiburg i.B., Basel, Wien 1982; H.R. Mueller Schwefe, *Humanismus ohne Gott. Grundzüge einer Auseinandersetzung*, Stuttgart 1967; H.G. Pohlmann, *Der Atheismus oder Streit um Gott*, Gütersloh 1978; F. Mauthner, *Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. 1-4, Stuttgart, Berlin 1920-1963; H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Berlin 1966-1980.

<sup>33</sup> A. Jäger, *Reich ohne Gott*, Zürich 1969, s. 11.

ko ateista może być dobrym chrześcijaninem, tylko chrześcijanin może być dobrym ateistą" (AC 15, TE 373)? Zanim to wyjaśnimy, zwróćmy uwagę na obecność w koncepcji Blocha motywów wcześniejszych stanowisk ateistycznych.

Od Feuerbacha przejmując Bloch krytykę religii jako iluzji, rezultatu alienacji, Boga jako hipostazy życzeń ludzkich, a także zamiysł spro-wadzenia filozofii do antropologii, w której ludzkość miałaby realizować "boskie" dotąd cele. Za Marksem zarzuca Bloch Feuerbachowi brak określenia korzeni alienacji, "abstrakcyjno-stabilne" ujęcie człowieka jako istoty gatunkowej (a nie jako zespołu określanych historycznie "typów" *Humanum*). Od siebie dodaje krytykę antropologii i materializmu, które u Feuerbacha mają, zgodnie z duchem epoki, charakter czysto przyrodniczonaukowy, pozostawiając poza zasięgiem swych badań utopijność (PH 1412, 1517 i n., 1526 i n., AC 279-282). Bloch podkreśla znaczenie Feuerbacha jako "wybitnego ateisty" (PH 1518) i – taka jest paradoksalna interpretacja Blocha – kontynuatora "radykalnie ludzkiej linii w chrześcijaństwie" (AC 281). Redukcję *ad hominem* (AC 280), umieszczenie tajemnicy religii w człowieku, możliwość zatem, rozpoznaną już przez siebie, wspólnego kontekstu antropologii z mistyką (AC 283-285) uznaje Bloch za wkład Feuerbacha do budowanej dopiero utopijno-praktycznej, filozoficznej antropologii.

Bloch przyjmuje również elementy krytyki religii pochodzące od Marksa, Engelsa i Lenina: krytykę religii jako rezultatu alienacji właściwej społeczeństwu klasowemu, jako ideologii ("opium dla mas", krytykę Kościoła i klerykalizmu jako instytucji klasowej, a także ujęcie religii jako wyrazu nędzy istnienia i protestu wobec niej). Od zarania twórczości daje Bloch wszakże wyraz obawie przed absolutyzowaniem tej krytyki religii, która jest tylko jednym z postępowań w szerszym kontekście teoretyczno-praktycznym (PH 1529-1530, AC 92, 95). Obawa Blocha dotyczy eliminacji z horyzontu istnienia i działań ludzkich perspektywy celu ostatecznego (który pozostaje tajemny). Projekt filozoficzny Blocha ma charakter rozumowy, pozostaje zatem w duchu Oświecenia odrzucającego wszelkie moce i zasady "zaświato-we i tajemnicze", jednakże właśnie rozumowy charakter przedsięwzięcia nie pozwala Blochowi zrezygnować z ujęcia całościowego i absolutnego, a więc także z horyzontu celu i sensu. Istotą pełnego Oświecenia,



twierdzi Bloch, jest odślonięcie dążenia do pełni i poszukiwanie dlań środków, czyli *m e s j a n i z m* (AC 317).

Zauważmy jeszcze tylko, że Bloch nie godzi się z marksistowską krytyką mistyki, zwłaszcza związanej z ruchami społecznymi, jak np. u Tomasza Münzera (AC 92-95, TM 12).

Krytyka religii eliminuje transcendencję realnego Boga. Ale pozostają: człowiek działający w świecie i "puste miejsce" po Bogu, ku któremu od zarania historii kierują się intencje ludzkie. Miejsce to wszakże tylko w pierwszym określeniu jest puste, w drugim określa je Bloch jako "wrzenie, przepaść wrzenia (*Hohlraum*), otwartą sferę działania podmiotu ludzkiego w otaczającej przyrodzie" (PH 1531). Jest to "otwarty topos tego, co Przed-nami" (*ibidem*), ku któremu skierowane są wszystkie intencje egzystencji i działań, nieskończony w swej przestrzennej ekstensywności i nieskończenie mały w treściowej pełni (spełniona chwila). Jest to wymiar wszelkich projektów i antycypacji oraz odniesienia do spełnienia ich wszystkich w jedność, której brak, wymiar "transcendowania bez transcendencji" (PH 967). Ta nieskończona otwartość skierowana ku Jednemu, które ją wypełni, to "droga Dokąd i Ku Czemu" (*Wohin und Wozu*). Wyznacza ją nadzieja, niezmienna kierunkowa, a jest ona – pomna jedynej pełni, której jeszcze nie ma – *m e t a r e l i g i a*, czyli związkiem z Totum, ze znalezieniem prawdziwej postaci wszystkich rzeczy i ich narodzinami u kresu tego świata, będącego zarazem początkiem tego właśnie, czego zawsze było brak (TM 210, PH 1414, 1521, EM 206). Jest to metareligia w odróżnieniu od religii, która w swym tradycyjnym znaczeniu jest też związkiem, lecz związkiem "z przeszłością, zwłaszcza z mitycznym Bogiem początku, Stworzenia Świata" (AC 15, 23, 92, 98, 317). Religia (związek) w nowym znaczeniu to związek z prawdą i byciem jak Wszystko, to "nadzieja w totalności" (PH 1417), twierdzi Bloch, a filozofia nadziei jest z tego punktu widzenia *w i e d z a* o możliwościach konkretnych sytuacji i *p o m n o ś c i a* możliwości ostatecznej, tego jednego czego brak, jest zatem filozofią religii nie tylko w znaczeniu *genitivus obiectivus*, lecz także *subiectivus*.

Analizując historyczne rodzaje ateizmów stwierdza Bloch, że były one zawsze uwolnieniem "od" czegoś "ku" czemuś i że ku innym poszukiwaniom skłaniała negacja Jowisza niż negacja Brahmy czy Jahwe. Ateizm, o którym mowa jest u Blocha, ma łączyć w sobie wszystkie do-

tychczasowe ateizmy (PH 1525)<sup>34</sup>. Chodzi w nim bowiem o wyzwolenie od wszelkiej realnej transcendencji, od podziału na dwa światy ("ten" i idealny "tamten") i od teologii "środka", wedle której Jezus Chrystus dokonał już zapośredniczenia między ludźmi a zbawieniem. Ateizm Blocha skierowany jest dalej przeciwko wszelkiej alienacji, heteronomii w określeniu "rzeczy ostatecznych" i uwalnia on ku "najbardziej immanentnej immanencji", ku temu, co najbliższe, a co dotąd pomijane było przez wielkie religie i systemy filozofii (AC 70). Bloch w tym, co – pozornie – najmniejsze, w jego materii, potrafi dostrzec horyzont zbawienia. Jego ateizm kieruje się przeciwko lękowi w religii, wszelkiego rodzaju "zginaniu karku" (PH 1393, 1403, EM 206), przeciwko przenoszonej z określenia Boga na stosunek do niego wierzących struktury panowania, która dopuszczać mogła do kongruencji z możliwymi tego świata i ich ideologiami panowania. Ostatecznego celu człowiek może wyglądać tylko wtedy, gdy przyjmie we wszystkich postawę pionową, a odczuciami tego celu – jako przyszłego i wzniesłego – mogą być tylko głęboka cześć i radość, albo nie jest on tym celem.

Najbliższa immanencja to człowiek działający w świecie, człowiek pytający o to, kim jest i co ma czynić, aby świat był ludzki. Religie były próbami odpowiedzi na to pytanie, a ostateczną próbą jest ateizm, wyzwalający dążenie ku *Humanum* z wyalienowanych ram, oczyszczający je ze wszystkiego, co obce *Humanum*, lecz bynajmniej nie negujący jego ostatniej tajemniczości (PH 1410). Ten ateizm jest wyzwoleniem ku realizacji w immanencji Królestwa Bożego, czyli wyzwoleniem mesjanizmu, owego "plagiatu centralnej utopii zawartej we wszystkich religiach" (PH 1403), który bez ateizmu nie mógłby mieć miejsca (PH 1413). Zamysłem ateizmu Blocha nie jest zatem likwidacja religii, lecz ich "negacja dla stanowienia": religie jako projekcje przedpojawienia się pełni, jako próby odpowiedzi na pytanie o "to jedno,

<sup>34</sup> Blocha koncepcja ateizmu – można by go za Simone Weil nazwać "oczyszczającym" – przedstawia sobą model krytyczny celów ostatecznych przenoszonych na plan immanencji. Interesujące byłoby jej zestawienie z innymi współczesnymi ujęciami, jak np. Bertranda Russella i Juliana Huxleya, psychoanalityków Freuda i Aleksandra Mitscherlicha, egzystencjalistów Sartre'a i Camusa. Ujęcie Blocha wydaje się nie tylko podsumowaniem ateizmów historycznych – co było świadomym Blocha zamysłem – ale też współcześnie bodajże najpójemniejsze.

czego brak", stanowią niezbywalne dziedzictwo otwartego procesu dialektyczno-eschatologicznego<sup>35</sup>.

### c. Dziedzictwo religii

Przenoszenie treści religijnych, symboli oznaczających ostateczny sens świata na plan procesu rzeczywistości, w którym działa relacja teorii i praktyki, na nowo stawia problem dziedzictwa (zob. rozdziały III i IV).

Dziedziczenie posiada u Blocha wykładnię ontologiczną: koncepcja chwili zostaje w niej uzupełniona przez Teraz, moment niespójności i nienasycenia, na który nakłada się powstały w przeszłości projekt spełnienia, który nie został w pełni zrealizowany i powraca, pobudzając do ponownej realizacji, jakkolwiek z innej już perspektywy. Jest to tzw. czas-Teraz, obecny także u Waltera Benjamina<sup>36</sup>; jego przykładem może być powrót idei republiki rzymskiej w czasie Rewolucji Francuskiej, Odrodzenie (treści antyku) w Europie. Teraźniejszość u Blocha jest rozbita na wiele Teraz, różnych w swej intensywności (niejednoczesność), a także na wiele prób ich realizacji (EM 97), które wspólnie tworzą zróżnicowany proces dialektyczny, dążący do spełnień, jedności. ("Dialektyka nie jest tu tylko, jak u Schellinga, jednością przeciwieństw, lecz jednością przeciwieństw i jednością", EZ 125, EM 170). W takim ujęciu jest miejsce na dojrzewanie wszystkiego, co powstało; wzbogacenie koncepcji chwili o czas-Teraz stanowi o "zbierającym", nazwijmy go "zmiernym", charakterze czasu w ujęciu Ernesta Blocha (TE 366).

Problem dziedziczenia religii najjaśniejsze bodajże ujęcie znalazł w korespondencji między Blochem a Siegfriedem Kracauerem, filozofującym pisarzem, teoretykiem kultury, socjologiem, redaktorem "Frankfurter Zeitung". Obydwaj posługują się tam pojęciem "aktualności"<sup>37</sup>, odniesionym do sytuacji wyjściowej dziedziczenia. "Aktual-

<sup>35</sup> Filozofia Blocha tylko w niewielkim stopniu mogła zasilać dialog między marksizmem a chrześcijaństwem prowadzony w latach sześćdziesiątych. Działo się tak przede wszystkim z racji słabej jeszcze recepcji *Atheismus im Christentum* (1968), w którym *expressis verbis* podejmuje się problem chrześcijaństwa. Źródło tak potężne jak ujęcie Blocha mogłoby ten dialog znacznie ożywić. Co do Blocha wszakże, to miał on poważne zastrzeżenia co do charakteru dialogu i sposobów jego prowadzenia (AC 314, 353).

<sup>36</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, [w:] *Illuminationen*, Frankfurt a.M. 1977.

<sup>37</sup> Na temat "aktualności" zob. także PA 601 i n.

ność" to pustka po rozbitych systemach politycznych, społecznych, kulturowych, pustka odsłaniająca wszakże niepokój pragnącego i mogącego działać człowieka, nie znającego celu w niestabilnym i otwartym świecie. Pustka, "nieosłonięty przez żadną połowiczność, przez żadne upiększające zaokrąglenie nienasycony niedostatek" odkrywają "właściwe miejsce dla s u b s t a n c j a l n i e możliwego pytania, możliwej odpowiedzi" i wydaje się, że to "nasze ubóstwo, które nagle wyłania się z wszystkich ideologii i mitologii minionej kultury, nie powinno być zazdrosne o dobra kultury nawet czasów rozkwitu"<sup>38</sup>, odsłania bowiem największe bogactwo: otwartość działającego człowieka i świata, a w ostatecznej konsekwencji – totalność. Totalność rozumiana jest jako całość ludzkości w jej kwintesencji, realizacja wszystkiego, ku czemu kierowały się humanistyczne intencje oraz realizacja niegotowego świata, to "wszechogarniający strumień zdążający ku pełni" i ona sama<sup>39</sup>. Aktualność jako pustka i odsłonięcie totalności wymaga u c z c i w o ś c i (*Aufrichtigkeit*), czyli "pokrycia w Teraz wszystkiego, co się mówi"<sup>40</sup>, a więc "życia w i z niedostatku tego, co dane, zapośredniczenia z konkretną sytuacją, a także wyzbycia się wszelkiej prywatności, próżnej kontemplatywności, nostalgii"<sup>41</sup>. Ze stanowiska aktualności i uczciwości (*hic Rhodus, hic salta*) możliwe jest tworzenie "wielkiej rewolucyjnej teorii"<sup>42</sup>, materialnej, praktycznej i utopijnej filozofii historii, a to przez przejmowanie "treści duchowych", "określenie prawdy" w ich "aktualnych formach". "Określenia prawdy", zamknięte w teologii, ideologiach, mitologiach, w "nawnej niewiedzy co do ich wielorakich oddolnych i zewnętrznych uwarunkowań"<sup>43</sup>, stanowią "ideologiczne symbolizacje materii", wywodzą się z "nieujęcia tego, kto

<sup>38</sup> E. Bloch, *Briefe 1903-1975*, K. Bloch, J. R. Bloch, A. Frommann, H. Gekle, I. Jens, M. Korol, I. Mülder, A. Münster, U. Opolka, B. Schmidt (red.), Frankfurt a.M. 1985, s. 276.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 269.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 270.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 269-270, w tym kierunku – rzekomych u Blocha "marzycielstwa i proactwa" – zmierzają krytyka Kracauera dotycząca pracy Blocha *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, a później przekładów Starego Testamentu przez Martina Bubera i Franza Rosenzweiga zob. S. Kracauer, *Prophetentum*, "Frankfurter Zeitung" z 27 VII 1922, oraz idem, *Die Bibel auf Deutsch*, "Frankfurter Zeitung" z 27/28 IV 1926 (przedruk w: S. Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Frankfurt a.M. 1977, s. 173-186).

<sup>42</sup> E. Bloch, *Briefe...*, s. 273.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 274.

je wytwarza", i stale okrążają tylko treść jego intencji<sup>44</sup>. Te "określenia prawdy" o ładunku utopijnym (i rewolucyjnym – przemieniania świata) należy wydobyć z ich ideologicznych ram i przenieść na plan praktyki i historii<sup>45</sup>. "Określenia prawdy" miałyby zatem "wędrować" i "przemieniać się" w procesie historii dopóty, dopóki nie znikły w nim najmniejszy niedostatek i najmniejsza obcość. Oznaczałoby to postępującą sekularyzację treści religii i ich urzeczywistnie(a)nie (AC 315).

Blocha koncepcja dziedziczenia jest stanowiskiem nader oryginalnym na tle licznych i różnorodnych zmagani z problemami religii, a także specjalnie z zawartymi w ich mitach "określeniami prawdy". Wynikiem tych zmagani są postawy w skrajnościach swych sięgające od pełnej demitologizacji po tworzenie nowych mitologii (od Nietzschego przez Stefana George aż po postmodernizm). Różnorodność i skrajność postaw mogą świadczyć zarówno o wadze problemu, jak i braku zadowalającego rozwiązania. Bloch wobec większości zaproponowanych postaw zajmuje stanowisko krytyczne. I tak krytyczny jest jego stosunek do wywodzących się bezpośrednio z historycznego Oświecenia empirystycznego, pozytywistycznego sprowadzania mitów do faktów i mechanizmów, czego konsekwencją – jako "ateizmu bez implikacji", czyli "bez spotkania z ludzkim ruchem emancypacji i jego zasobami nadziei" (AC 316) – są trywialność i nihilizm.

Niewystarczająca jest także "defetysyzacja" mitów religijnych prowadzona dotąd przez marksizm. Zdaniem Blocha może być ona tylko postępowaniem wstępnym, przygotowującym grunt do spotkania źródłowej według Blocha dla marksizmu linii emancypacyjnej z implikowanymi przez nią, a wydanymi przez chrześcijaństwo archetypami "wolności", "Królestwa Bożego", "panowania nad losem", w którym to spotkaniu konstytuuje się horyzont celów i znaczeń procesu i jego konkretność (AC 315).

Niezadowolająca jest również racjonalizacja proponowana przez Hermanna Cohena, pomniejszająca i pomijająca właściwie znaczenia mitów (w Biblii) na rzecz treści wyłącznie moralnych<sup>46</sup>. Bloch krytykuje także wywierającą do niedawna silne wpływy koncepcję demitologizacji (*Entmythologisierung*), której autorem jest Rudolf Bultmann. W

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 276.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 274.

<sup>46</sup> H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919.

ujęciu Bultmanna wszelki mit jest "zobiektywizowanym przedstawieniem nie dającej się zobiektywizować transcendencji", z której należy oczyścić objawienie. W objawieniu bowiem w sposób niedostępny jakiegokolwiek obiektywizacji odsłania się zakryta transcendencja, co jest konieczne i decydujące (*kerygma*) dla wyboru przez człowieka zbawienia i tego co właściwe<sup>47</sup>. Bloch zwraca (krytyczną) uwagę na zawarte w koncepcji Bultmanna "odwrócenie się od świata" (*Entweltlichung*), ograniczenie doznania objawienia do już istniejącej doskonałości, a nie eschatologiczne – odniesione do doskonałości, która zaistnieć może u kresu dziejów – ujęcie chwili, zrozumienie tego, co właściwe. Nadto interpretuje Bloch "demitologizację" jako mityczną właśnie. Patos zwierchności, absolutna heteronomiczność Boga to motywy w koncepcji Bultmanna, które skłaniają Blocha do umieszczania jej w polu oddziaływania prastarego mitu grzeszności (AC 69-72).

Tło grzechu silniej jeszcze wydaje się występować u Karola Bartha, gdzie rozdział między człowiekiem i światem a Bogiem jest radykalny (nawet w stosunku do Bultmanna wysuwał Barth zarzut naturalizmu). Bóg, twierdzi Barth, wypowiada w świat nieustanne "nie", i to "nie", stale sprowadzające "krisis", czyli bolesną niezgodność tego z tamtym światem, jest jedyną paruzją<sup>48</sup>. "Dialektyka" stosunku człowiek - świat pozostaje nieporuszona, ahistoryczna, a w stosunku grzesznika i wiecznego, zakrytego przez Boga (*schlechthinige Transzendenz*), wypowiadającego światu nieustanne "nie", dopatruje się Bloch, podobnie jak u Bultmanna, późnego refleksu mitu panowania (AC 72-80, także LA 342).

Bloch proponuje własne postępowanie hermeneutyczne: "rozbicie i ratowanie mitu przez światło", czyli, jak można by powiedzieć, Oświecenie przez wydobywanie treści rzucających światło w przyszłość, horyzont istnienia i działania. Pierwszym krokiem w takim postępowaniu jest rozbicie mitu, wydobywanie go z bezpośredniego kontekstu. Następnym – krytyka jego ewentualnej ideologicznej funkcji, wreszcie przeniesienie treści mitu w aktualność działania i procesu, ekspozycja jego "lucy-feryczności" (AC 67), "światła Jeszcze-Nie" (LA 343), "utopijnego światła pojętej przyszłości" (LA 347). Łącznie z zachowaniem tego, co Bloch za Goethem nazywa "wydobyciem na światło dzienne tajem-

<sup>47</sup> R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 3 Bände, Tübingen 1952-1967.

<sup>48</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1919, 1922<sup>2</sup>.

niczości" (AC 670), a co dotyczy zarówno tego, co jest tajemne w człowieku, jak i w niezdecydowanym dotąd procesie przyrody (*ibidem* oraz S 128-129, PH 1411). Postępowanie hermeneutyczne Blocha pozwala mu dalej na rozróżnianie tzw. mitów wolnościowych i mitów panowania, odpowiadających mniej więcej baśniom i podaniom. Różnią się one 1) co do tonu: ton baśni jest pociągający, wzbudzający nadzieję i marzenia, ton sag i podań budzi trwogę; 2) co do treści społecznych: bohaterowie baśni to biedni i pokrzywdzeni, sagi i podania opowiadają o wielkich rodach, olbrzymach, czarownicach; 3) co do wymowy: w baśniach jest nią bunt i prometejskie wyjście ku światu wolności, w podaniach natomiast panowanie i poddaństwo.

