

STEFAN SYMOTIUK

AFIRMACJA REIZMU I REIFIKACJI

Profesorowi Andrzejowi Nowickiemu w siedemdziesięciolecie urodzin

(...) są Rzeczy wyższe od Człowieka¹ — ta opinia A. B. Dobrowolskiego znajduje pozornie najbardziej potoczną egzemplifikację w samej trwałości rzeczy, którą najłatwiej jest przeciwstawić nietrwałości ludzkiej: *jeśli świat składa się z ludzi i rzeczy i jeśli oderwane od osobników ludzkich idee są tylko rzeczami, to niesprawiedliwość krzyczącą ujawnia banalna refleksja, co każę uznać, iż w porządku narodzeń i unicestwień rzeczy od ludzi o tyle są trwalsze*². Opinia taka swoją strukturę skargi nadbudowuje na przekonaniu, że rzeczy są przeciwieństwem bytu ludzkiego i w sensie ontycznym i aksjologicznym, zatem jakakolwiek ich przewaga nad człowiekiem temu ostatniemu ubliża i godna jest ubolewania i utyskiwań.

Stosunek rzeczy — człowiek jest jednak znacznie bardziej skomplikowany, niż mówi zdanie powyżej przytoczone. Pewne rzeczy są trwalsze od jednostki, inne — mniej trwałe. Różne trwałości mają sens odmienny: długotrwałe są czasem byty negatywne, a krótkotrwałe — pozytywne. Przede wszystkim zaś: te rzeczy, które są mniej trwałe tym lepiej mogą służyć utrwaleniu człowieka, zaś rzeczy bardziej trwałe są pod tym względem niefunkcjonalne. Kruchy papier, powleczone cienką linią atramentu lub farby jest w stanie zachować słowa i myśli ludzkie przez stulecia, zaś najtrwalsze skały, kamienie szlachetne czy metale zachowują w sobie ślady indywidualnej osobowości ludzi w stopniu minimalnym. Jest też zwyczajne, że te najtrwalsze surowce służą w postaci murów, bram, krat — do osłaniania tych tworów człowieka nietrwałych: dokumentów, obrazów, sprzętów codziennego użytku.

W. James zauważył dawno temu, że istnieje dwojaka recepcja emocjonalna przez człowieka swojego materialnego otoczenia. Pewne byty skłonni jesteśmy odbierać jako obdarzone *materialnością ciepłą*, inne zaś jako zawierające w sobie *materialność zimną*. Te drugie nazywa się też chętnie materią *martwą*. Mowa jest tu więc o możliwości spotkania się,

¹ Por. A. Nowicki: *Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa 1974, s. 9.

² Por. T. K r o n s k i: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960, s. 499.

bezpośredniego kontaktu z tym, co w rzeczy oprócz jej cech i znaczeń jest jeszcze substratem trwania *tu-tak-teraz*. Kontakt ten mianowicie miałby być ograniczony do obiektów niektórych, obdarzonych materialnością jako siłą dynamiczną, pulsującą, intencjonalną, dążącą. Marks z uznaniem wyrażał się o formule *B ö h m e g o cierpiąca materia* (nawiasem mówiąc wśród materialistów jońskich można odnotować istnienie również odczuć *radosnej materii*). Natomiast brak *kontaktu* z materią miałby, wedle spostrzeżenia Jamesa, istnieć w przypadku jej percepcji jako bytu *martwego*, zimnego, sztywnego. Tak, jak to zazwyczaj jawi się naukom fizykalnym, ściśle ilościowo mierzącym swoje przedmioty. Podział Jamesa dałby się łatwo przeprowadzić na całych dziejach materializmu, uznawanie jego słuszności dostrzec można w słynnej historii materializmu Langego, a także w pracy doktorskiej Marksa, gdzie opowiada się on za materializmem atomistycznym Epikura i Lu-krecjusza a przeciw Demokrytowi.

Czy słuszna jest teza, że istnieje pierwotne, *bezpośrednie* doświadczenie materii? Jeśli krytycznie podejść do takiej tezy, to nie. Przesądził to już Arystoteles, utrzymując, że wszystko, co nasze zmysły i rozum są w stanie wyodrębnić z rzeczy, to mniej lub bardziej ogólne *cechy*, ale to, co je spaja i skleja ze sobą w określone indywidua — *substancje pierwsze*, to musi pozostawać nieokreślone. Arystoteles tym samym asymilował koncepcję *apeironu* Anaksymandra, nadając mu wąsko-instrumentalną funkcję w swojej ontologii. Tym samym torem, w znacznej mierze, szła myśl Kanta, kiedy twierdził, że *rzeczy w sobie* (*Ding an sich*) są niepoznawalne co do swego charakteru i statusu. Musimy tylko przyjmować ich istnienie i działanie na zmysły.

Szczęśliwą dla koncepcji reistycznej właściwością języka niemieckiego jest jednak istnienie dwu różnych słów na określenie *rzeczy*: (*die Dinge, die Sachen*), z których pierwsze obejmuje obiekty w ich samotności i izolacji, drugie — w związku i funkcjonalności. Jest ponadto ważne, że nie łączy się określeń *rzecz* — *rzeczywistość*, gdyż niemieckie *die Wirklichkeit*, sugeruje coś fenomenalnego i płynnego. Intuicje językowe wskazane powyżej mogą mieć istotną rolę dla naszych rozważań. Do klasy *Sachen* należeć bowiem będą wszystkie rzeczy, które uwikłane są w proces stawania się, w tym stawania powodowanego aktywnością ludzką, a więc *tworzywa-surowce* oraz *narzędzia*.

