

ROBERT PIŁAT

## „WSTAŃ I WYJDŹ”. KONIEC DZIAŁANIA JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY

**Streszczenie.** W artykule dyskutuję warunki decydujące o zakończeniu działania i kryteria, uzasadniające to zakończenie. W nawiązaniu do tradycji filozoficznej i tekstów literackich pokazuję niepewny status końca działania. Wychodzę od spostrzeżenia, że w filozofii działania poświęcono temu problemowi znacznie mniej uwagi niż problemowi początku działania, a to ze względu na moralne i polityczne implikacje początku działania, szczególnie powiązanie początku działania z wolną wolą. Argumentuję, że koniec działania jest problemem równie doniosłym. Proponuję performatywną interpretację aktu zakończenia. Zgodnie z tą interpretacją raczej zakończenia działania kształtują się wyraźnie i zobowiązująco dopiero w refleksji.

**Słowa kluczowe:** działanie; performans; dynamiczny model umysłu; impulsywność; tragedia; przebaczenie

1. Wprowadzenie. 2. Skończona rola jako metafora końca działania. 3. Kiedy uznać dzieło za skończone? 4. Stoicka hiperbola. 5. Działanie bez końca. 6. Konkluzja: koniec działania jako rytuał przebaczenia.

I któż nas tak odwrócił, że cokolwiek czynimy, zawsze jesteśmy w pozycji tego, kto odchodzi? Jak na ostatnim wzgórzu, które znów mu całą dolinę ukaże, odwraca się, staje, zwleka – tak my żyjemy, ciągle się żegnając.<sup>1</sup>

### 1. WPROWADZENIE

A kiedy przyjdzie czas, wstań i wyjdź – żadnego dokończania spraw, poprawiania po sobie, snucia się po korytarzach i doradzania. Tak nauczał w szkole dla przyszłych agentów bohater szpiegowskiej

---

1 Rilke, 2011.

trylogii Johna Le Carrégo<sup>2</sup>, George Smiley. W ekranizacji jej trzeciej części z niezapomnianym Aleckiem Guinesem w roli Smileya pojawia się w czołówce hymn do słów wypowiedzianych przez Symeona (Łk 2,29-32): „Teraz o Panie, pozwól odejść Twemu służce w pokoju według Twego Słowa”. Symeon w *Ewangelii według św. Łukasza* ma poczucie, że jego misja (doczekanie przyścia Zbawiciela) się wypełniła i dlatego ma prawo odejść. Oba te przesłania, powieściowe i biblijne, spotykają się na ekranie, który potrafi łączyć rzeczy odległe, przysłaniając fakt, że w istocie nie są one zgodne.

Istnieją dwa modele zakończenia czynności. Pierwszy (Smiley) zakłada, że podmiot nie dysponuje wystarczającymi racjami zakończenia czynności. Ten brak przyjmuje jedną z dwóch postaci lub obie: (1) działający nie ma pełnej wiedzy o naturze czynności, nie wie, kiedy osiąga ona właściwy sobie cel; (2) działający nie ma pełnej wiedzy o możliwych powodach kontynuacji lub zakończenia czynności ani o pełnych konsekwencjach obu tych aktów. Jednocześnie podlega presji czasu, słabości, naciskom instytucjonalnym, by działanie zakończyć. Próbując to uczynić przy niepełnej wiedzy, dokonuje przeskoku, który dalej nazywam aktem performatywnym. Stanowi on rozładowanie napięcia pomiędzy sprzecznymi motywami<sup>3</sup>. Zgodnie z drugim modelem zakończenie działania ma ścisły związek z naturą samej czynności (Symeon). Zakłada się tu istnienie *wiążącego uzasadnienia* zakończenia działania. Uzasadnienie to czerpie z natury samej czynności: działania kończą się, kiedy

