

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

HALINA RAROT

*Wstęp do filozofii moralnej M.M.Bachtina*

---

Introduction to M.M.Bachtin's Moral Philosophy

Traktat M. M. Bachtina ( 1895-1975), rosyjskiego literaturoznawcy i filozofa, *W sprawie filozofii czynu*<sup>1</sup> pisany niemal pół wieku temu, we wczesnym, młodzięcym okresie twórczości, sprawia dzisiaj niemałe kłopoty interpretacyjne, których przysparza ponadto niejednoznaczność ocen późniejszej jego myśli. Wydaje się jednak, że umieszczenie jego rozważań moralnych w kontekście etyki fenomenologicznej będzie hipotezą najbardziej owocną, bowiem sam Bachtin twierdził, że stosuje metodę fenomenologiczną do opisu czynu.<sup>2</sup> Naszym zadaniem jest wykazanie, czy rzeczywiście jest to etyka fenomenologiczna.

W metodzie fenomenologicznej Husserla wyróżnia się trzy etapy. Pierwszy z nich to opis fenomenologiczny polegający na rejestrowaniu tego, co jawi się w naszej świadomości, tego, co „naocznie dane”. Chodzi o „wyłączenie” żywio-

---

<sup>1</sup> Bachtin pisał *K filozofii postępu* w latach 1920-24; za życia traktat nie został opublikowany, przeleżał w archiwum do początku lat osiemdziesiątych, wydany został dopiero w Moskwie w 1986 r. Traktat nie zachował się w całości, brakuje pierwszych osiemdziesięciu stron (s. 80-160). Nie ma jeszcze w Polsce opublikowanego tłumaczenia traktatu, dostępny jest tylko maszynopis, będący w posiadaniu autorki artykułu, która jest też jego tłumaczem. Z tego powodu autorka często cytuje odpowiednie fragmenty traktatu, by potwierdzić tekstem myśl Bachtina.

<sup>2</sup> Bachtin wykorzystywał metodę fenomenologiczną dla bezpośredniej, czysto empirycznej analizy „faktów świadomości”, wyodrębniał klasy bytów danych czystej świadomości nie tylko w *W sprawie filozofii czynu*, ale także w *Autorze i bohaterze w działalności estetycznej*.

nych dotychczas sądów, pragnień o przedmiotach i skoncentrowanie się na tym, jak przedmioty są dane. Nie można jednak poprzestać na powstrzymywaniu się od oceniania (*epoche*), by ująć coś, nie można zatrzymać się na mnogości danych, lecz trzeba postawić pytanie o „istotę” tego czegoś. Jest to drugi etap metody fenomenologicznej, w którym podejmowane są próby ustalenia koniecznych prawidłowości bycia czymś – przedmiotem, czynem, z pominięciem cech wtórnych. Szukanie istoty jest próbą uchwycenia rzeczy „od wewnątrz”.

Trzeba tu dodać, że szukanie istoty czynu, działania jest bardzo trudne, ponieważ czyn jest płynny, dociekanie jego istoty musi odbywać się podczas jego spełniania. W etyce ponadto trzeba jeszcze dołączyć wartości, aby utrzymać moralny charakter czynu.

Trzeci etap metody fenomenologicznej Husserla opiera się na zawróceniu do czystej świadomości, w świetle której można zobaczyć konstituowanie przez nią świata. To, co jest, co się zdarza, jest współtworzone przez podmioty i przez społeczność podmiotów, w świecie ludzkim nie ma bowiem nic gotowego, wszystko jest przez ludzi współkreowane. Koncepcja „konstituowania”, tworzona przez Husserla na użytek epistemologii i ontologii, największe znaczenie zdaje się mieć w etyce i teorii wartości, co podkreślił Bachtin, chociaż odszedł od koncepcji czystej świadomości. Wiąże się z nią ważne dla etyki ustalenie, że człowiek wchodzi w fundamentalną relację odpowiedzialności z tym, co współkonstruuje. Sam Husserl bliżej nie zajmował się fenomenami etycznymi, poprzestawał tylko na ogólnych uwagach dotyczących odpowiedzialności, nie popartych fenomenologicznym opisem. To, co bezpośrednio dane jest dla Husserla oczywistością (bezpośredniość to oczywistość jako samoprezentacja). Niektórzy interpretatorzy Husserla<sup>3</sup> sądzą, że można wyciągnąć tu dla etyki następujący wniosek: odkrycie oczywistości czegoś pociąga za sobą jego realizację, inaczej, że z oczywistości wynikać może powinność.

Fenomenologia Husserla nie proponowała systemu etyki, nie skonstruowali go również następcy: Scheler, Hartmann, Ingarden. Takie szersze podejście etyczne musiałyby bowiem łączyć się z konstrukcją antropologii i teorii wartości, z konstrukcją dotąd niezrealizowaną.

Bachtin w latach dwudziestych XX wieku, niemal jednocześnie z Schelerem, podjął próbę skonstruowania całej filozofii moralnej, nazywanej przez niego filozofią pierwszą, łączącą się z pewną wizją antropologiczną.

---

<sup>3</sup> Zob. L. Ostasz, *Metoda fenomenologiczna Husserla w etyce*, [w:] *Etyka*, Kraków 1992.

## EPOCHE W ETYCE

W etyce, a właściwie w filozofii moralnej Bachtina, chodzi o wyłączenie oceniania tego, co się spotyka, co jest dane, by dotrzeć do samego czynu, będącego podstawą każdej etyki. Zawieszanie sądów traktuje on radykalnie, zrywa z tradycją oceniania, formułowania norm, nakazów, zakazów. Zanim jednak zerwie z tą tradycją, precyzyjnie obnaża bezpodstawność dotychczasowych systemów etycznych. Podważy samo istnienie specjalnych norm etycznych, zawierających określoną treść, bowiem każda taka norma musi być uzasadniona przez odpowiednią naukę szczegółową. Owe normy moralne, z których składają się poszczególne systemy etyczne są zazwyczaj twierdzeniami teoretycznymi, powstałymi w drodze uogólnienia dokonanych już indywidualnych aktów. Nie różnią się od innych twierdzeń naukowych, są wspierane przez dyscypliny naukowe, jak choćby twierdzenia etyki utilitarnej (odmiany etyki materialnej) wspomagane przez psychologię czy socjologię, nie mają jednak znaczenia dla indywidualnych czynów, bowiem nie wiążą się z powinnością. Dyskusyjne jest dla myślenia teoretycznego samo pojęcie normy, właściwej, zdaniem Bachtina, tylko prawu i religii. A w tych dziedzinach obowiązująca moc normy nie wynika z jej treści, lecz zależy od autorytetu ustawodawcy (społeczeństwa, Boga). Także etyka formalna, której właściwą egzemplifikacją jest system Kanta, nie może uzasadnić konkretnego indywidualnego aktu, bowiem powinność jest tu kategorią ogólną, bez konkretnej materialnej treści, mającą regulować wszelkie, a nie konkretne, zachowania ludzkie. Imperatyw kategoryczny odnosi się bardziej do świata teoretycznego, a nie do rzeczywistego działania. Systemy etyczne nie mogą więc determinować konkretnych czynów, bo są ogólne i abstrakcyjne, ulegają pokusie teoretyzmu. Teoretyzm zaś, według Bachtina, uosabiany najpełniej przez racjonalizm, koncentruje się na teoretycznej transkrypcji aktów poznawczych, emocjonalnych, wolicjonalnych konkretnego podmiotu, pomijając konkretne zachowania, czyny będące źródłem owych aktów.