Z koncepcji niepoznawalności materialnego substratu rzeczy wynikać mógł subiektywizm, głoszący, że rzeczy bez względu na swoją strukturę są tylko i wyłącznie zwierciadłami człowieka⁸. *Nie ma w świecie tak głę-*

⁸ Szerzej na ten temat: M. Gołaszewska: *Człowiek w zwierciadle sztuki. Studium z pogranicza estetyki i antropologii filozoficznej*. Warszawa 1977.

bokiej studni — w której na dnie człowiek nie dostrzegłby swojej własnej twarzy, to stwierdzenie współczesnego filozofa polskiego wyraża całkowicie rozwiązanie kantowskie. Można jednak spytać, czy w te relacje podmiotowo-podmiotowe nie włącza się jednak coś trzeciego: właśnie rzeczy, które muszą mieć w sobie jakąś cechę *nie-ludzką*, by dawały się uznać za inne od człowieka a człowieka za innego od nich. Gdyby bowiem nie było percepcji *rzeczy* nie dawałyby się określić granice człowieczeństwa. Granice te zresztą nie muszą rozciągać się tak daleko od *ja* jednostka wielokrotnie odczuwa własne ciało jako *obce*, a więc — rzeczowe⁴. Ponadto każda czynność wykonywana wobec rzeczy i z udziałem rzeczy, jako narzędzi daje nam doznanie *samoistności* przedmiotów, choćby poprzez odczucie ich oporu. W wielu filozofiach (od Maine de Birana do Diltheya) *oporność* rzeczy jest uznawana za ich przejaw pierwszoplanowy. Ale opis doświadczenia rzeczy, behawioru obiektów niezależnych od nas i zewnętrznych musi być bogatszy. Dopiero przez taki opis możemy dojść do przekonania, że możliwa jest nie tylko dość *bezpośrednia* relacja człowiek-rzecz, ale i zachodzenie tu dialogu, a nawet *spotkań*, tj. współpracy tych obydwu elementów.

I. JAK DOŚWIADCZAMY RZECZY

Pojęcie *rzecz* musi być odróżnione od pojęcia *przedmiot*, pojmowanego jako coś, co jest opozycyjne w stosunku do podmiotu, a jednocześnie relatywne, bo istniejące *dla niego*. Rzecz jest bytem samoistnym i aktywnym — w tym sensie jest więc również *podmiotowa*. Jak dana jest nam bierna i czynna natura rzeczy w doświadczeniu zmysłowym i emocjonalnym? Wskażmy kilka właściwości danych w tym doświadczeniu.

Omnipotencjalizm. Rzecz jawi się jako coś, co może być użyte do różnych działań i celów, a więc jako tworzywo, albo też (czasem: równocześnie) — jako narzędzie. W doświadczeniu technicznym i artystycznym ujmuje się surowiec jako sugerujący swoje zastosowanie wąskie, szerokie, lub nieograniczone. Artyści odnotowują niekiedy tkwiący np. w marmurze imperatyw do *wydobycia* z niego już gotowej, tkwiącej w bryle postaci. Działanie rzeźbiarza polegałoby tylko na *odjęciu* tego co zbędne w bryle marmuru. Analogicznie niektóre farby dla malarza lub dźwięki dla muzyka jawią się jako sugerujące, co z nimi zrobić. Równie często brak jest jednak takiej determinacji, gdyż zastosowania barw mogą być zupełnie nieoczekiwane (malowano czerwone konie na niebieskiej trawie, itp). Wedle intuicji postępowania wobec tworzywa, przedstawionej w *Me-*

⁴ Por. S. Symotiuk: *Ejdetyka „obcości”*. „Akcent” 1988, nr 3, s. 43—54.

dytacjach Kartezjusza na przykładzie wosku, rzecz jest całkowicie plastyczna, ulega przekształceniom. Wosk może przybrać postać miękką i twardą, jasną i ciemną, pachnącą i mało pachnącą, można dawać mu dowolne kształty itp. Takie odczucie plastyczności kierowało też Talesem, przy uznaniu wody za pramaterię. Ze wszystkim można zrobić wszystko — tak dałoby się ująć to doświadczenie w postaci skrajnie zgeneralizowanej. Dany w nim byłby właśnie ten *substrat*, w którego określoność wątpił Arystoteles i Kant, jako coś plastycznego, podatnego na zmiany. Człowiek może zatem czuć wobec rzeczy uprzywilejowaną pozycję, mogąc robić z nimi co tylko chce. Rzeczy są przestrzenią jego aktywności, przestrzenią życiową. Przestrzeń taka istnieje nie między rzeczami, ale w nich. Wnętrze wosku, podatnego na dowolne manipulacje jest tym obszarem wolności i dominacji.

Taka plastyczność rzeczy może być odczuwana jako coś szerszego od biernego istnienia, również jako aktywna gotowość do poddawania się zmianom, bycia manipulowanymi. W rzeczach doświadczać można ich uległości i posłuszeństwa. Tak dzieje się wielokrotnie z odczuwaniem działań narzędzi, że zdają się one tylko czekać na przejawy woli ludzkiej, by jej ulec. Są uległe i posłuszne. Dobrze uregulowany, sprawny samochód, reagujący na najmniejszy ruch mięśni, jawi się właśnie jako *poddający się* woli człowieka, swoją wrażliwością zachęcający do tego, by posługiwać się nim w różnoraki sposób. Może być doznawane posłuszeństwo rzeczy wobec aktywności ludzkiej, albo też wobec bierności ludzkiej. Szerzeg przedmiotów służących komfortowi życia, wygodzie, odpoczynkowi, wyręczających jednostkę w pewnych czynnościach zachęca sobą do postawy luźnej i zrelaksowanej. Są przedmioty, które zachęcają do lenistwa, snu, kontemplacji czy medytacji. Wówczas to sam człowiek odczuwa siebie, na podobieństwo wosku, który traci konsystencję. Wł. Tatariewicz określał takie sytuacje mianem *trzeciego stanu*, uważając np. marzenie za stan, który *nie posiada celu ani poza sobą, ani w sobie* (*Stany trzecie stanowią najbardziej osobistą postać egzystencji człowieka — dawał*), nie są ani pracą, ani zabawą.

