

Małgorzata Kowalcze

Jestem tym, co mam: rzeczy jako narzędzie samopoznania podmiotu i jego manifestacji w świecie

Tematy z Szewskiej nr 1(18), 166-179

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JESTEM TYM, CO MAM. RZECZY JAKO NARZĘDZIE SAMOPOZNANIA PODMIOTU I JEGO MANIFESTACJI W ŚWIECIE

Małgorzata Kowalcze | Kraków

ABSTRAKT

Dążenie do posiadania rzeczy, będące stałym elementem ludzkiego zachowania, wydaje się u swych źródeł tożsame z dążeniem do zachowania swojego istnienia. Jako takie pełni niedającą się znieść czy zastąpić funkcję budowania pola oddziaływania człowieka w jego otoczeniu. Warunkiem możliwości zaistnienia relacji posiadania jest ludzkie wcielenie, przy czym status samego ciała jest nieokreślony, jako że jest i zarazem nie jest ono rzeczą. W miarę zagłębiania się w złożoność relacji pomiędzy człowiekiem i światem rzeczy, możliwość przeprowadzenia ostrej granicy pomiędzy istotą ludzką, jako taką i tym, co nazywa ona swoim, staje się coraz bardziej wątpliwa. Problem ten pojawia się na poziomie „zewnątrznym”, w sferze międzyludzkiej, gdzie rzeczy są pierwszym źródłem informacji na temat drugiego człowieka, a także na poziomie „wewnętrznym”, czyli w sferze indywidualnej oceny tego, co składa się na moją tożsamość. Jako byty „mocne”, materialne przedmioty posiadania, służą nie tylko samemu właścicielowi w procesie samopoznania, ale stanowiąc obiekty intersubiektywnie postrzegalne, mają one przede wszystkim oddziaływać na otoczenie; jako zmaterializowanie wewnętrznych jakości osoby mają mówić za nią samą.

słowa kluczowe: posiadanie, relacja podmiot – przedmiot, tożsamość, wcielenie, samowiedza

Arystoteles głosił, że od momentu zaistnienia w świecie, w jednostce tkwią wszystkie jej potencjalności¹ i choć niewątpliwie liczba kierunków rozwoju człowieka jest ograniczona przez spuściznę genetyczną,

¹» Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1984, s. 758–760.

okoliczności kulturowe, a także bezpośrednie warunki życiowe, człowiek, jako „miejsce twórcze” zdolny jest kształtować siebie w różnoraki sposób. Będąc z natury otwarty na świat, w nim właśnie szuka on terenu do samorealizacji, która przebiegać może w większym bądź mniejszym stopniu poprzez rzeczy. W niniejszym artykule relacja człowieka do otaczającego go świata przedmiotów będzie ukazana jako jedno z fundamentalnych, obok relacji do drugiego człowieka i do samego siebie, odniesień, przez które człowiek określa swoje miejsce w świecie. Celem artykułu jest podkreślenie faktu, że egzystencja człowieka w sposób dla niego istotowo konieczny, przebiega pośród rzeczy i za ich pośrednictwem. Nie budzi wątpliwości stwierdzenie, że rzeczy w znacznym stopniu określają człowieka, jednak już mniej oczywisty jest charakter tego określenia, to, jak głęboko rzeczy „wchodzą” w jednostkę i jak trwale się z nią łączą. W artykule pragnę przedstawić myślicieli, którzy choć prezentują odmienne stanowiska światopoglądowe, w zakresie posiadania wydają się zasadniczo zgodni. Zaprezentowana analiza z pewnością nie wyczerpuje zagadnienia, a wiele kategorii, z uwagi na ograniczoną objętość artykułu, ma charakter hasłowy. Żywię jednak nadzieję, że owo wstępne badanie okaże się dla czytelnika wartościowe.

Pozwolę sobie na wstępie wyodrębnić trzy motywacje, które wydają się leżeć u podstaw ludzkiej tendencji do manipulowania rzeczami; będzie to jednak tylko intelektualna próba omówienia tematu. Pierwszą motywacją jest chęć głębszego zrozumienia siebie. U źródeł tego podejścia tkwi intuicja, iż wybór tej, a nie innej rzeczy ma miejsce w głębi ludzkiej jaźni, a zatem stanowi jej autentyczną manifestację. Nie uświadamiając sobie do końca rzeczywistych kryteriów własnego wyboru, człowiek próbuje przejść drogę samopoznania niejako od końca – od przedmiotu wyboru do impulsu, który zrodził w nim pragnienie jego zawłaszczenia. Proces ten ma charakter dialektyki prób i błędów, ciągłej weryfikacji wniosków, przemierzania drogi od zewnętrżności (przedmiotu) do wewnętrzności (własnej jaźni). Motywacja druga, mająca na celu zawładnięcie rzeczą, inicjuje ruch w kierunku odwrotnym. Jest to sytuacja, w której podmiot w dużej mierze posiada wiedzę o charakterystyce swojego Ja, a przedmioty zewnętrzne są jedynie podłożem jego ekspresji. Wybór jednostki jest zatem ruchem od Ja do przedmiotu – człowiek wie dobrze, czy dany przedmiot jest kompatybilny z jego wewnętrzną konstytucją, czy też nie, jest świadom podstawy weryfikacji, która tkwi w nim samym, pewnym ruchem dokonuje wyboru tego, a nie innego obiektu, słuchając dyrektyw własnej jaźni. Trzecia motywacja, zawierająca elementy dwóch poprzednich, zasadza się na relacji pomiędzy jednostką i społecznością – rzecz postrzegana jest wówczas jako wyznacznik położenia osoby w strukturze społecznej, wpływa ona na ilość i jakość nawiązywanych przez nią relacji oraz kształtuje obraz samej siebie, który jest zapośredniczony w tym, jak postrzegają ją inni. Jak już wspomniałam, odróżnienie powyższych motywów jest w dużej mierze zabiegiem teoretycznym, gdyż w rzeczywistości trudno byłoby wyodrębnić działania, u których źródeł byłyby motywy tylko jednego rodzaju. Ma ono jednak na celu zwrócenie uwagi na fakt, że jakkolwiek odmiennie można postrzegać relację między człowiekiem i rzeczą, nie ma wątpliwości co do tego, że jest to relacja wielopłaszczyznowa, będąc zarazem jedną z podstawowych kategorii określających ludzką rzeczywistość.