## KRYTYKA RACJONALIZMU

Racjonalizm wydobywa z życiowych przejawów człowieka tylko to, co w nich ogólne, powtarzalne, tożsame, z ogólnych treści ludzkich działań (myśli, uczuć, czynów) buduje swój teoretyczny świat. Świat ów rządzi się własnymi prawami, powstają więc dyscypliny szczegółowe jak logika, czy teoria poznania,

które mają ujawnić jego strukturę. Dochodzi do swoistej „transkrypcji” ludzkich czynów, wydobywania z nich momentów ogólnych a pomijania tego wszystkiego, co w nich jest niepowtarzalne, co zawdzięczają zdarzeniowości, powstaje więc fałszywy obraz rzeczywistości człowieka.

Racjonalizm zakłada – błędnie według Bachtina – że prawda „może być racją, składającą się z ogólnych momentów, że słuszność twierdzenia jest tym, co w nim powtarzalne i stałe” (FP s.104) Racjoniści, nawet gdy mówią o pojedynczym akcie, to „mimo wszystko mają na uwadze jego treść (tożsamą ze sobą) a nie moment rzeczywistego aktywnego spełnienia aktu.” (FP, s.110) Jednak, zdaniem Bachtina, moment teoretycznej prawdziwości sądu jest wprawdzie istotnym składnikiem aktu myśli, ale go nie wyczerpuje, gdyż cały „rozum teoretyczny jest tylko momentem rozumu praktycznego, czyli rozumu moralnej orientacji pojedynczego podmiotu w zdarzeniu pojedynczego bytu” (FP, s. 91). Teoretyzm jest źródłem i objawem kryzysu filozofii europejskiej, nie jest bowiem w stanie wytworzyć zasady łączącej świat teorii (kultury) z konkretnym zdarzeniem życia, normy moralnej z powinnością konkretnego działania. A w świecie teoretycznym nie ma miejsca dla indywidualnego i odpowiedzialnie postępującego człowieka, bowiem „Żadna praktyczna orientacja mojego życia w świecie teoretycznym nie jest możliwa, w nim nie można żyć, odpowiedzialnie postępować, nie jestem w nim potrzebny, zasadniczo mnie tu nie ma” (FP, s.88).

Również świat spostrzeżenia estetycznego, który otrzymujemy po oddzieleniu go od rzeczywistego podmiotu spostrzegającego nie jest światem, w którym można żyć. Są w nim obecni tylko inni ludzie, ale nie podmiot spostrzegający. Podstawowe kategorie estetyczne jak jednolitość, samowystarczalność, oryginalność, konstytuują się na drodze obiektywizacji materiału wczuwania, niejako poza określoną indywidualnością, nie można ich natomiast odnaleźć w jej wnętrzu i w życiu. Estetyczne wczucie się idzie w parze – według Bachtina – z dodawaniem czegoś do przedmiotu wczucia, wzbogacaniem go, nie dociera się więc do czystego zdarzenia, czynu. Nie jest ono czystą empatią, ta bowiem mogłaby wprawdzie umożliwić dotarcie do czystego czynu, ale jednocześnie pociągałaby za sobą zniknięcie podmiotu spostrzegającego, „zamiast dwóch osób pozostałaby jedna – zubożenie bytu” (FP, s.93). Zaś moment nie-bycia, utraty niepowtarzalności podmiotu spostrzegającego byłby nieobecny w jego świadomości, nie istniałby dla niego. Ogląd estetyczny nie może więc odkryć istoty jedynej i unikalnego bytu w jego zdarzeniowości, istoty czynu. Podobnie jak w poznaniu teoretycznym, między podmiotem a jego życiem – przedmiotem oglądu estetycznego – nie ma więzi. Byt estetyczny jest bliższy niepowtarzalnemu zdarzeniu niż

świat teoretyczny, gdyż ujmuje go całościowo, jest to jednak obraz życia innych ludzi a nie podmiotu spostrzegającego.

Dotychczasowa filozofia, nawet praktyczna, różniąca się od teoretycznej jedynie przedmiotem a nie metodą, nie może pretendować – według Bachtina – do filozofii pierwszej, nauki o jedynym i niepowtarzalnym zdarzeniu bytu. Prymat rozumu praktycznego, głoszony przez Kanta i kantystów, jest tylko prymatem jednej dziedziny teoretycznej nad innymi, bowiem zasada etyki formalnej nie jest zasadą czynu<sup>4</sup>, lecz „prawem umożliwiającym uogólnienie zrealizowanych czynów w teoretycznej transkrypcji” (FP, s.102). Po zawieszeniu dotychczasowej wiedzy teoretycznej, ocen etycznych i estetycznych, jedyną realnością, tym, co jawi się świadomości jako „naoczne”, dane w świecie kultury (w moralności), jest konkretny, indywidualny czyn (postępek) ludzki, akt twórczy człowieka.

Trzeba tutaj dodać, że Bachtin nie stosuje opisu jako opisu zjawiska, fenomenu, za którym kryłaby się rzecz sama w sobie, lecz opis naprowadzający na doświadczenie podstawowe, od którego zależy sens ludzkiego świata.

#### ISTOTA CZYNU

Czyn, „żywy akt w realnym świecie”, może być tą rzeczywistością, w której jak w soczewce skupiają się wszystkie momenty bytu: ogólne i indywidualne, ogólnoznaczące i rzeczywiste, sens i fakt, „Czyn nie od strony swojej treści, lecz w samym swym spełnieniu jakoś wie, jakoś posiada jednolity i jedyny byt życia, orientuje się w nim zarówno w swojej zawartości, jak i w swej rzeczywistej pojedynczej faktyczności. Od wewnątrz czyn widzi już nie tylko jednolity, lecz i jedyny konkretny kontekst, ostatni kontekst, do którego odnosi on zarówno swój sens, jak i swój fakt, gdzie on próbuje odpowiedzialnie zrealizować

