

Agnieszka Lenartowicz-Podbielska

Jak możliwa jest „filozofia pierwsza czynu”? Bachtin i jego ontologia

Michaił Bachtin jest twórcą wciąż odkrywanym. Bogactwo idei zawartych w jego tekstach dostarcza – ponad ćwierć wieku po jego śmierci – ciągle nowych intelektualnych inspiracji zastępom literaturoznawców, estetyków, semiotyków, antropologów, kulturoznawców – i nie zanosi się na to, by źródło to miało się wyczerpać. Wyjaśnieniem tego specyficznego Bachtinowskiego fenomenu nie może być jedynie – dość banalna – konstatacja wielości i różnorodności podejmowanych przezeń wątków. Owa różnorodność, jak się wydaje, nabiera tutaj głębszego wymiaru, stając się zasadą koncepcyjną, a więc taką, która organizując sposób pisania od strony metodologicznej, kryje założenia ontologiczne. Siła twórczości Bachtina i tajemnica jej niezwyklej płodności poznawczej wydaje się zatem mieć źródło w ważkości treści ontologicznych, na mocy których do głosu dopuszczone zostają zmarginalizowane dotąd obszary dyskursu, takie jak np. śmiech, karnawał, a także – na poziomie metadyskursu – kategorie lokalności, granicy, miejsca.

Twórczość Bachtina – w ostatecznym rachunku niezbyt imponująca pod względem objętości (chodzi o dzieła, które przetrwały) – jest przy tym, by tak rzec, kompletna, tj. wyposażona zarówno w element szczegółowych rozważań teoretycznoliterackich, jak i w założenia metateoretyczne. Owa kompletność – należy dodać – wyłania się z prac tego autora, mimo iż wiele zapisanych stron uległo zniszczeniu. Właśnie w obecności, głębokości i kształcie metateorii – jak sądzę – tkwi tajemnica niebywalej płodności teoretycznej dzieła Bachtina. Abstrakcyjna bryła metateorii, skonstruowana z przeplecionych, komplementarnych wątków, oglądana z różnych punktów widzenia, dostarcza inspiracji teoretykom różnorodnych dziedzin.

Niewielka rozmiarami książeczka Bachtina pt. *W stronę filozofii czynu*, opublikowana przez wydawnictwo słowo/obraz terytoria zawiera już – jak podkreśla we Wstępie Bogusław Żyłko – większość głównych idei rozwijanych przez rosyjskiego myśliciela w późniejszym okresie. W tym sensie może ona stanowić do-

pełnienie znanych już polskiemu czytelnikowi prac. Jest to jednak książka interesująca nie tylko jako juvenilia twórcy, jako kontekst jego późniejszego dzieła. Warto ją również – jak sądzę – czytać dla niej samej, nie tylko w odniesieniu do znanych już prac Bachtina i ich recepcji, ale również w świetle tego, w jakim kierunku idzie dziś humanistyka i na ile ów kierunek zbieżny bywa z tym, który został lub mógł zostać mu nadany przez idee autora *Estetyki twórczości słownej*.

W stronę filozofii czynu to książka wydana z odnalezionego rękopisu, nie przygotowywana przez autora do druku. Ma ona zatem raczej charakter szkicu, forma jej nie jest do końca domknięta, brak podsumowania czy końcowych wniosków. Sporo kłopotów sprawiło rosyjskim wydawcom rozszyfrowanie rękopisu, co uwidacznia się w adnotacjach o nieczytelnych słowach i w znakach zapytania, oznaczających, że danego słowa nie udało się w sposób pewny rozszyfrować (zasadę tę zachowano w cytatach).

Niedomknięta forma nie przeszkadza jednak w wyłowieniu wielu istotnych treści. Z owej krótkiej rozprawy wyłania się zatem kilka kluczowych (z pozycji poszukiwacza metateoretycznych treści) kategorii, takich jak „miejsce” (*topos*), „punkt widzenia”, spojrzenie (czy przeżywanie) „od wewnątrz”, naprowadzających na specyficzną Bachtinowską ontologię. Pojawiają się też, jako obiekty rozważań, kategorie obiektywizmu (i obiektywizacji), podwójności, granicy, prawdy, wreszcie – relatywizmu. Autor spleta je w – jak już zostało powiedziane – teorię wielostronną i wielowątkową, a każda z tych kategorii znajduje wewnątrz niej swoiste miejsce, w którym uwidacznia się jej związek z innymi fragmentami.

Ku nowej filozofii pierwszej?

Lektura *W stronę filozofii czynu* prowokuje ponowną refleksję nad stanem recepcji Bachtina: otóż myśliciel inspirujący antropologów, semiotyków, literaturo- i kulturoznawców, nie jest dotąd czytany jako filozof, proponujący zespół radykalnych założeń ontologicznych. Motyw „nowej filozofii pierwszej” powraca w książce wielokrotnie¹, rysując się w wyraźny kształt.