Bloch zwraca się ku "jasnym mitom" baśni, ku wyróżnionemu w nich prometejskiemu dążeniu ludzkości i mitycznym ujęciom nie spełnionej jeszcze przyrody (AC 64-68, EZ 182, 194).

Blocha dziedziczenie mitów z zachowaniem – przy całej racjonalności – wymiaru tajemnicy, bliskie jest Karolowi Jaspersowi i jego protestowi przeciwko demityzacji oraz zachowaniu oznaczenia tajemnicy w "szyfrach"<sup>49</sup>, Ernestowi Fischerowi i jego myśli o przejmowaniu przez współczesność mitu chrześcijaństwa<sup>50</sup>. Interesujące punkty styżne z Blochem znajdujemy w poszukiwaniach Hansa Blumenberga, odkrywających życzenia i roszczenia określonej historycznie ludzkości jako leżące u źródeł jej wszystkich wytworów (nauki, sztuka, religie), łącznie z życzeniem *Vogliamo tutto*<sup>51</sup>. Wskażmy wreszcie na "apokryficzne" źródło Blocha i powinowactwo: prace Leopolda Zieglera, gdzie mowa jest o "religii w immanencji", "religijności meta-teistycznej", ratowaniu mitu chrześcijaństwa, "antropotopice" jako sumie historycznych i ponadhistorycznych celów ludzkości<sup>52</sup>.

W powyższy sposób zarysowana została koncepcja realizmu, w którym treści duchowe – między innymi religijne – nabierają materialnego znaczenia, okazują się być bowiem celami istnienia i działania. Jest to realizm dynamicznego świata, który to świat może

<sup>49</sup> K. Jaspers, np. *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1974 (1965), s. 132-145.

<sup>50</sup> E. Fischer, *Von der Notwendigkeit der Kunst*, Dresden 1959.

<sup>51</sup> H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1981.

<sup>52</sup> L. Ziegler, *Der abendländische Rationalismus und der Eros*, Jena 1905; idem, *Gestaltungswandel der Götter*, Berlin 1920; idem, *Meditation über Don Giovanni*, Berlin 1927; idem, *Menschwerdung*, Olten 1948.

wzrastać i wydać owoc, dotąd określany tylko we wszystkich religiach (EM 207).

#### 4. Nowa hermeneutyka

Wychodząc z nakreślonych wyżej założeń Bloch dokonuje interpretacji historii religii. Najistotniejsze momenty tej interpretacji, rozumiane jako "historyczno-logiczne", to: 1) założyciel, obecny zdaniem Blocha u źródeł każdej religii, nawet wtedy, gdy, jak w religiach naturalnych, pozostaje anonimowy; 2) rosnący udział tego, co ludzkie, w określeniach Boga i intensyfikacja odniesienia wierzący – Bóg; 3) eliminacja transcendencji w synostwie człowieczym Jezusa. Równoległy do wymienionych jest moment stałego związku religijnych przełomów z nowymi tendencjami historyczno-społecznymi, przez co Bloch pragnie podkreślić realną, przemieniającą "moc" religii (PH 1392-1551).

Ogólne założenia dziedziczenia religii, momenty interpretacji historii stanowią punkty wyjścia do Blocha nowej interpretacji Biblii. Ma to być interpretacja odsłaniająca w Biblii stłumioną linię demokratyczną, prometejską, skierowaną przeciwko teokratyzmowi, linię wyznaczaną przez protest, prorocstwo i mesjanizm.

Nowa hermeneutyka Blocha skupia się na trzech nurtach w Biblii (nietrudno dostrzec, że odpowiadają one zarysowi filozofii nadziei), którymi są: exodus - człowiek - Królestwo Boże. Nurty te są nierozdzielne, w postępowaniu interpretacyjnym wszakże punkt ciężkości spoczywa kolejno na każdym z nich i stopniowo przenosi się z jednego na drugi i trzeci.

Exodus wyraża sobą nie tylko konieczność wyjścia z negatywnej konkretnej sytuacji ludzkiej, lecz także wyjścia poza niewystarczające ujęcie tej sytuacji z perspektywy absolutu, a więc wyjścia poza dotychczasowe wyobrażenie Boga. Główną postacią tego nurtu jest Mojżesz. Syn zniewolonego narodu i buntownik, zabójca egipskiego wójta, jest tym, któremu dane jest poznać Boga innego niż naturalny, niezmienny w swej istocie Bóg Kenitów. Mojżesz poznaje Boga, który ma prowadzić ku obiecanemu celowi, Boga sprawiedliwego i Boga królestwa sprawiedliwości. Bloch zwraca uwagę na nie dostrzegane zazwyczaj wątki pokazujące zmienianie się wyobrażenia Boga w konfrontacji z położeniem i postawą jego narodu: szemranie dzieci Izraela, mierzenie czynów Jahwe miarą jego obietnic, spory Boga z Mojżeszem, wątpliwości co do tego, czy Jahwe uratuje swój naród, zakli-

nanie Jahwe, aby on sam, a nie anioł prowadził lud Izraela do Ziemi Obiecanej. Mojżesz obstaje przy tym, aby Jahwe prowadził tam, dokąd prowadzi jego oblicze, jest ono bowiem czymś więcej niż sprawiedliwość. Mojżesz pierwszy poznaje imię Boga: *Eh'je ascher ah'je*, Będę, którym się stanę (PH 1457). Bloch wyprowadza to znaczenie Boga od będącego podstawą "*eh'je*" czasownika "*haja*", oznaczającego zarazem bycie i stawanie się. Istota tego Boga jest w odróżnieniu od pogańskich bogów niestatyczna, jej określeniem jest *futurum* zawierające w sobie także Boga końca czasów. Jest to Bóg jako czas, *Deus Spes*, przeciwstawiony Bogu Stworzenia, czyli Bogu gotowego, statycznego, najlepszego świata. *Deus Spes* jest Bogiem ludu cierpiącego w tym świecie, ludu będącego w drodze, w poszukiwaniu domu dla siebie (*Heimat*), Bogiem, który prowadzi i wyznacza ostatni cel. W ten sposób imię Boga poznane przez Mojżesza zawiera w sobie możliwość wszelkich przyszłych "exodusów z wyobrażenia Jahwe" (AC 123), czyli utopię wszystkich przyszłych religii i tego, co oznaczają.

"Impuls Mojżesza" przejmują prorocy, którzy w realnym Kanaanie pragną nowego exodusu, nowego przymierza i nowej ziemi. Prorocy zdaniem Blocha uznają Mojżeszowe przymierze z Bogiem za rodzaj obustronnego, od strony ludzkiej moralnego, zobowiązania. Prorocy nawołują zatem do moralnej naprawy ludzi oraz powrotu ideału Boga do opatrnościowej funkcji. Działanie proroków ma zdaniem Blocha charakter nie magiczny już, lecz właśnie moralny. Od nich bierze początek ludzkie sądenie świata z punktu widzenia moralności, przerwanie dobra, nurt apokaliptyczny "rozsadzania tego świata i oczekiwania nastania nowej ziemi i nowego nieba", który Bloch nazywa "wstrząśnięciem kratami stworzenia". Tu wyraźna zaczyna być antynomia *Deus Creator - Deus Spes*, konstytutywna dla manicheizmu, źródłowa dla Marcjona i jego *Theos Agnostos* (Boga miłości, lecz bez świata).

Kontynuatorem Mojżesza i proroków jest w interpretacji Blocha Hiob, lecz exodus Hioba nie odbywa się jak dotąd w ramach wyobrażenia Jahwe, lecz całkiem poza nie wykracza. Ta wykładnia księgi Hioba różni się wydatnie od licznych współczesnych (C.G. Junga, M. Susmana, H. Gollwitzera), nie mówiąc już o wykładniach tradycyjnych. Bloch nazywa Hioba "hebrajskim Prometeuszem" (PH 1456, AC 159), eksponuje oburzenie Hioba na niesprawiedliwość Jahwe w stosunku

do człowieka sprawiedliwego i niewinnego, pokazuje koniec cierpliwości człowieka wobec Boga, który nie dotrzymuje ugruntowanego w moralności przymierza, niszczy możliwość decyzji i wyboru, ludzkie współuczestnictwo w świecie (o którym mówili prorocy), bunt wobec Boga, który ślepo karze i nie daje ani promienia ratunku, nie "wyprowadza" jak Bóg Mojżesza. Przez postać Hioba następuje zdaniem Blocha niezwykle odwrócenie wartości: człowiek okazuje się być lepszym od swego Boga, a niewinność Hioba oczekująca mściciela (Bloch tak tłumaczy wyraz "*goel*", podczas gdy dzisiejsza biblistyka skłania się do znaczenia "sędziego"), projektuje wyjście ku nienazwanemu, nieznanemu, który prawdziwie, sprawiedliwie usunie krzywdę, a to nieznanie, nienazwane jest poza Jahwe, w królestwie, które opiera się tylko na proteście i sumieniu.

Wraz z Hiobem w polu hermeneutyki Blocha wyraźnie pojawia się mesjanizm. Zakryte oblicze Boga, jego niedostępna wzniosłość, coraz dotkliwsza nieobecność Boga w sprawach ludzkich, nieobecność sprawiedliwości, zło, które Bloch określa jako "łos wypuszczony z rąk, pozostawiony sam sobie przez obojętność" (AC 163) sprzyjają pojawieniu się i wzmacnianiu oczekiwania tego, kto uratuje, wybawi – dobrego bliskiego Mesjasza.

Pojawia się Jezus, bliski najmniejszym i najbardziej cierpiącym. Również on pojawia się w sytuacji niepokojów polityczno-narodowościowych i społecznych, w atmosferze sprzyjającej wizjom końca świata. Syn Człowieczy – ten tytuł stanowi centrum wykładni Blocha – skłania się ku najniższym i wyznacza im drogę ku temu, co nigdy zwane najwyższym, jest najistotniejsze. Jego osobowe (Bloch podkreśla niemożność zastąpienia indywidualności Jezusa znaczeniami teologicznymi, kultowymi, mitycznymi) oddziaływanie ma charakter moralno-eschatologiczny. Jezus, stopniowo uświadamiając sobie swoje posłannictwo, prowadzi ku Królestwu Bożemu, przedstawiając postępowaniem swym jego "porządki", utopię tego, co stanowi ludzką możliwość – braterstwo i miłość. Ale Jezus pełen miłości, cichy i pokornego serca, nie jest pobłażliwy wobec nieprawości, które dzieją się w starym eonie – biczem wypędza przekupników ze świątyni (J 2, 13-22, Mt 2, 12-13) i mówi o ogniu i mieczu (Łk 12, 49, Mt 10, 34). Świat odpowiada krzyżem. Jezus umiera jako buntownik i męczennik, lecz misteria następujące po jego śmierci – misteria zmartwychwstania, powro-

tu, wniebowzięcia – zapowiadają jego ponowne przyjście jako Chrystusa, Mesjasza, i spełnienia ludzkości i świata. Jezus odchodzi, lecz pozostaje Duch Święty, Paraklet, Pocieszyciel, czyli Duch Prawdy. Wtedy, gdy świat przygotowany będzie w Duchu Prawdy, powróci Chrystus, Mesjasz, ale wtedy już w spełnieniu, z odsłoniętym, przemienionym obliczem, i nastąpi pełnia czasów, "skok ku novum" (PH 1503), rozbitcie starego świata, jedność i ostateczność człowieczeństwa i prarody, Królestwo Boże, trwanie *eschaton* (AC 294-297).

Wykładnia Blocha ma kilka pokładów. Przede wszystkim kontynuuje exodus z wyobrażenia Jahwe. Jezus, Syn Człowieczy, przekracza wszelką dotychczasową ideę Boga, bowiem żaden Bóg dotąd nie dotrzymał wierności człowiekowi aż po śmierć, przekroczenie śmierci i całego świata, wskazując przy tym na przyszłe swe Królestwo, które ma być domem wszystkiego (PH 1494). Człowieczeństwo Jezusa, a zarazem zapowiedź pełni wyznaczają nieznaną dotąd miarę antropomorficzności – otwartość aż po tajemnicę spełnienia, *homo absconditus*, *Anthropos Agnostos* (AC 205). Bloch wskazuje na związek Syna Człowieczego z wątkiem pracownika (Syn Boży jako tłumaczenie *ben adam*, syn boskiego Adama) obecnym w Biblii, pismach apokryficznych i kabalistycznych – Bloch nadaje mu akcent eschatologiczno-mistyczny. Człowieczeństwo Jezusa-Chrystusa obejmuje sobą "cały ocean rzeczywistości" u jego ujścia, jest "wspaniałością" tego jednego, czego brak, głową makantropicznego świata<sup>53</sup>.

Już z tego, co dotąd powiedzieliśmy, jasno wynika nowatorstwo Blocha i jego krytyka przede wszystkim paulińskiej teologii Krzyża. Wykładnia Blocha eksponuje napięcie między Jezusem a Chrystusem, sprzeciwia się teologii "środka", według której Chrystus już się był pojawił i zapośredniczył świat ten z wiecznym światem Boga. Dla Blocha Jezus jest tym, który przyczynił się do (GU<sup>1</sup> 442), jest ludzkim wzorem, którego naśladowanie, zwrot w Duchu Świętym, czyli życie przez prawdę i miłość, przygotowuje świat na przyjęcie Mesjasza.

To ujęcie Jezusa-Chrystusa, zaledwie przez nas naszkicowane, a zawierające całe bogactwo interesujących (np. odsłonięcie biblijnego motywu węża jako "larwy rozumu" i umieszczenie w tym kontekście Je-

<sup>53</sup> Z koncepcją tą dyskutują: C. H. Ratschow, *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Gütersloh 1970, s. 92 i n.; A. Jäger, *Reich ohne Gott*, s. 62-64.

zusa), a mało dotąd eksponowanych odniesień, wydaje się być jednym z najbardziej poruszających na tle licznych współczesnych wykładni<sup>54</sup>.

Nowa hermeneutyka Blocha, dość swobodnie traktująca kanony bibliistyki i z tego punktu widzenia krytykowana, wywołała przecież ożywioną dyskusję<sup>55</sup>. Wykładnię Biblii, jako znaków i symboli człowieczeństwa poszukującego i zmagającego się o pełne swe prawdziwe oblicze, doceniono jako ważną nową oś interpretacji<sup>56</sup>. A filozofii pokazał Bloch, że proces i walka potrzebują "mocy przemienialnego znaku" (AC 120).

## 5. "Tajemne Humanum"

### a. Cel człowieka i świata:

#### *homo absconditus* – *experimentum mundi* – *sens*

Człowiek, przez którego odkryliśmy negatywność rzeczywistości, ale i jej otwartość i możliwość pełni, którego to człowieka bycie w świecie ujmowaliśmy w określeniach podstawowych, sięgaliśmy do jego historii i poszukiwaliśmy w niej jego "znaków" – czym jest?

U zarania swej twórczości pisał Bloch: "Tak więc nie wiemy ostatecznie, kim lub czym jesteśmy, bowiem to, że jesteśmy ludźmi, stanowi tylko pośrednią, niewłaściwą formę o charakterze organicznym lub społecznym. Nie posiadamy organu ujmującego Ja lub My, lecz sami wobec siebie znajdujemy się w żółtej plamce oka, w ciemności chwili, której ciemność jest ostatecznie naszą własną ciemnością, naszym nieznanem siebie, ukryciem lub zagubieniem" (GU<sup>1</sup> 371-372). Podsumowując swe dzieło Bloch to, co ludzkie ujął następująco: "Czym człowiek jest, nie sposób powiedzieć, ponieważ właśnie on w najsilniejszym z wszystkiego, co jest, stopniu nie ma siebie, lecz się staje. Jest historyczny w pełni tego słowa, przede wszystkim wszakże w tym, że właśnie jego początek nie jest jeszcze wydobyty, a więc także

<sup>54</sup> Zob. np. W.P. Eckert, *Jesus und das heutige Judentum*, [w:] *Jesus von Nazareth*, F.J. Schierse (red.) Mainz 1972, s. 52-72; W. Post, *Jesus in der Sicht des modernen Atheismus, Humanismus und Marxismus*, *ibidem*, s. 73-96; H. Fries, *Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutungen*, [w:] *Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute*, J. Gniffka (red.), München 1972, s. 62-103; A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, Stuttgart 1971.

<sup>55</sup> Na temat egzegetycznego postępowania Blocha zob. F. Grädl, *Ein Atheist liest die Bibel. Ernst Bloch und das Alte Testament*, Frankfurt a.M., Bern, Las Vegas 1984.

<sup>56</sup> Zob. G.M. Martin, "... die Hilfe des veränderbaren Zeichens". *Zu Blochs atheistischen Provokationen der Theologie*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1975, s. 420-435.

to, co jest jego celem. [...] Wszystko pragnie wydostać się ze swej negatywności, wychodzi w dal po to właśnie, by zbliżyć się do siebie. To początkowe Nie i płynące zeń poszukiwanie potęguje się w n a s l u d z i a c h (podkreślenie A.C.) jak nigdzie indziej. Jesteśmy tymi, którzy przekraczają samych siebie, a także wszystko jest nam zadane [...] a mimo że nie wiemy jeszcze, czym jest człowiek, to wiemy przecież, co jest nieludzkie, nie mogąc nawet jeszcze dokładnie wiedzieć, co miałyby być człowiecze" (EM 172-173). Pomiędzy tymi dwoma szkicami otwierającym i zamykającym dociekania tego, czym jest - miałby być (jak to w słowie "sei" wyraża Bloch) człowiek ("was der Mensch sei"), leżą encyklopedyczne, fenomenologiczne, hermeneutyczne ujęcia ludzkich prób znalezienia dla siebie określenia i realizacji.

Pierwszy rodzaj tych prób ma charakter przygotowawczy; chodzi o przetworzenie warunków egzystencji człowieka na odpowiednie do niego, przede wszystkim o zniesienie alienacji w stosunkach międzyludzkich, relacji pan-poddany na każdym planie tych stosunków, chodzi o realizację celu wyzbycia się alienacji w ogóle i umożliwienia w ten sposób wolności bycia człowiekiem. Drugi rodzaj poszukiwań, który w tym rozdziale nas przede wszystkim zajmuje, to próby określenia tego, co człowiecze, w jego ostatecznym wymiarze.

Przypomnijmy: z wszystkiego, co jest, człowiek najintensywniej nie posiada siebie. Może być tym i tamtym, wszystkim. "Każdy z nas mógłby być równie dobrze kim innym. Krzak musi się tymczasem zadowolić tym, że jest krzakiem. Ale z człowieka, takiego, jakim jest, niegotowego, może być, by tak rzec, wszystko. Kobieta, której źle się wiedzie, pozostawiona samej sobie, gotowa jest na wszystko. Mężczyzna, znalazłszy się w trudnej sytuacji lub nagle pozbawiony dotychczasowej swej pozycji jest zawsze gotów, tak jak stoi, przyłączyć się do bandy" (PH 1093). Otwarty i niegotowy, nieustannie wydobywający się z tego położenia, człowiek potrzebuje czegoś w rodzaju lustra z namalowanym na nim obrazem, nakładającym się na jego twarz, gdy w nie zagląda (*ibidem*). W obrazie tym, który sam tworzy, dziedziczy, przetwarza, znajduje człowiek zarys siebie i swych powinności. W napięciu między danymi, lecz otwartymi uwarunkowaniami (biologicznymi, społecznymi, historycznymi w ogóle) a powstałymi w nich, przekraczającymi je ludzkimi podobiznami realizuje się egzystencja ludzi. Każde jej ujęcie to *definitio i. destinatio* zarazem (PH 1094). "Mężczyzna, który nie no-

si w sobie czegoś w rodzaju ideału doskonałości, jest w tym samym stopniu monstrualny, co ktoś bez nosa" przytacza Bloch słowa Gilberta Keitha Chestertona (PH 1093). Człowiek jest niegotowy i otwarty, nie wydobyty jest jeszcze jego początek, rdzeń, stąd, w ich poszukiwaniu, jest formowalny, stąd ludzka przemienialność i przemienianie, eksperymentalność, stąd wywodzi się cała kultura i bogactwo typów określających człowieka.