Działanie człowieka jest aktem intencjonalnym, a owo spontaniczne nakierowanie świadomości ludzkiej na przedmiot koniecznym ruchem ludzkiej „natury”, która od biologicznych po wyższe funkcje intelektu, wyraża się właśnie poprzez manipulowanie przedmiotami. Truizmem jest stwierdzenie, że nasze myśli, życzenia, przekonania i pragnienia dotyczą rzeczy, ale już nie tak oczywista jest uwaga Georga Simmela, który twierdzi, iż nabycie przez osobę własności jest jej wzrostem „ponad wymiar indywidualum”². Nabywając, osoba poszerza ramy swoich możliwości jednostkowych, zapośredniczając je w rzeczach; zyskuje dla siebie nową przestrzeń istnienia. Totalność posiadania staje się ekwiwalentem totalności istnienia, gdyż Ja wychodzi poza swoje pierwotne granice, rozprzestrzeniając się na to, co poza nim, a co w jakimś sensie do niego przynależy.

Warto nadmienić tutaj, że ludzkie dążenie do posiadania nie zawsze ma charakter racjonalnej kalkulacji zysków i strat, gdyż wartość przedmiotu bardzo często nie ma charakteru ekonomicznego. W sferę posiadania bardzo silnie uwikłane są ludzkie emocje, które niejednokrotnie odgrywają zasadniczą rolę w precyzowaniu celów człowieka, determinując wybór środków wyrazu siebie oraz środowiska, w którym można znaleźć wewnętrzne spełnienie. Spośród wielości celów, które jednostka wyznacza sobie w toku swego życia, trudno niekiedy wyodrębnić jeden zasadniczy, będący nadrzędnym w tym sensie, że zawiera się w nim sens wszystkich podjętych przez człowieka działań. Jednakże pytanie o ostateczny sens ludzkich działań nie znajdzie swojej odpowiedzi w owym zamkniętym kole przyczyn pośrednich. Trzeba by sięgnąć do głębszej warstwy ludzkiego Ja, gdzie rdzenne pragnienia pchają człowieka do aktywności twórczej. Już w tych pragnieniach, zdaniem Gabriela Marcela, istnieje pewien „nieprzedmiotowy czynnik” posiadania, który jest źródłem cierpienia, kiedy oddzielony jest od czynnika przedmiotowego, czyli konkretnej rzeczy; pragnąć danej rzeczy oznacza mieć ową rzecz nie mając jej³. Z tej frustracji płynie poczucie bycia w stanie zawieszenia i nieokreślenia; ponieważ komponent wewnętrzny oddzielony jest od komponentu zewnętrznego, jakaś część ludzkiej jaźni nie może wyrazić siebie w przedmiocie.

Posiadanie ciała jako podstawa posiadania rzeczy

Kierunek analizy posiadania wypada zacząć od tego, co wydaje się najbardziej osobistym przedmiotem człowieka – od ludzkiego ciała. Jest ono bytem specyficznym, analizowanym na różnych poziomach znaczeniowych, w perspektywie biologicznej i psychologicznej, społecznej i kulturowej, opisywanym z subiektywnego punktu widzenia i poddawany próbom obiektywizacji. Celem niniejszej części artykułu jest podkreślenie niejednoznacznego statusu ciała, które będąc warunkiem możliwości wchodzenia w relacje z rzeczami, jest i zarazem nie jest rzeczą. Zamierzam także wskazać na ciekawe zjawisko urzeczowienia ludzkich doświadczeń cielesnych w ekspresji językowej.

² G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1997, s. 296.

³ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa: PAX, 1998, s. 237.

Ciało, stanowiąc podstawowy przedmiot, z którym istota ludzka identyfikuje się i do którego ma niezapośredni dostęp, jednocześnie wymyka się rozumieniu. Będąc z jednej strony, typowym przykładem posiadania, bo też cóż jest być bardziej niezbywalne niż własne ciało, stanowi zarazem jego gruntowne zaprzeczenie, bo jeśli podmiot traktuje swoje ciało jak rzecz, to czym jest on sam, który je tak traktuje? Ten dwuznaczny status ciała jest przyczyną wątpliwości, czy w kontekście posiadania można traktować je jako przedmiot, czy też jako składową struktury podmiotowej, a może jako byt szczególnego rodzaju, wykazujący różne *modi* istnienia. Helmut Plessner, jako jeden z wielu myślicieli, próbował ująć ów niejednoznaczny status ciała w ramy teoretyczne; proponuje on dwojakie jego rozumienie: jako *ci a ł a i c i e l e s n o ś c i*⁴. „Cielesność” człowieka, czyli jego indywidualne przeżywanie, doświadczanie własnego ciała jest momentem współkonstituującym jego samego. Jako takie, nie może być od niego oddzielone, gdyż stanowi materialną podstawę istnienia podmiotu; jest niezrozumiałym dla niego do końca medium manifestacji swojej osoby w świecie. Z kolei termin „ciało” odnosi się do zdolności uprzedmiotawiania swojego ciała, stanięcia względem niego w pozycji eks-centrycznej i uczynienia go przedmiotem analizy fizykochemicznej, fizjologicznej, przedmiotem biologicznego opisu, a więc działań, które są właściwe odrębnym od człowieka przedmiotom materialnym. Zasadniczym problemem, z którym nieustannie mierzy się człowiek, jest nieprzystawanie tych dwóch płaszczyzn; biologiczny opis ciała nie wyjaśnia tego, czego doświadczam żyjąc „w” swoim ciele. Choć nauki szczegółowe potrafią jasno uzasadnić wystąpienie określonych reakcji cielesnych, z fenomenologicznej perspektywy postrzegania świata przez jednostkę, uzasadnienia owe są raczej przedmiotem wiary niż w pełni zrozumiałym faktem.