Bachtin symptomatycznie unika określenia „metafizyka”, jakby chcąc nakreślić projekt filozofii pierwszej, która metafizyką nie jest.

Na czym jednak owa filozofia pierwsza miałaby polegać? Otóż ma ona być projektem opartym na „rzeczywistym czynie”, na konkretności indywidualnej życiowej praktyki, nie zaś – jak dotąd – na oderwanej od niej teorii.

Tak więc uznaliśmy za nieuzasadnione i zdecydowanie beznadziejne próby oparcia filozofii pierwszej, filozofii jednolitego i jedynego bytu-zdarzenia na treściowo-znaczeniowej stronie, na zobiektywizowanym wytworze, oderwanym od jedynego rzeczywi-

¹ Por. M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 1997, s. 35, 46, 51, 54, 55, 58.

stego aktu-czynu i jego autora – teoretycznie myślącego, estetycznie kontemplującego, etycznie postępującego. Jedyne *od wewnątrz rzeczywistego czynu, jedynego, całościowego i integralnego* w swojej odpowiedzialności, możemy znaleźć podejście do jednolitego i jedynego bytu w jego konkretnej rzeczywistości, tylko na nim może się oprzeć filozofia pierwsza².

Bachtin postuluje filozofię pierwszą ufundowaną na „niepodzielnym bycie-zdarzeniu”, czyli zanurzoną w czasie, mającą zawsze na względzie pierwiastek naturalnej, historycznej (w indywidualnym wymiarze) czasowej zmienności. Jego „byt-zdarzenie” jest integralny i nierozczłonkowany właśnie dlatego, że ujmowany jest w rzeczywistym procesie zmiany.

Dlatego filozofia teoretyczna nie może pretendować do bycia filozofią pierwszą, czyli nauką nie o jednolitej twórczości kulturowej, lecz o *niepodzielnym i jedynym bycie-zdarzeniu*. Takiej filozofii pierwszej nie ma i jak gdyby zostały zapomniane drogi prowadzące do jej stworzenia³.

Ów Bachtinowski „byt-zdarzenie” nieprzypadkowo, jak się wydaje, wykazuje zbieżność z Heideggerowskim *Dasein*: dla jestestwa charakterystyczne – i niemożliwe do pominięcia – jest wszakże istnienie w czasie, „bycie tu oto”. Podobnie jak Heidegger Bachtin również widzi swój projekt jako fenomenologiczny, jako „fenomenologię świata czynu”, zmierzającą do uchwytywania zjawisk „w locie”, nie zaś jako wyabstrahowanych i nieruchomych konstruktów.

Jest zatem jasne, że pierwsza filozofia, usiłująca ukazać byt-zdarzenie tak, jak zna go odpowiedzialny czyn – nie świat tworzony przez czyn, lecz świat, w którym czyn odpowiedzialnie uświadamia siebie i spełnia się – nie może budować pojęć ogólnych, formułować twierdzeń i praw o tym świecie (teoretyczno-abstrakcyjna czystość czynu), lecz może być tylko opisem, *fenomenologią świata czynu*⁴.

Bachtinowi nie chodzi – zaznaczmy – o całkowite wyrugowanie myślenia teoretycznego. Uważa on jednak, że nie powinno ono rościć sobie prawa do ontologicznej wyłączności, nie powinno pretendować do roli jedynej prawdziwej rzeczywistości.

Jednak świat jako przedmiot poznania teoretycznego *pragnie uchodzić za cały świat w jego całości, nie tylko za abstrakcyjno-jedyny, lecz również za konkretno-jedyny byt w jego możliwej całości*, czyli usiłuje zbudować pierwszą filozofię (*prima philosophia*) albo w postaci epistemologii, albo [dwa słowa nieczytelne] (biologicznych, fizycznych i innych odmian)⁵.

Złudzeniem dla Bachtina jest również Kantowski „rozum praktyczny” jako podstawa myślenia etycznego. Autor uznaje ów rozum nie tyle za praktyczny, co

² Tamże, s. 55.

³ Tamże, s. 46.

⁴ Tamże, s. 58.

⁵ Tamże, s. 35.

steoretyzowany (bo oparty na uogólnieniach) i, jako taki, „najmniej predysponowany do ugruntowania filozofii pierwszej”⁶.

W świetle „nowej filozofii pierwszej” twórczość Bachtina ukazuje się – po raz kolejny – w nowym świetle, jako dokonanie filozofa, mającego radykalnie nowy ontologiczny projekt, co najmniej równie nowatorski jak projekt Heideggera i – podobnie – mogący stanowić inspirację dla myślenia przekraczającego nowoczesność.

Z własnego miejsca

Kategorie miejsca, punktu widzenia czy bycia od wewnątrz są w twórczości Bachtina szczególnie pociągające dla antropologów – jako tych, którzy niejako „z urzędu” są poszukiwaczami i chwalcami niejednorodności i wielości świata kultury. Takie podejście jest wszakże interesujące również na poziomie metateoretycznym. W szczególności ważne i ciekawe wnioski płyną z akcentowania owych kategorii dla rozważań o obiektywności i prawdzie.