Człowiek stoi wobec możliwości i sam jest możliwością. A ta jest według Blocha "uwarunkowaniem częściowym" (PH 267) i z niego wynikają dotychczasowe określenia człowieka (*definitio-destinatio*), zbudowane z materiału rzeczywistości: od dyspozycji biologiczno-psychicznej przez stosunki społeczne po horyzont kulturowo-historyczny. Bloch przedstawia galerię kierowniczych obrazów człowieczeństwa powstałych w dotychczasowej historii, noszących znamiona sytuacji i wykraczających poza nie: typ rycerza, mnicha, mędrca i najdalej poza te ograniczenia wychodzący, należący już do "inteligibilnej" wspólnoty, typ obywatela. Z kierowniczymi obrazami człowieczeństwa związane są tablice postępowania, które to postępowania rozpatrywane równoległe układają się w antytezy. Omawiane są kolejno przeciwstawienia życia pełnego przygód i spokojnego, *vita activa i contemplativa*, wspólnoty i indywidualności, zmysłowości i ducha (alternatywa Dionizos - Apollo).

Źródła antytezności tych postaw i ich pozornej wzajemnej niesprowadzalności upatruje Bloch w zniekształconych alienacją stosunkach międzyludzkich. Bloch nie dokonuje wyboru żadnej z przeciwstawionych sobie postaw, lecz – *tertium datur* – proponuje ich syntezę z punktu widzenia stosunków międzyludzkich wybytych alienacji. Życie niebezpieczne, pełne przygód, ma za cel szczęście, w którym zawie-ra się spokój (PH 1102). *Vita activa i vita contemplativa* winny się wzajem przenikać, spokój być celem aktywności, aktywność jego źródłem (PH 1124), wspólnota gwarancją indywidualności, indywidualność skierowana w swych intencjach ku wszystkim innym indywidualnościom w ich wspólnym celu (PH 1134-1143).

Także antynomie Dionizos - Apollo rozpatruje Bloch w perspektywie rozjaśnionego przez zniesienie alienacji ludzkiego *Incognito*. Dionizos oznacza tymczasem przepaść, ciemności i wrzenia, Apollo postępujące określanie tej wrzącej materii. Nie anioł ujeżdżający bes-

tię jest projektem człowieka i jego obydwu stron: zmysłowości i ducha, lecz oscylacja między stronami, wzajemne potęgowanie w tym samym immanentnym procesie, aż znalezione zostanie "ostatnie imię Apolla, które będzie pierwszym Dionizosa", imieniem wspólnym, i alternatywa zniknie (PH 1118).

Negacja niesprowadzalności przeciwstawnych sobie postaw, projekt ich maksymalizacji i zjednoczenia, to pierwsze celowe określenie niewyobcowanego *Humanum*.

Wszystkie projekty *Humanum*, aby nie popaść w nihilistyczną dowolność, muszą odnosić się do celu ostatecznego, pełni. Cel ten oznaczały dotychczas religie w swych symbolach. Dziedziczący ateizm Blocha, uznając się za konsekwencję rozwoju religii, przenosi je – symbole – na immanentny plan rzeczywistości. W ten sposób rzeczywistość uzyskuje wymiar tego, co Całkiem Inne, wymiar *noumenon*. Wszystkie dotychczasowe i przyszłe postaci człowieczeństwa odnajdują się w ten sposób jako włączone w proces, którego tło i horyzont stanowi nieujmowalna pełnia. "Tylko w *Deus absconditus* postawiony jest *p r o b l e m* tego, na czym polega uprawnione misterium *homo absconditus*" (PH 1406). Zakryte, tajemne *Humanum* staje się wyrazem nieskończoności i głębi perspektywy określeń człowieczeństwa, perspektywy "podobieństwa Bożego", "ubóstwienia" (*Vergottbarkeit*) (PH 1407). W ten sposób powstaje horyzont rozwiązania wszystkich napięć między istnieniem a istotą, alienacją i wolnością, indywidualnym Ja człowieka i jego prawdziwym, pełnym imieniem.

"Tajemne *Humanum*" nie budzi lęku i trwogi, lecz głęboką cześć i radość, pobudzające jeszcze zdążanie ku swej "wzniosłości i wspaniałości" (PH 1407, 1409).

*Homo absconditus* wyznacza horyzont, na który nanoszone są wszystkie ludzkie cele, wartości czy dobra, wynikające z potrzeb ludzkich, formujące się w procesie pracy (PH 1571). Zakryte *Humanum* jest *summum bonum* tego podług dóbr uporządkowanego, dynamiczno-utopijnego, dialektyczno-eschatologicznego procesu (PH 1569). Odniesienie do *homo absconditus* decyduje także o strukturze świadomości ludzkiej, którą stanowi napięcie między *w i e d z a* o konkretnej sytuacji i jej celach a pomnożeniem celu ostatecznego, czyli *s u m i e n i e m*. Pomnożenie ostatecznego celu, "długie spojrzenie", "peryскоп" ustalający dystansy celów – rozstrzygają o najwyższym, wyróż-

niającym ludzkość pośród wszystkiego, co się staje, stopniu intensywności istnienia (w koncepcji *homo absconditus* można się dopatrzeć pogłębionej wersji *homo mensura*).

Zwróćmy uwagę na to, że odniesienie między człowiekiem rzeczywistym a *homo absconditus* nie jest platońską relacją fenomenu i *noumenon*, lecz zasadza się – jak to ujął Kant, w zaskakującej, wykraczającej poza własny jego system, wypowiedzi – "na nieznaną racji (*Grund*) zjawisk"<sup>57</sup>. U Blocha oznacza to, że relacja między człowiekiem rzeczywistym a *homo absconditus* polega na wynikającej z nie wydobytej racji istnienia (*Grund*) postawie poszukującej, aktywnej, zapośredniczonej konkretną praktyką w świecie. Bloch mówi w swym dziele o dwóch etapach ucłowieczenia: pierwszym – przez pracę i drugim – przez *d e c y z j ę* poszukiwania i realizowania ludzkiego imienia (moment mesjaniczny). Wszystkie określenia podstawowe, które ustalał, zdają się być formalnymi ujęciami przygotowującymi do poszukiwania, realizacji i przyjęcia spełnienia, *n a c z y n i e m d o z a c z e r p n i ę c i a t r e ś c i*, która je rozsądzi (zob. GU<sup>1</sup> 433, GU 334).

"Model człowieczeństwa", które nie jest jeszcze sobą, model jednostkowy i ogólny, historyczny i logiczny zarazem, przedstawia Bloch za pośrednictwem życia i dzieła Goethego. Najpierw więc pokazuje subiektywny niepokój i poszukiwanie wyrażone w postaciach okresu Burzy i Naporu z Werterem na czele, dojrzewanie i próby obiektywizacji (Wilhelm Meister, Tasso i Antoniusz), poszukiwanie określeń przyrody (*Metamorfoza roślin*), ustalenie określenia egzystencji i działania w świecie (Faust), cele ostateczne (*Urworte, Orphisch*) (PH 1143-1175). Bloch przedstawia także figury przekraczania: niezapśredniczone z sobą figury Don Giovanniego czyli przekraczania w sferze naturalności (PH 1180-1188) i Don Kichota, czyli przekraczanie w sferze ducha, niezapśredniczone także z obiektywnością (PH 1216-1235). Obydwie strony przekraczania znajduje Bloch zjednoczone w figurze Fausta, jednej z najwspanialszych jego zdaniem postaci w dziejach ludzkości w jej prometejskiej linii.

Koncepcja *homo absconditus* nie byłaby do pomyślenia inaczej niż w świecie, który też nie jest gotowy, lecz jest nieustannym eksperymen-

<sup>57</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 379.



tem w poszukiwaniu swej postaci, przed-pojawiającej się w "szyfrach". Bez spełnienia w świecie i ze światem nie byłaby do pomyślenia wyzbyta alienacji jedność *Humanum* (PH 1593 i n., EM 263). Niewydobyty rdzeń historii ludzkiej i natury jest ten sam. Dlatego symbole, które przytacza Bloch jako oznaczające tajemnicę najwyższego dobra to wplecione w siebie znak ludzki i znak przyrody - np. oko i trójkąt. Samego najwyższego dobra, sensu wszystkiego, nigdzie dotąd nie ujęto, w żadnej figurze. Wyznaczają je tylko współrzędne nieskończonego zawieszania wszystkich określeń i surowość intencji odnoszenia się ku niemu (PH 1578-1593). Samego *summum bonum*, spełnionej chwili, w której przekroczona zostaje historia i zatrzymuje się wszystko, można tylko doznać w takim, jak wyrażone przez Goethego przeczuciu:

Alles Vergängliche  
Ist nur ein Gleichnis;  
Das Unzulängliche,  
Hier wird's Ereignis;  
Das Unbeschreibliche,  
Hier ist's getan;  
Das Ewig-Weibliche  
Zieht uns hinan<sup>58</sup>.

#### b. Nieporozumienia wokół problemu *homo absconditus*

Jest rzeczą znamioną, że koncepcja *homo absconditus*, tak ważna dla filozofii Blocha, zwłaszcza z antropologicznego punktu widzenia, nie znalazła odpowiedniego do siebie oddźwięku ani płodnych rozwinięć. Wręcz przeciwnie. Wiązą się z nią nieporozumienia, które w sposób istotny (i negatywny) zaważyły na recepcji Blocha. Często bowiem zdanie: "Tylko w *Deus absconditus* postawiony jest problem tego, na czym polega uprawnione misterium *homo absconditus*" (PH 1406) interpretowane jest jako proste zrównanie przez Blocha Boga z człowiekiem. I taka opaczna wykładnia stała się szablonem potocznego pojmowania antropologii Blocha. Także niektóre gruntowne i ważne interpretacje nie ustrzegły się wpływów tego nieustraszonego nieporozumienia. Oto np. Michael Theunissen pisze o rzekomo obecnym u Blocha "absurdalnym wyolbrzymieniu historiozoficznego optymizmu, jaki nadzieja Marksa żywiła w stosunku do człowieka. O ile człowiek

<sup>58</sup> J.W. Goethe, *Faust*, [w:] *Poetische Werke*, Berliner Ausgabe, Bd. 8, Berlin 1965, s. 545.

Feuerbacha był zbyt mały, aby móc pomieścić w sobie Boga religii przedmieszkańskich, o tyle człowiek Blocha jest zbyt wielki, aby kiedykolwiek być osiągalnym"<sup>59</sup>.

Na tym samym nieporozumieniu wydaje się polegać wykładnia Hansa Künga: "Królestwo Boże? Dla Blocha jest to socjalistyczne państwo wolności bez Boga, w którym – tak wielka utopia – człowiek będzie znaturalizowany, natura zhumanizowana, człowiek i przyroda, logos i kosmos, pojednane: gdzie Bóg, całkowicie w sensie Feuerbacha, stał się człowiekiem i niczym prócz człowieka"<sup>60</sup>.

Gdzie indziej, zwłaszcza w interpretacjach teologicznych, mamy do czynienia z połowicznymi ujęciami koncepcji Blocha, w których dogmatyczny punkt wyjścia przesłania wszelką inną – ewentualną trzecią – perspektywę, a wtedy nawet relacja z poglądów Blocha wypada ubogo lub wręcz karykaturalnie.

Tymczasem u Blocha nie może być mowy o prostej identyczności *deus = homo*. Nie może być o niej mowy w odniesieniu do niegotowej rzeczywistości w filozofii, w której brak afirmacji dla przedwczesnych utrwałeni, traktowanych przez nią jako współczesny przejaw sataniczności, a poprzestawanie na nich współczesnym grzechem (*acedia*). "Ludzie, którzy zbyt wcześnie, jeszcze nie czyści, zapragnęli wysokości, stać się podobnymi Bogu, doznali ponurego upadku pomieszania języków i upadku w grzech, w tym samym stopniu co Lucyfer, ich wielki geniusz, wypędzony z nieba Boga" (GU<sup>1</sup> 385). Powtórzmy raz jeszcze, że w koncepcji *homo absconditus* nie chodzi o człowieka, jakim go sobie dziś wyobrażamy, lecz o docelowy, wszechogarniający rezultat zapośredniczeń podmiotu i przedmiotu w dążeniu ich obydwu do pełni określenia i egzystencji, nieosiągalny dziś jeszcze i niewyobrazalny rezultat pełni uwarunkowań. Również kwestia spraw ostatecznych i połączenia człowieka z absolutem jest u Blocha bardziej skomplikowana i nie daje się wyrazić ani formułą identyczności, ani nawet stawania się na podobieństwo boże" (zob. część 7 tego rozdziału).

U Blocha postawiony jest problem otwartości człowieka i świata, a *homo absconditus* wyraża ostateczny horyzont przemieniania się, doskonalenia, oczyszczania samych siebie, ucłowieczania świata, aby

<sup>59</sup> M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, s. 362.

<sup>60</sup> H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1981 (1978), s. 537.

móc stać się sobą. Ten nieujmowalny jeszcze treściowo horyzont pełni jest warunkiem sensowności wszelkiego istnienia i działania, jest "złotym tłem", na które nanoszone jest wszelkie dobro wydobywane z człowieka i świata. Jest to wszakże warunek nigdzie jeszcze realnie nie istniejący, uwarunkowany przez to, co sam warunkuje – czynienie dobra.

Absolutne *ens perfectissimum* implikuje afirmację danego stanu rzeczy, którego jest podstawą, doskonalenie się jednostkowe i konTEMPLATYWNE, całkowite zdanie się na absolut.

*Homo absconditus*, absolutny horyzont istnienia człowieka i świata, nie istniejący jeszcze, lecz zdany na otwartość i d e c y z j e, implikuje postawę twórczą, przemieniającą, a to w niegotowym, dynamicznym świecie, postawę narażoną na cierpienia i rozczarowania (pochodzące wszakże z twórczości, nie poddaństwa), ale przenikniętą nadzieją w stałym odnoszeniu się do lepszego i najlepszego celu, radością – na miejsce bojaźni i trwogi – w doznawaniu przed-pojawień się pełni.

We współczesnym świecie, od którego tak bardzo oddaliło się *ens perfectissimum* (Bóg nad nami), świecie praktyki, możliwości, lecz rozdzieranym beładnymi, wzajemnie się znoszącymi ("nihilistycznymi"), bo pozbawionymi zasadniczego odniesienia celowego) akcjami, świecie w kryzysie, czyli świecie którego egzystencja postawiona jest pod znakiem zapytania, perspektywa *Humanum* (absolut Przed Nami), sensu *Ultimum*, jest perspektywą której nie można łatwo odrzucić.

## 6. Inna strona absolutu

### a. Dyskusja I: nadzieja i miłość

W dyskusji z koncepcją Blocha wyróżniamy dwa wątki, których nasświetlenie pozwoli nam na ekspozycję istotnych momentów w filozofii utopii, dotąd niedostatecznie lub w ogóle nie omawianych.

Pierwszy wątek to krytyka podkreślonej przez Blocha struktury jego filozofii: transcendowania bez transcendencji (np. PH 967, AC 15, 23). Z tego punktu widzenia – braku transcendencji – Alois Edmaier i Heino Sonnemans krytykują Blocha koncepcję nadziei.

Zdaniem Edmaiera możliwa do przyjęcia jest jedynie teologiczna koncepcja nadziei, wychodząca od ujęcia Tomasza z Akwinu. "Bóg jest racją, treścią i celem wszelkiej nadziei"<sup>61</sup>. "Nadzieja skierowana jest ku

<sup>61</sup> A. Edmaier, *Horizonte der Hoffnung. Eine philosophische Studie*, Regensburg 1968, s. 241.

Bogu, Ojcu Jezusa Chrystusa, którego ponowne przyjście zapoczątkuje koniec dziejów i zbawienie"<sup>62</sup>. Nadzieja zatem pokładana jest w przyszłości pochodzącej od Boga i jest to relacja pierwszorzędna, umożliwiająca dopiero uwzględnienie nie posiadających same w sobie znaczenia planów wewnątrzhistorycznych.

Heino Sonnemans z kolei, wychodząc od teologicznej formuły *fide. caritate formata* zarzuca Blochowi brak w jego koncepcji miłości: Boga jako pełni miłości, ludzkiej miłości do Boga i miłości bliźniego, możliwych jedynie wraz z przyjęciem osobowej transcendencji<sup>63</sup>.

Ten punkt wyjścia pozwolił obydwu autorom na prezentację własnych pozycji<sup>64</sup>, uniemożliwił natomiast płaszczyznę dyskusji z Blochem, a nawet adekwatne przedstawienie jego ujęć<sup>65</sup>. Tymczasem niezależnie od oceny koncepcji Blocha stwierdzić trzeba, że to on uczynił nadzieję centralnym problemem filozofii, że stworzył jej najwzszech-

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 242.

<sup>63</sup> H. Sonnemans, *Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch*, Freiburg, Basel, Wien 1973.

<sup>64</sup> Na osobowej transcendencji opierają swe koncepcje nadziei i krytyki Blocha m.in.: J. Pieper, *Über die Hoffnung*, München 1935; idem, *Hoffnung und Geschichte*, München 1967, oraz P. Schütz, *Parusia, Hoffnung und Prophetie*, Heidelberg 1960; idem, *Charisma Hoffnung. Von der Zukunft der Welt*, Hamburg 1962.

<sup>65</sup> Przytoczmy kilka przykładów niesłusznych stwierdzeń na temat filozofii Blocha, rozmijających się zarówno z intencją, jak i literą dzieła: Alois Edmaier pisze jako o celu procesu świata u Blocha o "harmonizacji sprzeczności między wolnością i porządkiem w ludzkim kolektywie" (s. 233), o obecnej w dziele Blocha "fascynacji absurdem" (s. 241), o obstawaniu Blocha tam, gdzie byt winien wykraczać ku byciu, przy empirycznych faktach (s. 241). Cała praca Sonnemansa opiera się na tezie o brakującej w koncepcji Blocha miłości(?), zarzuca się w niej Blochowi m.in., że prowadzi do destrukcji nadziei, redukując ją do dziedzin nauki i planowania (?), s. 222. Oprócz tych postaw. teologicznych powstała cała linia innych formujących się najpierw w teologii protestanckiej, która nie zdeterminowana przez teologię naturalną bardziej była podatna na inspiracje wywodzące się z ujęć "stającego się Boga", a następnie także w teologii katolickiej. Oczywiście, także te stanowiska teologiczne nie rezygnują z transcendencji. Do problemu transcendencji jeszcze wrócimy w dalszym ciągu rozważań. Zob. np. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964; idem, *Die Kategorie "Novum" in der christlichen Theologie*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, S. Unselde (red.), Frankfurt a.M. 1965, s. 243-263; W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*; J.B. Metz, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*; idem, *Verantwortung der Hoffnung*, "Stimmen der Zeit", Freiburg i. Br., Juni 1966, s. 451-462; zob. także gruntowne studium podejmujące systematyczną próbę płodnego przetworzenia impulsu wychodzącego od filozofii Blocha w teologii katolickiej: R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt 1979.

stronniejsze ujęcie, ożywił zainteresowanie nadzieją w filozofii, odnowił w teologii<sup>66</sup>. W koncepcji swej Bloch zdaje się, co wygląda na paradoks tylko ze względu na wspomnianą krytykę, opierać się na wzorze Tomasza z Akwinu. Nadzieja u Blocha jest mianowicie ujęta jako afekt, przedstawiona w związku z nastrojeniem (Tomasza *magnanimitas*) w odniesieniu do swego przedmiotu, którym jest dobro w swych określeniach (*bonum, bonum futurum, arduum, possibile*). Nadzieja Blocha posiada – *per analogiam* – odpowiednik w świecie. Opiera się – metafizycznie – na racji wszystkiego co istnieje, niegotowej racji. Ostateczny cel nadziei określony jest *via negationis*. Postawą z niej wynikającą (Tomaszową cnotą) jest optymizm (lecz u Blocha "walczący"), uczuciem w stosunku do tego co ostateczne – radość<sup>67</sup>.

Nadzieja<sup>68</sup> jest u Blocha – jak w tradycji teologicznej – związana z miłością<sup>69</sup>, której dotąd w badaniach nad filozofią Jeszcze-Nie-Bycia prawie nie zauważono. Nadzieję i miłość trudno rozdzielić, także w tej filozofii. Jednakże próbując je różnicować przypisywalibyśmy nadziei charakter poznawczy raczej, oparty wszakże nie na raz na zawsze ustalonym "pojęciu" i "przypominaniu" go sobie, lecz na nieustannym rozpoznawaniu możliwości polepszenia sytuacji, odniesionym do otwartości świata i wynikającej z niej możliwości totalnego spełnienia oraz otwartości tego, co ludzkie, a także praktyki. Taka nadzieja to "logos materii"<sup>70</sup>.

To ujęcie nadziei wyprowadza Bloch z drugiej wersji mitu o puszcze Pandory, zesłanej na świat po czynie Prometeusza. Według tej

<sup>66</sup> Zob. hasło *Hoffnung* w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter (red.), Bd. 4, Darmstadt 1971 i l.n., s. 1157-1166, oraz w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, P. Eicher (red.), Bd. 2, München 1984, s. 196-207.

<sup>67</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II/II, 17, 1 oraz 17, 6.

<sup>68</sup> Na temat nadziei oprócz wymienionych prac zob. także: H. Fahrenbach, *Wesen und Sinn der Hoffnung*, Düsseldorf, Heidelberg 1956; F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969; H. Schlier, *Über die Hoffnung*, [w:] *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg i. Br. 1964, s. 135-145.