<sup>4</sup> Podobną krytykę formalizmu w etyce przeprowadzi później M. Scheler, a K. Jaspers będzie bronił Kanta mówiąc, że „Konkretne działanie jest materialnie wypełnione a imperatyw kategoryczny jest formalny. Treść konkretnej powinności nie pochodzi z formy tego co bezwarunkowe, lecz ze świata zjawisk, z pragnienia szczęścia, z tego, co przejawia się jako dobro lub dobro najwyższe.[...] Nieuwarunkowane *a priori* mojego etycznego czynu musi stać się jasne w doświadczeniu tego, co materialne w moim istnieniu empirycznym (*empirischen Dasein*)” (GP I, 489). To, co moralnie powinno, nie daje nam pewności. Zakłada ono w konkretnej sytuacji rzeczową wiedzę i doświadczenie. Ale z tego powodu imperatyw kategoryczny nie traci mocy obowiązującej, czystości (tzn. niezależności od czynników empirycznych) i bezwarunkowości (por. GP I 489). Nie traci jej, gdy działanie w świecie empirycznym neguje lub narusza bezwzględność (bezwzględność) imperatywu. Etyka formalna jednak nie unika pytania o to, co należy czynić (jakie wartości realizować), ale przede wszystkim interesuje się szukaniem uzasadnienia formy, zasady czynu. Między imperatywem kategorycznym Kanta a jego konkretnymi postulatami należy dokonać skoku” (GP I) (*Die grossen Philosophen*, München 1957).



jedyną prawdę i faktu, i sensu w ich konkretnej jedności. W tym celu trzeba spojrzeć na czyn nie jako na fakt, z zewnątrz kontemplowany lub pomyślany teoretycznie, lecz od wewnątrz, w jego odpowiedzialności" (FP s.103). Rozpatrywany od wewnątrz czyn nie jest czynem irracjonalnym, subiektywnym, psychologicznym, jak sądzą racjoniści. W swojej integralności jest nawet więcej niż racjonalny, jest odpowiedzialny, gdyż dla Bachtina „racjonalność to tylko moment odpowiedzialności” (FP s.103)

Odpowiedzialność jest więc pierwszą istotną kategorią każdego czynu. Innym, danym bezpośrednio, przedteoretycznie, oczywistym faktem wiążącym się z działaniem ludzkim jest zajmowanie przez człowieka niepowtarzalnego miejsca w bycie: „W danym jedynym punkcie, w którym obecnie znajduję się, nikt inny, poza mną, nie znajdował się. I wokół tego niepowtarzalnego punktu rozciąga się cały jedyny byt w sposób jedyny i niepowtarzalny[...]. To uznanie jedności mego uczestnictwa w bycie stanowi rzeczywistość i aktywną podstawę mojego życia i czynu” (FP s.113).

Z tej oczywistości niepowtarzalnego miejsca w bycie zajmowanego przez każdego człowieka wynika – według Bachtina – powinność realizacji odpowiedzialności za byt. „Powinność możliwa jest tam, gdzie istnieje akceptacja faktu bytu pojedynczej osoby od jej wnętrza, gdzie ten fakt staje się odpowiedzialnym ośrodkiem, tam, gdzie ja przyjmuję odpowiedzialność za swoją jedność, za swój byt” (FP s.113). Uznanie faktu niepowtarzalności miejsca w bycie za oczywistość, wiąże się z powinnością realizacji tej niepowtarzalności (powinnością wobec siebie), ale też i wobec tego wszystkiego, co znajduje się poza mną (powinność wobec innych), ponieważ istnieje również dla mnie. Powinność wobec innych ludzi wyraża się w działaniu uzupełniającym ich byt, zwięczającym ich osobowość a możliwym tylko dla mnie, z mojej niepowtarzalnej pozycji w bycie. Powinność łączy się z odpowiedzialnością za swój wyjątkowy byt i byt innych ludzi.

Niezdeterminowana powinność i odpowiedzialność to dwie istotne kategorie czynu, konkretnego aktu ludzkiego. Nie posiadają swojej treści poza czynem, poza świadomością podmiotu postępującego, nie istnieje więc ogólna powinność czy powszechna odpowiedzialność. Akceptacja niepowtarzalnego miejsca w bycie, przyjęcie za nie odpowiedzialności (a nie szukanie alibi) tworzy konkretną powinność. Jest nią „nakaz realizowania każdej niepowtarzalności jako niewymienialnej niepowtarzalności bytu, w odniesieniu do każdego momentu bytu, co oznacza, że każdy przejaw mojego zachowania: uczucie, życzenie, nastrój, myśl – przekształca się w mój aktywny i odpowiedzialny czyn” (FP, s.125).

Z fenomenem odpowiedzialności wiąże się problem wolności. Przy rozstrzygnięciu tego problemu wyłaniają się zazwyczaj dwa stanowiska: jedno zakłada, że wolność umożliwia odpowiedzialność, a drugie, że odpowiedzialność implikuje dopiero wolność. Bachtin twierdzi, że mimo oczywistości naszego niepowtarzalnego miejsca w bycie, można zignorować powinność realizowania aktywnego modelu życia i żyć biernie, szukać alibi zwalniającego od odpowiedzialności, podporządkować się grupie społecznej. Można odwrócić się i nie odpowiedzieć na zew niepowtarzalności. Mamy więc tutaj wcześniej wolny wybór, zanim zaczniemy żyć odpowiedzialnie, nie szukając alibi, lub też nieodpowiedzialnie, przyjmując dowolne alibi życiowe.

### PROBLEM WARTOŚCI

Aby poszukiwanie istoty czynu moralnego było pełne, trzeba dołączyć wartości.

Na początek należałoby odszukać definicję wartości proponowaną przez Bachtina. Takie pytanie w aksjologii nie jest proste, chociaż w stosunku do innych zdaje się być najprostszym. Istnieją w nim bowiem pewne założenia, na przykład, że: 1) wartości mają esencjalną naturę, 2) są jakoś dane w postaci specyficznych przedmiotów poznania, bowiem inaczej nie udałoby się stwierdzić, czym są, 3) w ogóle jakoś są (zakłada się więc pozytywną odpowiedź na powyższe pytanie), oraz że jest ich wiele. Pytanie „czym są wartości” wiąże się więc nierozdzielnie z pytaniem, „jak istnieją”, i aby rozstrzygnąć pytanie drugie, trzeba już znać odpowiedź na pierwsze oraz mieć wypracowaną, choćby wstępnie – aparaturę pojęciową dotyczącą różnych rodzajów bądź sposobów istnienia.

Bachtin odrzucał te wszystkie kierunki myślenia, które negowały zagadnienie wartości, zwłaszcza odmiany pozytywizmu i naturalizmu<sup>5</sup>. Okazuje się jednak, że definicji *sensu stricto* u Bachtina nie ma, są tylko metafory określające wartość, „wieczną prawdę” jako „pustą możliwość”, „brudnopis”, „dokument bez podpisu”. Zdaje się, że owa ostatnia metafora jest najbardziej owocna, w syntetycznym skrócie streszcza ważny fragment dyskursu filozoficznego, choć ma znaczenie jedynie pomocnicze, bowiem myślenie Bachtina przebiega według reguł fenomenologii eidetycznej, zasadniczo wykluczającej metaforykę języka. Sprzyja zapamiętaniu, rozumieniu i jest przejawem myślenia radykalnego, otwie-

<sup>5</sup> Zob. M. Bachtin, *Problemy treści materiału i formy*, [w:] *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982.

rającego horyzonty możliwości dla tego, co jest dane jako istniejące. Metafora „dokumentu bez podpisu” daje nam do myślenia, że istnienie wartości jest niepełne, domaga się uzupełnienia, „podpisania” przez człowieka.