Otóż, według autora, ludzie funkcjonujący w pewnej społecznej przestrzeni (czy też, zgodnie z jego określeniem, architektonice) postępują z *wnętrza* siebie. Nie oznacza to jednak ani – ująwszy rzecz aksjologicznie – egoizmu czy egocentryzmu („życia dla siebie”), ani – patrząc od strony epistemologicznej – skrajnego subiektywizmu. Przeciwnie: takie postępowanie umożliwia, z jednej strony, przyjęcie na siebie odpowiedzialności przez zaakceptowanie swego „nie-alibi w bycie”, z drugiej strony zaś – obiektywizację.

Uważamy, że trzeba w tym miejscu przypomnieć: życie z *wnętrza siebie*, wychodzenie od siebie w swoich czynach nie oznacza wcale życia i postępowania dla siebie. Centralny charakter mojego jedynego uczestnictwa w bycie wewnątrz architektoniki przeżywanego świata wcale nie oznacza centralnego usytuowania pozytywnej [?] wartości, dla której cała reszta w świecie jest tylko czynnikiem służebnym. Ja dla siebie – to ośrodek, z którego wyrastają czyn i aktywność, aprobujące i uznające wszelką wartość, ponieważ jest to jedyny punkt, w którym odpowiedzialnie przynależą do jednolitego bytu; jest to sztab operacyjny, kwatera głównodowodzącego, kierującego moimi możliwościami i moją powinnością w zdarzeniu bytu. Tylko z mojego jedynego miejsca mogę być aktywny i powinienem być aktywny⁷.

W ujęciu Bachtina każdy podmiot jest z konieczności ośrodkiem, z którego dokonuje się poznanie i uznanie wartości. Podmioty są tutaj jakby węzłami sieci, splecionej z aksjologicznych i epistemologicznych uwikłań: z jednej strony określonymi przez owe uwikłania, z drugiej mającymi wiążącą moc tworzenia struktury i utrzymywania jej w całości. Parafrazując Rorty’ego (jego „anty-antyetynocentryzm”: podejście uznające fakt, że jako uczestnik jakiegoś społeczeństwa nie mogę

⁶ Tamże, s. 54.

⁷ Tamże, s. 85–86.

całkowicie wykroczyć poza standardy poznawcze wewnątrz niego obowiązujące, że mogą patrzeć tylko „własnymi oczami”), moglibyśmy powiedzieć, że Bachtin uprawia tutaj swoisty „anty-antyegeocentryzm”: jeśli zaakceptujemy swoje centralne miejsce w bycie, będziemy w stanie – nieco paradoksalnie – z niego się wydobyć; świadomość subiektywności – mojej i innych – stanie się możliwością zbliżenia do niestandardowo rozumianego obiektywizmu, wymagającego przyjęcia perspektywy „od wewnątrz”, niepróbującego patrzeć „znikąd” czy „sponad”.

Filozofia Bachtina to filozofia żyjących i realnie funkcjonujących ludzi, wpisanych w architekturę konkretnych standardów poznania i postępowania, standardów koniecznych, ale ani jednolitych, ani niezmiennych.

Przecież jeden i ten sam przedmiot z treściowo-znaczeniowego *punktu widzenia* – oglądany z *różnych punktów* jedynej przestrzeni przez kilkoro ludzi – zajmuje różne miejsce i jest inaczej dany w konkretnej architektonicznej całości pola widzenia tych różnych ludzi, którzy go obserwują; przy czym jego znaczeniowa tożsamość wchodzi jako moment do konkretnego widzenia, obrastając jedynie zindywidualizowanymi i konkretnymi cechami⁸.

Apoteoza kategorii „miejsca” czy „punktu widzenia” nie oznacza dla Bachtina pochwały relatywizmu. Jego stanowisko wobec samej kategorii relatywizmu jest nieprzychylnie. Według autora *W stronę filozofii czynu* uznanie perspektywiczności poznania nie wiąże się z relatywizmem. Owa lokalność czy perspektywiczność ma tutaj związek z dwoma rodzajami prawdy: „prawdy teoretycznej” oraz „prawdy bytu-zdarzenia”. Ta pierwsza jest pozaczasowa i absolutna, druga zaś konkretna, historyczna, kształtowana w przebiegu życia, w działaniu bytu, czy to jednostkowego, czy to społecznego. Bachtin uznaje istnienie prawdy teoretycznej, jednak jego zdaniem jest ona podporządkowana prawdzie bytu-zdarzenia.