<sup>69</sup> Na temat miłości zob.: H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln 1963; E. Biser i inni, *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Freiburg i.B. 1975; A. Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh 1930-1937; K. Rahner, *Das Gebot der "Liebe" unter den anderen Geboten*, [w:] *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln 1962, s. 494-517.

<sup>70</sup> "Logos materii" to jeden z tytułów, jakie obmyślał Bloch dla swych prac logicznych, nie wydanych ostatecznie przez autora, znajdujących się (w rozproszeniu) w spuściznie Blocha złożonej w Bibliotece Uniwersyteckiej w Tybindze.

wersji nadzieja była jedynym dobrem (a nie złem jak w wersji Hezjoda) pozostałym światu po ulotnieniu się wszystkich innych. W tym mitem zawarte jest zdaniem Blocha Oświecenie (zniszczenie iluzji) i otwarcie na tajemnice (zagadki istnienia i jego możliwej pełni). Pozostawiona światu puszcza Pandory z nadzieją w środku to "kajuta nawigacyjna", w której rozbłyskuje światelko wskazujące drogę do d o m u (*Heimat*), w prowadzonym przez człowieka po wzburzonych falach oceanu rzeczywistości okręcie (PH 387-391).

Nadzieja u Blocha, bliska Kantowi w ujęciu antropologicznym, w zakreślaniu horyzontu postulatów, wykracza poza jednostronność Kanta *spes quae speratur*. Podobnie w stosunku do Kierkegaarda, gdzie stanowi odpowiednik bojaźni, szersza jest o charakter obiektywny. W stosunku do Franza Rosenzweiga, dla którego jest oglądem, oczekiwaniem, cierpliwością, nadzieja Blocha okazuje swój aktywny charakter. Ujęcie Gabriela Marcela różni od nadziei Blocha (przy licznych strukturalnych i treściowych zbieżnościach) nie tylko założenie transcendencji, ale też interpersonalizm<sup>71</sup>.

Tylko u Blocha nadzieja stanowi z a s a dę: jedynie pewną oscylację między Nie a Coś, w której decyduje się Wszystko, zasadę jako p y t a n i e.

W miłości, tradycyjnie związanej bardziej z wolą, tak jak nadzieja związana jest silniej z rozumem, Bloch kładzie akcent na łączenie, tworzenie, przeczuwanie pełni, wszechogarnianie. W koncepcji miłości Bloch czerpie nie tylko z klasycznych źródeł greckich i chrześcijańskich, lecz także gnostycznych i kabalistycznych (można się dopatrzeć także motywów charakterystycznych dla Leopolda Zieglera i Władimira Sołowiowa). Miłość w ujęciu Blocha sięga od zmysłowej i indywidualnej po wszechogarniającą pełnię i występuje jako taka tylko w całości swych relacji. Łączy zatem w sobie wszystkie nurty tradycji: *eros, philia, agape, caritas*, i wychodzi poza nie.

Miłość pozwala poznać głębie siebie (*Selbst*) i stawać się sobą. Nie jest to możliwe w samym Ja, pojedynczym, oddzielnym, zniekształconym. Miłość jest, oczekiwana i kształtowana marzeniem o sobie, ma-

<sup>71</sup> Między filozofią Blocha i Marcela zachodzi wiele zbieżności. Na ten temat zob.: E. Bloch, G. Marcel, *Gespräch über die Hoffnung. Fernsehdiskussion vom 12.5.1967*; oraz H. Fischer-Barnicol, *Eine Begegnung ohne Zuversicht*, "Bloch-Almanach" 1981 (1), s. 117-137.

rzeniem o szczęściu równoległym do intensywności ludzkiej strony naturalnej. W połączeniu ludzi, zmysłowej pełni, apogeum naturalności, znikają indywidualności, pełnia jest indyferentna, jest jak nic, jak śmierć, a człowiek powraca z niej kimś nowym, zmartwychwstałym. Zyskał bowiem przed-czucie, przed-smak pełni, a przez to "wejrzenie we wszystkie ja i ich transcendentalizmy i przedmiotowości, wejrzenie z dystansu przed-życia w królestwo celów". W ten sposób w miłości człowiek wychodzi poza swą jednostkowość, aby zyskać s i e b i e, doznaje "zbawienia swej duszy" (GU<sup>1</sup> 359), a wychodząc od tego doznania wprowadza w relację z nim nie tylko osobę kochaną, ale wszystkich ludzi i cały świat. Przez miłość, w przymacie miłości, wszyscy ludzie i cały świat oczekują zbawienia, przemienienia w pełnię, Mesjasza. I tak każdemu, pisze Bloch, w kluczowym momencie swych rozważań o miłości, należy czynić to, co pragnęlibyśmy uczynić Jezusowi, aby mógł dokonać dzieła przemienienia, dzieła Mesjasza. Miłość w tym ujęciu łączy naturalną motoryczność i mistykę dając mesjanizm. Zauważmy, że Bloch, tak jak wykładnie Trójcy świętej, wiąże miłość z Duchem świętym, do którego nawiązuje wiele nurtów mesjanistycznych (GU<sup>1</sup> 349-360, GU 262-267).

Miłość, aby wydać owoce, potrzebuje przestrzeni i trwałości – wierności. Znajduje ją, tak Bloch, w szczęśliwym małżeństwie, które oznacza nie tylko realizację marzenia, ale i próbę wody i ognia dla wyznaczonej przez miłość mesjaniczności. Małżeństwo to "rozwijająca się przestrzeń domu" (PH 379), skierowana przeciwko wszelkiej ciąży na niej rutynie i przymusowi, to "rozbijający je eksperyment wspólnoty" (PH 380), kształtowanie najradośniejszej i najsurowszej zarazem treści życia. W szczęśliwym małżeństwie – tu wtrąca Bloch wątek z Benjamina – namietność przeradza się w przychylność<sup>72</sup>, tworzy się i krzepnie przyjaźń, "solidarność w drodze" (PH 379). Szczęśliwe małżeństwo, perspektywa "dobrych niespodzianek i dojrzałości" (PH 380), wzór wspólnoty i domu, *Corpus Christi* – z którego może się narodzić owoc nowego świata.

#### b. Dyskusja II: Grecja i Izrael

Bardzo płodne, skłaniające do nowych problematykacji, jest ujęcie

<sup>72</sup> Zob. podobnie u W. Benjamina, *Goethes Wahlverwandschaften*, [w:] *Illuminationen*, s. 63-136.

filozofii Blocha przez Michaela Theunissena<sup>73</sup>. Główne rysy filozofii Blocha interpretuje on jako zakorzenione w radykalnej eschatologii żydowskiej; czyni to na marginesie interpretacji filozofii późnego Hegla z punktu widzenia leżącej – hipotetycznie – u jej podstaw eschatologii względnej, chrystologicznej, teologii "środką" (Jezus-Chrystus jako pośrednik między tym a wiecznym światem, który w jego osobie już się był urzeczywistnił; Jezus-Chrystus jako między tymi światami "środek"). Zwrócenie uwagi na motywy judaistyczne w filozofii Blocha: apokaliptyczność, profetyczność, mesjaniczność, jest trafne. Można by jeszcze poszerzyć ich listę, choćby o źródła koncepcji ciemności chwili w mistyce powstającej wokół księgi *Zohar* i nauce Izaaka Łurji, o źródłach *homo absconditus* w koncepcji *Shi'ur Koma*, o metakosmiczne ujęcia absolutu<sup>74</sup> i wiele innych. Skoro Bloch po śmierci Boga Zachodu zwrócił się, jak to formułuje Theunissen<sup>75</sup>, ku wyobrażeniom Boga swych ojców, to musiał znaleźć w nich coś, czego śmierć nie zabrała. Sięgnięcie do źródeł żydowskich pozwoliło Blochowi również, jak się wydaje, odświeżyć te wątki w chrześcijaństwie, które zostały przytłumione przez nadanie mu "małozjatyckiej" (Bloch), "greckiej", czyli opartej na niewzruszonych podstawach bycia postaci. I tak trudno byłoby rozdzielać u Blocha znaczenie judaizmu i chrześcijaństwa, nie sposób bowiem przecenić wpływu tego ostatniego, chociażby w określeniach Królestwa Bożego, powszechności zamysłu Blocha.

Wydaje się, że kryterium czerpania ze źródeł wyznaczała u Blocha omówiona przez nas wcześniej "aktualność". Zauważmy jeszcze, że źródła judaistyczne stale zasilające kulturę, stanowią od połowy ubiegłego stulecia, a zwłaszcza w ostatnich latach coraz silniejszy w niej impuls<sup>76</sup>.

Przeciwstawiając w swej interpretacji "grecką" i "żydowską" zasadę filozofowania Theunissen zdaje się zbyt mocno akcentować to znaczenie eschatologii u Blocha, które nie pozostawia czasu ani miejsca na

<sup>73</sup> M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*.

<sup>74</sup> Zob. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1980; idem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Frankfurt a.M. 1977.

<sup>75</sup> M. Theunissen, *Hegels Lehre...*, s. 357, 359.

<sup>76</sup> Wystarczy zwrócić uwagę nie tylko na wpływy Teorii Krytycznej, ale w ostatnich latach wpływy Martina Bubera, Emmanuela Levinasa, Franza Rosenzweiga.

myśl o tym, co jest ("greckość"), eschatologię o której można by powiedzieć, że pomija ona i podważa rzeczywistość. Theunissen nie dostrzega, że "przekraczanie" u Blocha odbywa się tylko na miarę istniejących możliwości, że jest rezultatem połączenia celów dalekich z bliskimi. Zdumiewające, że Theunissen, sięgający do klasycznych myślicieli *arche* i na nich się opierający, zdaje się nie dostrzegać u Blocha *je d y n e g o* w swoim rodzaju, nie mającego podobnego sobie, myślenia o *b y c i e s t a j ą c y m s i ę*, ontologii Jeszcze-Nie.

### c. "Skok" i rdzeń – "przemienienie"

W dyskusji I przedstawiliśmy przykłady jednej z "generalizujących" postaw we współczesnych zmaganiach o "zasady". Kwintesencję tej postawy najtrafniej bodajże ujmuje Erich Przywara w swym panoramicznym dziele pt. *Humanitas* (1952). Podstawy dyskusji I, wychodzące od transcendentnego osobowego Boga, pokazane są tam w symetrycznej opozycji do humanizmu: klasycznego (np. W. Humboldt), heroicznego (Nietzsche), eschatologicznego (Dostojewski), które Przywara ujmuje pod wspólnym mianownikiem humanizmu ateistycznego i przedstawia przez wstrząsającą figurę: "Nie" wypowiedziane Chrystusowi<sup>77</sup>. W tym momencie nie możemy nie zadać pytania: czy to ujęcie jest trafne w stosunku do Blocha (o którym Przywara nie pisze, znajdujemy u niego jedynie prototyp szeregu krytyk Blocha).

Czy nie ma u Blocha transcendencji? Nie ma transcendencji realnej i doskonałej. Ale transcendencja "istnieje" jako nieobecna – jest to immanencja transcendencji w niespełnionej materii, "transcendencja immanentna" (PH 1540)<sup>78</sup>. Chciałoby się mówić słowami Simone Weil ("Bóg nie może być w stworzeniu inaczej niż przez nieobecność") o nieobecności Boga, w której jest on przywoływany. Materia "opuszczonych przez Boga" rzeczy nie musi oznaczać nihilizmu. Może bowiem pojawiać się "deklinacja nihilizmu" jako parcie "nikczemnych" rzeczy ku ich prawdzie i pełni, czyli ku "zbawieniu" i ostatniej *kenosis*. "Zbawienie" przed-pojawia się w szczęśliwym zdziwieniu, w "mistyce życia codziennego", w których doznawana jest pełnia. Między światem "nik-

<sup>77</sup> E. Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg 1952, s. 851-861.

<sup>78</sup> W jednym z nie opublikowanych rękopisów pisze Bloch o "utopii jako jedynej pozostałej nam transcendencji", Ernst Blochs wissenschaftlicher Nachlass, Universitätsbibliothek Tübingen, Md 1085, Mappe 2.

czemnych" rzeczy a tym, czego się doznaje, w zdziwieniu, zachodzi stosunek dialektyczny, ale nie jest to nieruchoma dialektyka wiecznego "nie" wobec świata, ani dialektyka pojednania, w której wszystko staje się tym samym. "Ujście" dialektycznego procesu stanowić ma bowiem u Blocha – jako uwieńczenie wszystkich ludzkich starań i procesów – "s k o k" (*Sprung*), w którym wydany zostanie *r d z e ń* (*Kern*), Całkiem Inne, odsłonięta zostanie tajemnica i nastąpi "p r z e m i e n i e n i e".

Gdyby zatem zapytać, czy jest u Blocha to Jedno, co Zbawia – a tak można dziś pytać o Boga – to trudno byłoby odpowiedzieć przecząco. Argumenty krytyki skierowanej przeciwko tzw. humanizmowi ateistycznemu nie są tu zatem wystarczające. W tym miejscu czujemy się nakłonieni do wyrażenia przypuszczenia, (a wydaje się ono rzucać spór światła na zajmujące nas dzieło i jego dotychczasowe interpretacje), że w koncepcji Blocha odsłania się *i n n a s t r o n a a b s o l u t u* i inna zatem perspektywa wszystkiego, co ludzkie i co istnieje. Jest to absolut (Bóg?), który nieobecny i przywoływany odpowiada człowiekowi – przez nieobecność i tylko mistyczne przed-dożnanie – wezwaniem do spełnienia wszystkiego, co możliwe w człowieczeństwie i naturze. Gdy to nastąpi, wtedy, mówiąc słowami Blocha, odsłonięte zostanie nasze (i Boga?) oblicze, wtedy po Jezusie przyjdzie Mesjasz i jednym ruchem umieści wszystko na właściwym miejscu (S 201) i wszystko się "przemieni" i nastanie dom dla wszystkiego (*Heimat*).

Stanowisko Blocha to humanizm bez transcendentnego Boga, lecz z latencją spełnienia w materii, bardzo blisko, stąd tak wielkie u Blocha znaczenie bliskości, bezpośredniości, jako tych, w których tkwi tajemnica. To humanizm ku zbawieniu, wykraczający poza ustalone "ateistyczne" lub teologiczne stanowiska, nie mieszczący się w ich dotychczasowych interpretacjach. Bloch otwiera "nowy eon wiary" (GU 272) w pozostawionym samemu sobie świecie materii, bezcelowości, rozpaczy. Jest to wiara w "nieznaną dotąd boskość" (*ibidem*), możliwą *p r z e z* nadzieję, decyzję, praktykę; w ich spełnieniu możliwe jest oglądanie oblicza tej "boskości". "Nowy eon pobożności" każe na nowo postawić problem tego, co było na początku: słowo? czyn? Bloch zdaje się odpowiadać: początek to *p y t a n i e*. Odpowiada mu "pobożny humanizm możliwości", "owocowanie" okresu przygotowań i "żniwa" zbawienia.

## 7. Aporie

### a. Śmierć

Najpoważniejszą aporię w filozofii Blocha stanowi problem śmierci, owej najsilniejszej anty-utopii (PH 1297). Wspominaliśmy o pierwszej próbie postulatywnego przekroczenia śmierci w *Geist der Utopie*. W *Das Prinzip Hoffnung* Bloch podejmuje ten problem po raz drugi, z podbudowanego ontologicznie stanowiska połączonego z postępowaniem fenomenologiczno-encyklopedycznym. Przytoczona zostaje cała tradycja zmagania się ze śmiercią, od zarania religii przez w dużym dziś stopniu zapomniane koncepcje Oświecenia, wreszcie – dziewnastowieczne i socjalistyczne. Czerpiąc z tych tradycji Bloch pogłębia ich problem, ujmując problem śmierci z punktu widzenia centralnej swej koncepcji – ciemności chwili, którą żyjemy. Tak rzeczywistość jak i śmierć mają swe źródło w nieuchwytności chwili (PH 1386-1391). Śmierci, przemijaniu, podlega bowiem wszystko to, co nie jest spełnieniem ani jego postacią. I tak podczas gdy obumierają byty niepełne, nieprawdziwe, nietknięty przemijaniem pozostaje puls rzeczywistości, brak tu-oto spełnionej chwili. Przemijaniu i śmierci przypisuje Bloch funkcję oczyszczającą, uwalniającą od balastu tego, co się nie spełniło, wyzwalającą ku nowemu życiu i odsłaniającą treść rdzenia życia. Z tej perspektywy zamiast o trwodze można by mówić o ciekawości w obliczu *Grand Peut-Etre*, wielkiej ekspedycji – w nicosć? "Ponieważ centralna chwila naszej egzystencji nie rozpoczęła jeszcze procesu swej obiektywizacji i [...] realizacji, sama nie może oczywiście podlegać przemijaniu" (PH 1387), jest "eksterytorialna wobec śmierci" (PH 1391, AC 344). Natomiast gdziekolwiek tylko egzystencja zbliża się do swego rdzenia, rozpoczyna się trwanie, nie znieruchomiacie, lecz takie, które zawiera nieprzemijalne, nie podlegające zniszczeniu *Novum*" (PH 1391). Dopiero gdyby śmierć dotknęła rdzenia życia, gdyby ustało stawanie się, można by mówić o nicosći. Bloch relatywizuje przemijanie i nicosć z punktu widzenia spełnienia świata, wkraczając przy tym z problematyką śmierci w sferę przyrody i jej podmiotu. To "przekroczenie" śmierci jest hipotezą odważną i samotną na tle współczesnej myśli. Pozostawia niedosyt i skłania do wielu pytań. Najważniejsze z nich dotyczy jednostki, która podejmuje *d e c y z j ę* (a w języku religii powiedzielibyśmy, że zawiera przymierze) zwrócenia się ku przyszłości utopii – jaki miałby być sens jej życia, skoro pełnia

i pokonanie śmierci, pokonanie przemijalności czasu, czas ponadhistoryczny, osiągalne są dopiero na końcu? Bloch wiele miejsca poświęca krytyce własnego prywatnego Ja, "które i tak umiera wiele razy w życiu" (AC 331)<sup>79</sup>. "Prywatne zwłoki" to tylko "stolec życia" – takie są drastyczne sformułowania Blocha w *Geist der Utopie* – którego to życia istota znajduje się gdzie indziej. Gdzie? Zbyt mało miejsca poświęcił Bloch temu zagadnieniu. Ale w odbitkach szczotkowych *Das Prinzip Hoffnung*, we fragmentach, które nie weszły w skład ostatecznego wydania, mowa jest o *Selbst* człowieka, tworzących się w jego życiu, *Selbst*, które nie pozwala poddać się chorobie i ciosom, o "entelechi", która powstawszy w życiu jednostki, nie przemija, a indywidualium, rozstając się ze "zbędnym balastem" ciała może mniemać, że "nie całkiem przeminie i że zostawia świat lepszym niż zastało"<sup>80</sup>. W *Das Prinzip Hoffnung* znajdujemy miejsca, gdzie mowa jest o jawieniu się sensu życia jednostki przed śmiercią, w znanych z licznych opisów (np. Tolstoj) przemykających w świadomości wspomnieniach, łączących się w chwili zagrożenia śmiercią w całość. Można by w tym upatrywać przed-pojawienia się w czasowym, historycznym życiu jednostki – celu ponadhistorycznego. W niektórych momentach muzyki ("Marsz żałobny" Beethovena, "Niemieckie Requiem" Brahmsa) znajduje on nawet *e g z y s t e n c j ę* (nie tylko przed-pojawienia się) jako jedyną pośród rzeczywistości" centralną niezapomożoną bezpośrednio" (PH 1389) – wieczność pośród życia.

### b. Proces i jego ujście

Inną poważną aporię w dziele Blocha stanowi problem struktury procesu i jego celu. U Blocha spotykają się bowiem, w dużej mierze przez niego ożywione, dwa istotne nurty myślowe: jeden z nich podejmuje zagadnienie praktycznego wewnątrzświatowego procesu historycznego, drugi natomiast problem rzeczy ostatecznych. Dotychczasowa konkurencja między tymi nurtami, z naczelnymi odpowiednio: wolnością ludzką lub egzystencją Boga, bywała dotąd rozstrzygana, jak za-

<sup>79</sup> Zob. wywiad z Blochem przeprowadzony przez S. Unselda specjalnie na temat śmierci (w dniu, jak się później okazało, śmierci Th.W. Adorna), *Über Tod, Unsterblichkeit, Fortdauer*, [w:] TLU 308-336.

<sup>80</sup> Odbitki szczotkowe *Das Prinzip Hoffnung*, 1954, s. 119-120, Ernst Blochs Wissenschaftlicher Nachlass, Universitätsbibliothek Tübingen, przedrukowane z niewielkimi zmianami w: TLU 300-307.

uważał Helmut Gollwitzer<sup>81</sup>, przez likwidację jednego z nich. Bloch próbuje syntezy, jej rezultat wszakże nie jest jednoznaczny.