Bachtin nie analizuje szczegółowo sposobu istnienia wartości, ogranicza się do uwagi, że świat kultury jest w pewnym sensie rzeczywisty, posiada znaczenie (FP, s.96), nadto rządzi się własnymi prawami. Pod koniec lat dwudziestych Bachtin sądził, że obok zjawisk przyrody, wytworów techniki, istnieje jeszcze jeden świat, świat znaków. Zakładał, że wszystkie sensy i znaczenia (wartość sama w sobie, prawda, dobro, piękno) istnieją jako możliwości, jako byty abstrakcyjne, niesamodzielne, w odróżnieniu od neokantystów przyznających im autoteliczność, i aby mogły zaistnieć realnie, muszą być urzeczywistnione w czynie. (FP s.114). W książce o Rabelais’<sup>6</sup> następuje zmiana stanowiska, symboliczne cechy materialne produktu coś znaczą (np. ciasto odpustowe w kształcie różańca). Pod koniec życia Bachtin sądził, że w dziedzinie kultury nie można przeprowadzić absolutnej granicy pomiędzy ciałem a sensem. (ETS, s. 453). Świat abstrakcyjnych sensów, podobnie jak świat platońskich idei nie posiada centrum, jest nieskończoną sferą bezosobowych „wiecznych prawd”, „wiecznych sensów”. (FP s. 126)

Powróćmy jednak do pierwszego, wyjściowego stanowiska zarysowanego w projekcie filozofii moralnej. Wszelka ogólnodonośła wartość staje się rzeczywistością dopiero w indywidualnym kontekście; dokument z pewną, ogólną treścią, tekstem, staje się ważny dla mnie, gdy go podpiszę, zadeklaruję za niego odpowiedzialność. Pojawia się tutaj problem, czy wartości („dokument”) domagają się realizacji, jak sądzili fenomenologowie, czy inicjatywa wychodzi od podmiotu?

Bachtin mówiąc o urzeczywistnianiu wartości przesądza z góry, że w jakiś sposób one istnieją, wchodzą w rzeczywistość, w której mogłoby ich nie być. Wynika stąd, że wartościom przysługuje szczególny, pozarzeczywisty sposób istnienia, wyznaczający samą możliwość ich realizacji. Mówienie o urzeczywistnianiu ma sens, gdy się wie, co ma być urzeczywistniane. Wartość może więc być tylko projektem, musi jednak istnieć. O jakim sposobie istnienia wartości mógł myśleć Bachtin, określając je skrótowo bytami potencjalnymi, istniejącymi już, ale nie podpisanymi dokumentami?

Nie jest to na pewno istnienie podobne do istnienia idei platońskich, ani istnienie idealne w rozumieniu fenomenologicznym, którego podstawowym wy-

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków 1975.



znacznikiem jest samoistność, niezależność od świadomości. Wartości według Bachtina są niesamoistne, pochodne wobec podmiotu, powołane do istnienia przez akt podmiotowy. Czy mamy tu więc do czynienia z subiektywizmem uznającym, że twórcą i nośnikiem wartości jest podmiot? Niesamoistność wartości może implikować taki wniosek. Jednak subiektywiści sądzą, że wartość powstaje w podmiocie, ale faktycznie nie przekracza swym zasięgiem granic przeżyć podmiotowych, aby zaistnieć poza podmiotem.

Wartości są bytami abstrakcyjnymi, czyli oderwanymi od czegoś konkretnego, a więc od wartości konkretnych. Te drugie muszą istnieć, inaczej niemożliwe byłoby urzeczywistnianie wartości abstrakcyjnych.

Jeśli bowiem przez rzeczywistość rozumiemy sferę faktów utożsamianych przez Bachtina ze zdarzeniami materialnymi i psychicznymi, to pojawia się problem, w jaki sposób wartości o odmiennym sposobie istnienia mogą w niej zaistnieć? Jak pozaczasowe i pozaprzestrzenne wartości, coś w nowym (nie platońskim i nie fenomenologicznym) sensie idealnego, może zaistnieć w tym, co zeterminowane czasowo i przestrzennie, w rzeczywistości realnej? Rozwiązaniem problemu jest przekonanie Bachtina, że rzeczywistość jako taka nie jest aksjologicznie neutralna, że istnieją w niej wartości podstawowe, inne co prawda od tych, które mają być urzeczywistniane, i one stanowią fundament dla wartości abstrakcyjnych. Żaden bowiem twórczy akt kulturowy „nie ma do czynienia z zupełnie bezwartościową, całkiem przypadkową i bezładną materią (materia i chaos są w ogóle pojęciami względnymi), zawsze dotyczy on czegoś już wartościowego i w pewien sposób uporządkowanego; wobec tego czegoś powinien zająć teraz własne wartościujące stanowisko.” (PLE,s.24) Dlaczego jednak dochodzi do urzeczywistniania wartości abstrakcyjnych? Zdaje się, że wartości konkretne muszą mieć pewien punkt odniesienia, że wartości ogólne są przydatne do ich strukturalizowania, ponieważ są one nietożsame ze sobą, związane z równie nietożsamymi ze sobą momentami bytu, zwanymi przez Bachtina zdarzeniami bytu (*sobytije bytija*).

W poznawaniu od wewnątrz zdarzeniu bytu, czynie, w aktywnym przeżyciu nie ma podziału na podmiot i przedmiot poznania, i dlatego poznanie wartości konkretnych jako obiektów jest niemożliwe.

To były obiektywne warunki możliwości urzeczywistniania wartości, ale jaki czynnik wewnętrzny, dodatkowy musi wystąpić, aby bezsilna w swej istocie wartość ogólna, „dokument bez podpisu”, tylko projekt, mógł zostać urzeczywistniony? Wartości (w sensie: wartości ogólne) są tworamami możliwymi, inteligibilnymi, jak mogą więc zdeterminować nas do działania strukturyzującego nasze życie? Zazwyczaj uznanie wartości za byty tylko możliwe implikuje dwa stanowis-

ka w realizowaniu wartości. Albo się twierdzi, że powinność idzie niejako od wewnątrz podmiotu moralnego, różnego od wartości, który z głębi swojego sumienia, przewyciężając własną bezwładność, i odróżniając ten głos od innych nacisków, domaga się od siebie urzeczywistnienia wartości, albo stoi się na stanowisku, że wartości same domagają się realizacji a człowiek jest jedynym bytem, który może usłyszeć i spełnić to domaganie się. Przyjęcie takiego stanowiska przez Bachtina musiałyby łączyć z przekonaniem, że wartości naukowe, artystyczne, społeczne zawierają w sobie moment powinności.