Dyspozycyjność i *usłużność* rzeczy, ich gotowość do wyręczania człowieka w działaniach i cechach ma również swoje przeciwieństwo w zachowaniach rzeczy krnąbrnych i złośliwych. Struktura obiektów może być taka, że albo wcale nie chcą wykonać pewnych pożądaných czynności, bądź też wykonują je w sposób daleko odbiegający od wymagań działającego. Tu już nie tyle oporność co anty-wola daje się odczuć w bycie rzeczy. Gdy budzik budzi nas kilka godzin przed terminem, gdy aparat telefoniczny łączy nas często z niewłaściwymi numerami, gdy rozpędzony samochód mimo hamowania jedzie własną inercją, są to samorzutne zachowania rzeczy sztydzące z naszej podmiotowości, włączające własną

wolę w nasze działania i drwiące z naszej dominacji. Człowiek odczuwa często *złośliwość* rzeczy martwych i wyladowuje na nich często swój gniew, co bywa odnotowywane w annałach historycznych (K s e r k s e s każący biczować morze, za utrudnianie mu przejścia przez Bosfor). Szereg działań przyrodniczych — wiatry, wylewy rzek, susze odczuwane były od wieków jako sposób dręczenia człowieka przez otoczenie przyrodnicze. Zaowocowało to powstaniem obrzędowości magicznej, będącej rodzajem *dialogu* z rzeczami. Odczuwanie imperatywnej strony istnienia rzeczy, można by zilustrować wieloma przykładami. Wspomnijmy tylko o sytuacji znanej osobom zwiedzającym muzea, gdy obrazy lub rzeźby *zmuuszają* do ustawienia się w określonym dystansie wobec siebie i ściśle określonym punkcie i tylko wówczas *dają się (pozwalają)* oglądać w sposób satysfakcjonujący.

Wspomnieć w końcu trzeba o takim sposobie istnienia rzeczy, który można by nazwać ich wiernością. Wierność rzeczy polega na tym, że mogą one zachowywać się jako *uległe*, gdy jednocześnie same poddawane są działaniom odwodzącym je, zakłócającym tę uległość. Człowiek powracający po wojnie do swojego domu, wokół którego przewalały się zaburzenia i akty zniszczeń doświadcza *wierności* tego domu, który jakby czekał na jego powrót. Wiele rzeczy ostaje się naporowi strumienia wydarzeń, *stawia im czoła* z męstwem równym grupce Spartan zagradzających drogę Persom w Termopilach. Noszą też na sobie ślady ciężkich doznań i ciosów. Wierność rzeczy jest szczególnie ważną, ciekawą i piękną właściwością obiektów materialnych. Stara, porysowana fotografia, która utrwaliła i przechowała dawne bliskie nam postacie i chwile jest przechowywana szczególnie pieczołowicie i z pietyzmem. W tym przypadku bowiem *upór* rzeczy jest zgodny z wolą człowieka, następuje synchronizacja wytrwałości człowieka i rzeczy. Ten sam upór, który może czynić rzecz krnąbrną i złośliwą, może też uodparniać ją wobec zagrożeń zewnętrznych i okazywać się przydatnym dla człowieka. Toteż nie jest przypadkiem, że technologie tworzenia rzeczy mają w sobie zazwyczaj dwie fazy i stadia kształtowania ich. Pierwsze polega na tym, by tworzywo uczynić możliwie plastycznym, uległym, podatnym na nadawane mu kształty, znaczenia i przeznaczenia. Drugie — na możliwie dużym *utrwalaniu* rzeczy, *hartowaniu* jej, skrzepianiu. Przez te drugie działania człowiek wyzwala obiekt gotowy spod własnej mocy formującej, rezygnuje z jej plastyczności. Ale taka *alienacja* ma też uczynić rzecz wyzwoloną od wpływu innych czynników, niezależną i zabezpieczoną od otoczenia.

Rzeczy są zatem partnerem człowieka i do pewnego stopnia *lustrem*, ale takim, które niezmiernie często występuje w roli *krzywego zwierciadła* i aktywność swoją daje odczuć jako czynnik dysharmonii. Aktywność

ich polega na stawianiu wymogów i żądań, a te dotyczą: pielęgnowania rzeczy, *oswajania*, *się* z nimi, znajdowania właściwego im miejsca (aby nie *przeszkadzały*). Mamy tu zatem relacje bardzo złożone. Mają one też swoją stronę negatywną, gdyż karierze rzeczy towarzyszą też degradacje i destrukcje, wiele obiektów nosi na sobie piętno skierowanej przeciw nim agresji człowieka.