2 Le Carré, 1974; 1977; 1979.

3 Osobne problemy powstają na gruncie działań zbiorowych, w szczególności instytucjonalnych. Rzadko działamy bez takiego kontekstu; nasze działania są częściami obszerniejszych działań społecznych. Musimy brać pod uwagę to, jak zakończenie własnego działania oddziaływa na przebieg owych obszerniejszych procesów, na przykład na to, czy możemy być w naszej roli zastąpieni. Jest pewna aura paradoksu w tym, że kończąc działanie w obrębie instytucji, wyrażamy właśnie wiarę w jego sens i możliwość kontynuacji przez innych, zaś odmawiając „zejścia ze sceny”, wyrażamy niewiarę w kontynuację, czyli niewiarę w samą instytucję (szerzej: społeczność), w której działamy. Tego rodzaju napięcie jest zresztą istotą historii opowiedzianej przez Le Carrégo.

osiągają pewien stan. Można powiedzieć, korzystając z językowej dwuznaczności, że kończymy je wtedy, kiedy się kończą. Model ten jest obiektywistyczny; podmiot ignoruje wewnętrzne i kontekstowe naciski, skłaniające go do zakończenia czynności, tak jak Symeon ignorował swój podeszły wiek.

Na co dzień oscylujemy pomiędzy tymi modelami, raz relatywizując zakończenie działania do własnej osoby, innym razem stosując intuicyjną ontologię działania, zgodnie z którą działanie albo kończy się obiektywnie, albo przynajmniej osiąga pewien poziom, na którym można zastąpić jego dotychczasowego wykonawcę. Ta intuicyjna ontologia mówi na przykład, że działanie można podzielić na składowe i skonstatować, że wystarczająca<sup>4</sup> liczba tych składowych została już wykonana, co ma uzasadniać przekazanie pozostałej części innym lub nawet rezygnację z dalszego ciągu. Ale łatwo zauważyć, że w ten sposób przesuwa się tylko pytanie; teraz trzeba je zadać w odniesieniu do owych działań składowych – one bowiem muszą się prawidłowo zakończyć.

Intuicyjne sięganie raz po jeden, raz po drugi model nie daje dostatecznie dobrych wyników praktycznych. Wybieramy bowiem pomiędzy dwiema niepewnościami: w pierwszym modelu niepewność dotyczy przedmiotu, w drugim podmiotu. W obu przypadkach ignoruje się ważne składowe, decydujące o kończeniu czynności. Jeśli chcemy podać racjonalny model kończenia działań, co wydaje mi się ważnym zadaniem filozofii praktycznej, to powinniśmy zrozumieć tę naszą kompetencję do przeskakiwania od jednej strategii do drugiej. Smiley, świadomy tych trudności, staje się zwolennikiem przecięcia

---

4 Potoczne wyrażenie „wystarczająca” desygnuje w istocie bardzo trudny problem formalny: w jaki sposób w kategoriach współczesnej teorii decyzji można modelować stan, w którym dane działanie można uznać za spełnione z pewną założoną tolerancją? Nie podejmuję tego tematu, lecz referowany dalej pogląd Michaela Spivey’a wydaje się sugerować, że zarówno początek, jak i koniec działania opierają się na pewnych stanach probabilistycznych: koniec działania i początek nowego zachodzą na siebie w przestrzeni prawdopodobieństwa.

mieczem powstającego tu gordyjskiego węzła: najpierw trzeba „wstać i wyjść”, potem dopiero odsłoni się stopniowo uzasadnienie tego aktu. To właśnie nazywam *performatywnym* zakończeniem działania. Używam tu słowa „performatywny” w taki sposób, w jaki używa się go w badaniu kultury, w szczególności praktyk teatralnych i rytuałów. Od jakiegoś czasu badania te noszą zbiorcze miano „performatyka”<sup>5</sup>. W filozofii znane jest pojęcie performatywnej funkcji wypowiedzi, wprowadzone przez Johna L. Austina. Ma ono odmienne zastosowanie, lecz nie całkiem odmienną treść. W obu przypadkach mamy do czynienia z pewną treścią, która nie tylko odnosi się do czegoś i coś wyraża, lecz także oddziałuje. Tą treścią u Austina jest treść wypowiedzi, w szerszym ujęciu performatywnym jest to na przykład treść przedstawienia, rytuału społecznego, wyczynu sportowego, działania artystycznego. Performatykę interesuje zespół działań powiązanych z tą treścią, niezbędnych do jej urzeczywistnienia. To drugie, szersze znaczenie, jest bliższe obecnym rozważaniom<sup>6</sup>.