### PROBLEM POWINNOŚCI

Bachtin sądzi, że nie ma powodu, by mówić o powinności teoretycznej: „Z poznawczo-teoretycznego określenia prawdziwości nie wynika bynajmniej jej powinność, moment ten zupełnie nie mieści się w jej określeniu i nie jest jego konsekwencją, może być tylko nadany i dodany z zewnątrz” (FP s.85). Żadne twierdzenie nie może zawierać powinności, ponieważ stosunek powinności do bytu, według Bachtina, ma charakter konfliktowy, a wewnątrz teorii nie może pojawić się żaden konflikt. Nie ma w niej czegokolwiek, co byłoby odmienne pod względem wartości, konflikt może więc pojawić się tylko w uczonym pojmowanym jako podmiot etyczny<sup>7</sup>. Nie ma też artystycznej, społecznej czy swości etycznej powinności. Jest tylko społeczna, artystyczna czy teoretyczna doniosłość sądu, do której można dodać powinność. Powinność nie ma określonej treści. Problem powinności przekształcenia twierdzenia teoretycznego w normę pozostaje nieuzasadniony, nawet w etyce materialnej, która domyśla się tylko powinnościowego charakteru niektórych twierdzeń materialnych, wynikającego bezpośrednio z ich treści, obligującego samym swoim sensem, wyprzedzającego istnienie podmiotu moralnego, lecz nie potrafi wyjaśnić.

Bachtin sądzi, że jednoznaczność twierdzenia, zrozumiałość są warunkami niewystarczającymi, potrzebne jest jeszcze coś, co pochodzi od podmiotu, moralne nastawienie podmiotu wobec znaczenia twierdzenia. Pojawia się tutaj przekonanie, że powinność dołącza się z zewnątrz. Bachtin przyjmuje stanowisko pierwsze, chociaż nie wyjaśnia, jak przebiega domaganie się od siebie, pod naciskiem powinności, urzeczywistniania wartości. Przyjmuje paradoksalne stanowisko, będące pełnym antyplatonizmem, że pojęcia ogólne, abstrakcje wartości konkretnych, a więc też piękno, dobro, prawda, są „wiecznościami potencjalnymi”, nie podlegają wartościowaniu, nie posiadają znaczenia, bowiem gdyby

<sup>7</sup> *Ibidem*, *Problem treści, materiału i formy*.

były aksjologicznie doniosłe, to nie potrzebowałyby aktu urzeczywistnienia, natomiast absolutnie wartościowe są wartości konkretne, a wieczne pojęcia urzeczywistnione w myśli świecą odtąd tylko odbitym blaskiem. Nie objaśnia jednak, jak człowiek znajduje w sobie zachętę do urzeczywistnienia neutralnych pojęć, potencjalnych tylko wartości.

Poprzestaje tylko na zagadkowym stwierdzeniu, że „wewnątrz czynu postępujący odpowiedzialnie widzi jasne i wyraźne światło, za którym podąża” [...], widzi jasno i poszczególnych, niepowtarzalnych ludzi, których lubi, i niebo, i ziemię, i drzewa, i czas, razem z tym jest mu dana też wartość, konkretnie i realnie potwierdzona wartość tych ludzi, tych przedmiotów”, są one dane a jednocześnie zadane. (FP, s. 104) Stwierdzenie to dotyczyć może co najwyżej poznawczego stosunku do wartości konkretnych a nie abstrakcyjnych, tylko możliwych, które można nazwać też ideałami, ideami.

Zdaje się, że należy odwołać się tutaj do Kanta, który w filozofii praktycznej dał przyczynek do rozwijającej się później filozofii wartości, a do którego Bachtin nawiązywał w pierwszym okresie swojej twórczości, w okresie formułowania zasad nowej filozofii moralnej. Kant na podstawowe pytanie „jak możliwa jest determinacja woli przez ideę” (wartość), odpowiadał, że przez uczucie. Aby postępować moralnie, a u Bachtina każdy postęp jest moralny, należy mieć pobudkę w uczuciu. Owo uczucie u Kanta nie miało charakteru empirycznego, było poznawane *a priori*. Było pewnego rodzaju „przedstawieniem wartości, wywierającym potężny wpływ na serce człowieka<sup>8</sup>. Przedstawienie wartości trudno nazwać uczuciem, ale Kant twierdził, że jest to swoiste uczucie moralne dane *a priori* i tylko ono może nadać czynowi wartość moralną.<sup>9</sup> Owo uczucie w terminologii fenomenologicznej określane jest poczuciem wartości (*Wertgefühl*).

Poczucie wartości ujawnia swoje dwustronne skierowanie, dwuwektorowość. Posiada bowiem skierowanie na zewnątrz, „poczucie czegoś”, ale równocześnie „poczucie się do czegoś”, ruch do wewnątrz. Przekracza więc samo „czucie” wartości, sferę czysto emocjonalną i otwiera możliwości determinowania woli. Akt poczucia zostaje więc wzbogacony dodatkowo o moment wolicjonalny i może zaangażować całą osobę do realizacji wartości. U Kanta, wbrew powszechnym interpretacjom jego filozofii praktycznej, istnieje obok momentu emocjonalnego również moment wolicjonalny, ale dopiero fenomenologowie analizując pojęcia etyczne zakcentowali ich dwuwektorowość (np. usłyszeć i

<sup>8</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 122.

<sup>9</sup> *Ibidem*

uśluhać głosu sumienia)<sup>10</sup>. W poczuciu wartości za czuciem wartości idzie również poczucie się do czegoś, czyli już akt wolicjonalny.

Taka może być prawdopodobna precyzacja niejednoznacznych wypowiedzi Bachtina, który twierdził, że wszystko, z czym podmiot ma do czynienia, dane mu jest w szczególным emocjonalno-wolicjonalnym tonie, tonie odnoszącym się do podmiotu i jego działań. Ton ten jest dla Bachtina jak „ruch świadomości, przemieniający możliwość w realność urzeczywistnionego czynu, czynu-myśli, uczucia, pragnienia i in. (FP s. 109). Emocjonalno-wolicjonalny ton nie jest bierną reakcją psychiczną, lecz pewną konieczną tendencją poznawczą, uświadomionym sobie w sposób odpowiedzialny dążeniem poznawczym, przekształcającym to, co możliwe, w „rzeczywistość zwięźzonego czynu”. „Moment urzeczywistnienia myśli, uczucia, słowa, dzieła jest moim aktywnym i odpowiedzialnym nastawieniem emocjonalno-wolicjonalnym w odniesieniu do do zdarzenia jako całości w kontekście jednego i неповtarzalnego życia. Emocjonalno-wolicjonalny ton, przenikając to, co jest rzeczywiście przeżywane, odzwierciedla całą indywidualną неповtarzalność danego momentu zdarzenia, ale nie jest impresjonistycznie nieodpowiedzialny i tylko pozornie doniosły. Tutaj znajduje się właśnie źródło mojej aktywnej odpowiedzialności” (FP s. 109). Ten emocjonalno-wolicjonalny ton można nazwać sumieniem.

Stanowisko Bachtina nie jest platonizmem, w którym dobro jest bytem obiektywnym, idealnym, i które wola wciela w rzeczywistość zmysłową. Idąc za Kantem, Bachtin wzbogacił podmiot o niezmysłowe uczucie, gdyż przedmioty „idealne” nie są same w sobie atrakcyjne, by pociągały wolę do realizacji. Gdyby były atrakcyjne, wtedy wola nie byłaby wolna a zdeterminowana przez przedmiot.