II. CYWILIZACJA LUDZKA A DWA RODZAJE MATERIALIZMU

Wyobrażenie materii *martwej* i *zimnej* właściwe fizykalizmowi może uchodzić za antypatyczne. Można by nawet pytać, jaka przewrotność skłania człowieka do drobiazgowego, anatomicznego wnikania we wnętrze tej materii, analizowania jej i opisywania. Można by bowiem sądzić, że materializm w wersji *cieplej* (np. hylozoistycznej) ma większą siłę motywującą dla badań empirycznych przyrody. Tym niemniej można wskazać dwa powody, dla których i fizykalizm jest wizją bytu pociągającą. Po pierwsze, wobec wielokrotnego podnoszenia się *temperatury* życia społecznego, wobec dochodzenia zbiorowości do stanu *rozgorączkowania* i *wrzenia* (co nie jest wyłącznie opisem metaforycznym) pojawia się obraz zewnętrznego świata jako wzorowo *chłodnego* i spokojnego. Nie jest przypadkiem, że częstym symbolem postawy mędrca wobec świata w filozofii stoików był obraz samotnej skały, stojącej nad brzegiem morza, w którą uderzają wichry i wodne nawałnice, upały i oziębienia, czas i roślinność — ale skały te stoją nieporuszone, nieczułe i niewrażliwe, patrząc jakby z obojętnością i pogardą na kłębiącą się zmienność. Obraz takiej *martwoty* materii nie był dla stoików niczym przykrym. Odwrotnie — zdawał się tym bardziej znamieny, że w przyrodzie zawiera się przecież spalający wszystko ogień, który musi kiedyś pochłonąć świat w wielkim pożarze. Zimność i wyniosła niewzruszoność skały tym bardziej przybierała walor moralnie pozytywny, wobec innych mocy istniejących — w tej samej przyrodzie.

Następnie: trzeba zwrócić uwagę, że również fizykalizm atomistyczny szkoły demokrytejskiej, mimo akcentów fatalistycznych u samego Demokryta, nie pomniejszał swoją treścią bogactwa możliwej zmienności i form ruchu. Odwrotnie: nienawiść Platona do Demokryta można wytłumaczyć tym, że omnipotentność przyrody u tego ostatniego kłóciła się z eleatyzmem platońskim. Ogromna ilość poszczególnych atomów stwarza ogromne możliwości ich kombinowania w niezwykle układy. Wszystkie atomy stanowią jakby zgromadzenie czcionek drukarskich, które składać się mogą w różnorodne teksty. Chociaż ciała makroskopowe są związane tylko mechanicznie, to ilość konfiguracji i cech tych ciał jest

praktycznie nieskończona. To może być silnym motywem, by badać strukturę rzeczywistości.

Materializm w swoim rozwoju historycznym uzyskał znaczenie naukowe i obyczajowe. W obydwu z nich może być pojmowany minimalistycznie i maksymalistycznie. Materializm może oznaczać widzenie świata i człowieka redukcjonistyczne (gdy wszelkie cechy świata zakłada się jako istniejące w jego elementach oraz — gdy działania ludzkie sprowadza się do jednego lub paru interesów), lub ekstrapolujące — gdy dostrzega się możliwość przenoszenia się cech i zachowań z jednych subsystemów materialnych na inne, a także pojawianie się cech nowych. Istnieje też tu materializm cywilizacyjny o charakterze ekspansywnym, twórczym, mobilizującym — zachęcający do produktywności, masowości, nowatorstwa. Ten ostatni przypadek występuje w życiu nowoczesnych społeczeństw konsumpcyjnych, gdzie ożywiona produkcja stawia człowieka wobec zalewu rzeczy. Próbę opisu rozmiarów zjawiska dał tu m. in. A. T o f f l e r. Możemy stwierdzić, że człowiek ostatnich dwu stuleci znalazł się w obliczu eksplozyjnego ruchu jawienia się rzeczy. Produkcja taśmowa, podział pracy, konkurencja wytwarzają ocean dóbr, który określa styl życia codziennego, stosunek do przedmiotów, tempo życia i zużywania dóbr. Można powiedzieć, że pojedyncza rzecz ulega w tym procesie degradacji. Zasada jest: mnóstwo rzeczy, możliwie szybko zużywających się i wymiennalnych. Człowiek coraz częściej ma do czynienia z rzeczami jednorazowego użytku. Czy można tu mówić jeszcze o jakiegokolwiek relacji *człowiek—rzecz*, czy tylko o sporadycznym *ocieraniu się* o siebie tych bytów we wzajemnym przemijaniu? Proces ten może robić wstrząsające wrażenie. Gdy spojrzysz się na miliony samochodów zjeżdżających z taśm produkcyjnych, a z drugiej strony na miliony zużytych wrzucanych do pieców hutniczych, to zdaje się jakby wymyślony przez stoików *pożar świata* już w jednej z jego części się rozpoczął. Podnoszą się silne głosy w nurcie konserwatywnym o potrzebie zwiększenia szacunku do rzeczy, tworzenia przedmiotów wieloletniego użytku, trwalszych, bardziej funkcyjnych i doskonalszych jakościowo. Podkreśla się znaczenie dziedziczenia przedmiotów przez kolejne pokolenia. Ale jednocześnie trudno nie dostrzec w tym gorączkowo produktywnym ruchu kulturowym czegoś fascynującego, co znalazło swój wyraz w poetyce filmu niemego, gdzie przedmioty są źródłem radości, są rozbijane i poddawane zabawnym zdarzeniom. To, że człowiek cieszy się z rzeczy, bawi nimi, przetwarza je — przeczy wizji techniki jako zmyru przerastającej człowieka i stanowiącej Skalę Tarpejską cywilizacji. Człowiek w poetyce filmu niemego *baraszkuje* z rzeczami, igra z nimi, upaja się ich zdolnościami. Zawsze też wychodzi cało z katastrof, upadków, pułapek. Taki rodzaj materializmu wyraża ufność w potencjalne moce przyrody, rzeczy podnosi do roli trwałego oparcia i partnera radości ludzkich.

Techniki stosowane do kręcenia filmów niemych przyspieszały ruchy człowieka i czyniły je *mechanicznie* kanciastymi. Poprzez to człowiek sam upodabniany bywał do maszyn i automatów. Ale okazało się, że takie upodobnienie nie jest straszne, lecz zabawne. Gdy dla koncepcji katastroficznych naszego wieku *automat* jest rzeczą o właściwościach demonicznych, to w odczuciu ludzi tworzących ten typ cywilizacji rzecz-automat jest czymś dowcipnym i zabawnym. Jest to również pewna postać afirmacji świata materialnego.