Podkreślał to z naciskiem Maurice Merleau-Ponty, dla którego punktem wyjścia i dojścia w analizie sytuacji człowieka jest ludzkie wcielenie. Zanim cokolwiek pojawi się w naszej świadomości, musi to zostać wpiery doświadczone, „dotknięte” zmysłami, musi więc przejść przez złożoną strukturę naszego cielesnego postrzegania. Znaczenie pojęcia „wrażenie zmysłowe”, będącego we współczesnej nauce jedną z podstawowych kategorii opisu doświadczenia nie tylko specyficznie ludzkiego, ale organizmów żywych w ogóle, jest w ujęciu filozofa niejednoznaczne. Termin ten sugeruje bowiem, że dana jakość zmysłowa ma nieintencjonalny charakter, a więc że jest oderwanym od rzeczy materialnej bytem wewnętrznym, na bazie którego umysł generuje sądy. W rzeczywistości jednakże nasze doświadczenie percepcyjne jest zawsze intencjonalne, ponieważ nie doświadczamy wewnętrznych „wrażeń”, ale stykamy się z konkretnymi rzeczami zewnętrznymi, które są nośnikami określonych cech materialnych⁵. Każda świadomość jest świadomością czegoś, określonych jakości, które nie są elementem świadomości, ale przedmiotem dla niej⁶. Ciało jest warunkiem naszego istnienia w świecie, a dalej postrzegania i wchodzenia z rzeczami w relacje, które budują naszą świadomość i tożsamość.

⁴ H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa: PWN, 1994, s. XX, 115.

⁵ T. Carman, M.B.N. Hansen, *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 52.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 23.

Także Gabriel Marcel, myśliciel o zdecydowanie innych niż Merleau-Ponty założeniach ideologicznych, który podkreślał zdecydowany rozdział pomiędzy „mieć” i „być”, i w którego przekonaniu pojęcia te nazywają określone postawy egzystencjalne nierozłącznie kojarzone z pewnymi ocenami moralnymi, źródła posiadania jako takiego upatrywał w ciele właśnie⁷. Nie tylko uznaje, że ciało ludzkie posiada status wyróżniony dlatego, że podlega woli człowieka w sposób bezpośredni, podczas gdy na wszystko inne wola ludzka oddziałuje za pośrednictwem ciała, ale twierdzi również, że ciało partycypuje w każdej relacji posiadania rzeczy. Podobnie jak Plessner, francuski filozof odróżnia fizyczne ciało od „mojego” ciała, tego, które dane mi jest w wewnętrznym odczuciu, którego nie jestem w stanie oddzielić od siebie nawet jako zabieg teoretyczny, jako że moje kategorie myślowe są zapośredniczone w doświadczeniu cielesności. Ciało nie daje się oddzielić od Ja, z którego to względu jest ono „posiadane” inaczej niż rzecz. Podczas gdy rzeczą może podmiot manipulować dowolnie, ostatecznie może ją nawet zniszczyć, unicestwienie własnego ciała jest równoznaczne ze zniszczeniem samego podmiotu – ciało w sensie ścisłym nie jest więc *p o s i a d a n e*⁸. Odczuwanie wewnętrznego powiązania ze swoim ciałem jest warunkiem kontaktu pomiędzy podmiotem i światem zewnętrznym, dzięki któremu możliwe jest odczuwanie rzeczy zewnętrznych w sposób podobny do odczuwania swojego ciała: „Próbujemy jednak najpierw ująć ciało jako instrument [. . .] bo chcemy ująć wcielenie na wzór posiadania rzeczy. A tymczasem należy rozumować na odwrót; należy pojmować posiadanie rzeczy na wzór pierwotnej wobec niego relacji z własnym ciałem”⁹. Posiadania własnego ciała nie można zatem rozumieć na sposób narzędzia, którym posługuje się odrębna od niego niematerialna dusza. Paradoks wcielenia polega na tym, że człowiek ani nie „posiada” swojego ciała jak rzeczy, ani nie jest swoim ciałem. Pomiędzy Ja i ciałem jest jedność i pewien dystans zarazem¹⁰.

Choć w sensie ścisłym ciało nie jest rzeczą, w komunikacji językowej niejednokrotnie odnosimy się do niego jak do rzeczy. Jeżeli bowiem komunikacja ma być skuteczna, musi odwoływać się do treści intersubiektywnych, do dziedziny powszechnego doświadczenia, a taką jest właśnie sfera postrzegalnych zmysłowo jakości materialnych. Ciekawą lingwistyczną obserwację przedstawia Erich Fromm, powołując się na dzieło du Marsaisa *Les Veritables Principes de la Grammaire*. Filozof zauważa, iż człowiek chcąc nazywać swoje odczucia, często zastępuje czasowniki rzeczownikami, niejako „ustatycznia” to, co w istocie jest procesem: „Mam pomysł oznacza myślę, rozważam rzecz w taki to taki sposób. Mam pragnienie oznacza – pragnę; posiadam wolę oznacza chcę”¹¹. Wyrażając stan swojego umysłu w formie rzeczownikowej, podmiot to, co jest żywym dzianiem się i winno być wyrażane w formie czasownika, określa w sposób właściwy

⁷» Podobną intuicję można zaobserwować np. u Johna Locke’a czy też współcześnie u Roberta Nozicka.