Bachtin zarzucał Kantowi formalizm w jego etyce normatywnej, powinność jest tu ogólna, nie wiadomo konkretnie, co powinno się czynić, próbował przezwyciężyć ten formalizm: „Wola jest istotnie aktywna w sposób twórczy w czynienie, jednak nie narzuca ogólnej normy” (FP, s. 101), nie jest abstrakcyjnym prawem czynu, lecz realną, konkretną powinnością, uwarunkowaną jej wyjątkowym miejscem w danym kontekście zdarzenia. Zasadność domagania się wartości ogólnych przez podmiot moralny wynika z неповtarzalności miejsca w bycie: „Jako неповtarzalny, w żadnym momencie nie mogę odmówić udziału w realnym, bezwzględnie koniecznym i неповtarzalnym życiu, powinienem kierować się powinnością w stosunku do wszystkiego, cokolwiek by to nie było i jakkolwiek byłoby dane, powinienem urzeczywistniać czyny, choćby tylko wewnętrzne, pamiętając o swoim неповtarzalnym miejscu.” (FP s. 113). Dzięki postawie od-

<sup>10</sup> N. Hartmann, *Najważniejsze problemy etyki*, „Znak” 1974, nr 11.

rzucającej alibi w życiu, możemy przekształcać czystą możliwość w odpowiedzialny czyn, w konkretną wartość.

Nie każdy jednak musi dostrzegać wartości, u podstaw ich uznania tkwi wolność, podmiotem doświadczającym wartości jest podmiot wolny, który może odrzucić odpowiedzialność i szukać alibi w życiu.

O jakich innych rodzajach wartości mówi Bachtin? Powinność, odpowiedzialność i związana z nimi wolność są wartościami, których fundamentem jest tylko człowiek, jego akty woli. Wartości absolutnych nie ma, nawet w przypadku wartości konkretnych. Prawda również nie jest wartością absolutną, nie ma jednej prawdy zdarzenia, zdarzenie nie określa samo swojej prawdy, konstytuuje się ona w odniesieniu do mnie i mojego niepowtarzalnego miejsca, jest więc wiele prawd – ile uczestników zdarzenia, pojmowanych jako podmioty zaangażowane w realizację własnej niepowtarzalności. Tylko poznanie teoretyczne, niezaangażowane i oceniające „*post facta*” ujmuje zdarzenia jako tożsame. Są też wartości jako ukryte w przedmiotach, rzeczach potencjalności, które mogą, chociaż nie muszą być odkryte, ujawnione w świetle przeżyć podmiotowych. Należą do nich wartości egzystencjalne, chociażby na przykład dana niepowtarzalność miejsca, prawa przyrody („Prawo Newtona było bowiem ważne samo w sobie jeszcze przed jego odkryciem, tak jak Ameryka istniała jeszcze przed Kolumbem” (FP, s. 89).

Bachtin przy tej różnorodności wartości nie chce formułować systemu zwanego logicznie, nie dąży też do teoretycznej transkrypcji historycznie uznawanych przez człowieka wartości w celu ustanowienia między nimi logicznych stosunków. Powinność nie jest najwyższą w hierarchii wartości, która by systematycznie uzasadniała pozostałe wartości. Tak można bowiem czynić z pojęciami tożsamymi ze sobą a nie z wartościami w rozumieniu bachtinowskim, które są jednocześnie i dane, i zadane. Znajdujemy je jako „dane”, zastane w przyrodzie wartości egzystencjalne czy wartości kultury ustanowione przez poprzednie pokolenia („Kiedyś człowiek usankcjonował wszystkie wartości kultury, a teraz one determinują go” (FP, s. 108), ale istnieją one potencjalnie, w postaci zarodkowej, są zadaniem („zadane”), zaistnieją wtedy, gdy je urzeczywistnimy, zajmujemy wobec nich postawę oceniającą, dostrzeżemy, że takie lub inne kwalifikacje przedmiotów przyrodniczych służą ludzkim potrzebom, gdy zauważymy ich znaczenie dla naszej egzystencji. Pojawia się tutaj problem czy wartość pozostaje zadaniem po naszym urzeczywistnieniu (fenomenologowie zapytaliby, czy domaganie się wygasa)?

Bachtin sądził, że wartości kultury nigdy nie staną się wartościami absolutnymi, różnie bowiem konkretyzują się i urzeczywistniają w świadomości poszczególnych ludzi, w ich niepowtarzalnym miejscu zajmowanym w bycie. Mają



charakter czasowy, co oznacza, że odkrywane są w pewnym czasie, trwają i mogą przestać istnieć, wykazują też zależność od tego, co dzieje się w samej rzeczywistości realnej, to znaczy zaspokajają określone potrzeby ludzkie. Problem absolutności wartości przyrody nie jest już tak jednoznaczny.

Wartości nie mają też stałych sensów, inaczej istniałaby jedna prawda unie możliwiająca dialog w świecie ludzkim. Człowiek zastaje świat sensów (*priednachodit'*), które się rodzą, a raczej odradzają w relacji z jego niepowtarzalnym miejscem, ale powstają też nowe sensory, nowe idee w relacjach aksjologicznych. Ludzie są konsumentami sensów<sup>11</sup> zastanych, ale też produkują nowe sensory, nowe wartości, które przechodzą w sferę pustych możliwości, do świata pojęć ogólnych, gdy tylko zostaną przeżyte, urzeczywistnione, zobiektywizowane. Głównym zaś motywem tworzenia nowych wartości kultury jest skończoność człowieka, próba nadania sensu poczuciu przemijania, ale też i kruchość egzystencjalna samych wartości, ich niezdolność do samoczynnego odtworzenia się bez ingerencji człowieka.

Wartości zarówno konkretne, jak i ogólne są bytami potencjalnymi, są „dane” i „zadane” jednocześnie i dlatego potrzebna jest twórczość człowieka tożsama z ich ucieleśnianiem. Tak rozumianą twórczość Bachtin cenił bardziej niż abstrahowanie wiążące się z racjonalizmem. Wiedza teoretyczna powstawać powinna, ale też powinna przechodzić w „rozpoznanie”, uznanie za swoją przez ucieleśniający (inkarnujący ją podmiot).

Bachtin sądzi, że nie można formułować ogólnych zasad, praw rządzących ludzkim czynem, można jedynie odtwarzać i opisywać konkretną architekturę aksjologicznego przeżywania świata, plan świata jednorazowego i niepowtarzalnego czynu z konkretnymi elementami jego architektury. Tymi elementami są kategorie nazywane przez Bachtina momentami: ja-dla-siebie, inny-dla-mnie ja-dla-innego. Wszystkie wartości życia i kultury układają się wokół tych podstawowych elementów struktury świata czynu.