Z jednej strony podkreśla Bloch pierwszeństwo procesu wewnątrzświatowego, z jego sukcesywnością, skrupulatną realizacją "następnego kroku" (Lukács). W tradycji Hegla (a przeciw Kantowi i Fichtemu) podkreśla Bloch, m. in. przez włączenie do swego dzieła koncepcji postępu mierzonego stopniem realizacji treści *Humanum*, konkretność i jakościowy charakter tego procesu. Miałby on mieć za swój cel zakończenie pre-historii ludzkiej (jako tej, w której obecna jest jeszcze relacja zniewolenia), a rozpoczęcie historii wolnych (przynajmniej w znaczeniu społecznym) ludzi. Proces taki miałby się opierać na nieustannej refleksji egzystencji (w jej szerokim znaczeniu), w której to refleksji powstawałyby korektywy dotychczasowego procesu, wyznaczniki modyfikowanych zadań. U Blocha wszakże proces wykracza poza cel uwolnienia się od uwarunkowanych społecznie alienacji. Dopiero bowiem po jego osiągnięciu w pełnym świetle pojawić się mogą rdzennie według Blocha ludzkie problemy, takie jak nuda, śmierć czy pytanie: po co to wszystko (NW 310 i n.). W koncepcji Blocha zawarte jest pokonywanie także tych negatywności i zdążanie do celu absolutnego, ostatecznego, pełni. W procesie, takim jak go ujmuję Bloch, pojawia się zatem kilkuaspektowa dwoistość. Po pierwsze dwa wymiary ma proces u Blocha: historyczny i ponadhistoryczny. W obydwu tych wymiarach działają na równi: źródło (negatywność, brak) i ujście (pełnia, identyczność) – u Blocha spojone ze sobą (PH 360). Mamy do czynienia z dwoistością dynamicznego procesu i jego nieruchomym celem (który, jak podkreśla Bloch, jeszcze nie istnieje, jest to *possibile perfectissimum*, którego określenia wszakże przypominają te dotyczące *ens* wielkich filozofii i teologii). Jest to dwoistość czasu i wieczności, ruchu i spoczynku<sup>82</sup>. Bloch próbuje dwoistość tę rozwiązać przez koncepcję możliwości. Ale badacze dostrzegają jej niewystarczalność, jeżeli miałaby być podwaliną procesu otwartego, niczym nie zagwarantowanego. Oto bowiem możliwość jako uwarunkowanie częściowe, ponieważ zawarte jest ono w *dynamiei on*, jako substracie pełni uwarunkowań, uważają za odmianę konieczności (zob. rozdział IV).

<sup>81</sup> H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963, s. 78.

<sup>82</sup> Problem procesu w ujęciu Blocha podejmuje H.J. Gerhards, *Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie*, Gütersloh 1973.

Zastrzeżenia budzi także sama koncepcja *Ultimum* jako w swej "wieczności i nieruchomości" nadto przypominająca ujęcie Spinozy (jest to jeden z najistotniejszych momentów dzielących Blocha od Teorii Krytycznej).

Hanna Gekle<sup>83</sup>, zestawiając ze sobą filozofię Blocha z teorią Zygmunta Freuda, zwraca uwagę na bliskość odniesienia do ostatecznego celu, określonego przez trwałość, jedność, spokój, z intencją popędu śmierci, tak jak ją przedstawia Freud. Transcendowanie Blocha mogłoby zatem rozbić się o swój własny cel, rozpląnąć w nicości<sup>84</sup>. W ten sposób na nowo staje przed nami wielki problem naszej kultury, problem określeń dwu biegunów egzystowania: najwyższego szczęścia i śmierci, określeń biegunowo przeciwstawnych, pokrewnych, czy ...?

Blocha próba pogodzenia procesu wewnątrzświatowego, zagrożonego deformacją swych celów i nihilizmem oraz eschatologii, zagrożonej statycznością i utratą związku z konkretnymi treściami – innymi słowy, próba połączenia nurtu oświeceniowego z mesjanicznym – jest mimo swych niedomówień i niedostatków posunięciem w dziejach myśli, które trudno przecenić. Pobudziła liczne pokrewne sobie poszukiwania, zwłaszcza w teologii (zwróćmy tu ponownie uwagę na Pawła Tillicha propozycję korelacji procesu wewnątrzświatowego i Boga). Jako rezultat tych poszukiwań, poddających refleksji główne założenia ateizmu (niejednokrotnie potwierdzając je) i powstałego między innymi w ich ramach pojęcia Boga nieprzedmiotowego, "zastrzeżenia eschatologicznego", czyli dystansu wobec treści historycznych z punktu widzenia pełni Całkiem Innego (Friedrich Gogarten), powstało ważne pytanie: czy rzeczywiście trzeba opuszczać Boga? Nie ma na nie dotąd zadawalającej odpowiedzi. Impuls jej poszukiwania próbowaliśmy naszkicować mówiąc o innej stronie absolutu, która odsłania się przed prometejską ludzkością.

<sup>83</sup> H. Gekle, *Wunsch und Wirklichkeit. Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewusstseins und Freuds Theorie des Unbewusstseins*, Frankfurt a.M. 1986, s. 57-61.

<sup>84</sup> Na problem zbieżności koncepcji celu ostatecznego i śmierci zwracali uwagę także: H.G. Bütow, *Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Blochs*, Berlin 1963, s. 140-141; K.H. Ratschow, *Atheismus im Christentum?...*, s. 118; wreszcie H. Schelsky, *Die Hoffnung Blochs*, Stuttgart 1979, s. 75.

## 8. Prometeusz, Atlas i 36 sprawiedliwych

Prometeusz jest znakiem człowieczeństwa takiego, jakim określa je Bloch, znakiem wydobywania z siebie i ze świata tego, co boskie, sprowadzania boskości na Ziemię.

Ale dzieło Prometeusza od wieków natrafiało bądź na całkowity sprzeciw obrońców dawnych porządków, bądź na nieufność tych, którzy choć pragnęli ulepszenia Ziemi, obawiali się przecież, że ogień oddany w ręce ludzi może objąć ją pożarem, zostawiającym zamiast spodziewanych dobrodziejstw popiół. Zdaniem Adolfa Lowe, jednego z najbardziej interesujących partnerów filozoficznej dyskusji z Blochem<sup>85</sup>, przemieniającemu działaniu Prometeusza brak jest dostatecznego gruntu. Koncepcja twórczej materii nazbyt wydaje się Pallas Ateną z głowy filozofa, i Adolf Lowe, ekonomista obeznany z realiami współczesności, pyta, czy też człowiek nie jest w ostateczności zdany tylko na siebie, na bezustanny trud opierania się bezwładowi wszechświata, czy znakiem jego nie jest zatem raczej Atlas, który co dzień od nowa musi brać Ziemię na barki. "SOLITARII IN MUNDO CONJURAMUS. Jesteśmy sami na tym świecie, lecz złączeni w jednym związku – to czyni nas ludźmi..."<sup>86</sup>. Znaczenie naszego zadania musi pozostać niezależne od losu wszechświata. Nawet jeśli po ostatnią godzinę ostatniego człowieka gwiazdy wciąż będą zimne i obojętne, nie może to zmienić naszego nastawienia ani na jotę [...] Eksperyment człowieka i społeczeństwa musi pozostać niezależny od powodzenia eksperymentu świata<sup>87</sup>.

Nasze starania winny się zdaniem Lowe kierować w pierwszym rzędzie ku temu, aby zagwarantować jutro i zapewnienie jutra może być dopiero punktem wyjścia do troski o pojutrze, o ostateczne cele. "Rozumiesz teraz – zwraca się Lowe do Blocha – dlaczego symbol Atlasa z wielkim mozołem porajającego się ze swym ciężarem zyskuje na znaczeniu w stosunku do zdobywającego w walce płomień ostatecz-

<sup>85</sup> Adolph Lowe, ur. 1893, profesor ekonomii i socjologii w Kilonii i Frankfurcie, od 1933 na emigracji, profesor w New School for Social Research, dyrektor Institute of World Affairs. Jego prace na temat Blocha to: *S ist noch nicht P*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren...*, s. 135-143; *Über das Dunkel des gelebten Augenblicks*, [w:] *Denken heisst Übersprechen. In memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, K. Bloch, A. Reif (red.), Frankfurt a.M. 1978, s. 207-214.

<sup>86</sup> E. Bloch, *Briefe*, s. 812.

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 809.

nego rozjaśnienia i pełnego oczyszczenia Prometeusza. Obydwaj stoją naprzeciw nihilistycznego obrazu Syzyfa, który w absurdalnym bez reszty świecie wciąż na nowo podejmuje daremne próby. Obydwaj rozsadzają tego rodzaju solipsyzm, 'involved in Mankynde' wedle słów Donne'a. To prawda, że mierzony nie znającą spoczynku dynamiką brata, jest Atlas konserwatystą, starającym się przede wszystkim o równowagę – w naszym przypadku o równowagę przeżycia w obliczu tak wielkiej realnej, a jeszcze większej potencjalnej destrukcji. Ale gdyby mu się wreszcie udało usadzić Ziemię znów we właściwym położeniu, nic nie stałoby na przeszkodzie, by wraz z bratem szturmował Olimp<sup>88</sup>.

Realne zagrożenie świata każe, tak Lowe (w nawiązaniu do postaci Filona), zwrócić uwagę na takie sposoby równoważenia świata jak centralizacja i autokratyzm. Atlasów upatruje Lowe w "oświeconej inteligencji". To stanowisko przywodzi na myśl poglądy Hansa Jonasa. Z sytuacji zagrożenia i możliwości techniki wywodzi Jonas swoistą ontologię na krawędzi nicości i określenie człowieka jako jedynej istoty mogącej ponosić odpowiedzialność<sup>89</sup>. Rzeczywistość jest podług Jonasa uporządkowana w hierarchię obiektywnych wartości, z których najważniejszą stanowi zachowanie życia, a ze stosunku odpowiedzialności za te wartości wynikają postawy etyczne.

Jonas zaleca przede wszystkim zachowanie umiaru (*temperantia*), wstrzeźliwość, ostrożność. Gwarancji realizacji tych postaw, a tym samym zachowania życia, upatruje w silnej władzy, posuwając się do wypowiedzi tak skrajnych jak ta, że lepsza jest tyrania niż zagłada<sup>90</sup>. Tyranii można poza tym jakoby uniknąć przez dobrowolne nałożenie sobie dyscypliny – w imię przedłużenia egzystencji. Koncepcja prymatu autodyscypliny i władzy zdaje się mieć swe źródło w Jonasa pojmowaniu Boga. Jest to Bóg, który stworzywszy świat, nie ma mu nic więcej do dania i oczekuje już tylko darów człowieka. A ten spełnia to oczekiwanie zważając na drogach swego życia, aby nie nazbyt często miały miejsce zdarzenia, przez które Bóg żałowałby stworzenia świata. Jest to Jonasa wykładnia żydowskiej tajemnicy 36 sprawiedliwych, któ-

<sup>88</sup> A. Lowe, *Die Leiden des alten Atlas. Ernst Bloch zum 85. Geburtstag*, nie opublikowany maszynopis, s. 21.

<sup>89</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1984.

<sup>90</sup> H. Jonas w odczytycie wygłoszonym na uniwersytecie w Tybindze 24 VI 1986.



rych nie może zabraknąć, aby nie zginął świat<sup>91</sup>. Wskażmy tu na marginesie, ogromnie upraszczając zagadnienie, na wiele wyjaśniającą różność źródeł, z których wydają się czerpać w swych projektach postaw Jonas (a można przypuszczać, że i Lowe) i Bloch. Dla pierwszego źródłem tym byłby Zaddik, sprawiedliwy, ten, który urzeczywistnia normy, dla drugiego Chassid, ten który przewycięża. Jest to przyczynek (a raczej dopiero impuls wymagający zbadania) do problemu teologicznych (wyeksponowanych lub ukrytych, zakrytych niekiedy nawet dla samego autora) założeń koncepcji racjonalnych<sup>92</sup>.

Postawy Lowe i Jonasa akcentują strony w koncepcji Blocha nie tyle nieobecne, co mało widoczne, a więc: zagrożenie fiaskiem, nicością, różność i konkretność procesów i działań zachowujących życie, konieczność analizy środków warunkujących przeżycie.

Jednakże postawę Jonasa trudno zaakceptować w jej jednostronności i przy całkowitym pominięciu osiągnięć nurtu immanentnej poprawy świata. Natomiast dużą nadzieję można by wiązać z podaną hasłowo przez Adolfa Lowe koncepcją podwójnego dna życia, zawierającą się w formule: zachować, aby przemieni(a)ć, koncepcją opierającą się jako na mitycznym źródle na braterstwie Atlasa i Prometeusza. Sam Adolf Lowe nie podtrzymuje jednak tej nadziei<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, [w:] H. Jonas, F. Stern, *Reflexionen finsterner Zeit*, Tübingen 1984, s. 63-84.

<sup>92</sup> W interesujący sposób podejmuje tę kwestię K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit, nein zu sagen*, Basel 1982.

<sup>93</sup> Jak chociażby w rozmowie w domu profesora w Wolfenbüttel 3 X 1986, w której uczestniczyli Gerardo Cunico i autorka pracy.

## ROZWAŻANIA PODSUMOWUJĄCE I PERSPEKTYWICZNE

Rekonstrukcja dzieł Ernesta Blocha z punktu widzenia dostrzeżonych w nim momentów antropologicznych wykazuje możliwość całościowego w ten sposób ujęcia filozofii nadziei i przedstawienia jej – ze względu na odsłaniający się w rekonstrukcji konstytutywny charakter tych momentów – jako antropologii filozoficznej. Główne części tej koncepcji są następujące: Punkt wyjścia filozofowania stanowi ludzkie doświadczenie przypadkowości, nieprzejrzystości, nieuchwytności – ciemności – egzystencji. Pokazuje się w tym całe ubóstwo egzystencji i rzeczywistości w ogóle, a to z perspektywy przed-pojawiającej się (w szczęśliwym zdziwieniu) pełni. Z tego wzajemnego odsyłania do siebie, braku i pełni – jednostką obydwu jest chwila, pusta w pierwszym przypadku, spełniona w drugim – wysnuć można, tymczasem w formie założenia, zasadę wszystkiego, co istnieje, łączącą w sobie *arche itelos, primum ultimum*, która to zasada na płaszczyźnie rzeczywistości pojawia się jako proces, nadzieja, Jeszcze-Nie. Podkreślmy, że punktem wyjścia wszelkich poszukiwań nie jest tu ani *fiat*, ani *factum*, ale ludzkie doświadczenie egzystencji własnej, a co za tym idzie – świata.

Wskazania wynikające z doświadczenia podstawowego zostają następnie poddane przez Blocha analizom i refleksji, tak aby można było ustalić określenia teoretyczno-praktyczne rzeczywistości. Znamienne, że Bloch znów zwraca się ku sferze antropologicznej (sferze człowieka w świecie), a w analizach poszczególnych stopni antropologicznych postępuje od tych "najbliższych paleniska istnienia" ku coraz dalszym, coraz bardziej nabierającym charakteru obiektywnego. Na szczeblu biologicznym wyróżnia Bloch strukturę popędu samozachowawczego przerażającego się w samorozwijający się, na szczeblu świadomości odkrywa Jeszcze-Nieświadome, na szczeblu zapośredniczenia kulturowo-społeczno-historycznego – funkcję wykrywania Nowego, którego jeszcze nie ma, czyli funkcję utopijną, w świecie zewnętrznym jako korelację funkcji utopijnej wyróżnia Bloch kategorie stającego się bytu: *Front, Novum, Ultimum*, wreszcie wymienia Bloch specyficzny stopień człowieczeństwa – praktykę, przemienianie rzeczywistości podług celów dalekich dotyczących doskonałości znanego świata i nieujmowalnego jeszcze absolutnego spełnienia oraz celów bliskich, przekładających cele dalekie na możliwości sytuacji. Wspólną strukturą wszystkich tych określeń jest p r z e k r a c z a n i e, kieru-

nek ku temu, czego jeszcze nie ma, utopijność. Już podział na stopnie świadczy o różnorodności (rozbiciu) świata, ich złączenie w antropologiczności, natomiast (mimo skoków jakościowych między poszczególnymi stopniami) na możliwą jedność w tym, co można będzie nazywać człowiekiem.

W ontologii poszukuje Bloch korzenia tych pojawiających się w analizach struktur. Jest nim niegotowość człowieka i świata, którą Bloch ujmuje w kategorii możliwości. Świat jest niegotowy, ale można go zmienić, ba, może on nawet osiągnąć gotową swą postać, pełnię, bowiem wszelka możliwość, aby nie popaść w indyferentyzm, nihilizm, musi być odniesiona do możliwości absolutnej, czyli spełnienia. A tę możliwość może "dojrzeć" tylko człowiek, tylko on może jej doznać w chwilach szczęśliwego zdziwienia, jemu może się ona przed-pojawić. Człowiek jest jedynym, który doznaniem może sięgnąć pełni (beztreściowej jeszcze i nieujmowalnej) i z tej perspektywy ująć własną swą rzeczywistość – jako znajdującą się w drodze ku pełni możliwość – a będąc dźwignią przemieniającej *praxis*, nadać całej rzeczywistości taki kierunek, aby była poszukującą prawdy i spełnienia. Ale od czego zacząć, skoro rzeczywistość tak jest rozbita, chaotyczna, tak spętana przez własne produkty uległe alienacji, że nie dopuszcza do owego procesu ku prawdzie i spełnieniu? Zacząć należy od uporządkowania tej rzeczywistości, przede wszystkim od zniesienia stosunku zniewolenia wśród ludzi, stojących na czele procesu, a co za tym idzie stosunków wyobcowania w życiu społecznym. Chodzi o stworzenie warunków bycia człowiekiem, czyli wolności od alienacji. Jest to warunek wstępny porządkowania świata, po jego spełnieniu może się otworzyć możliwość poszukiwania innego stosunku do przyrody, podjęcia problemów, na które człowiek nie mógł mieć dotąd dostatecznego wpływu, takich jak choroba, śmierć, nuda. Zwróćmy uwagę na to, że Bloch wyznacza tylko kierunek porządkowania rzeczywistości, również w kwestii społeczno-politycznej, którą obszerniej omówiliśmy w naszej pracy. Brak jest natomiast dokładniejszej analizy projektowania *polis*, analizy środków jej osiągnięcia, organizacji, nie mówiąc już o jakichkolwiek analizach ekonomicznych. Być może wynika to z mesjanistycznych źródeł (a nie greckich, gdzie *polis* stanowiła centrum), z których czerpał Bloch, że brak u niego tych rozważań, podobnie jak trudno ich szukać w tak szeroko, wydawałoby się, recypowanych przez współczesną

myśl społeczną koncepcjach Horkheimera, Adorna, Benjamina.

Cel procesu ludzi i świata bynajmniej nie wyczerpuje się w porządkowaniu tego, co jest, spełnieniu znanych warunków. Wtedy bowiem powstaną uwarunkowania nowe i nowe możliwości – aż po tę absolutną, która zakryta jest jeszcze tajemnicą, a dla człowieka oznaczona jako *homo absconditus*. Jest to pełnia nigdzie jeszcze nie istniejąca, ale nie *ens realissimum*, które trzeba sobie tylko "przypomnieć", pokonać ułomną ludzką naturę, by doń wrócić. Jest to raczej *possibile perfectissimum*, które wymaga od nas spełnienia wszystkich możliwości naszych i świata (na gruncie *praxis*), a wtedy możliwe, że nastąpi spełnienie wszystkich uwarunkowań, umożliwiające "skok", wydanie owocu, "przemienienie" nas i świata w ostatnią nowość, bycie jak Wszystko.

Okazuje się, że zrekonstruowana w ten sposób filozofia zawiera wszystkie elementy uznane za nieodzowne w projektowanej antropologii filozoficznej, praktycznej i fundamentalnej, zdolnej wyznaczać sens, a są nimi: punkt wyjścia w doświadczeniu podstawowym, fenomenologiczny opis struktury doświadczenia, analiza uwarunkowań biologicznych, analiza świadomości, fantazja, praktyka (por. rozdział I), wzbogacając ją nadto o ontologię otwartego procesu świata, ontologię Jeszcze-Nie-Bycia.