⁸» „W świetle tego określenia rozumiemy, że wszelkie posiadanie rzeczy zawiera w sobie wcielenie, czyli pierwotne odniesienie do własnego ciała”, G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak, 1995, s. 122.

⁹» A. Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009, s. 179.

¹⁰» Tamże.

¹¹» E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań: Wydawnictwo Rebis, 1999, s. 60–61.

przedmiotom materialnym. W konsekwencji człowiek zdaje się oddzielać swoje uczucie od siebie, czyniąc z niego obiektywny przedmiot, który znajduje się w jego posiadaniu. Podobnie w stwierdzeniu „Zawładnął mną gniew”, ów „gniew” zdaje się jakąś zewnętrzną siłą o niemalże antropomorficznej postaci, która pozostaje w relacji z podmiotem. Wyrażenia „mam problem”, „mam depresję” starają się określić przedmiotowo stan podmiotu, który znajduje się w trudnej sytuacji i jest przygnębiony, smutny – podmiot chce ująć stan, w którym się znalazł, jako „twardy byt”, który teoretycznie da się od niego oddzielić. Na gruncie tych obserwacji Fromm stwierdza, że słowo „mieć” stanowi w istocie rezultat przemian społecznych, które przywiązując coraz większą wagę do własności prywatnej, wpływają na to jak ludzie postrzegają świat i siebie w nim¹². Wniosek filozofa wydaje się jednak nie ujmować wszystkich aspektów zjawiska. Urzeczowienie ciała jest również efektem medykalizacji kolejnych dziedzin życia, badania, nazywania i opisywania procesów przebiegających w ciele, wyjaśniania ich w kategoriach reakcji fizyko-chemicznych. W tym sensie „mieć” depresję, to „mieć” w sobie określone substancje chemiczne, których oddziaływanie przynosi określone rezultaty somatyczne. Każdy, kto doświadczył tej choroby wie, że stan jego ducha nie daje się w pełni wyjaśnić w najbardziej nawet szczegółowym medycznym wywodzie, a jednak możliwość językowego uchwycenia owego trudnego do wyrażenia stanu jest niezmiernie istotna dla opanowania go.

W społeczeństwie technologicznym człowiek zmuszony jest funkcjonować niemal zawsze w odniesieniu do rzeczy – manipulować nimi, wyrażając siebie. Owo mechanicyzyczne nastawienie do otoczenia, nazywanie zjawisk terminami technicznymi, przekłada się na postrzeganie siebie na sposób pełniącej określone funkcje maszyny złożonej z „części”, które da się odseparować i przeanalizować z osobna. Racjonalnie myślący dorosły człowiek zatracą właściwą dzieciom naturalną skłonność do antropomorfizacji rzeczy: lalka jest chora, pluszowy miś płacze, buty cierpią, gdy zostają kopnięte. W kontekście powyższych rozważań postawę taką można uznać za wyraz zdrowego postrzegania siebie, jako całości czującej, myślącej, działającej, ośrodek poznawania otoczenia w sobie właściwy sposób – na sposób ludzki. W procesie socjalizacji dzieci uczą się postrzegania świata analitycznie, odróżniania tego, co ożywione i nieożywione, realne i wyobrażone, co wywołuje ruch i co jest poruszane. Następnie dziecko poddaje analizie także siebie, próbując ująć w określone kategorie swoje własne ciało i przebiegające w nim procesy. Urzeczowienie wydaje się inherentne dla samego aktu nazywania, który to, co w gruncie rzeczy jest zbiorem wrażeń zmysłowych występujących w określonym czasie i przestrzeni ujmuje w całość symbolizowaną przez określony dźwięk czy symbol:

Określony stosunek do świata uzyskujemy jedynie przez stałe abstrahowanie od zjawisk, w zgodzie z potrzebami naszych myśli i działań, wyposażając te abstrakcje we względną samodzielność związku czysto wewnętrznego, która ciągłość ruchu świata przekształca w obiektywny byt¹³.

¹²» Ciekawym zjawiskiem jest, że w wielu językach społeczeństw pierwotnych słowo „mieć” nie istnieje, jako że własność ujmowana jest tam w sensie funkcjonalnym, a więc jako używanie rzeczy, a nie jej posiadanie.

¹³» G. Simmel, dz. cyt., s. 39.

Dążąc do ujęcia „istoty” przedmiotu, nazywanie gubi gdzieś immanentną właściwość rzeczy, czyli jej fluktuującą w czasie strukturę bytową. Rzeczy zmieniają się, słabną, rozpadają, twardnieją lub mięknią; jakkolwiek długi byłby okres zachodzenia tych zmian, nie są one nigdy w sensie ścisłym niezmiennie. Tendencja do „urzeczowiania” procesów zaciera zatem ich rzeczywisty charakter, a co za tym idzie, pozwala nam manipulować różnicą pomiędzy tym, co „jest” i tym, co „się dzieje”; dzięki temu możemy w sposób dowolny nadawać i kształtować sens rzeczy.