## PROBLEM ODPOWIEDZIALNOŚCI

Pojęciu powinności i obowiązku podstawowym dla etyki typu kantowskiego zadał cios M. Scheler w jego *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916) twierdząc, że każda etyka wychodząca od idei obowiązku jako źródłowego fenomenu moralnego jest etyką represywną, negatywną. Podob-

<sup>11</sup> K. Clark, M. Holquist, *Mikhail Bakhtin*, London 1984.

nie jest z tymi systemami etycznymi, które wychodzą od idei powinności. Bo-  
wiem założeniem powinności – jako powinności bycia – jest „niebycie wartości,  
ku której odsyła powinność”. Ponadto stanowisko uznające prymat powinności  
zakłada zło w człowieku, obraża go, nakazując to, ku czemu niejednokrotnie  
dąży on sam z siebie, zakłada dążenie „przeciwno temu, co idealnie biorąc po-  
winno być”).<sup>12</sup>

Filozofia moralna Bachtina wychodzi od pojęcia powinności i związanej z  
nią odpowiedzialności, mamy tu wręcz do czynienia z patosem tych dwu kate-  
gorii moralnych. Bachtin odwołując się do naszej odpowiedzialności przyjmuje  
ton moralisty twierdząc, że powinniśmy przybrać określony, emocjonalno-woli-  
cjonalny stosunek do historii człowieczeństwa, powinniśmy potwierdzić wartości  
człowieczeństwa jako rzeczywiście cenne dla nas, sprawić, że staną się naszymi  
wartościami. Nie można dzisiaj, po Schelerze, nie dostrzegać, że Bachtin przy-  
jmuje pozafilozoficzne założenie o złej naturze ludzkiej, która sprawia, że czło-  
wiek chętniej unika odpowiedzialności za swoje życie, szuka alibi, wybiera Sar-  
trowską „złą wiarę”, samozwańczą dumę niż pokorę warunkującą postawę osobo-  
wego zaangażowania i odpowiedzialności, chętnie wierzy, że jest częścią pewnej  
całości, zdejmującej z niego ciężar odpowiedzialności. Jednakże u Schelera także  
pojawia się założenie pozafilozoficzne, tym razem o dobrej naturze ludzkiej.

Należałoby zbadać bliżej zjawisko odpowiedzialności, ułatwieniem będzie  
spojrzenie na nią pod kątem jej struktury: podmiotu odpowiedzialności, przed-  
miotu odpowiedzialności oraz instancji nakładającej odpowiedzialność<sup>13</sup>. Podmio-  
tem odpowiedzialności jest u Bachtina pojedynczy człowiek, w każdym jego  
konkretnym czynie człowiek stanowi stałe centrum odpowiedzialności. Natomiast  
przedmiotem odpowiedzialności są jego czyny a także czyny innych, odpowie-  
dzialność za wszystko i wszystkich, „cokolwiek by to nie było i jakkolwiek było-  
by dane” (FP, s.113). Współcześnie sądzi się (po Ingardenie), że tak szeroko ro-  
zumiana odpowiedzialność nie jest możliwa, realna jest jedynie w przypadku  
czynów, które realizują wartości lub antywartości. Koncepcja Bachtina nie jest  
tak różna, jak się wydaje, odpowiedzialność za wszystko i wszystkich jest moż-  
liwa, bowiem zawsze realizowane są wartości (czy antywartości), gdyż byt  
splciony jest z wartościami. Jest to odpowiedzialność za to wszystko, co znaj-  
duje się w polu mojej indywidualnej odpowiedzialności. Nie jest to jednak odp-  
owiedzialność w znaczeniu prawniczym, za dokonane czyny, idąca w parze z

<sup>12</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern-München 1980,  
przełożył W. Galewicz, *Z fenomenologii wartości*, [w:] „Teksty filozoficzne PAT”, Kraków 1988.

<sup>13</sup> J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, [w:] *Istnienie i poznanie wartości*, Kraków 1991.

poczuciem winy.<sup>14</sup> Bachtin wprowadza koncepcję pozytywnej odpowiedzialności, rozumianej jako zadanie stojące przed podmiotem, która nie musi wiązać się z jakimś uchybieniem, która ma charakter wyróżnienia i wywołuje poczucie godności. Pozytywna odpowiedzialność patrzy w przyszłość, rozumie swój przedmiot, niepowtarzalne miejsce w bycie, jako powierzone naszej trosce dobro. Człowiek stoi przed zadaniem urzeczywistnienia swojej niepowtarzalności, bądź przed jej utratą – podobnie jak u Hartmana – jest odpowiedzialny za to, kim się staje, za „spełnianie własnego ethosu”. Największym problemem interpretacyjnym jest u Bachtina zagadnienie instancji nakładającej odpowiedzialność, trudno bowiem stwierdzić jednoznacznie, że ma ona metafizyczny charakter aktu powierzenia. Bachtin wprawdzie mówi, że człowiek znalazł się w bycie jako niepowtarzalny jego twórca, poznaje swoją niepowtarzalność w poznaniu bezpośrednim jako pewną oczywistość, która jest zadaniem do zrealizowania i rodzi powinność. Owa niepowtarzalność nie może być wytworem człowieka, wartością subiektywną, gdyby bowiem tak było, nie byłoby doświadczenia braku, uczucia, że czegoś, co być powinno, nie ma tu i teraz. Nie byłoby też odpowiedzi, a więc odpowiedzialności, przy subiektywnym istnieniu przekonania o niepowtarzalności.

Należałoby też zastanowić się jeszcze nad trybunałem odpowiedzialności, przed kim właściwie człowiek odpowiada. Analiza traktatu pozwala domyślać się istnienia trybunału transcendentnego, nadprzyrodzonego, który jest raczej *Deus absconditus*, więc „empirycznie” odpowiedzialność jest podejmowana wobec kogoś innego. Nie jest to bezpośrednia odpowiedzialność przed innymi (trybunał o charakterze społecznym), bo wtedy byłaby to odpowiedzialność zewnętrzna, prawna. Jest to raczej odpowiedzialność wewnętrzna, przed własnym sumieniem, kładąca nacisk na spełnienie powinności moralnej zgodnie z duchem wartości i która bada intencje działającego, bowiem nasz czyn nie jest czynem wyizolowanym, spełniany w jakiegokolwiek formie ma przedłużenie w życiu i losie innego człowieka. Źródłem i absolutnym początkiem odpowiedzialności jest natomiast odpowiedzialność za siebie (*naczat' z siebja*).