Również sposób postępowania w filozofii Blocha odpowiada projektowanemu w antropologii filozoficznej: antropologiczne analizy Blocha mają charakter strukturalno-funkcjonalny, eksponująco-otwierający, teoretyczno-praktyczny. Pytania ontologiczne pozostają przy tym niejako w tle, by znaleźć się na pierwszym planie przy pogłębieniu rezultatów analiz antropologicznych i ich przekładzie na określenie istoty człowieczeństwa. Określenie to jest dynamiczno-utopijne, otwarte, przedstawia człowieka w jego radykalnej niegotowości, napięciu między negatywnością a pełnią, pokazuje jego miejsce w społeczeństwie i świecie, które – przez praktykę i świadomość utopijną – może stać się punktem archimedesowym, umożliwiającym prawdę i spełnienie. Dominujące jest skierowanie ku przyszłości, wyeksponowane – możliwość i waga decyzji. Te określenia istotnościowe nie ujmują przecież człowieka – tak jak działo się to w tradycyjnych antropologiach – przedmiotowo, lecz zawiera się w nich napięcie między tym, co się staje a tym, co być może, są zatem określeniami w znacze-

niu *definitio* i *destinatio* zarazem, dotyczącymi procesu współdziałania na siebie podmiotu i przedmiotu i mają u Blocha charakter wartościujący (cel = dobro). Ostateczna treść człowieczeństwa, jego "imię", owoc spełnienia wszystkich możliwości – jest zakryta.

Na zakończenie, w jedynie możliwym w tym miejscu charakterze: sugestii, zwracamy uwagę na niektóre punkty styeczne, zbieżne lub takie, w których porównanie zapowiada interesujący rezultat poznawczy, między filozofią Blocha zrekonstruowaną z antropologicznego punktu widzenia a stanowiskami filozoficznymi, które wniosły wkład do antropologii i umożliwiły jej projekt jako antropologii filozoficznej.

Z antropologią tzw. biologiczną łączy Blocha zainteresowanie biologiczno-cielesną strukturą człowieka i określenia tej struktury jako: dynamicznej, otwartej, "ekscentrycznej". O ile antropologia biologiczna kładzie nacisk na badania naukowe, to Bloch skłania się ku uogólnieniom filozoficznym. Rozwija też silniej refleksję nad uwarunkowaną biologicznie społeczna, historyczną (o celu ostatecznym ponadhistorycznym) płaszczyzną egzystencji człowieka, osiągając przy tym rezultaty zgoła przeciwne niż np. Arnold Gehlen ("postawa pionowa" człowieka, czyli godność ludzka i solidarność *versus* państwo i instytucje) lub też dalej idące niż u Helmuta Plessnera (*homo absconditus* jako eschatologiczny zamysł historii *versus* zasadnicza niemożność zgłębienia istoty ludzkiej).

Z filozofią egzystencji łączy Blocha punkt wyjścia filozofowania, którym jest przypadkowe ludzkie istnienie, zdanie na samego siebie i odniesienie do samej siebie refleksji filozoficznej. Wspólny jest priorytet egzystencji przed esencją, odsłonięcie struktury czasowej i dziejowej w istnieniu człowieka, skierowanie ku przyszłości, zwrócenie uwagi na nastroje (choć tu już różnica między Heideggerowskim *Be-finden* a Blocha *Stimmung*). Istnieje bliskość z późnym Sartrem i akcentowaniem przez niego cielesności. Główne różnice dotyczą traktowania nicości (Heidegger), uwzględniania ontologii (Kierkegaard, Sartre), zasięgu i kierunku procesu świata.

Bloch spotyka się także z psychoanalizą: posługując się jej środkami dochodzi w analizie świadomości do nowych rezultatów i umieszcza je na szerszym (ontologia) tle filozoficznym.

Wreszcie posiada Bloch punkty styeczne z Teorią Krytyczną, zwłaszcza z Herbertem Marcusem, w jego zamyśle połączenia z marksizmem

filozofii egzystencji, a następnie psychoanalizy (tzw. metapsychologia), z Marcusego podmiotową koncepcją przyrody, wreszcie ogólnym charakterem emancypacyjnym jego myśli. Spore rozbieżności natomiast występują między Blochem a Maksem Horkheimerem i Teodorem W. Adornem – wymieńmy tu chociażby kwestię dialektyki i jej u Blocha wymiaru celowego, u Adorna natomiast charakteru wyłącznie negatywnego.

Produktywne może być także wzajemne odniesienie filozofii Blocha i teorii komunikacji. Dla teorii komunikacji interesujące mogłyby się okazać: wymiar celowy w filozofii Blocha, dyskusja z koncepcją podmiotu w przyrodzie: dla filozofii Blocha natomiast analiza językowa (i ewentualnie pragmatyczna) mogłaby stanowić jeden ze sposobów jej konkretyzacji.

Koncepcja Blocha przedstawiona w próbie rekonstrukcji z antropofilozoficznego punktu widzenia zdaje się wyróżniać na tle współczesnych propozycji antropologicznych pojemnością, wszechstronnością, radykalnością, a także bogactwem impulsów antropofilozoficznych, które domagają się jeszcze opracowania. Można by przypuszczać, że filozofia Blocha jest najpełniejszą jak dotąd – choć niezamierzoną – realizacją projektu antropologii filozoficznej. Ma jednak braki, takie jak niedostateczne opracowanie sposobów konkretyzacji swych filozoficznych "zasad", budzące zastrzeżenia ugruntowanie otwartego procesu świata i jego celów w możliwości obiektywno-realnej o funkcji *quasi*-predystynacyjnej, a co się z tym wiąże: marginalne potraktowanie problemu zła i zagrożenia nicością.

Wydaje się, że korektury tych braków oraz wyraźniejszej antropofilozoficznej orientacji można by oczekiwać między innymi po konfrontacji filozofii Blocha z wymienionymi stanowiskami antropologicznymi. Byłoby to pierwsze posunięcie w perspektywie wypracowywania antropologii filozoficznej jako – możliwej – filozofii naszych czasów.

## BIBLIOGRAFIA

Bibliografię artykułów Blocha podaje Karlheinz Weigand w: "Bloch-Almanach", wydany przez Ernst Bloch Archiv der Stadtbibliothek Ludwigshafen, t. 2, 1982. Najobszerniejsze dane dotyczące literatury na temat Blocha i jego filozofii, zestawione przez Burgharta Schmidta, załączone są do dwóch wyborów prac o Blochu: *Ernst Blochs Wirkung* oraz *Materialien zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung"*. Bibliografię artykułów na temat Blocha publikuje "Bloch-Almanach", t. 3, 1983, t. 6, 1986 i t. 7, 1987.

### 1. Prace Blocha

Prace wymienione są w porządku chronologicznym z podaniem daty pierwszego wydania oraz ukazania się w wydaniu zbiorowym Wydawnictwa Suhrkamp we Frankfurcie nad Menem (oznaczenia: GA, numer tomu i rok wydania):

*Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie*, Baur, Ludwigshafen a.Rh. 1909 (praca doktorska napisana pod kierunkiem O. Külpego i przedstawiona na uniwersytecie w Würzburgu). Fragmenty w: *Tendenz-Latenz-Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, 1978.

*Geist der Utopie* (wersja pierwsza), Duncker und Humblot, München, Leipzig 1918; GA 16 1971 (facsimile wydania pierwszego).

*Geist der Utopie* (wersja druga), Paul Cassirer, Berlin 1923; GA 3 1964 (wersja ostateczna).

*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Kurt Wolff, München 1921; GA 2 1969 (wydanie przerobione i uzupełnione).

*Durch die Wüste*, Paul Cassirer, Berlin 1923; Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1964 (zawiera teksty nie przedrukowane w wydaniu zbiorowym).

*Spuren*, Paul Cassirer, Berlin 1930; GA 1 (1969) (wydanie przejrane i poszerzone).

*Erbschaft dieser Zeit*, Oprecht und Helbling, Zürich 1935; GA 4 1962 (wydanie poszerzone).

*Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Aufbau, Berlin 1951; GA 8 1962 (wydanie poszerzone).

*Das Prinzip Hoffnung*, Aufbau, Berlin 1954, 1955, 1959 (wydanie w trzech tomach); GA 5 1959 (wersja ostateczna w dwóch tomach).

*Naturrecht und menschliche Würde*, GA 6 1961 (w załączeniu zawiera pracę publikowaną przedtem oddzielnie: *Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere*, Aufbau, Berlin 1953).

*Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1961 (przedrukowane z niewielkimi zmianami w: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, GA 13).

*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963 i 1964 (wydanie w dwóch tomach); GA 13 1970 (jeden tom zawierający teksty z *Philosophische Grundfragen I*).

*Literarische Aufsätze*, GA 9 1965 (zawiera prace publikowane pojedynczo lub w oddzielnych wydaniach, jak *Verfremdungen I* i *Verfremdungen II. Geographica*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962 i 1964).

*Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, GA 14 1968.  
*Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, GA 10 1969 (zawiera prace przygotowane do *Geist der Utopie* oraz *Das Prinzip Hoffnung* oraz prace wydane pojedynczo w różnym czasie).

*Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, GA 11 1970 (prace publikowane w różnych okresach, częściowo zebrane w tomie *Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968).

*Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, GA 7 1972 (pisane między 1936 a 1937, przejrane i poprawione między 1969 a 1971, w załączeniu zawiera pracę wydaną oddzielnie, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Aufbau, Berlin 1952).

*Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972 (zawiera teksty wykładów wygłoszonych na uniwersytecie w Lipsku [1952-1956] i powtórzonych na uniwersytecie w Tybindze [1962-1963]).

*Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, GA 15 1975.  
*Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen*, GA 12 1977 (zawiera m.in. teksty wydane uprzednio jako *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*).

*Tendenz-Latenz-Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, 1978 (zawiera pamiętnik Blocha z lat 1921-1922, nie opublikowane prace młodzieńcze, fragmenty pracy doktorskiej, nie opublikowane prace późniejsze, teksty odczytów, wywiady).

*Abschied von der Utopie?*, hrsg. Hanna Gekle (teksty późnych wykładów i odczytów), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980.

*Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Ruth Romer und Burghart Schmidt, Suhrkamp 1985, 4 Bände (zawiera m.in. teksty wydane uprzednio w: *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*).

*Briefe 1903-1975*, hrsg. von Karola Bloch, Jan Robert Bloch, Anne Frommann, Hanna Gekle, Inge Jens, Martin Korol, Inka Mülder, Arno Münster, Uwe Opolka und Burghart Schmidt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985.

*Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, hrsg. von Martin Korol, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985.

### 2. Wywiady

*Gespräche mit Ernst Bloch*, hrsg. Rainer Traub i Harald Wieser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975.

*Tagträume vom aufrechten Gang*, hrsg. Arno Münster, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977.

### 3. Literatura biograficzna

*Beiträge über Bloch, Pressestimmen, autobiographische Äusserungen, Übersicht über Leben und Werk*, "Suhrkamp-Morgenblatt", 2. Nov. 1959, Nr 14.

Markun Silvia, *Ernst Bloch*, Reinbek b. Hamburg 1977.

Bloch Karola, *Aus meinem Leben*, Pfullingen 1981.

Zudeick Peter, *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch - Leben und Werk*, Baden-Baden 1985.

#### 4. Prace i artykuły o Blochu (wybór)

- Abendroth Friedrich, *Ernst Bloch, "Das Prinzip Hoffnung"*, "Europäisches Forum", Wien 1965.
- Heim nach Tübingen, "Neues Forum", April 1971,
- Adorno Theodor. W., *Grosse Blochmusik*, "Neue deutsche Hefte", April 1960, Nr 69.
- Henkel, Krug und frühe Erfahrung, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wyдания zbiorowe prac na temat Blocha.
- Blochs "Spuren", [w:] *Noten zur Literatur II*, Frankfurt a.M. 1961, s. 131-151.
- Albrecht Herbert, *Deutsche Philosophie heute*, Bremen 1969, s. 119-126.
- Arendt Alexander, *Revision des Marxismus*, "SBZ-Archiv" 9, 1958, Nr 16.
- Bahr Ehrhard, *Ernst Bloch*, Berlin 1974.
- Bahr Hans Dieter, *Ontologie und Utopie*, "Praxis" 1968, Nr 4, s. 164-175.
- *Theatrum Mundi - Experimentum Mundi*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wyдания zbiorowe...
- Bartning Gerhard, *Das Neue und das Uralte. Über das utopisch-archetypische Spannungsfeld in der neueren philosophischen Anthropologie und den Hintergrund der Polemik Ernst Blochs gegen Carl Gustav Jung*, Bonn 1978.
- Baumann Max, *Eines Philosophen Wagnis und Sturz. Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung" und die SED-Doktrin*, "West-Ost-Berichte", April 1960.
- Bense Max, *Hegel marxistisch gedeutet*, "Neue literarische Welt", 10 Febr. 1952.
- *Rationalismus und Sensibilität*, Baden-Baden 1956.
- Bensler Frank, *Der Bürgerrebell. Zu Ernst Blochs 80. Geburtstag*, "Merkur", Jg. 19, 1965, Nr 7.
- Birkenhauer Klaus, *Die vermauerte Hoffnung. Ernst Bloch und seine Philosophie*, "Christ und Welt", Sept. 1961, Nr 39.
- Blass Ernst, *Ernst Blochs Destructio destructionis* [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wyдания zbiorowe...
- Bodei Remo, *Introduzione*, [w:] *Ernst Bloch, Karl Marx* (wstęp do przekładu włoskiego), Bologna 1972.
- *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli 1979.
- Boros Ladislaus, *Begriffene Hoffnung*, "Orientierung", 1961, Nr 25.
- Bothner Roland, *Kunst im System: die konstruktive Funktion der Kunst für Ernst Blochs Philosophie*, Bonn 1983.
- Braun Eberhard, *Die naturrechtlichen Fundamente der klassischen politischen Ökonomie*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wyдания zbiorowe...
- *Possibilité et non-encore-etre. L'ontologie traditionnelle et l'ontologie du non-encore-etre de Bloch*, [w:] *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*, zob. 5. Wyдания zbiorowe...
- Brentano Margherita von, *Anwalt der Hoffnung: Ernst Bloch*, "Welt und Wort", Jg. 22, 1967, s. 365-366.
- Bütow Hellmuth, *Philosoph in dieser Zeit. Zur Lebensgeschichte von Ernst Bloch*, "Kommunität", Jan. 1961, Nr 17.
- *Philosophie und Gesellschaft im Denken Ernst Blochs*, Berlin 1963.
- Buhr Manfred, *Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", Jg. 6, 1958, Nr 4.

- *Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk "Das Prinzip Hoffnung"*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", Jg. 8, 1960, Nr 4.
- *A Critique of Ernst Bloch's Philosophy of Hope*, "Philosophy Today", 1970, Nr 4.
- Burschell Friedrich, *Der Geist der Utopie*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wyдания zbiorowe...
- *Erinnerungen an den jungen Bloch*, "Stimme der Pfalz", Jg. 21, 1970, Nr 3.
- Cambrero N.G., *Subjekt-Objekt*, "Gregorianum", 1964, Nr 45, s. 185-186.
- Capps Walter, *Vertical v. Horizontal Theology. Bloch-Dewart -Irenaeus*, "Continuum" VI, 4, 1968, s. 616-633.
- Christen Anton F., *Ernst Blochs Metaphysik der Materie*, Bonn 1979.
- Coppellotti Francesco, *Il Terzo Evangelo e il suo Regno*, [w:] *Ernst Bloch, Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971, s. 7-21.
- Cox Harvey, *Ernst Bloch oder ein Atheist lehrt Theologen*, "Neues Forum", Jg. 17, 1970, Nr 196, s. 427-430.
- *Ernst Bloch and the Pull of the Future*, "New Theology", New York 1968, Nr 5, s. 191-203 (przedrukowane jako wstęp do: E. Bloch, *Man on His Own*, New York 1970, oraz w: *Materialien*, zob. 5. Wyдания zbiorowe...).
- Cunico Gerardo, *Essere come utopia*, Firenze 1976.
- *Ernst Bloch – Experimentum Mundi: dalla domanda originaria al sistema aperto delle categorie*, "aut-aut" ("Rivista di filosofia e di cultura") 1979, nr 173-174.
- Dahlhaus Carl, *Ausgrabungen zu Lebzeiten. Ernst Blochs "Literarische Aufsätze"*, "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 25. Okt. 1965.
- Damus Renate, *Ernst Bloch. Hoffnung als Prinzip – Prinzip ohne Hoffnung*, Meisenheim a. Glan 1971.
- Dutschke Rudi, *Im gleichen Gang und Feldzugsplan*, "Konkret", Aug. 1975, oraz w: *Materialien*, zob. 5. Wyдания zbiorowe...
- Eckert Michael, *Transzendieren und immanente Transzendenz. Die Transformation der traditionellen Zweiweltentheorie von Immanenz und Transzendenz in Ernst Blochs Zweiweltentheorie*, Wien 1981.
- Engelmann H., *Produktivkräfte und Natur. Kritik der Technik konzeption von Ernst Bloch*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wyдания Zbiorowe...
- Eucken-Erdsiek Edith, *Prinzip ohne Hoffnung*, "Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft", Freiburg i.Br., Jg. 1970, 1962, Nr 9.
- Fahrenbach Helmut, *Zukunftsforschung und Philosophie der Zukunft*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wyдания zbiorowe...
- *Blochs Stellung im Spannungsfeld zwischen Philosophie und marxistischer Theorie*, [w:] *Das Reich der Hoffnung*, zob. 5. Wyдания zbiorowe...
- *Kierkegaards untergründige Wirkungsgeschichte. Zur Kierkegaard-Rezeption bei Wüstenstein, Bloch und Marcuse*, "Text und Kontext", Sonderreihe, Bd. 15., Kopenhagen-München 1983.
- *Ernst Bloch und das Problem der Einheit von Philosophie und marxistischer Theorie*, [w:] *Seminar: zur Philosophie Ernst Blochs*, zob. 5. Wyдания zbiorowe...
- *Der Mensch als utopisches Wesen? Die anthropologische Frage in der Philosophie Ernst Blochs*, [w:] *Laboratorium salutis. Beiträge zu Weg, Werk und Wirkung des Philosophen Ernst Bloch (1885-1977)*, Hohenheimer Protokolle, Rottenburg-Stuttgart 1985.

Fetscher Iring, *Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel*, [w:] "Marxismus-Studien", 3. Folge 1960, Kap. III.  
 – *Ernst Bloch auf Hegels Spuren*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Fiorenza Francis P., *Dialectical Theology and Hope*, "The Heythrop Journal", 1968, Nr 9, 1969, Nr 10.

Förster Johannes, *Begriffene Hoffnung oder Begriffene Praxis*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Forster Wolfgang, *Das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Ernst Blochs*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Franz Trautje, *Revolutionäre Philosophie in Aktion. Ernst Blochs politischer Weg, genauer gesehen*, Hamburg 1985.

Frenzel Ivo, *Philosophie zwischen Traum und Apokalypse*, "Frankfurter Hefte", Jg. 15, 1960, Nr 7, Nr 8.

Garzon Valdes Ernesto, *La Polis Sin Politeia*, "SUR", Buenos Aires, 1963 (przedrukowany w: *Materialien*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...)

Gekle Hanna, *Wunsch und Wirklichkeit. Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewussten und Freuds Theorie des Unbewussten*, Frankfurt a.M. 1986.

Gerhards Hans-Joachim, *Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie*, Gütersloh 1973.

Gollwitzer Hellmut, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des christlichen Glaubens. 2. Teil: Ernst Blochs atheistische Deutung der biblischen Rede von Gott*, München 1964.  
 – *Aussichten des Christentums*, München 1965.  
 – *Massstäbe für Ernst Bloch*, "Neues Forum", April 1971.

Gomez-Heras Jose Maria G., *Sociedad y utopia en Ernst Bloch: presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social*, Salamanca 1977.

Gomez Caffarena José, *Ernesto Bloch*, "Gregorianum", 1972, s. 131-176.

Gradi Felix, *Ein Atheist liest die Bibel. Ernst Bloch und das Alte Testament*, Frankfurt a.M., Bern, Las Vegas, 1984.

Gropp Rugard Otto, *Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", Jg. 2, 1954, Nr 1.  
 – *Ernst Bloch Hoffnungsphilosophie – eine antimarxistische Welterlösungslehre*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Günther Hans, "Erbschaft dieser Zeit"?, "Internationale Literatur", Moskau, Jg. 6, 1936, Nr 3.

Habermas Jürgen, *Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*, [w:] *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1971.

Hartl Friedrich, *Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader*, Frankfurt a.M., Bern, Las Vegas 1979.

Heer Friedrich, *Ein Denker des Menschen*, "Magnum", Sept. 1960.  
 – *Vision der Zukunft in Rot und Gold*, "Hochland", Okt. 1960.

Heim Theodor, *Blochs Atheismus*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Helms Hans G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Köln 1966.

Herold Rudolph, *Einige Bemerkungen zur Philosophie von Ernst Bloch unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Philosophie und Klassenstandpunkt*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Holz Hans Heinz, *Humanismus-Enzyklopädie-Fortschritt. Bemerkungen zu Ernst Bloch und Georg Lukács*, "Deutsche Woche", 25. Febr. 1953.  
 – *Der Philosoph Ernst Bloch und sein Werk "Das Prinzip Hoffnung"*, "Sinn und Form", 7. März 1955.  
 – *Einleitung*, [w:] Ernst Bloch, *Auswahl aus seinen Schriften*, Frankfurt a.M. 1967.  
 – *Logos spermatikos*, Neuwied 1975.