„Ja” a „moje”

Wcielenie jest warunkiem koniecznym posiadania, ale nie jest jedyną jego przyczyną. W rozważaniach nad stosunkiem człowieka do rzeczy wypada przywołać także perspektywę idealistyczną, uwzględniającą te aspekty doświadczenia ludzkiego, których nie ujmuje perspektywa empiryczna. Georg Wilhelm Friedrich Hegel z pewnością nie był pierwszym myślicielem, który poruszył problem posiadania, ale z pewnością był jednym z niewielu, którzy sformułowali jego ontologiczne uzasadnienie. Hegel postrzega posiadanie prywatne jako niezbywalny warunek wolności ducha, jako moment przysługujący mu z natury¹⁴. Korzeniem istnienia człowieka jest jego wola, której jest on manifestacją; wola stanowi więc oś i budulec jaźni – ona nakierowuje jednostkę na cele jej istnienia. Wchodzenie w posiadanie jest koniecznym sposobem, w jaki manifestuje się wola, tworząc i określając człowieka w jego jednostkowości poprzez rzeczy.

Czy rzeczy mają jakieś immanentne znaczenie, czy też człowiek, używając rzeczy, nadaje jej określony sens? Zdaniem Hegla, dana rzecz sama w sobie nie posiada celu, a zatem także sensu; dopiero będąc posiadaną, staje się manifestacją woli jednostki i jako taka zyskuje pewien substancjalny cel, pewne określenie. Posiadanie własności nie jest więc, zdaniem Hegla, jednym z wielu potencjalnych sposobów istnienia, ale konieczną drogą urzeczywistniania się woli w świecie: „... jest to przysługujące człowiekowi absolutne prawo przywłaszczania, jakie ma w stosunku do wszystkich rzeczy”¹⁵. Rzeczy zewnętrzne, choć mają pozór samoistności (pozór rzeczy samej w sobie i dla siebie), mają w rzeczywistości charakter niesamoistny. Wolna wola, zawłaszczając daną rzecz, pozbawia ją owego pozoru samoistności, ukazując prawdę o niej – konieczne uwikłanie w istniejącą samą w sobie i dla siebie nieskończoną wolę, wyrażającą się poprzez działania człowieka.

Posiadanie rzeczy jest konieczne jednostce z uwagi na fakt, iż osoba, która jest pozbawioną cech jednostkowych wolną wolą, staje się w posiadaniu czymś dla siebie przedmiotowym, czymś określonym. Zdaniem Hegla, posiadanie jest stanem, w którym istota ludzka zyskuje swoją treść; wola jednostkowa,

¹⁴» Dlatego też krytykuje Hegel platońską koncepcję wspólności dóbr jako nieprzystającą do rzeczywistego charakteru ducha ludzkiego i z tej przyczyny skazaną na porażkę.

¹⁵» G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa: PWN, 1969, par. 44.

ktora danego człowieka konstituuje, nabiera pewnych kształtów, przejawia się w świecie rzeczywistym poprzez konkretne rzeczy. „Bycie u siebie w tym, co inne”¹⁶ jest heglowskim określeniem wolności ducha. „Bycie u siebie” to doświadczenie braku granic, natomiast „to, co inne” oznacza przeciwstawiając się człowiekowi skończoność. Duch wolny to taki, który pozostaje u siebie w tym, co się mu przeciwstawia; który rozpoznaje siebie także w tym, co jest zupełnie innej natury niż on sam; który wreszcie to, co zewnętrzne potrafi wchłonąć w zakres swojego Ja, nadając rzeczy sens bycia przedłużeniem siebie samego. Na tej właśnie relacji zasadza się heglowska koncepcja wolności – aby być wolnym, Ja musi odnajdywać siebie także poza sobą, musi w otaczającym je świecie dostrzec własne odbicie¹⁷.

Niech mi będzie wolno z poziomu ontologicznej abstrakcji przejść teraz na bardziej namacalny grunt psychologii jednostki, która we wnioskach dotyczących ważności posiadania dla egzystencji jednostki wydaje się jednomyślna z Heglem. William James w *The Principles of Psychology* wskazuje na rozległość przestrzeni, która stanowi podstawę określania tożsamości człowieka, przestrzeni, która zasadza się na tym, co przez jednostkę posiadane:

W najszerszym możliwym sensie „ja” człowieka jest całościową sumą wszystkiego, co może on nazwać swoim, nie tylko swoje ciało i siły psychiczne, ale także jego ubrania i dom, jego żonę i dzieci, jego przodków i przyjaciół, reputację i wytwory, jego ziemię i konie, jacht i konto bankowe [tłum. M.K.]¹⁸.

Własność jest więc fundamentalnym aspektem samookreślenia. Przedmioty posiadane przez podmiot wnikają w strukturę jego tożsamości, są psychologicznie wbudowane w jej architekturę, dlatego właściciel traktuje je jako atrybuty lub części siebie¹⁹. Z jednej strony, przedmiot został inkorporowany, stał się elementem struktury osobowościowej posiadacza, z drugiej strony, jego wartość została wzbogacona o zbiór uczuć, nadziei, planów i pracy, jaką z danym przedmiotem związał właściciel:

Jakiś instynktowny bodziec skłania nas do gromadzenia własności; a powstałe w ten sposób zbiory stają się w różnym stopniu intymności częściami naszej empirycznej jaźni [...] każdy uszczerbek w naszym posiadaniu [...] pozostawia w nas poczucie naruszenia naszej osobowości, częściowego obrócenia się nas samych w nicłość²⁰.

¹⁶» Tamże, par. 28.

¹⁷» Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków: Wydawnictwo PAT, 1994, s. 25.

¹⁸» „In its widest possible sense however, a man’s Self is the sum total of all that he can call his, not only his body and his psychic powers, but his clothes and his house, his wife and children, his ancestors and friends, his reputation and works, his lands and horses, and yacht and bank-account.” Za: W. James, *The Principles of Psychology*, Nowy Jork: Dover Publications, 1950, s. 291 (tłumaczenie autorki).