#### MIEJSCE ETYKI BACHTINA

Bachtin, podobnie jak N. Hartmann, miał na swojej drodze twórczej etap zafascynowania neokantyzmem i odejście od niego w kierunku fenomenologii. Nie

---

<sup>14</sup> Porównaj analizę odpowiedzialności u Bachtina dokonaną przez J. Mizińską we *Wstępie* do polskiego przekładu *K filozofii postępu* (w maszynopisie).

jest to jednak pełne przejście na pozycję fenomenologiczną a tylko zbliżenie. Ruch fenomenologiczny, który zainicjował E. Husserl, zawierał w sobie kilka tendencji, najważniejsza z nich znalazła wyraz w Husserlowskim hasle: „z powrotem do rzeczy”. Chodziło o cofnięcie się do pierwotnych danych stanowiących źródła poznania, o pozostawienie na uboczu dotychczasowych konstrukcji teoretycznych. Bachtin, jak wykazaliśmy, akceptował w pełni ten postulat, który jednak nie odróżniał jeszcze fenomenologii od innych stanowisk filozoficznych, takich jak empiryzm czy pozytywizm. Właściwą treść fenomenologiczną nadawały temu postulatowi inne elementy metody: istotowy opis łączący się z redukcją eidetyczną oraz transcendentarno-subiektywistyczna postawa poznawcza wiążąca się z redukcją transcendentalną. Redukcja transcendentalna wymagała, aby wszystkie przedmioty transcendentalne ujmować wyłącznie jako „sensy”, korelaty świadomości, aby poszukiwać dla nich przeżyć intencjonalnych, którym zawdzięczają one swoją pierwotną konstytucję. Bachtin cenił metodę fenomenologiczną, ale jednocześnie wskazywał na jej granice (ETS, s. 159). Transcendentalna postawa, do której wzywał Husserl, nie znalazła jego poparcia, sądził, że twórca fenomenologii nie zdołał zachować jedności operacji psychicznych<sup>15</sup>. Postawa transcendentalna nie łączyła się wcale i nie wynikała z metody opisowo-eidetycznej, lecz pojawiała się jako element wobec niej zewnętrzny. Ja transcendentalne wyłączało się jako zewnętrzny skutek redukcji transcendentalnej świata i innych ludzi. W wyniku redukcji świat i wypełniający go ludzie stają się tylko zjawiskami i w grę wchodzi teraz koncentrowanie się na konstytuowaniu świata za sprawą aktywności naszej świadomości.

Mieć świadomość oznaczało jednak u Bachtina posiadać w doświadczeniu pierwotnym świadomość swojego bytu i bytu innych ludzi jednocześnie, w jednym akcie, w sensie zbliżonym do Buberowskiego doświadczenia Ja-Ty. Świadomość intencjonalna i samoświadomość są ze sobą ściśle związane. Świadomość innych bytów jest możliwa, jeśli moje poznające Ja jest całością tożsamą ze sobą, natomiast istnienie takiego Ja ukazuje tylko samoświadomość. Jednak aby mieć świadomość swojego bytu, wiedzieć, że się jest, należałoby posiadać umiejętność zachowania dystansu, zajęcia pewnego, zewnętrznego punktu widzenia wobec siebie, należałoby umieścić się na zewnątrz swojego bytu. Zajęcie takiej pozycji jest niemożliwe, takiej wiedzy może dostarczyć memu ja tylko inne Ja, inna świadomość, zewnętrzna w stosunku do mnie. Inny człowiek istnieje więc jako niezbędny warunek mojej świadomości, ponadto jest autonomiczny i niekonstytuowany przez moje czyste ja. Bachtin podważa w ten sposób walor

<sup>15</sup> C. Clark, M. Holquist, *Mikhail Bakhtin...*

absolutności czystej świadomości. „Ja” nie jest absolutnym źródłem sensów, wszelkie przedmioty nie są korelatami świadomości, lecz społeczności pojmowanej w specjalny sposób.

Bachtin, podobnie jak fenomenologowie, przedstawiciele filozofii życia a także filozofowie dialogu poszukuje przedteoretycznej pierwotności, szuka świata, od którego nauki szczegółowe zaczynają dopiero budowę swoich teorii. Odnajduje świat konkretnych, indywidualnych ludzkich czynów, z którego jest możliwe przejście i poznanie bytu rzeczywistego a nie pomyślanego, tak jak Husserl odnajduje *Lebenswelt*. Jednakże, gdy dla Husserla głęboko ukrytym podłożem, najbardziej pierwotna jest syntezująca funkcja umysłu ludzkiego, czyste Ja, to dla Bachtina absolutnie pierwotnym jest egzystencjalne doświadczenie konieczności istnienia innego człowieka i dialogu toczącego się w samej świadomości (inny jako *contradictio in adjecto*)<sup>16</sup>, konieczności istnienia podstawowej, konkretnej struktury świata czynu, a więc i myśli, która jest również czynem. Owa struktura to: ja – dla siebie, inny – dla mnie i ja – dla innego.

Bachtin nie sformułował etyki fenomenologicznej, opis fenomenologiczny zastąpił krytykowaną pod koniec XIX wieku introspekcję jako drogę samopoznania, włączył się raczej w nurt tak zwanego „nowego myślenia”, w nurt filozofii dialogu, w którym etyka jest filozofią pierwszą. Wiele zagadnień łączy go z filozofią życia, chociaż dopatrywał się w niej teoretyzmu, i twierdził, że filozofią życia może być tylko filozofia moralności. Z filozofią czynu Fichtego łączy Bachtina przekonanie, że wszelki czyn jest dobry, bo jest czynem odpowiedzialnym. Złem jest natomiast brak czynu, bierność, unikanie odpowiedzialności. Fichteński czyn tworzył byt, rzeczywistość, natomiast u Bachtina, patrzącego na świat podobnie jak Fichte, ze stanowiska etyki, realny świat jest pierwszą postacią bytu, ma konkretną strukturę nie będącą aprioryczną strukturą podmiotu działającego.

Wykaz używanych skrótów :

ETS – *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa 1986

FP – *K filozofii postępuka*, Moskwa 1920-24, [w:] *Filosofija i socjologija nauki i techniki*, Jeżegodnik 1984-1985, Moskwa 1986, s. 80-160.

PLE – *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982.

<sup>16</sup> W traktacie *W sprawie filozofii czynu* Bachtin nie używa jeszcze pojęcia dialogu, wprowadzi go później, po zapoznaniu się z rozprawą *Ja i Ty* M. Bubera, wydaną w 1922 roku.



## SUMMARY

The present paper is a preliminary reconstruction of M.M.Bakhtin's moral philosophy found in his recently published early treatise *K filosofii postupka*. The study also seeks to show Bakhtin's ethics against the background of other philosophical systems that were developing at the beginning of the 20th century. Bakhtin's fascination with phenomenology, the application of the phenomenological description to the act, which is the basic category of his moral philosophy, does not however, lead him to formulate a phenomenological ethics. The phenomenological description of the act, its two essential elements: responsibility and duty, replaced in Bakhtin's thought introspection as a way of self-knowledge, which was criticized at the close of the 19th century. The rejection of pure consciousness caused that Bakhtin was more concerned with the trend of the so-called new thinking, a current of the philosophy of dialogue, where ethics is primary philosophy.

Like phenomenologists, philosophers of life or dialogue, Bakhtin seeks pretheoretical primitiveness, seeks the world from the specific sciences start constructing their theories. However, when for Husserl the deeply hidden foundation, the most primordial is the synthesising function of the human mind, pure I, then for Bakhtin the primordial absolute is the existential experience of the necessity of another man's existence and the dialogue going on in the consciousness itself.