Małe również obawa nad zaniknięciem kontroli człowieka nad masowością produkcji materialnej i duchowej (naukowej, artystycznej, obyczajowej). Ta sama eksplozyjna technika wzbogacana jest o środki *syntezy*, urządzenia o wysokiej zdolności gromadzenia danych, *zapamiętywania*, utrwalania, porządkowania, docierania do potrzebnych treści dzięki maszynom elektronicznym. Różnorodność nie wymyka się rejestracji i kontroli. Rośnie zasób środków, dzięki którym każda jednostka mogłaby utrwalić się w rzeczach, pozostawić swój obraz, piętno, pamiętać o sobie.

III. RZECZY W UPORZĄDKOWANIU I CHAOSIE

W dziełku G. Pereca *Rzeczy* znajdujemy niezwykle opisy fascynacji przedmiotami codziennie otaczającymi ludzi. W mieszkaniu, na wystawach sklepowych, antykwiariatach i targowiskach. Oto projektowana wizja mieszkania bohatera: *To byłby living-room, długi na jakieś siedem metrów, szeroki na trzy. Na lewo we wnęce, z obydwu stron rozłożystej kanapy, pokrytej wytartą czarną skórą, wznosiłyby się dwie biblioteki z drzewa czereśniowego, pełne książek o miłym nieładzie. Nad otomaną na całą szerokość ściany mapa morska (...) w sąsiedztwie smukłego mebelka z ciemnoczerwonej laki o trzech półeczkach z bibelotami: bryłki agatu, owalne kamyki, tabakierki, bombonierki, popielniczki z jaspisu, muszla perłowa, kieszonkowy srebrny zegarek, kubek ze rżniętego szkła, ostrosłup z kryształu, miniatura w owalnej lampce. (...) Wyplatany fotel, sekretarzyk z klapką, pełno piórników i papierów. Na wysokim trójnożnym stoliczku telefon, kalendarzyk oprawny w skórę i notesik. Drugie drzwi, za nim przysadzista obrotowa biblioteczka z cylindryczną, białą wazą w niebieskie esy floresy, pełną herbacianych róż, nad różami — podłużne lustro w mahoniowej ramie, a dalej—wąski stoliczek, przy nim dwie kozetki, obite szkocką materią i znów skórzana portiera (...) Zimą, przy zaciągniętych flrankach, z paru punktami świetlnymi — kącik biblioteczny, płytoteka, sekretarzyk, stoliczek między kanapami, blaski pelgające w lustrze — i z dużymi strejami cienia, z którego wyblyskiwałyby wszystkie owe rzeczy: forniry, ciężki mięsisty jedwab, rżnięty kryształ, gładka skóra; byłaby to przystań po-*

koju, ziemia szczęśliwości. (...) Czasem mogłoby im się zdawać, że całe życie upłynie tak spokojnie, wśród tych ścian przysłoniętych książkami, wśród przedmiotów tak doskonale przystosowanych, jakby od wieków stworzone były dla nich, wśród rzeczy prostych i pięknych, miłych i lśniących⁵. Bohaterowie Pereca: Łaknęli dywanów, stołów, foteli, sof. W owych latach odbywali nie kończące się wędrówki po Paryżu. Przystawali przed byle antykwariatem. Spędzali całe godziny w wielkich domach towarowych, zachwyceni i już zdjęci trwogą, ale nie śmiejąc się jeszcze do tego przyznać, nie śmiejąc spojrzeć w oczy tej trawiącej zachłanności, która miała stać się ich losem, ich racją bytu, hasłem, zachwyceni i już niemal spętani rozległością swoich potrzeb, otaczającymi ich skarbami, ofiarowywaną obfitością⁶.

Rzeczy tak poszukiwane i zdobywane stanowią mechanizm służący samozadowoleniu i komfortowi życia. Rzeczy: meble, sprzęty, bibeloty składają się na warsztat, w którym tkana jest codzienność egzystencji. Stworzenie sobie otoczenia to stworzenie i siebie: swoich nastrojów, wspomnień, myśli, tempa życia. Kto otacza się książkami *współ-żyje* z nimi. Istnieje cała kulturowa tradycja *zadomawiania się*, organizacji sobie otoczenia, *przemeblowywania* co pewien czas rzeczy dookolnych, a z nimi i siebie. Rozstawanie się z tym otoczeniem, opuszczanie mieszkania może być przykre, jak rozstawanie się z ludźmi. Integracja z rzeczami może być tak wielka, że człowiek czuje się dobrze w starym znoszonym ubraniu, o którym obiegowy zwrot powiada, że bywa *drugą skórą* jednostki. Niewygodnie zaś i *obco* czuje się w ubraniu nowym. Następuje tu integracja, w której jednocześnie jawi się proces — jak to określa A. Nowicki — *reifikacji* i *hominifikacji*, granice *ja* i *rzeczy* rozplývają się. Istnieją dziwne stany *stapiania* się obserwatora z monumentalnymi krajobrazami: górami, morzem, dalekimi płaszczyznami. Ale identyczne zjawiska zachodzą też w sytuacjach bardziej codziennych: fotel w kącie pokoju ze stojącą przy nim lampą nocną stwarza sugestię *przytulności*, która opanowuje swoją aurą psychikę jednostki. Intymność nie jest właściwością wnętrza ludzkiego, ale też pewnych układów i kompozycji rzeczy. Intymność jest obiektywna.

Trzeba zadać pytanie o charakter prawidłowości rządzących rzeczami, składającymi się w kompozycje, układy i struktury. Przede wszystkim zaś należy zapytać, czy mamy tu do czynienia z procesami pojawiania się nowych jakości w takim układzie, tj. z procesami, w których wyłania się *całość* — *będąca czymś więcej niż sumą części*, jak głosi to zasadnicza teza strukturalizmu. Temu chcemy zaprzeczyć i wobec tej tezy sformułować

⁵ G. Perec: *Rzeczy. Historia z lat sześćdziesiątych* (tł: A. Tatarkiewicz). Warszawa 1967, s. 9—11.