Poprzez przynależność bohatera do bytu w jedynym *miejscu* jego jednolita tożsamość z sobą Italia skondensowała się dla niego w obczyznę i zarazem w ojczyznę jego ukochanej, gdyż została ona przezeń afirmowana (razem z jej aksjologicznie zdarzeniowym kontekstem, w którym Italia jest ojczyzną). I wszystkie pozostałe możliwe zdarzeniowo odcięcia jedynej Italii, skorelowanej z konkretnie-aksjologicznie-utwierdzonymi ludźmi – Italia ludzkości wchodzi do uczestniczącej świadomości z jego *jedyne go miejsca*. Powinna ona wejść w jakąkolwiek zdarzeniową relację z konkretnie afirmowaną wartością, aby stać się momentem rzeczywistej świadomości. Nie ma tutaj *żadnego relatywizmu*: prawda bytu-zdarzenia całkowicie mieści w sobie wszelką pozaczasową absolutność teoretycznej prawdy (*istina*)⁹.

Przez takie ujęcie kwestii prawdy i jej względności przebiega pewna postać za pośredniczonego transcendentalizmu: pozaczasowa prawda jest w ostatecznym rachunku uwarunkowana „prawdą bytu-zdarzenia”, prawdą konkretnej, historycznej, ludzkiej rzeczywistości. Bachtin, przeciwstawiając się relatywizmowi, w istocie

⁸ Tamże, s. 88.

⁹ Tamże, s. 96, por. także s. 37.

oscyluje pomiędzy skrajnymi – nadmiarowymi i niedomiarowymi – podejściami do niego. Dlatego też sprzeczność, z jaką zmagają się autor *W stronę filozofii czynu* w odniesieniu do kwestii względności, nie dziwi tutaj ani nie niepokoi, lecz potwierdza postawioną wyżej hipotezę.

Jest zatem jasne, że wszystkie te normy z określoną treścią, nawet [jedno słowo nieczytelne] udowodniono naukowo, będą *względne* w stosunku do powinności, gdyż jest ona do nich doczepiona z zewnątrz¹⁰.

Pojawiające się w ogólnym stosunku Bachtina do kwestii względności napięcie wskazuje na to, że ów problem nie był dlań ani błahy, ani możliwy do całkowicie jednoznacznego określenia, lecz raczej stanowił niepokojący i skłaniający do przemyśleń element architektониki świata ludzkiej wiedzy, rozumianej w szerokim sensie, jako całokształt poznawczych standardów wraz z treściami je wypełniającymi. Napięcie, o którym tutaj mowa, przejawia się w tym samym polu, na którym zderzają się czyn (a więc konkretna życiowa praktyka) i teoria, czy też forma i treść.

W tamtym świecie [teorii] jestem niepotrzebny i tam zasadniczo mnie nie ma. Świat teoretyczny został uformowany dzięki zasadniczemu abstrahowaniu od faktu mojego jedynego bytu i moralnego znaczenia tego faktu, „tak jakby mnie nie było”. I to pojęcie bytu, któremu obojętny jest – centralny dla mnie – fakt mojej jedynej rzeczywistej obecności w bycie [...] nie może dostarczyć żadnych kryteriów życia praktyki, życiu czynu, nie ja w nim żyję i gdyby ono było jedyne, to mnie by nie było¹¹.

Między teorią i praktyką: prawda czynu

Rozdźwięk między teorią i praktyką jest zatem czymś nieuchronnym, jednak próba zdominowania myślenia filozoficznego przez bieguna teoretyczny jest dla Bachtina nie do przyjęcia. Myślenie abstrakcyjno-teoretyczne, powiada autor *W stronę filozofii czynu*, nie powinno przekraczać swoich kompetencji, nie powinno pretendować do statusu jedyne go możliwego, „najprawdziwszego” sposobu poznania. Zachwianie równowagi na korzyść bieguna teoretycznego (czy też forsowanie, jak to nazywa Bachtin, teoretyzmów), a więc bieguna, na którym jakoby stoi cała prawda i obiektywność, od owej prawdy i obiektywności właśnie oddala. Próba relegowania z filozofii subiektywności, emocjonalności czy – uzupełnijmy niejako wbrew Bachtinowi, lecz w nieco innym sensie, przystającym, jak się wydaje, do jego spojrzenia – względności, prowadzi do ulegania im i przez skrajne wartościowanie oddala od obiektywizmu: to, co „teoretyczne” traktuje się wówczas jako jedynie dobre i dopuszczalne, to zaś, co „nieteoretyczne” – jako złe.

¹⁰ Tamże, s. 50.

¹¹ Tamże, s. 36–37.

Jednak zwykle przeciwstawienie wiecznej prawdy i naszej niedobrej czasowości nie ma znaczenia teoretycznego; twierdzenie to zawiera w sobie pewien posmak aksjologiczny i nabiera emocjonalno-wolicjonalnego charakteru: oto jest wieczna prawda (i to dobrze) – a oto nasze przemijające niedobre czasowe życie (i to jest złe). Ale tutaj mamy do czynienia z przypadkiem myślenia uczestniczącego, które pragnie przezwyciężyć swoją faktyczność w imię tego, co ma być osiągnięte [...] ¹².