¹⁹» Z. Zaleski, *Psychologia własności i prywatności*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2003, s. 43.

²⁰» W. James, dz. cyt., s. 291.

Troska o posiadane rzeczy ma więc u swych źródeł obawę o własną osobę; u podstaw tego ujęcia leży postrzeganie siebie jako sieci relacji pomiędzy jakimś do końca nieokreślonym Ja i rzeczami, które na mocy tej relacji wchodzą w skład mojej ontologicznej struktury. Posiadanie zasadza się na pewnej dialektyce wewnętrzności i zewnętrżności – mojego Ja i tego, co pozostając na zewnątrz Ja, jest w jakimś stopniu do niego określająco odniesione. Simmel pisze:

Zasadniczo rzecz biorąc każde posiadanie jest pewnym rozszerzeniem Ja, pewnym zjawiskiem w obrębie podmiotowego życia. Cały jego sens polega na odbiciu świadomościowym lub uczuciowym, które są odpowiedzią umysłu na relacje jaźni i przedmiotów. W tym samym sensie wszystko, co dzieje się z przedmiotami własności, jest funkcją podmiotu, który przelewa się na nie i odciska w nich siebie samego, swą wolę, swe uczucia, swój sposób myślenia²¹.

Istnieje więc drgające napięcie pomiędzy tymi dwiema sferami – ich współczulność. Rzecz, jako nietrwała, może być zniszczona bądź zgubiona, jest więc punktem, w którym koncentrują się obawy i niepokoje podmiotu, który utratę rzeczy interpretuje jako utratę części siebie. Zakres owego utożsamienia zależy oczywiście od stopnia przywiązania do rzeczy, właściciel może być bowiem obojętny na los posiadanego przezeń przedmiotu – posiadanie jego ma wtenczas charakter nominalny czy też szczątkowy. Relacja pomiędzy podmiotem i przedmiotem własności jest relacją symbiotyczną – podmiot i przedmiot posiadania konstytuują się wzajemnie, co jest podstawą owego ontologicznego napięcia.

Rzecz posiadana jest zarazem ograniczeniem, które właściciel sam na siebie nakłada, gdyż podmiot posiadania uzależnia się od swojej własności, której jakości wyznaczają granice jego tożsamości. W pewnym sensie więc, rzecz „pochłania” i włada swoim właścicielem. Zarówno ciało człowieka, jak i każde narzędzie, którym się posługuje, ogranicza go, gdyż człowiek nie może zrobić niczego, co przekraczałoby istotowe możliwości jego ciała czy narzędzia. Jest w ciele granica posłuszeństwa woli, moment, od którego ono już do człowieka nie „należy”, gdyż działa nie zgodnie z wolą podmiotu działania, ale według swych własnych biologicznych mechanizmów. A gdy narzędzie, będące przedłużeniem ciała, odmawia posłuszeństwa, odczuwamy opór rzeczy, co zwraca naszą uwagę na nią samą. Rozumienie, jak zauważył Heidegger, to pewien sposób postępowania względem rzeczy, zachowanie, który konstytuuje jej sposób bycia. Kiedy używamy rzeczy, jest ona konstytuowana jako poręczna i jest to jej ujęcie pierwotne. Zachowanie, które nie ma charakteru użytkowego, które nie polega na manipulowaniu rzeczą, pozwala postrzec ją jako po prostu obecną²².

Z kolei Maurice Merleau-Ponty idzie jeszcze dalej w opisie uzależnienia człowieka od rzeczy. Kiedy czytamy w *Fenomenologii percepcji*, że „świadomości należy uobecnić jej bezrefleksyjne życie w rzeczach”²³, możemy być pewni, że nie jest to jedynie barwna metafora. Rzeczy prowadzą naszą percepcję

²¹» G. Simmel, dz. cyt., s. 305–306.

²²» Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 87, 101–102.

²³» M. Merleau-Ponty, dz. cyt., s. 50.

i warunkują naszą pozycję względem nich: nie mogą się zbyt oddalić od przedmiotu, bo wówczas umkną mi jego szczegóły, nie mogą też zbliżyć się zbyt do rzeczy, bo ztraci się jej całościowy obraz. Rzecz przyciąga lub odpycha nas od siebie na właściwą odległość, taką, która będzie najwłaściwsza, aby ją postrzegać. Relacja z rzeczami jest więc z gruntu cielesna, a towarzyszące jej procesy umysłowe, mają charakter wtórny. Zresztą samo pojęcie *r o z u m i e n i a* świata nie ma w filozofii Merleau-Pontyego charakteru aktu czysto mentalnego, ponieważ nie sposób wyodrębnić aktów czysto mentalnych w ogóle. Podobnie jak Heidegger, twierdzi on, że rozumienie jest swoistym doświadczeniem harmonii, zgodności pomiędzy ludzkim działaniem i przedmiotem tego działania, pomiędzy aktem cielesnym i rzeczą²⁴.

Przeprowadzenie ostrej i definitywnej granicy pomiędzy rzeczami, które podmiot posiada i czystym, oddzielnym od zewnętrznych reprezentacji *Ja* tego podmiotu nie jest możliwe²⁵. Posiadana rzecz zabarwiona jest cechowością podmiotu, nosi na sobie znamiona jego bycia, jest ściśle uwarunkowana jego specyfiką, staje się odzwierciedleniem jakiejś cechy psychicznej właściciela. Własność podmiotu staje się mapą jego umysłowości, z hierarchicznym układem wyznawanych przez niego wartości. Z tego względu ekspresja *Ja* ogołoczonego z wszelkiej własności byłaby znacząco upośledzona, jako że jednostka zostałaby pozbawiona istotnych środków wyrazu. Oczywiście kategoria posiadania znacznie wykracza poza porządek materialności, chociaż właśnie w materialnej sferze naszej rzeczywistości znajduje swoją realizację w sposób najbardziej namacalny. Niewątpliwie charakter pragnień jednostki, wybór tego, co staje się obiektem jej zawłaszczającego pożądanego, jest silnie uwarunkowany przez jej bezpośrednie środowisko życiowe i zasadnie można zastanawiać się, na ile pewne działanie podmiotu autentycznie wyraża jego indywidualność, a w jakiej mierze jest ono odzwierciedleniem pewnego ukrytego programu społecznego, oddziaływania tendencji ekonomicznych i politycznych.