⁶ *Ibidem*, s. 32—33.

odwrotną, która ma również szereg ważkich konsekwencji. Teza, którą tu proponujemy brzmi: *całość jest czymś mniej niż sumą części*. Całość jest zubożeniem tych możliwości funkcjonowania, jakie tkwią w elementach układu. Układ zatem jest pewnym *zwężeniem* się zbioru cech i możliwości, redukcją pełni właściwości swoich części. Zachodzi w nim zatem napięcie o tendencji odśrodkowej, napięcie to jest dopiero czynnikiem motywującym aktywność, rodzajem imperatywności i intencjonalności układu (czyniącym każdy układ *warsztatem*).

Chyba Arystoteles jako pierwszy zbliżył się do powyższej formuły procesów integracyjnych. W *skład* jego indywiduów, *substancji pierwszych* wchodzi atrybuty, które przebywają również, jako elementy składowe innych obiektów pojedynczych. Biel istnieje w karcie papieru, ale też w pobielonej ścianie, kredzie, tkaninie, świetle dziennym, talerzu, pigułce farmaceutyku itp. Biel pojedyncza, partykularna, biel papieru jest zatem jawnie fragmentem tych możliwych form bytowania, jakie posiadają wszystkie biele. Biel ta może być łatwo *abstrahowana* od rzeczy przez umysł poznający i przeniesiona gdzie indziej. W karcie papieru biel istnieje ograniczona i zubożona, jest atrybutem *uwięzionym* w danej pojedynczości (przez inne jej cechy: np. wielkość powierzchni, grubość). Każdy układ zatem składa się z elementów o szerokiej stosowalności i możliwości funkcjonowania, elementów, które łącząc się razem w danym punkcie przestrzeni, są zubożone i okaleczone w przejawianiu się.

Analogicznie dzieje się w wytworach człowieka: tryb w maszynie pełni jedną określoną funkcję, narzuconą przez całość konstrukcji. Ale wyłączony z układu mógłby pełnić funkcje inne, choć niekoniecznie równie ważne: być przyciskiem, dziwaczną dekoracją, pamiątką, narzędziem do uderzania, bronią itp. Właśnie świat rzeczy, jako bytów zdolny do istnienia podwójnego: w układzie i poza układem ukazuje strukturę świata jako *zubożenie* w swoim bycie całościowym.

Warto w tym miejscu odnieść się szerzej, w wymiarze społecznym, do tegoż pojęcia *całości*. Diagnostował ongiś T. K r o ó n s k i genezę totalizmów z myślenia kategoriami *Gestalt*, zwalczającego myślenie pozytywistyczne jako zdroworoządkowe i powierzchowne. Ale, dodawał: niemożliwe jest stworzenie faszyzmu za pomocą myślenia pozytywistycznego, zaś przy stosowaniu gestaltystowskiego — tak. Uwaga ta potwierdza właśnie tezę, że integracja *całościująca* jest zubożeniem układu, toteż ważne jest odkrycie zasad, które czynią taką pełną integrację niemożliwą lub usuwalną. Sama konstrukcja człowieka i jego życia psychicznego, jako czegoś organicznego i spoistego ogranicza jego możliwości autokreacyjne. Koncepcja K. Dąbrowskiego *twórczej dezintegracji* osobowości, chociaż w zamierzeniu optymistyczna, w gruncie rzeczy wskazuje, jak trudno i w jak małym zakresie (przy znacznych kosztach i ryzyku) człowiek może doko-

nywać rozbijania własnych struktur wewnętrznych. Tworzone w takim celu różnorodne techniki medytacyjne, od religijnych po świeckie (np. Giordana B r u n a) można również uznać za niezadowolające i zawodne.

Gdzie i jak dają się tworzyć układy *homintfikacyjne* dostatecznie plastyczne, modyfikowalne, pro-kreatywistyczne? Tylko w świecie rzeczy. Tu człowiek jest wszechmocny nieskończenie, zaś wobec związku własnego „jak” z rzeczami, przetwarzając te ostatnie przetwarza i siebie. Porównując pod tym względem wizerunek *rzeczy*, wywodzący się z materializmu zapoczątkowanego -pojęciem *hyle* i z wyobrażeniami rzeczy uwarunkowanymi tradycją *physis* można powiedzieć, że pierwszy z nich sprzyja ukazywaniu rzeczy jako inicjatywnych wobec człowieka, druga z koncepcji ukazuje rzeczy bardziej *uległymi, posłusznymi, dyspozycyjnymi*⁷. Te dwie koncepcje bytów materialnych trzeba wziąć pod uwagę, by ustosunkować się do obiekcji M. S c h e l e r a, podważającego możliwość *panowania człowieka nad rzeczami*. Zdaniem S c h e l e r a relacja panowania może zachodzić tylko między podmiotami, a idee *czynienia sobie ziemi poddaną, czy rządzenia światem rzeczy* nie mają realnego kontekstu historycznego. Są to utopie. Zastrzeżenia Schelera dałoby się odnieść i do relacji odwrotnej: *panowania rzeczy nad ludźmi*, co zachodzi w warunkach alienacji ekonomicznych i cywilizacyjnych. Dzieje myślenia filozoficznego i naukowego ukazują jednak, że problem statusu *rzeczy* jawi się człowiekowi, jako szczególnie ważny w aspekcie statyczności i dynamiczności bytów — a w tym *mocy i niemocy* jego samego. U Heraklita *rzeka* obdarzona jest dynamiką, przekraczającą moc ludzką i czyniącą człowieka bezsilnym wobec jej zmienności, ciągłej *inności*. Natomiast takie rzeczy jak *łuk* i *lira* symbolizują istnienie w świecie układów, gdzie postać rzeczy jest *zawężeniem* istniejących w nich potencjalności, bez specjalnego wysiłku jednak ukryte właściwości przedmiotów dają się wydobyć: ruch z łuku, dźwięk z liry. Trzeba tylko w układach: człowiek—rzeczy relację panowania widzieć dwukierunkowo. Nie ma rzeczy, które by tylko podlegały człowiekowi, ani człowieka, który by tylko podlegał rzeczom.