Abstrakcyjno-teoretyczna część myślenia jest, zdaniem autora *W stronę filozofii czynu*, niezbędnym i usprawiedliwionym członem poznania. Nieusprawiedliwione są jednak roszczenia do całkowitości i pełności prawdy reprezentowanej przez taki typ myślenia. Bachtin próbuje wyważyć swoją pozycję wobec obu rodzajów wiedzy, zakreślić między nimi granice, które nie powinny być przekraczane, lecz respektowane jako wąska przestrzeń, po której poznanie może się poruszać.

Dopóki abstrakcyjno-teoretyczny, rządzący się własnym prawem świat – zasadniczo obcy żywej jedynej historyczności – pozostaje w swoich granicach, jego autonomia jest usprawiedliwiona i nienaruszalna. Usprawiedliwione są również takie szczegółowe dyscypliny filozoficzne, jak logika, teoria poznania, psychologia poznania, filozoficzna biologia, które usiłują odsłonić w sposób teoretyczny, czyli abstrakcyjno-poznawczy, strukturę teoretycznie poznawanego świata i jego zasady. Jednak świat jako przedmiot poznania teoretycznego pragnie uchodzić za cały świat w jego całości, nie tylko za abstrakcyjno-jedyny, lecz również za konkretno-jedyny byt w jego możliwej całości, czyli usiłuje zbudować pierwszą filozofię (*prima philosophia*) [...]. Byłoby rzeczą niesprawiedliwą sądzić, że jest to dominująca tendencja w historii filozofii – jest to specyficzna cecha czasów nowożytnych, można powiedzieć, że jedynie XIX i XX wieku ¹³.

Zauważmy, że Bachtin jawi się nam tutaj jako diagnosta kondycji nowoczesności i jej krytyk, dostrzegający jej niedoskonałości, jej swego rodzaju – używając terminologii Jürgena Habermasa – niedokończoności czy też niepełności, która polega na nieumiejętnie wdrażanej próbie abstrahowania od myślenia emocjonalno-wolicjonalnego związanego z mitem.

Filozofia czynu, ku której zmierza zamysł Bachtina, stanowi projekt przywrócenia myśleniu – utraconej w efekcie rozprzestrzenienia się „przesądu racjonalizmu” – jedności. Jest to jedność dwóch biegunów, będąca w stanie chwiejnej równowagi, ambiwalentna. „Czyn” – czyli świat realnych ludzkich działań, świat kultury wraz z jej utrwalonymi wzorcami i twórczymi modyfikacjami, działań przepojonych (i spojonych) pierwiastkiem emocjonalno-wolicjonalnym, jest kategorią, w której znajduje wyraz Bachtinowskie dążenie do przekroczenia (lecz nie likwidacji) dualizmów. Poprzez czyn, w jego historycznej, płynnej rzeczywistości „przepaść między motywem i wytworem” ¹⁴ może zostać zredukowana, przy-

¹² Tamże, s. 38.

¹³ Tamże, s. 38.

¹⁴ Por. tamże, s. 80.

wracając oba człony antynomii do życia. Autor *W stronę filozofii czynu* krytykuje racjonalizm następująco:

Cała filozofia współczesna wywodzi się z racjonalizmu i na wskroś jest przesiąknięta *przesądem racjonalizmu* – nawet tam, gdzie świadomie stara się od niego uwolnić. Przesąd ten głosi, że tylko to, co logiczne, jest jasne i racjonalne, gdy tymczasem jest ono żywiołowe i ciemne poza odpowiedzialną świadomością, jak zresztą każdy byt w sobie¹⁵.

„Przesąd racjonalizmu” obwinia Bachtin za przesunięcie, zniekształcenie sensu nie tylko kategorii racjonalności, ale również prawdy, obiektywności i transcendentności.

Jest to smutne nieporozumienie, spadek po racjonalizmie, że prawda może być tylko ogólną, pozaczasową prawdą (*istina*), składającą się z ogólnych momentów, że prawda twierdzenia jest tym, co w nim powtarzalne i stałe¹⁶.

Podobnym nieporozumieniem jest wiązanie filozofii czynu z subiektywizmem czy psychologizmem, które, paradoksalnie, są raczej przywarą tego, co w filozofii – by tak rzec – postracjonalistyczne. W ujęciu Bachtina mamy do czynienia z ciągłym przepływem pomiędzy biegunami sensów, z nieustannym wysiłkiem przywrócenia tradycyjnym kategoriom filozoficznym równowagi, oscylującej jedności, mającej za podstawę dwoistość.