Ja – Rzecz – Inny

Posiadać oznacza także być przez innych postrzeganym jako posiadający („*To own is to be perceived to own*”²⁶). Ta parafraza słów Berkeleya wskazuje na znaczący aspekt problemu własności, taki mianowicie, że jest ona zjawiskiem występującym zawsze w kontekście społecznym. Właściwa relacja posiadania nie przebiega nigdy jedynie na linii podmiot – przedmiot, ale zawsze jest relacją uwikłaną w kontekst osób trzecich, osób, przez które podmiot jest postrzegany, jako posiadający. Wyłączność posiadania polega

²⁴» „Rozumieć to doświadczać zgodności między tym, do czego się intencjonalnie odnosimy, i tym, co jest dane, między intencją i wykonaniem”, M. Merleau-Ponty, dz. cyt., s. 164.

²⁵» „But it is clear that a man calls *me* and what he simply calls *mine* the line is difficult to draw. We feel and act about certain things that are ours very much as we feel and act about ourselves. Our fame, our children, the work of our hands, may be as dear to us as our bodies are, and arouse the same feelings and the same acts of reprisal if attacked.” W. James, dz. cyt., s. 291.

²⁶» Z. Zaleski, dz. cyt., s. 22.

przecież nie tylko na tym, że podmiot dysponuje prawem do posługiwania się przedmiotem wedle własnej woli, ale także na tym, że nikt inny poza nim nie ma prawa rościć sobie do tego przedmiotu pretensji. Tylko wtedy można mówić o posiadaniu rzeczy w sensie ścisłym, kiedy moja, i tylko moja wola może w sposób ograniczony jedynie własnościami samego przedmiotu, realizować się w nim, a cały ten akt zyskuje uznanie otoczenia.

Identyfikacja jednostek na poziomie biologicznym jest stosunkowo łatwa, gdyż jej podstawą jest unikatowy garnitur genetyczny. Na poziomie społecznym jednakże, indywidualizacja jest zjawiskiem znacznie bardziej skomplikowanym. Tym, co indywidualizuje ludzi nie jest bycie nosicielem pewnych ogólnych cech, jak posiadanie ciała, odżywianie się czy zajmowanie pewnej przestrzeni życiowej, ale właśnie to, jaką treścią te ogólne formuły ludzkie są wypełnione: jakie jest to ciało, czym okryte, jak zadbane, czym odżywione i jakimi przedmiotami otoczone. Właśnie owe uszczegółowienia tego, co ogólnoludzkie, tak naprawdę niosą jakąś treść, mówią coś o człowieku, wyodrębniając go jako jedyne w swoim rodzaju indywiduum spośród gatunkowej masy, a świat rzeczy jawi się jako niezbędny w procesie owego wyodrębniania. Wybór tego, a nie innego produktu zazwyczaj odzwierciedla określone wartościowanie, dany status społeczny i zajmowanie określonego stanowiska, ale poza ontologicznym ma także wymiar epistemologiczny. Ograniczone możliwości poznawcze człowieka sprawiają, że jest on skazany na heurystyki sądzenia, których podstawę w znacznej mierze stanowią rzeczy. Owe mimowolne, w dużej mierze stereotypowe sądy wydawane są w sposób automatyczny, gdyż umysł, odnosząc się poznawczo do napotykaných obiektów, samoczynnie kwalifikuje je do określonych klas. Dlatego też żadna z posiadanych rzeczy nie jest obojętna społecznie, gdyż jej integralnym elementem są konotacje, jakie ze sobą niesie i związane z nimi reakcje u odbiorców.

Będąc istotami społecznymi, przeglądamy się w oczach innych ludzi, szukając prawdy o sobie. Można pytać, czy istnieją tacy, którzy posiadli zdolność niezależnej samooceny i czy ocena taka jest w ogóle możliwa. Jeśli za Hansem Jonasem uznamy, że znajomość siebie jest zainicjowana i zapośredniczona w znajomości „innych umysłów”²⁷, będziemy zmuszeni uznać także, że, dość paradoksalnie, stopień naszego samopoznania jest bezpośrednio zależny od tego, w jakim stopniu wnikiemy w umysłowość innych osób. Błędne okazuje się wtenczas przekonanie, iż autorefleksja jest najpewniejszą drogą do samopoznania; jest nią raczej obserwacja świata, relacji międzyludzkich i stosunku ludzi do świata rzeczy, w których to relacjach ujawnia się złożoność „człowieczeństwa”. Sam ten termin, w dobie posthumanistycznego pluralizmu wartości i założeń ontologicznych, wydaje się pusty.