Horn Johannes Heinz, *Kritische Bemerkungen zur Philosophie Ernst Blochs*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Horster Detlef, *Marx und Bloch*, [w:] *Es muss nicht immer Marmor sein*, zob. 5. Wydanía zbiorowe  
 – *Zum Verhältnis von Philosophie und Kritik der politischen Ökonomie*, Hannover 1976, s. 144-182.  
 – *Bloch zur Einführung*, Hannover 1977.

Howard Dick, *Ernst Bloch – unser Zeitgenosse*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...  
 – *Marxisme et philosophie concrete. Situation de Bloch*, [w:] *Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Hudson Wayne, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, New York 1982.

Inselmann Claus, *Marxismus als Philosophie der Hoffnung*, "Neue Gesellschaft", Jg. 6, 1959, Nr 4.  
 – *Ein Ketzer hofft*, "Neue Gesellschaft", Jg. 7, 1960, Nr. 4.

Jäger Alfred, *Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs*, Zürich 1969.

Kaltenbrunner Gerd-Klaus, *Kritik der innerweltlichen Hoffnung*, [w:] *Das Reich der Hoffnung*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Kempky Jürgen von, *Hoffnung als Kritik. Zur Philosophie Ernst Blochs*, "Berechnungen", Hamburg 1964 (przedrukowane w: *Materialien*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...)

Kimmerle Heinz, *Eschatologie und Utopie im Denken von Ernst Bloch*, "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie", 1965, Nr 7.  
 – *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernest Blochs*, Bonn 1966.

Klatt Gudrun, *Vom Umgang mit der Moderne. Ästhetische Konzepte der dreissiger Jahre. Lifschütz, Lukács, Lunatscharski, Bloch, Benjamin*, Berlin 1984.

Kneif Tibor, *Ernst Bloch und der musikalische Expressionismus*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Kołakowski Leszek, *Ernst Bloch*, [w:] *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Bd. 3, München 1979, s. 39-59.

Kracauer Siegfried, *Zwei Deutungen in zwei Sprachen*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydanía zbiorowe...

Kränzle Karl, *Utopie und Ideologie. Gesellschaftskritik und politisches Engagement im Werk Ernst Blochs*, Bern 1970.

Kübler Renate, *Die Metapher als Argument. Semiotische Bestimmung der*

*Blochschen Sprache*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

K ü n z l i Alfred, *Im Licht der Hoffnung. Zum 80. Geburtstag von Ernst Bloch*, "Frankfurter Rundschau", 7. Juli 1965.

L a n d m a n n Michael, *Ernst Bloch im Gespräch*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

L e n d v a i Ervin, *Geist der Utopie*, "Sozialistische Monatshefte", 1919, s. 842.

L e n k Kurt, *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied 1961.

L e v i n a s Emmanuel, *Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch*, [w:] *Utopie-Maxisme selon Ernst Bloch*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

L e y Hermann, *Ernst Bloch und das Hegelsche System*, "Einheit", 1957, Nr 12.

- *Zu einigen Fragen der Philosophie Ernst Blochs*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

L o c h m a n n Jan Milic, *Eine atheistische Interpretation der Bibel*, *Ernst Blochs Atheismus im Christentum*, "Reformatio", Jg. 20, 1971, Nr 4.

L ö t h e r R., *Die marxistische Auffassung vom Menschen und die Unwissenschaftlichkeit sowie der Klassencharakter der philosophischen Anthropologie, dargestellt am Beispiel der Auffassung Arnold Gehlens, Eduard Hengstenbergs und Ernst Blochs*, "Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle-Wittenberg", Jg. 8, 1958, Nr 4-5.

L o w e Adolph, *S ist noch nicht P*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

M a i h o f e r Werner, *Demokratie und Sozialismus*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

M a n c i n i Italo, *La metareligione di Ernst Bloch e il conflitto delle teologie*, [w:] *Filosofia e teologia della speranza*, Padova 1973.

- *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974.

M a r s c h Wolf-Dieter, *Das Werk Ernst Blochs als Frage an Christliche Ethik, "Kommunität"*, Berlin, Jan. 1961; "Kerygma und Dogma", 1961, Nr 3.

- *Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Hamburg 1963.

M a r t i n Gerhard Marcel, "... die Hilfe des veränderbaren Zeichens". *Zu Blochs atheistischen Provokationen der Theologie*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

M a y e r Hans, *Ernst Blochs poetische Sendung*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

- *Der Redner Ernst Bloch*, "Der deutsche Buchhandel. Mitteilungen für die Presse", Frankfurt a.M. 1967, oraz w: *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

- *Ernst Bloch, Utopie, Literatur*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

- *Musik als Luft von anderem Planeten*, "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 5.10.1974 (przedrukowane w: *Materialien*, zob. 5. Wydania zbiorowe...)

M e t z Johannes B., *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

M e t z g e r Arnold, *Utopie und Transzendenz*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

M e t z g e r Manfred, *Theologie als Wissenschaft*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

M i n d e r Robert, *Dichter in der Gesellschaft, Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Frankfurt 1966.

M o l t m a n n Jürgen, *Die Menschenrechte und der Marxismus. Einführung und kritische Reflexionen zu Ernst Blochs "Naturrecht und menschliche Würde"*, "Kirche in der Zeit", März 1962 (przedrukowane w: *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...).

- *Die Kategorie "Novum" in der christlichen Theologie*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...).

- *Theologie der Hoffnung*, München 1963.

- *Im Gespräch mit Ernst Bloch*, München 1976.

M ü l l e r - H e g e m a n n Dietfried, *Zur Trieb und Traumproblematik in Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung"*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

M ü n s t e r Arno, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk Ernst Blochs*, Frankfurt a.M. 1982.

- *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris 1985.

N e g t Oskar, *Ernst Bloch. Der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution*, [w:] Ernst Bloch, *Vom Hazard zur Katastrophe*, Frankfurt a.M. 1971.

- *Erbschaft aus Ungleichzeitigkeit und das Problem der Propaganda*, [w:] *Es muss nicht immer Marmor sein*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

P a e t z o l d Heinz, *Neomarxistische Ästhetik I: Bloch - Benjamin*, Düsseldorf 1974.

P a n n e n b e r g Wolfhart, *Der Gott der Hoffnung*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

P a s t e r k Ursula, *Utopie und Religion. Ernst Bloch zum 85. Geburtstag*, "Wissenschaft und Weltbild", 1970 Nr 23 (przedrukowane [w:] *Materialien*, zob. 5. Wydania zbiorowe...).

- *Die Utopie vom Reich der Freiheit*, [w:] *Marxismus - Christentum*, Mainz 1974, s. 152-167.

P e r e l s Joachim, *Sozialistisches Erbe an bürgerlichen Menschenrechten ?* [w:] *Es muss nicht immer Marmor sein*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

P e r e z d e l C o r r a l Justo, *El marxismo calido: Ernst Bloch*, Madrid 1977.

P e t e r s Jürgen, *Es muss nicht immer Marmor sein*, [w:] *Es muss nicht immer Marmor sein*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

P i e p e r Josef, *Hoffnung und Geschichte*, München 1967 (wydanie polskie: *Nadzieja a historia*, przekł. Piotr Waszczenko, Warszawa 1981).

R a c i n a r o R., *Hegel nella prospettiva di Bloch e Adorno*, "Critica marxista", 1974, Nr 1.

R a d d a t z Fritz J., *Nicht Eschaton, sondern aufrechter Gang. Zu Ernst Blochs politischen Aufsätzen*, "Merkur", 1971, Nr 281.

R a t s c h o w Karl Heinz, *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Gütersloh 1970.

- *Der unbekannt Mensch. Gottes Leugnung bei Ernst Bloch als Selbsterfall des Menschen*, [w:] *Das Reich der Hoffnung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

R a u l e t Gerard, *Utopie - Discours, pratique. Presentation*, [w:] *Utopie - Marxisme selon Ernst Bloch*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

- *Encerclement technocratique et dépassement pratique - L'utopie concrete com-*

me theorie critique, [w:] *Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Reding Marcel, *Utopie, Phantasie, Prophetie – das "Prinzip Hoffnung" im Marxismus*, "Frankfurter Hefte" 1961, Nr 1.

Reich-Ranicki, *Doktorwürde für Ernst Bloch*, "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 30.06.1975.

Reifenberg Benno, *Wie sieht unser Zeitalter aus? Spuren*, "Frankfurter Zeitung", 23.11.1930, oraz [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Reinicke Helmut L., *Materie und Geschichte*, Kronberg 1975.

Romberg R., *Fortschritt und Immanenz in der Philosophie Ernst Blochs, dargestellt an der Funktion des Begriffs "Vor-Schein"*, Giessen 1971.

Schiller Hans-Ernst, *Metaphysik und Gesellschaftskritik. Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs*, Meisenheim 1982.

Schmidt Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a.M. 1962.

– *Ernst Bloch und die ultima materia*, "Diskurs", April 1961 (przedrukowane w: *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...).

– *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, München 1973.

– *Anthropologie und Ontologie bei Bloch*, [w:] *Das Reich der Hoffnung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Schmidt Burghart, *Gegen die gängige Verwechslung konkreter Utopie mit technischer Planung*, "Werk/Oeuvre", Sept. 1973.

– *The Politics of Epistemology*, "Telos", Saint Louis 1974, Nr 21.

– *Vom teleologischen Prinzip in der Materie*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

– *Une téléologie naturelle qualitative*, [w:] *Utopie - Marxisme selon Ernst Bloch*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

– *Ernst Bloch*, Stuttgart 1985.

Schubardt Wolfgang, *Kritische Bemerkungen zu dem Buch Subjekt-Objekt, "Einheit"*, Jg. 7, 1952, Nr 6.

– *Philosophie und Politik im Hegelvortrag Ernst Blochs*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Schmitt Gerhard, *Philosophie zwischen Heilsgewissheit und Verzweiflung. Die Philosophie Ernst Blochs in ihrem Verhältnis zum Marxismus*, Diss., Bochum 1974.

Stauder Peter, *Ernst Bloch. Kritik am lebensphilosophischen Fundament seines Denkens*, Diss., Berlin 1980.

Schumacher Joachim, *Anmerkungen zur Vorgeschichte des Begriffes Nichts bei Hegel und seine Aufhebung durch Marx und Ernst Bloch*, "Praxis", Jg. 8., 1971, Nr 1-2.

– *Wie zu erben sei*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Schütz Paul, *Charisma Hoffnung. Von der Zukunft der Welt*, Hamburg 1962.

Schulz Robert, *Kritisches zum Fortschrittsbegriff Ernst Blochs*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 5. April 1957.

– *Blochs Philosophie der Hoffnung im Lichte des historischen Materialismus*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Schwartz H., *Über die Darstellung der Geschichte der Philosophie bei Ernst*

*Bloch*, [w:] *Ernst Blochs Revision*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Simons Eberhard, *Das expressive Denken Ernst Blochs*, Freiburg i.Br 1983.

Solomon Maynard, *Marxism and Art*, New York 1973, s. 567-575 (przedrukowane w: *Materialien*, zob. 5. Wydania zbiorowe...).

Sonnemans Heino, *Hoffnung ohne Gott? Konfrontation mit Ernst Bloch*, Freiburg 1973.

Steinacker-Berghäuser Klaus-Peter, *Das Verhältnis der Philosophie Ernst Blochs zur Mystik*, Marburg 1973.

Steiner George, *The Pythagorean Art*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Sternberger Dolf, *Vergiss das Beste nicht*, "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 9. April 1960 (przedrukowane w: *Materialien*, zob. 5. Wydania zbiorowe...).

Susman Margarete, "Geist der Utopie", "Zeitschrift für Bücherfreunde", 1919, przedrukowane [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Tillich Paul, *Das Recht auf Hoffnung*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Tjaden Karl Hermann, *Zur Naturrechts-Interpretation Ernst Blochs*, "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 1962, Nr 4 (przedrukowane w: *Materialien*, zob. 5. Wydania zbiorowe...).

Tripp Günther Matthias, *Absurdität und Hoffnung. Zum Werk von Albert Camus und Ernst Bloch*, Berlin 1968.

Ueding Gert, *Glanzvolles Elend. Versuch über Kitsch und Reportage*, Frankfurt a.M. 1974, Abschnitt III.

– *Blochs Ästhetik des Vor-Scheins*, [w:] *Ernst Bloch, Ästhetik des Vor-Scheins*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1974.

– *Tagtraum, künstlerische Produktivität und der Werkprozess*, [w:] *Ernst Bloch, Ästhetik des Vor-Scheins*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1974.

– *Traumliteratur. Über literarische Erfindung und ihre Wirkung*, [w:] *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

– *L'art comme utopie – Remarques sur l'esthétique du préapparaître chez Bloch*, [w:] *Utopie - Marxisme selon Ernst Bloch*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Unselde Siegfried, *Zum Geleit*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Vattimo Gianni, *Ernst Bloch interprete di Hegel*, [w:] *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970.

Vilmars Fritz, *Welt als Laboratorium Salutis*, [w:] *Ernst Bloch zu ehren*, zob. 5. Wydania zbiorowe...

Vranicki Predrag, *Geschichte des Marxismus*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1974, s. 818 in.

Walsers Martin, *Prophet mit Marx- und Engelszungen. Zum Erscheinen des Hauptwerks Ernst Blochs in Westdeutschland*, "Süddeutsche Zeitung", 26-27. Sept. 1959 (przedrukowane w: *Über Ernst Bloch*, zob. 5. Wydania zbiorowe...).

Weimer Ludwig, *Das Verständnis von Religion und Offenbarung bei Ernst Bloch*, München 1971.

Wellershoff Dieter, *Der exzentrische Mensch. Zur Philosophie Ernst Blochs*,



"Merkur" 1960, Nr 4.

Werckmeister Otto Karl, *Ernst Blochs Theorie der Kunst*, "Die Neue Rundschau", Jg. 79, 1968, Nr 2.

– *Ende der Ästhetik*, Frankfurt a.M. 1971.

Widmer Peter, *Die Anthropologie Ernst Blochs*, Frankfurt a.M. 1974.

Wiedemann Melitta, *Bloch und Teilhard de Chardin*, "Blätter für deutsche und internationale Politik", März 1961.

Wiegmann Hermann, *Ernst Blochs ästhetische Kriterien und ihre interpretative Funktion in seinen Literarischen Aufsätzen*, Bonn 1976.

Zecchi Stefano, *Realtà dell'utopia*, "aut-aut", 1971, Nr 125 (przedrukowane w: *Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...).

– *Ernst Bloch e Jürgen Moltmann*, [w:] *Filosofia e teologia della speranza*, Padova 1973.

– *Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di Ernst Bloch*, Milano 1974.

Zehm Günter, *Ernst Bloch* [w:] *Handbuch der deutschen Gegenwartsliteratur*, 1965.

Zühlsdorff Irmhild, *Die gesellschaftlichen und politischen Implikationen des Naturbegriffs von Ernst Bloch*, Hannover 1984.

Zwenz Gerhard, *Kopf und Bauch*, Frankfurt a.M. 1971, s. 11 i n. (przedrukowane w: *Ernst Blochs Wirkung*, zob. 5. Wydania zbiorowe...).

Zudeck Peter, *Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit*, Bonn 1980.

## 5. Wydania zbiorowe prac na temat Blocha

*Festschrift Ernst Bloch zum 70. Geburtstag*, hrsg., R.O. Gropp, Berlin 1955.

*Ernst Bloch Revision des Marxismus. Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*, Berlin 1957.

*Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, hrsg. S. Unseld, Frankfurt a.M. 1965.  
*Über Ernst Bloch*, Frankfurt a.M. 1968.

*Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1975.

*Es muss nicht immer Marmor sein: Erbschaft aus Ungleichzeitigkeit. Ernst Bloch zum 90. Geburtstag*, Berlin 1975.

*Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible. Hommages a Ernst Bloch pour son 90e anniversaire*, publiés sous la direction de Gerard Raulet, Paris 1976.

*Denken heisst Überschreiten. In memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, hrsg. Karola Bloch und Adalbert Reif, Köln, Frankfurt a.M. 1978.

*Das Reich der Hoffnung. Über Ernst Bloch*, hrsg. Wolfgang Böhme (Herrenalber Texte 13), Karlsruhe 1979.

*Materialien zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung"*, hrsg. von Burghart Schmidt, Frankfurt a.M. 1978.

*En favor de Bloch*, por José Gomez Caffarena, Madrid 1979.

*Dossier Bloch*, ured. Mirko Banjeđlaw, Zagreb 1979.

*Marxisme van de hoop – hoop van het marxisme? Essays over de filosofie van Ernst*

*Bloch*, samenstelling H. van den Enden, Bussum 1980.

*Misao Ernsta Blocha*, Zagreb 1980.

*Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, hrsg. von Burghart Schmidt, Frankfurt a.M. 1983.

*Apokalypse, ein Prinzip Hoffnung? Ernst Bloch zum 100. Geburtstag*, Heidelberg 1985.

## ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Buch *Mensch heisst Hoffnung. Über die Philosophie von Ernst Bloch* wird das Werk von Ernst Bloch vom Standpunkt der Philosophie des Menschen, d.h. der philosophischen Anthropologie dargestellt.

Die ursprüngliche Motivation für die Entstehung des Buches ist die Suche nach einer Philosophie, die eine Grundlage für das Selbstverständnis des Menschen, seine Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung in der gegenwärtigen Welt wäre. In der Situation der Zerrissenheit der heutigen Philosophie, ihres widersprüchlichen Selbstbewusstseins konzentriert sich die Aufmerksamkeit der Autorin auf Positionen, von denen unabdingbare Verfahrensweisen und Erkenntnisresultate herzuleiten sind, solche allerdings, die an sich keine ausreichende Geltung beanspruchen könnten, die sich gegenseitig auch nicht ausschliessen, sondern eine Reihe von aufeinanderverweisenden komplementären Verfahrensweisen und Bestimmungen bilden. Diese Positionen sind vor allem die biologische Anthropologie, die Existenzphilosophie, die Psychoanalyse mit ihren vielfachen Fortsetzungen sowie verschiedene vom Marxismus ausgehende Denkrichtungen (Kritische Theorie). Die Analyse der erwähnten Konzeptionen ermöglicht die Ausarbeitung eines für sie gemeinsamen Basisbegriffs, eines des Menschen in seinem Aufgabencharakter, des Menschen als eines Seienden, das im Rahmen der Bedingungen seines Daseins Selbstverständnis und Selbstverwirklichung erstrebt. Im Licht dieses Begriffs des Menschen lässt sich das Projekt eines Philosophierens von fundamentaler, praktischer und sinnrelevanter Absicht entwerfen. Für dieses Projekt sollen die Verfahrensweisen und Bestimmungen der einzelnen schon entstandenen, beziehungsweise erst entstehenden Positionen so rekonstruiert werden, dass sie – bis zur Vereinbarkeit transformiert und sich gegenseitig ergänzend, aufeinander verweisend – ein Zusammenhangsgefüge bilden können. Erst daraus wäre eine Bestimmung Menschen zu gewinnen.

Die Philosophie von Ernst Bloch weist eine besondere Anziehungskraft auf wegen ihrer Problematisierungen des Anthropologischen, wegen ihrer allumfassenden und bis zur Ontologie sich steigernden Grundlegungsintention (auf eine Weise, die heute ungewöhnlich ist und an die grossen Systeme der Tradition anknüpft)

und nicht zuletzt wegen der ihr eigenen (allerdings schwer zu systematisierenden) Ausdrucksform, die eine für Philosophen ungewöhnliche bunte Bildersprache, einen zum Teil betroffen erzählenden, zum Teil brillant essayistischen, zum Teil breit argumentierenden Stil einsetzt, so dass verschiedene Gedankenebenen zugleich aufeinander bezogen oder hintereinander zerschlagen und neu zusammengesetzt werden.

Die Rezeption der Philosophie von Bloch im gegenwärtigen philosophischen Leben Polens wurde bisher erschwert durch die völlige Abwesenheit (bzw. Verdrängung) solcher philosophischen Strömungen (z.B. praktische Philosophie, Messianismus), die mit Bloch in irgend einer Hinsicht in Berührung kämen. Offizieller Marxismus auf der einen Seite, katholische Theologie auf der anderen; starke positivistische und logistische Einflüsse in der "unabhängigen" Philosophie liessen kaum Raum für die Aufnahme und Auseinandersetzung mit der Philosophie von Ernst Bloch.

Im Buch wird nun von der Herausstellung der anthropologischen Momente in Blochs Philosophie ausgegangen, um dadurch die Frage nach dem Ort, der Funktion und Bedeutung dieser Momente im Ganzen seines Denkens zu stellen, um also zu ermitteln, ob vom anthropologischen Standpunkt aus eine Rekonstruktion der Blochschen Philosophie im ganzen möglich wäre. Die Exposition und Analyse der anthropologischen Momente entscheiden also über den Aufbau der Arbeit. Eingeleitet wird sie von einem Kapitel, in dem die Philosophie von Bloch kurz charakterisiert wird im Verhältnis zu anderen Denkrichtungen der Gegenwart, sowie vor allem zu den massgebenden Vertretern der philosophischen Anthropologie in der historischen Reihenfolge ihrer Positionen und im Hinblick auf ein zu gewinnendes Modell des Philosophierens in unserer Zeit.