Najmniej można się obawiać tego, że filozofia czynu powróci do psychologizmu i subiektywizmu. Subiektywizm i psychologizm są skorelowane właśnie z obiektywizmem (logicznym) i [jedno słowo nieczytelne] jedynie przy abstrakcyjnym podziale czynu na jego obiektywny sens i subiektywny proces spełnienia. We wnętrzu samego czynu nie ma niczego subiektywnego i psychologicznego, w swojej odpowiedzialności *czyn zadaje sobie swoją własną prawdę*, jednocząc oba te momenty – zarówno to, co ogólne (uniwersalnie znaczące), jak i to, co indywidualne (rzeczywiste). Ta jednolita i jedyna prawda czynu jest zadana jako prawda syntetyczna¹⁷.

W czynie – rozumianym jako zapośredniczone przez kulturę działanie – przejawia się samoistna prawda: „prawda danego stanu rzeczy” czy też „konkretna prawda zdarzenia”¹⁸, samoistna obiektywność, której oddzielenie od subiektywności, indywidualności i jednostkowości jako czegoś irracjonalnego jest znowu wytykanym przez Bachtina „błędem racjonalizmu”¹⁹. Próby rozdzielenia biegunów teorii i praktyki, abstrakcji i działania – skutkują nieuchronnym kryzysem czynu i myśli.

Powstała przepaść między motywem czynu i jego wytworem. Ale wskutek tego uwiądl również wytwór, oderwany od swych ontologicznych korzeni. [...] Ponieważ teoria

¹⁵ Tamże, s. 56.

¹⁶ Tamże, s. 64.

¹⁷ Tamże, s. 56.

¹⁸ Por. tamże, s. 57.

¹⁹ Por. tamże, s. 56.

oderwała się od czynu i rozwija się według wewnętrznego immanentnego prawa, to czyn, który pozbył się teorii, zaczyna ulegać degradacji. Cała energia odpowiedzialnego spełnienia przesuwana się do autonomicznej dziedziny kultury i – oderwany od tej energii – czyn spada do poziomu elementarnej biologicznej i ekonomicznej motywacji, traci wszystkie swoje idealne momenty: taki jest właśnie stan cywilizacji²⁰.

Rozrywanie biegunów czynu i teorii, dotykające również samego czynu i samej teorii od wewnątrz, stanowi, zdaniem Bachtina, zagrożenie dla kultury. Dokonana na kulturze swoista lobotomia pomiędzy strefą obiektywną i subiektywną to droga do zaturbowania jej podstawowych funkcji. W takiej diagnozie uderzające są zbieżności z analizami Georga Simmla, z jego ambiwalentnym ujęciem kultury jako złożonej z elementu obiektywnego i subiektywnego, wzajemnie się dopełniających i nierozzerwalnie połączonych. Jakkolwiek – uściślijmy – Bachtin posługuje się raczej rozróżnieniem na „kulturę i życie” czy też „kulturę i czyn”, zakresy znaczeniowe jego „życia” lub „czynu” i „kultury subiektywnej” Simmla w zasadzie się pokrywają²¹.

Wywołałoby się widmo obiektywnej kultury, którego nie potrafimy zakłócić. [...] Ale [...] czyn nie powinien przeciwstawiać sobie teorii i myśli, tylko wcielać je do siebie jako niezbędne momenty, całkowicie odpowiedzialne²².

Poszukiwania Bachtina idą w kierunku odnalezienia wspólnej płaszczyzny pomiędzy oddzielnymi sztucznie biegunami czynu i myśli, „treści-sensu” i „historycznej rzeczywistości danego aktu-działalności”²³. Dla całkowitości aktu, a nawet w ogóle dla jego realności niezbędne jest współdziałanie dwóch światów.

Naprawdę realny, przynależny do jednorazowego bytu-zdarzenia jest ten akt woli tylko w swojej całości. Tylko cały akt jest żywy, istnieje w pełni (?) i nieuchronnie – staje się i dokonuje. On jest rzeczywistym żywym uczestnikiem zdarzenia-bytu: jest włączony do jedynej jedności dokonującego się bytu, ale ta inkluzja nie przenika do jego treści-sensu, który pretenduje do pełnego i ostatecznego samookreślenia w jedności tej lub owej dziedziny sensu: nauki, sztuki, historii, choć te obiektywne dziedziny, jak już na to wskazywaliśmy, poza aktem włączającym je do bytu w swoim znaczeniu nie są realne²⁴.

Jedność aktu, jedność świata życia i świata kultury proponuje Bachtin uzyskać przez nadanie owym płaszczyznom jednolitego planu, którym miałyby być odpowiedzialność, rozumiana jako dwoisty – ale przez to jednoczący – konstrukt, otwierający się na treść i na byt jednocześnie.

²⁰ Tamże, s. 80; por. też. s. 48.

²¹ Por. G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, Humaniora, Poznań 1997, oraz *Kultura subiektywna*, w: S. Magala, *Simmel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980.

²² M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, dz. cyt., s. 81.

²³ Tamże, s. 29.

²⁴ Tamże.