IV. ŚWIAT DZIEŁ JAKO ŚWIAT DZIELNOŚCI

Człowiek w świecie dzieł A. Nowickiego powstawał w okresie intensywnych dyskusji w marksizmie polskim wokół problemów alienacji, reifikacji, fetyszyzacji i innych patologii socjo-historycznych. Silną stro-

⁷ Można dokładniej prześledzić wpływ motywacyjny różnych wyobrażeń *materii* na działania badawcze w zakresie powstawania odrodzeniowej *magii naturalnej* oraz rozwoju badań alchemicznych, prototypowych dla nauk eksperymentalnych nowożytności.

ną tych polemik była obrona subiektywności, indywidualności, spontaniczności przeciw siłom uniformizacji, totalizacji, biurokratyzacji. Towarzyszyła temu jednak retoryka przeciwstawiająca sobie dwa światy: podmiotowości i przedmiotowości, przy jednoczesnej identyfikacji tego drugiego ze światem *rzeczy*. Rzeczy stały się synonimem wszelkiej *nieludzkości*, martwoty, antysubiektywności, sztywności i bezwolności⁸. Zmiana optyki została zapoczątkowana w kulturze europejskiej chyba wraz z upowszechnieniem się mechanicyzmu (wraz z nim malarze europejscy poczynają malować *martwe natury*: kwiaty, owoce, wino w kielichu — rzeczy przecież delikatnie żywe, każdy np. znawca wina wie, że ono *żyje*). Łatwość deprecjacji rzeczy, używanie słowa *rzecz* jako obelgi stało się w istocie procesem swoistej *fetyszyzacji*, tyle że pojętej tak, iż w trakcie jakiegoś magicznego *odrzućcia* uznano rzeczy za negatywne fetysze — obce, wrogie, zagrożające człowiekowi, niekomunikatywne. Fascynacja materią, tworzywem, bogactwem możliwości obiektów przyrody w tym stuleciu zachowała się jedynie w niektórych obszarach literatury. *Colas Breugnon* R. Rolla i n d a pokazuje ten ciepły typ witalności łączący człowieka z narzędziami, tworzywem, przyrodą. Częściej jednak uznawano, że rzeczy są jedynie substratem, podłożem, wehikułem, na który człowiek nakłada swoje sensory i znaczenia, a one mniej lub bardziej trwale je *zachowują*. Im rzeczy trwalsze, a więc bardziej *rzeczowe* — tym lepiej dla ich funkcjonalności, im mniej trwałe — im mniej *rzeczowe*, tym właśnie gorzej dla nich, gdyż nie-trwale noszą na sobie piętno narzuconych im znaczeń i przeznaczeń.

Jako pozostałość tych dyskusji pośród marksistów polskich końca lat sześćdziesiątych odnotowujemy dwie książki, wydane w odstępnie roku: K. Pomiana *Człowiek wśród rzeczy* (1973 r.) oraz A. Nowickiego *Człowiek w świecie dzieł* (1974 r.). Zbiór szkiców historyczno-filozoficznych Pomiana rozpoczyna się od K a r t e z j u s z a, który traktowany bywa jako sprawa zarówno rozdzielenia światów rzeczy i myśli, jak tego, który samo pojęcie *rzecz* uczynił konceptem ufundowanym na myśleniu (*res cogitans*)⁹. Kończą się one analizami solipsystycznej subiektywności egzystencjalistów. Książka Nowickiego idzie w kierunku przeciw-

⁸ W rozwijanej w następnych latach teorii *komunikacji międzypodmiotowej* (teorii spotkań) zaszła w związku z tym również istotna rozbieżność. Chrześcijańska koncepcja uznała niemożność *spotkania* się podmiotu z rzeczami, lub ze sobą za pośrednictwem rzeczy, zaś *inkontrologia materialistyczna* uznała taką możliwość za najistotniejszą dla wspólnot ludzkich. Por. J. Bukowski: *Spotkanie z inkontrologią*. „Studia Filozoficzne” 1988, nr 4, s. 57—68; A. Nowicki: *Spotkania w rzeczach*. „Studia Filozoficzne” 1988, nr 4, s. 169—174.

⁹ Kontynuację tradycji kartezjańskiej można skonstatować w pracy M. F a u - c a u l t a: *Les mots et les choses. Vne archeologie des Sciences humaines*. Paris 1966, gdzie pojmowanie *rzeczy* jawi się jako wtórne wobec historycznych norm poznawczych (*episteme*).