Dieser Einleitung folgt die eigentliche Rekonstruktion. Im zweiten Kapitel wird der Ausgangspunkt des Philosophierens bei Bloch exponiert, der kein Lehrsatz, keine Definition, keine These ist, sondern eine Grunderfahrung: irreduzible, unüberschreitbare Erfahrung des Menschen in seiner Existenz; Erfahrung, die das ganze bisherige Wissen unterbricht und suspendiert, neue Horizonte der Bestimmung eröffnet, zum Suchen und Streben motiviert und die Richtung anweist. Es ist dies keine Erfahrung im empirischen Sinne (wie bei Locke, Hume oder Kant), keine ideellen Charakters (wie bei Hegel), sondern es

ist die Erfahrung des ganzen Menschen: des leiblichen und vernünftigen, des Menschen in seiner Lebenswelt. Diese Grunderfahrung ist bei Bloch das Dunkel des gelebten Augenblicks, die Erfahrung der Hinfälligkeit, Flüchtigkeit, Undurchsichtigkeit, Unfassbarkeit der momenthaft pulsierenden Existenz, die nur manchmal erhellt wird in den Augenblicken des glücklichen oder unglücklichen Stauens, in denen die Fülle oder aber das Nichts als Ende der Zeit "vorscheinen". In dieser Grunderfahrung äussert sich der wesentlich prekäre Kern der Wirklichkeit des Menschen und der Welt, er äussert sich in ihrem temporalen Charakter, in ihrer Zufälligkeit und Negativität. Gerade dieser negative und nur negativ bestimmte Kern verweist auf die Zukunft, in der allein eine wahre und (inhaltlich) erfüllende Bestimmung erscheinen kann.

Um über diese Hinweise auf den Charakter des Menschen und der Welt hinaus ihre begründeten Bestimmungen gewinnen zu können, wendet sich Bloch der Sphäre des Anthropologischen zu (in ihrer breitesten, den Menschen und seine Welt umfassenden Bedeutung) und in den Analysen ihrer einzelnen Stufen legt er für jede von ihnen ihre Grundzüge fest. Dieser Vorgang wird im dritten Kapitel der Arbeit dargestellt. Die Verfahrensweisen von Bloch bei der Festlegung solcher Grundzüge nähern sich an diejenigen von vielen gegenwärtigen philosophischen Richtungen und stammen oft tatsächlich aus der Konfrontierung mit ihnen: mit der Phänomenologie, der biologischen Anthropologie, der Existenzphilosophie, der Kritischen Theorie, dem Marxismus. Aus der "phänomenologischen" Analyse des Alltagsbewusstseins ergibt sich, dass seine Grundstruktur das "Ausser-sich-Sein" ist, eine Intentionalität, die nicht nur auf einen Gegenstand draussen, sondern vor allem auf einen gerichtet ist, der anders ist als der gegebene, einen Gegenstand, den es noch nicht gibt, der noch *a-topos* ist, das heisst utopisch. Der Grundzug der biologischen Stufe ist der Selbsterhaltungstrieb, der beim Menschen mit dem Selbsterweiterungstrieb gleichbedeutend ist. Der Mensch als ein "Mängelwesen" (ein Ausdruck von Herder) kann nicht unmittelbar seine Bedürfnisse befriedigen, so dass er immer hinter der in dieser Hinsicht besser ausgestatteten Welt der Tiere zurückbleibt. In der Verzögerung der Befriedigung der Triebe entsteht der Wunsch, der den fehlenden Gegenstand besser ausmalt als er in der jeweils gegenwärtigen Realität wäre

und der zum Streben nach dem Besseren motiviert. Der Wunsch, der bei dem Menschen sich seinem Selbsterweiterungstrieb parallel entwickelt, macht es, dass jedes befriedigte Bedürfnis nur einem neuen vorankommt und so weiter bis zur vollkommenen Erfüllung, einer nie bis jetzt erfahrenen, einer unbekannteren, aber in jedem Wunsch erahnten und erstrebten. In der spezifisch menschlichen Verwandlung des Selbsterhaltungs- in den Selbsterweiterungstrieb erblickt Bloch die Quelle des organischen Überschusses, der auf den folgenden Stufen des Anthropologischen weiterhin umgestaltet wird. In der Analyse der Affekte als gefühlter Triebe hebt Bloch die Hoffnung hervor, den einzigen Affekt, in dem sich der Selbsterweiterungstrieb äussert. In der Hoffnung erfolgt die psychische Transformation und Potenzierung des erwähnten organischen Überschusses. Im Medium der Hoffnung entstehen die Tragräume, die sich von den von Freud analysierten Nachträumen vor allem dadurch unterscheiden, dass in ihnen eine Wunscherfüllung durch etwas, was noch nie so war, und nicht die Erfüllung der Wünsche der Vergangenheit mit vergangenem Stoff projiziert wird.

Die Tragräume sind nach Bloch der "psychische Geburtsort des Neuen", dessen, was besser ist, und was noch nie bis jetzt so da war. In den Analysen des Tragtraums entdeckt Bloch eine neue Bewusstseinsklasse: das Noch-Nicht-Bewusste. Das Noch-Nicht-Bewusste wird durch ein eigentümliches hermeneutisches Denkverhalten aufgedeckt, das Bloch "utopische Funktion" oder auch *docta spes* nennt, da es als eine immanente Selbstausslegung von durch Hoffnung bestimmten, aber durch Vernunft begriffenen und korrigierten Wunschkonstruktionen auftritt. Nur auf diese Weise kann im Bewusstsein das repräsentiert werden, was noch nicht ist, was jedoch real möglich ist.

Bloch spricht hier in Anknüpfung an Kierkegaard von der "objektiven Phantasie" und unterscheidet sie von der Phantastik, deren unendliche Intention nicht von der Wirklichkeit "temperiert" wird. Das Noch-Nicht-Bewusste, konfrontiert mit den Tendenzen der objektiven Welt, den Bedingungen der Realisierung, bietet den Stoff für die ständig gesetzten, ständig verifizierten Ziele der Menschen.

Bloch betrachtet weiter die utopische Funktion in ihrer sich zunehmend objektivierenden Wirksamkeit, im Zusammenhang mit der Kulturgeschichte, der Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklungen

und den bestimmten Kulturinhalten. Letztlich betrachtet Bloch die utopische Funktion vom Standpunkt der Ontologie. Die Wirklichkeit, worin die utopische Funktion ihr Korrelat hat, muss eine offene, ein Prozess sein, in dem die Bedingungen zur Verwirklichung dessen, was neu und besser ist, entstehen. Die Erforschung der Wirklichkeit soll also nicht so sehr auf die Festlegung von statischen Gesetzen ausgerichtet sein, als vielmehr auf die Auffassung der Tendenzen, die dank menschlicher Tätigkeit mitbestimmt und weiter aktiviert werden.

Praxis ist die letzte Stufe des Anthropologischen in der Auffassung von Bloch. Den von Marx entdeckten Archimedischen Punkt des menschlichen In-der-Welt-Seins betrachtet Bloch unter verschiedenen Aspekten: dem erkenntnistheoretischen, dem dialektisch-historischen und dem philosophischen. Anschliessend legt Bloch sein Konzept von zwei untrennbaren Strömungen der Praxis aus: dem Kältestrom, das heisst der Erforschung der Situation, der Bedingungen der Veränderung und dem Wärmestrom, das heisst der Durchdringung der Perspektiven, der Ziele.

Im vierten Kapitel des Buches werden die Resultate der Analysen der verschiedenen Stufen des Anthropologischen ontologisch vertieft. Die Wirklichkeit, in der utopische Funktion und Praxis ihren Raum finden, kann nur, wie schon gesagt wurde, eine offene sein. Ihre Hauptkategorie ist nach Bloch die Möglichkeit, die er als partielle Bedingtheit definiert. Unter Berufung auf Aristoteles fasst Bloch die Möglichkeit in doppeltem Aspekt auf: als das *kata to dynaton*, das "nach Möglichkeit Seiende", das heisst als Bedingtheit und Offenheit einer Situation, und als das *dynamei on*, das "In-Möglichkeit-Sein", das heisst als Grundlage und Horizontfülle der Möglichkeiten, als Ursprung und Erfüllung aller Bedingungen. Die Auffassung der Möglichkeit ist bei Bloch durch eine anregende, an die Tradition von Avicenna, Averroes, Paracelsus, Böhme, Schelling anknüpfende Konzeption der Materie unterbaut worden. Diese erweitert sich bis zur Hypothese eines möglichen, erst in der Verlängerungslinie der menschlichen Befreiung sich als letztlich disparates oder entgegenkommendes erweisenden Natursubjekts.

Die Wirklichkeit wird bei Bloch als ein in Modi, Schichten, Stufen und Sphären differenzierter Prozess dargestellt. Bloch fragt nach dem Grund und Sinn einer solchen Wirklichkeit. Und antwortet, dass die-

ser Grund gerade in dessen Abwesenheit und in dessen Erstrebung steckt, dass daher das einzige Prinzip dieser Wirklichkeit die Hoffnung ist, Hoffnung als Gerichtetheit aus der mehrfachen Negativität (*alteritas*) durch Experimente der Antizipation und Praxis auf das mögliche positive Eine (*unitas*).

Das fünfte und das sechste Kapitel des Buches befassen sich mit den Zielen des menschlichen Daseins und Wirkens, zum einen mit den geschichtlichen Zielen, das heisst denjenigen, die sich im Horizont der gegenwärtigen Erfahrbarkeit bestimmen lassen, zum anderen mit dem übergeschichtlichen, vorläufig unbestimmbaren, nur in Symbolen vorgezeichneten letzten Ziel. Geschichtliche Ziele werden in unserem Buch am Beispiel der auf dem Gebiet der zwischenmenschlichen Beziehungen tragenden Ziele (wovon traditionell Morallehren, Ethik, Philosophie des Rechts handelten) dargestellt. Auf diesem Gebiet arbeitet Bloch eine spezifische Naturrechtsauffassung heraus.

In einem Verfahren, das man "phänomenologisch-hermeneutisch" nennen könnte, stellt Bloch *ex concreto*, aus dem Material der Konzeptionen, die in der Geschichte den Namen des Naturrechts getragen haben, der moralischen, ethischen, rechtsphilosophischen Konzeptionen, und aus den Situationen, in denen sie entstanden sind, das Prinzip des "aufrechten Gangs" auf. Dieses Prinzip umschliesst die jeweils konkret bestimmte Überschreitung der gegebenen Organisationsweise der zwischenmenschlichen Verhältnisse, die Negierung der gegenwärtigen Lage vom Standpunkt der erfahrenen Einschränkung der Freiheit und das *ex negativo*, nach Massgabe der objektiven Bedingungen erfolgende Entwerfen der besseren Verhältnisse. Die Überschreitung einer konkreten Situation wird nicht nur von den objektiven Bedingungen hervorgebracht, sondern auch von normativen Vorstellungen geleitet: von der Leitidee der menschlichen Würde als Forderung der Freiheit jedes einzelnen und von der Solidarität als gemeinsamer Forderung der Freiheit für alle. Das Ziel dieses Überschreitens ist die Herstellung der Bedingungen für das Ordnen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, das heisst, die Aufhebung der Verhältnisse der Unterdrückung, der Quelle aller Entfremdung, die Bildung einer Gemeinschaft freier Menschen und die Bereitung der Bedingungen für das Menschsein. Die Konzeption von

Bloch lässt in den naturrechtlichen Bewegungen die Quelle der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Emanzipationsversuche erblicken, darüber hinaus lässt sie als Kriterium des Fortschritts nicht so sehr das Entwicklungsniveau der Produktivkräfte und den Charakter der Produktionsverhältnisse, als das Entwicklungsniveau der Freiheitsformen gelten. Das zentrale Kriterium des Fortschritts ist demnach für Bloch der "Realisierungsgrad des Humanum". Das Ziel der Menschheit kann sich aber nicht auf die gute Ordnung der zwischenmenschlichen Verhältnisse beschränken. Es können nämlich mit ihrer Verwirklichung neue Bedingungen, neue Möglichkeiten hergestellt werden, auf deren Hintergrund erst die genuinen menschlichen Probleme unentstellt auftreten können und mit ihnen die Frage: wozu das alles?

Im sechsten Kapitel werden die von Bloch erörterten Versuche der Antwort auf diese Frage dargestellt, das heisst die grossen Entwürfe der Menschenbestimmung, die in der bisherigen Geschichte entstanden sind. Nebeneinandergestellt scheinen diese Leitbilder des Humanum widersprüchlich zu sein, wie zum Beispiel die Figuren von Dionysos und Apollo (und die ihnen entsprechenden Leitafeln des richtigen Verhaltens: *vita activa* und *vita contemplativa*). Diesen Widerspruch interpretiert Bloch als ein Resultat der Entfremdung. Er lehnt die traditionell angenommene Unvereinbarkeit der entgegengesetzten Leitbilder ab und fordert die Maximalisierung und Vereinheitlichung von beiden antithetischen Elementen als die erste Zielbestimmung des Humanum. Alle Entwürfe des Humanum müssen, um nicht einer nihilistischen Willkürlichkeit zu verfallen, auf das letzte Ziel, auf Fülle und Einheit bezogen werden. Dieses Ziel haben bis jetzt die Religionen intendiert. Bloch betont oft seinen Atheismus, leugnet die Existenz des transzendenten Gottes, *ens realissimum* und *perfectissimum*. Aber lehnt nicht die Religion *in toto* ab. Er fordert, dass die Religion, deren Symbole, vor allem im Christentum, Versuche einer Antwort auf die Frage: wohin? und wozu? sind, als Horizont-erweiterung der Theorie-Praxis des Humanum "beerbt" wird. Vom philosophischen Standpunkt der Offenheit, der Möglichkeit der materiellen Welt, die durch die unfertigen, sich verändernden, aber auch sich und der Welt Ziele setzenden, die Fülle erahnenden Menschen, veränderbar ist, konzipiert Bloch eine Meta-Religion.

Meta-Religion bedeutet bei ihm eine Bindung an das Totum der

Erfüllung der Geschichte, nicht aber, wie in den bisherigen Religionen, an das Totum des Weltanfangs: sie bedeutet "Hoffnung in Totalität". Die immanente Wirklichkeit gewinnt auf diese Weise die Dimension des Ganz Anderen. Alle bisherigen und künftigen Gestalten des Menschlichen finden sich durch diesen Bezug als in einen Prozess eingeschlossen wieder, dessen Hintergrund und Horizont eine noch unfassbare Erfüllung bildet.

Zum Ausdruck der Unendlichkeit und Tiefe der letztthinnigen Perspektive der Bestimmungen des Menschen wird der *homo absconditus*, der Zielhorizont der "Gottesähnlichkeit", aber keineswegs der einfachen Gleichsetzung des Menschen mit Gott. *Homo absconditus* bildet den Zielhorizont, auf den sich alle menschlichen Ziele und Zwecke richten. Das verborgene Humanum zusammen mit der humanisierten Natur bildet das *summum bonum* dieses nach Ziel- und Realisierungsstufen geordneten, dynamisch-utopischen, dialektisch eschatologischen Prozesses. Dieser Bezug auf das letzte Ziel (das Absolute) entscheidet auch über die Struktur des menschlichen Bewusstseins, das sich in der Spannung zwischen dem Wissen von einer konkret bedingten Situation in ihrem besonderen Zielzusammenhang und dem Eingedenken des letzten Ziels, das heisst dem Gewissen, bewegt.

Die Rekonstruktion des Werks von Ernst Bloch vom Standpunkt der darin erblickten anthropologischen Momente zeigt die Möglichkeit einer umgreifenden Auffassung der Philosophie der Hoffnung. Es stellt sich heraus, dass die so rekonstruierte Philosophie alle Elemente des Entwurfs der philosophischen Anthropologie in grundlegender, praktischer und sinngebender Absicht enthält: Grunderfahrung als Ausgangspunkt des Philosophierens, phänomenologische Beschreibung dieser Grunderfahrung, Analyse der biologischen Bedingungen, Bewusstseinsanalyse, Funktionsbestimmung der Phantasie, zentrale Rolle der Praxis, darüber hinaus um eine Ontologie des offenen Weltprozesses bereichert.

Der in dem Buch nur ansatzweise angestellte Vergleich zwischen den Behandlungen, die die erwähnten Elemente mit den entsprechenden Verfahrensweisen und ihren Ergebnissen in den verschiedenen Positionen der philosophischen Anthropologie einerseits und bei Bloch andererseits erfahren, sollte eine eigene Forschungsaufgabe in

der Perspektive der Ausarbeitung der Grundlagen der philosophischen Anthropologie als der – möglichen – Philosophie unserer Zeit werden.

Philosophische Anthropologie wird oft als Reduktion der ganzen philosophischen Thematik auf die anthropologische im engeren Sinne (wie bei Feuerbach) missverstanden. Das Projekt der philosophischen Anthropologie, auf das wir uns berufen, ist eine Verneinung des Reduktionismus, seine Absicht ist allumgreifend und fundamental zugleich. Es geht um die philosophische Anthropologie, deren Entwurf Kant aufgestellt hat, indem er die drei Fragen der Philosophie: was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen? in der letzten: was ist der Mensch? eingeschlossen sah. Die Verwirklichung dieses Projekts scheint erst in unserem Jahrhundert möglich zu werden. Philosophische Anthropologie als Projekt bedeutet das ständige Sicheaufeinander-Beziehen der Möglichkeiten des Wissens, Sollens, Hoffens auf das Selbstverständnis des Menschen: des einzigen Daseins, das für sich gleichzeitig Subjekt und Objekt, Gegebenes und Aufgegebenes ist, das unter allen anderen durch eine grundsätzliche Fraglichkeit und eine radikale Selbstangewiesenheit ausgezeichnet ist. Philosophische Anthropologie, die alle auf verschiedenen Ebenen herausgehobenen Bestimmungen des Menschen auf diese Quelle zurückführt (aber nicht reduziert), die eine ständige Oszillation zwischen ihnen und gleichzeitig ständiges Ordnen erfordert, enthält die Möglichkeit sowohl der Vielseitigkeit als auch der Einheit (des Ziels).

Ein anderer Hintergrund der Bedenken gegenüber dem fundamentalen Charakter der philosophischen Anthropologie kann die Befürchtung der negativen Folgen des Immanentismus sein. Diese Befürchtungen würden sich aber als unbegründet erweisen, sobald philosophische Anthropologie von einer Ontologie wie die von Bloch ergänzt wäre. Die Philosophie von Bloch interpretiert die phänomenologisch aufgewiesenen Grundbestimmungen der immanenten Wirklichkeit vom ontologischen Standpunkt aus.

Die Hauptkategorie der Blochschen Philosophie, die Möglichkeit als partielle Bedingtheit, ist Ausdruck der Offenheit der Wirklichkeit. Wirklichkeit beruht auf keinem schon vollkommen seienden Grund, ihre Offenheit setzt zwar einerseits Bedingtheit voraus, impliziert aber andererseits einen "Sprung" zum qualitativ Neuen, bis letztthin

zum Ganz Anderen im Augenblick der Erfüllung. Man hat hier also nicht mit einem Immanentismus zu tun, der durch Reduzierung auf einfachere, zeitlich vorgelagerte, also gewordene und fixierte Elemente die Wirklichkeit in festen Grenzen einhält und verschliesst, sondern mit einem, der aus der Wirklichkeit das, was an ihr das Bessere und letztthin das Beste ist, herausheben will, der ihren Kern als eine "immanenteste Immanenz" der Verwirklichung, die gleichzeitig die Aktualisierung der Möglichkeiten der Wirklichkeit in ihrer ganzen Vollkommenheit wäre, finden will.

Im immanenten Konzept von Bloch gibt es also "Raum" für das Neue und das Rätselvolle, bis zum Geheimnis des letzten Novum: der Erfüllung. Die These der Autorin ist, dass sich in dieser Auffassung eine nicht in der bisherigen Tradition bekannte neue Seite des Absoluten zeigt. Es ist das Absolute, das durch seine Abwesenheit existiert (es lassen sich aus dieser Perspektive bemerkenswerte Gemeinsamkeiten erblicken zwischen der von Bloch ausgehenden Auffassung und manchen Motiven des gegenwärtigen jüdischen und christlichen Denkens, wie sie zum Beispiel bei Simone Weil in ihren Worten vom "Gott, der in der Schöpfung nicht anders wirkt als durch Abwesenheit" zum Ausdruck kommen). Es ist dies das Absolute, das, von dem Menschen angerufen, mit der Anweisung zur Erfüllung aller Möglichkeiten des Menschen und der Welt antwortet, damit sie – um einen Ausdruck von Kants *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* zu verwenden – "gotteswürdig werden". Es ist das Absolute der Hoffnung, der Veränderung, der Möglichkeit, der "Fruktifizierung" des Menschen und der Welt.