Akt winien zyskać jednolity plan, by mógł reagować i otwierać się w obu kierunkach: swojego sensu i swojego bytu, zyskać jedność dwustronnej odpowiedzialności – za swoją treść (specjalna odpowiedzialność) i za swój byt (moralna odpowiedzialność), przy czym specjalna odpowiedzialność powinna być ujmowana jako moment jedynej w swoim rodzaju odpowiedzialności moralnej. Tylko w ten sposób da się przezwyciężyć niedobry podział i wzajemną nieprzenikalność kultury i życia²⁵.

Owo centralne miejsce – przypomnijmy – nie oznacza skoncentrowania się na sobie, przeciwnie: uznając je, możemy dopuścić do głosu innego, wiedząc, że jego miejsce w bycie także jest dla niego centralne, także stanowi dlań punkt wyjścia, determinuje jego sposób poznania i sposób działania; jest miejscem, z wnętrza którego ów inny postrzega.

Tylko od wewnątrz tego aktu [kontemplacji estetycznej] jako mojego odpowiedzialnego czynu można znaleźć drogę do tej jedności bytu, lecz nie – z jego abstrakcyjnie pojętego wytworu. Tylko *od wewnątrz* mojego uczestnictwa może być uchwycona funkcja każdego uczestnika. [...] Zrozumieć przedmiot znaczy zrozumieć moją powinność w stosunku do niego (postawę, jaką powinienem wykazać wobec niego), znaczy zrozumieć go *w relacji do mnie* w jedynym bycie-zdarzeniu, co zakłada nie abstrahowanie od siebie, lecz moje odpowiedzialne uczestnictwo. Tylko *od wewnątrz* mojego uczestnictwa byt może być rozumiany jako zdarzenie [...] ²⁶.

Kontemplacja estetyczna i rozumowanie naukowe współlistnieją u Bachtina jako obiektywizujące momenty poznania, które, jakkolwiek niezbędne, muszą się strzec przekraczania swoich kompetencji, unikać prób przedstawiania „abstrakcyjnie wyodrębnionej części w charakterze rzeczywistej całości”²⁷. Widzenie estetyczne składa się z nierozłącznie ze sobą związanych elementów „wczuwania się” i „obiektywizacji”. Elementy te przenikają się, przepływają do siebie wzajemnie, są nierozłączne²⁸. Obiektywizacja wiąże się tutaj z transgresją, z oddzieleniem od siebie i własnej indywidualności. Aby jednak uchwycić rzeczywistość adekwatnie – we właściwym sensie obiektywnie – to, co obiektywizowane, musi znaleźć potwierdzenie w subiektywności.

Istotnym (lecz nie jedynym) elementem kontemplacji estetycznej jest wczuwanie się w indywidualny przedmiot widzenia, widzenie go od wewnątrz w jego własnej istocie. Po nim zawsze następuje moment obiektywizacji, czyli ulokowanie zrozumianej dzięki empatii indywidualności poza sobą, oddzielenie jej od siebie. I tylko ta powracająca do siebie świadomość *ze swojego miejsca* estetycznie formuje – uchwyconą *od wewnątrz* przez empatię – indywidualność jako jednolitą, jakościowo swoistą. I wszystkie te momenty estetyczne: jedność, całościowość, samowystarczalność, swoistość – są transgre-dientne wobec samej określanej indywidualności [...] Mają one sens już poza nią i są urzeczywistniane przez wczuwającego się, formując i obiektywizując ślepą materię wczu-

²⁵ Tamże, s. 30.

²⁶ Tamże, s. 45.

²⁷ Tamże, s. 44.

²⁸ Por. tamże, s. 42.

cia. [...] Oba te momenty są realnie nierozłączne (...). Momenty wczuwania i obiektywizacji wzajemnie się przenikają²⁹.

Powraca tutaj, jak widzimy, kategoria miejsca jako ogniskująca wokół siebie inne elementy Bachtinowskiego spojrzenia na kulturową – estetyczną, naukową, filozoficzną, a jednocześnie przesyconą pierwiastkiem emocjonalnym rzeczywistość. Oderwanie się od swego miejsca, ostrzega autor *W stronę filozofii czynu*, grozi pęknięciem pomiędzy „potencjalnym światem poznania i małym światkiem uznanych przeze mnie wartości”³⁰. Obiektywizacja może się dokonywać z mojego miejsca i do niego powinna powracać, unikając „podziałów i przeciwstawień”³¹, mogących rozbić indywidualną, małą, ale wszakże nadającą ważność bytowi (jak powiada Bachtin, obowiązkową i jedyną) – rzeczywistość. „Rozpasana gra pustej obiektywności”³² zagraża całości, jedności bytu. Kategoria miejsca jest w tym kontekście aksjologicznym ośrodkiem, nadającym ważność potencjalnej rzeczywistości, organizującym ją wokół siebie.