nym, chcąc zachować dla człowieka cały obszar *rzeczy* jako część niego samego. Ale znajdujemy tu też oznaki wahania się. Po początkowej pochwaleniu sposobu istnienia *rzeczy*, jako bytów aktywnych autor powstrzymuje się od całkowitej pochwały tej aktywności, utrzymując za Brunem, że *rzeczy* zdolne są człowieka *urzekać*, a to jest ich wpływem zniewalającym, który stanowi zagrożenie dla wolności podmiotu. (...) *książka fascynująca, oczarowująca czytelnika i przykuwająca go ku sobie może być — z punktu widzenia rozwoju kultury — książką szkodliwą, ponieważ „oczarowując”, usypia rozum*¹⁰. Można by wobec tej wątpliwości zauważyć, że takie działanie *rzeczy* dopiero wtedy jest szkodliwe, gdy fascynując sobą *odwodzą* od fascynacji czymś innym. Natomiast gdy fascynacja i urzeczenie jedną *rzeczą* lub ich zbiorem prowadzi pasję i zainteresowania dalej — tym większa wartość tych stanów. Gdy kolekcjoner znaczków lub staroci zbiera książki i pisma rozszerzające jego wiedzę o świecie i dziejach, to jego fascynacja potęguje życie osobowe. Ważne w książce A. Nowickiego stało się jednak coś innego: preferencja wobec takich *rzeczy*, które zasługują na osobną nazwę dzieł. Wysuwając na plan pierwszy to słowo Nowicki wykracza poza kwestię *żywołności* materii, a wchodzi w krąg myślenia *etycznego* o rzeczach. Dzieła bowiem to takie *rzeczy*, które mają swój sposób działania i zachowywania się i to takiego, że można je nazwać *rzeczami dzielnymi*. Na czym polega *dzielność dzieł* (wspomnijmy tu, że formuły takiej użył chyba jako pierwszy, w okresie międzywojennym T. Kotarbiński recenzując pierwsze wydanie książki K. Poppera *Die Logik der Forschung*). Należałoby sensu tego słowa poszukiwać w obrębie całej rodziny słów zgrupowanych wokół tego samego rdzenia, a należy tu wymienić np. dzielenie, działo, dzielność, działanie, które łącznie wiążą się z procesem jakiegoś *podziału*, rozdziału, dzielenia. Można rzec: *rzecz dzielna*, to taka która *dzieli* — tzn. wyodrębnia coś od czegoś, rozgranicza, wyznacza koniec jednego a początek innego (tak książka Poppera mogła być uznana za *zakończenie* pozytywistycznego indukcjonizmu na rzecz początkującego hipotetyzmu). To działanie *dzielące* jest działaniem etycznym, gdyż burzy jakąś jedność, przerywa ciągłość, wprowadza nowe układy i porządki. Pojawienie się takich dzieł wstrząsa często paradygmatami kulturowymi i światopoglądowymi, jest wszczeniem sporów i wojen, jest rodzajem *czynu zbrojnego*. Znajdujemy zatem w książce A. Nowickiego zabieg *heroizacji rzeczy*, który skojarzony jest z jednej strony z chętnym opisywaniem sposobów *chronienia* dzieł przed zniszczeniem ze strony wrogich ich treściom sił (autor w pracach o Vaninim wyróżnia aż dziewięć metod tworzenia *barier*

¹⁰ A. Nowicki: *Człowiek...*, op. cit., s. 21; por. też: A. Nowicki: *Ergantropia jako centralna kategoria filozofii kultury*. „Studia Filozoficzne” 1987, nr 11, s. 3—11.

ochronnych wokół dzieł), z drugiej strony zwraca się naszą uwagę na metody prześladowania rzeczy, pośród których książki szczególnie często padają ofiarą represji cenzorskich, ścigania policyjnego, bywały palone i oddawane na przemiał. Zawsze zaś, takie magiczne *wyżywianie się* prześladowców na wytworach jest nie tylko aktem zastępczym wobec przemocy nad ludźmi, ale taką przemoc poprzedza. Rzeczy giną wcześniej, ale rzadko giną same. Nadanie im takiego heroicznego wymiaru istnienia czyni rzecz nie tylko instrumentem i nośnikiem znaczeń, ale i współpartnerem człowieka w dziejach. Rzeczy często giną *za ludzi* i jako takie godne są takiej pozycji. Dodać można, że ilość wiedzy zawartej w wielu z nich częstokroć przewyższa znacznie ilość wiedzy na jakiś temat zawartych w umysłach tysięcy przeciętnych członków społeczności. Uznanie takiego statusu *wytworów* dorównujących w jakimś aspekcie lub przewyższających twórcę jest — być może — zapowiedzią nowej świadomości cywilizacyjnej człowieka, wkraczającego w nowy wiek superinteligentnej techniki i technologii maszyn cyfrowych i środków przekazu informacji.

Istnieje jednak również bardziej ludzki i bliższy *praktyce* jednostkowego bytu ludzkiego wymiar tego istnienia *rzeczy pośród ludzi*. A. Nowicki i podkreśla możliwość *utrwalania się* w dziełach, jako sposobność uzyskania realnej *nieśmiertelności* swojej osobowości w kulturze. Jest to przedmiotem wielu jego prac. Można by zaś dodać, że kwestia takiego *przedłużenia* egzystencji dzięki rzeczom ma też wymiar jeszcze bardziej praktycznie trywialny: to możliwość przedłużenia również swojej egzystencji psycho-cielesnej. Są możliwe do przewidzenia dwie drogi *przedłużenia życia*: poprzez badania nad mechanizmem powielania się tkanek ciała, by zachodziło ono wielokrotnie dłużej niż obecnie. Ale gdyby droga ta okazała się zamknięta, to jeszcze szereg mało trwałych organów ciała mogłoby być zastąpione sztucznymi tworam (jak dzieje się to już z *rozrusznikami serca*). Wówczas stosunek człowieka do rzeczy musiałby stać się bardziej intymny, gdyż inne ich traktowanie groziłoby dezintegracją osobowości. I w tej perspektywie dokonana w książkach A. Nowickiego o pochwałą rzeczy i *reifikacji* może okazać się szczęśliwie prekursorska wobec tych nowych więzi: człowiek—rzeczy, jakie niesie ze sobą postęp cywilizacji. Gdyby wyobrazić sobie postać taką jak Colas Breugnon w hali komputerowej — byłby to może obraz pożądaney, a może i *rzeczywisłej* przyszłości ludzkiej.