Z jednej strony, próbując sformułować coś na kształt „definicji” człowieka, wypada oprzeć się lub choć nawiązać do badań nauk szczegółowych, z drugiej strony jednak rezultaty tych badań okazują się frustrująco niepewne, niekompletne. Samo pojęcie „definicji człowieka” czy też „natury ludzkiej” jest problematyczne, bo trudno byłoby stwierdzić, do czego w gruncie rzeczy się odnosi. Do człowieka, jako

²⁷ Zob. H. Jonas, *Zmiana i trwałość: o podstawach rozumienia przeszłości*, tłum. P. Domański, Warszawa: PAN, 1993.

takiego, wyrwanego z historyczno-kulturowego kontekstu? Jednostka jest określana poprzez relacje społeczne, które nawiązuje, funkcje, które pełni, wreszcie poprzez swoje wszelkiego rodzaju wytwory. Człowiek pozbawiony kulturowo-historycznego zakorzenienia nie istnieje. Nie ulega jednak wątpliwości, że kondycja człowieka jest sytuacją podmiotu wcielonego, którego istnienie polega na postrzeganiu i manipulowaniu rzeczami oraz na postrzeganiu i kontaktowaniu się z innymi podmiotami wcielonymi. Na tym tle pojawia się relacja posiadania, która określa szczególnie stan współzależności pomiędzy człowiekiem i rzeczą, w którym konstituuje się tożsamość jednostki.

Relacja posiadania ma zatem nie dwa, ale trzy człony: posiadający – przedmioty posiadane – inne podmioty, podmioty patrzące na mnie przez pryzmat rzeczy, którymi się otaczam. Dlatego też wybór konsumencki jest z jednej strony, drogą ekspresji tego, jak sam siebie postrzegam, a z drugiej, aktem tworzenia swojego wizerunku na zewnątrz. Te dwa aspekty relacji własności mogą się pokrywać, jeśli mój obraz siebie samej jest zgodny z tym, który chcę ukazać innym, bądź znacznie się różni, jeśli chcę i dążę do tego, aby moje otoczenie postrzegało mnie zupełnie inaczej, niż w gruncie rzeczy sama siebie postrzegam. Wspomniane na początku tekstu trzy motywacje określające nasz stosunek do rzeczy okazują się w istocie jednym ruchem uwzględniającym perspektywę subiektywną (jednostki), intersubiektywną (innych osób) i obiektywną (rzeczy). Formowanie się tożsamości jednostki, kształtowanie się relacji międzyludzkich i określanie wartości/znaczenia rzeczy to trzy procesy, które przebiegają w tym samym czasie i są od siebie współzależne; zmiany w jednej sferze wywołują zmiany w dwóch pozostałych. Innymi słowy, posiadane przedmioty są zestawem kodów i symboli, które służą innym do konstruowania *image'u* właściciela; znając ową semantykę, manipulujemy owymi otaczającymi nas symbolami, z ocen innych ludzi czerpiąc treści do samoidentyfikacji:

Z reguły pokazujemy swoje rzeczy i mienie z ładniejszej strony, w najbardziej sprzyjających okolicznościach (np. ogród w okresie lata). Po co? Otóż mamy z tego korzyść dla obrazu siebie, bo duża część naszego „ja” to uznanie ze strony innych, to informacje zwrotne od innych na temat naszej osoby²⁸.

Zarówno nasze poczucie własnej wartości, jak i wartość, jaką przypisujemy rzeczom, kształtuje się w naszych relacjach z otoczeniem i na odwrót. Ujęcie relacji pomiędzy człowiekiem i rzeczą w kształt alternatywy „mieć czy być” wydaje się zatem bezpodstawne; podczas gdy możemy do pewnego stopnia decydować jakie rzeczy nas otaczają, nie jesteśmy w stanie wybrać nie bycia w relacji do żadnych rzeczy. Sytuację poznawczą człowieka, który w sposób nieunikniony jest otwarty na otoczenie i z niego czerpie wiedzę o sobie, trafniej wyraża stwierdzenie „m i e ć a b y b y ć”. Posiadanie przedstawia się tu nie tylko jako pełniące funkcję służebną względem bycia, ale zarazem jako jego warunek *sine qua non*, niezbywalny aspekt i podłoże jego manifestacji w świecie.

²⁸» Z. Zaleski, dz. cyt., s. 48.

Literatura

- Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN, 1984.
- Carman T., Hansen M.B.N., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1999.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa: PWN, 1969.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- James W., *The Principles of Psychology*, New York: Dover Publications, 1950.
- Jonas H., *Zmiana i trwałość: o podstawach rozumienia przeszłości*, tłum. P. Domański, Warszawa: PAN, 1993.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa: PAX, 1998.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, przedm. K. Tarnowski, Kraków: Znak, 1995.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka*, tłum., przedm. i przypisami opatrzyła E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa: PWN, 1994.
- Simmel G., *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 1997.
- Workowski A., *Ontologiczne podstawy posiadania*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.
- Zaleski Z., *Psychologia własności i prywatności*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2003.

Małgorzata Kowalcze

Absolwentka Instytutu Neofilologii na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie oraz Filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Przedmiotem jej badań jest współczesna literatura angielska, którą autorka analizuje pod kątem zawartych w niej odniesień filozoficznych.

SUMMARY

I Am What I Own. Material Objects as a Means to Gain Self-knowledge and a Way to Express Oneself

The article argues that the things we surround ourselves with are ontologically unalienable extensions of our 'selves', as they constitute the means through which one's will becomes realized. Since one's life takes place among and develops through objects, acquiring material possessions appears to be tantamount

to sustaining one's existence. Ambiguous status of the human body, which possesses the features of an object and yet cannot be reduced to it, is argued to be the precondition of the subject-object connection between man and a thing. It is also through objects that one is able to express their individuality in the society. Gaining self-knowledge is a process which does not take place in a vacuum; it occurs by means of complex relationships with other individuals, who perceive us within the framework of our possessions. The profound interconnection between man and the world of material objects appears to be one of the fundamental characteristics of human existence and it seems almost impossible to establish a clear demarcation between a human being and whatever he claims to be his.

Keywords: possession, subject-object relation, self-knowledge, embodiment, identity