W korelacji z moim jedynym miejscem aktywnego wychodzenia z siebie w świecie wszystkie możliwe do pomyślenia relacje przestrzenne i czasowe zyskują aksjologiczny ośrodek, wokół którego układają się w pewną stabilną, konkretną architektoniczną całość: możliwa jedność staje się rzeczywistą jednością. Moje aktywne jedyne miejsce nie jest po prostu abstrakcyjnie geometrycznym centrum, lecz odpowiedzialnym, emocjonalno-wolicjonalnym, konkretnym centrum konkretnej różnorodności świata, w którym moment przestrzenny i czasowy – rzeczywiste i jedyne miejsce i rzeczywisty niepowtarzalny historyczny dzień i godzina spełnienia – [jest niezbędnym, lecz nie wyczerpującym momentem mojej rzeczywistej dla mnie centralności]³³.

Zauważmy, że Bachtinowskie „ja”: czyniący, działający podmiot, nabiera tutaj statusu specyficznego pojętego podmiotu transcendentalnego, determinującego czas i przestrzeń (Kantowskie formy zmysłowości); ów podmiot jest jednak (w odróżnieniu od Kantowskiego) historyczny i emocjonalno-wolicjonalny. Bachtin proponuje tu zatem pewną postać zapośredniczonego historycznie i indywidualistycznie transcendentalizmu.

Jego rozumienie estetyki jest, jak sędzę, również proveniencji Kantowskiej. Jako „nauka o formach zmysłowości” estetyka jest obiektywizującym sposobem poznania, umożliwianym przez „wyjście poza siebie” w kierunku innych podmiotów, z których każdy postrzega z własnego punktu widzenia. Obiektywizacja jawi się jako wychodzenie z wnętrza siebie, z własnego centrum. Dla dopełnienia obrazu świata i nadania spójności działaniu niezbędne jest jednak zachowanie kontaktu z owym centrum.

²⁹ Tamże, s. 41–42.

³⁰ Por. tamże, s. 76.

³¹ Tamże, s. 76.

³² Por. tamże, s. 76.

³³ Tamże, s. 83.

Ale ta estetyczna architektonika, którą przedstawiliśmy w podstawowych zarysach, jest architektoniką świata stworzonego w estetycznym akcie kontemplacji, sam zaś akt wraz ze mną – wykonawcą – znajdują się poza nią, są z niej wyłączeni. Jest to świat afirmowanego bytu innych ludzi, ale mnie – afirmującego – w nim nie ma. Jest to świat jedynych – *postępujących z wnętrza siebie, czyniących z siebie punkt wyjścia* – innych ludzi i aksjologicznie skorelowanego z nimi bytu. Ci inni są znajdowani przeze mnie: ja i tylko ja, postępujący z *wnętrza siebie*, znajduję się zasadniczo poza architektoniką. [...] Działalność estetyczna jest szczególnym zobiektywizowanym uczestnictwem; od wewnątrz estetycznej architektoniki nie ma wyjścia do świata postępującego podmiotu, znajduje się on poza polem zobiektywizowanego widzenia estetycznego³⁴.

Różnorako umiejscowione podmioty tworzą „estetyczną architektonikę” – strukturę miejsc, w których na różne sposoby postrzegają one świat, odczuwają i działają. Podmioty – czyli ja i inny – stanowią węzły tej struktury, niezależne od siebie ośrodki wartości. Ja i inny tworzą w tej architekturze dwoistość, która, będąc przedłużeniem dwoistości formy i treści, stanowi dla Bachtina zagadkę, jako „nie naruszająca jedności świata”³⁵. Autor *W stronę filozofii czynu* zmaga się z koniecznymi dwoistościami – dwuznacznościami bytu, niebędącymi jednocześnie ostrymi przeciwstawieniami, szukając dla nich właściwego opisu – i taki opis pośrednio oferując. Akceptacja podwójności, ale nie rozdzielenia; podwójności znajdującej się w stanie chwiejnej równowagi, ambiwalentnej, oscylującej pomiędzy skrajnymi biegunami – oto rozwiązanie, które można wyczytać już z owej wczesnej, szkicowej pracy Bachtina. To, co z pozoru wydaje się paradoksalne – prawda wspierana przez wątplenie, obiektywność uwarunkowana przez lokalność, transcendentność zapośredniczona historycznie – wyznacza ścieżkę, na którą wstępuje – i będzie konsekwentnie nią dążył myśliciel z Witebska, otwierając drogę tym, którzy nie poszukują w filozofii rozwiązań jednoznacznych, lecz podejmują wysiłek spoglądania na rzeczywistość z różnych perspektyw – nie zapominając o własnej.

How is Philosophy of Deed Possible? On Bachtin's Ontology

The author discusses a few topics from the „early Bachtin”, i.e. from Bachtin's writings in the early second decade of the 20th century. At that time Bachtin emphasized the need for a new first philosophy, based on the concept of deed rather than fact or abstraction. Building on this idea, Bachtin postulated other categories that are still insufficiently employed in the humanities. He highlighted the importance of locality and adopted a form of relativism that seems immune to either too radical or too timid employment of this approach.

³⁴ Tamże, s. 97.

³⁵ Por. tamże, s. 98.