Problem polega na tym, że większość tego, co robimy, to czynności złożone z różnych warstw: fizycznej, psychicznej, instytucjonalnej, moralnej. Każda z nich przenosi swoiste wartości i nie muszą się one pokrywać. W odniesieniu do sławnego przykładu Elizabeth Anscombe (1963, 41-42) z człowiekiem, który pompuje wodę zawierającą truciznę, można powiedzieć, że zakończenie pompowania jest tożsame z zakończeniem zatruwania, ale intencja i uzasadnienie

---

5 Nazwę tę upowszechnił w Polsce Tomasz Kubikowski, tłumacz przełomowej w tej dziedzinie książki Richarda Schechnera *Performance Studies: An Introduction* (2002) (wydanie polskie: Schechner, 2006).

6 Pouczającego przykładu performatywności dostarcza Tomasz Kubikowski (2019), który pisze o wyprawach polarnych podejmowanych w celu zdobycia Bieguna Północnego. Biegun jest z jednej strony punktem geometrycznym, wynikającym z modelu Ziemi. W przestrzeni fizycznej Biegun Północny jest punktem „leżącym” (z braku lepszego słowa) na zamrożonym morzu. A jednak z punktu widzenia podróżników staje się „ziemią”, do której pragnie się dotrzeć i „postawić na niej stopę”, włączyć do znanego terytorium, uczynić zeń ludzki habitat. Te treści są pochodne wobec podjętego działania – wyprawy – nie zaistniałyby, gdyby nie jej moc performatywna.

pierwszej z tych czynności nie jest tożsame z intencją i uzasadnieniem drugiej. Kończąc swoje pompowanie, człowiek ów nie ma żadnej wskazówki co do tego, co właściwie zakończył: pompowanie wody czy zatrucie populacji. Dlatego należy, jak sądzę, założyć, że kończenie działania nie ma jedynie sensu negatywnego – zaprzestanie czegoś wymaga osobnej, pozytywnej intencji i odrębnego działania. Inaczej mówiąc, zakończenie działania jest działaniem. Jest tu jednak problem: działanie, stanowiące zakończenie działania, nie może być arbitralne, lecz powinno być powiązane z naturą i strukturą kończonego działania. Zakończenie domyka działanie, jest ważnym składnikiem konstytuowania się jego sensu. Arbitralne zakończenie nie jest w stanie tego sprawić. Można zakończyć działania błędnie i pochopnie – wtedy pojawia się żal i potrzeba powrotu do źle zakończonych działań.

## 2. SKOŃCZONA ROLA JAKO METAFORA KOŃCA DZIAŁANIA

Kiedy przyjdzie czas, nie starajcie się domykać otwartych wątków – ciągnie swą naukę George Smiley. Zrobią to za was (lub nie) inni. Wasza rola jest skończona niczym rola w teatralnej sztuce; nieważne, czy poszło wam dobrze czy źle; nie można już nic dopowiedzieć; trzeba się pożegnać i wyjść. W epilogu *Burzy* Prospero zwraca się do widzów: „Ja, który was zabawić chciałem / I tylko taki zamysł miałem”. Gra jednocześnie na strunach lekkich i poważnych: prosi o modlitwę, bez której nie wyzwoli się ze swej opowieści i nigdy czarodziejskiej wyspy nie opuści. Jednak ta modlitwa, która „przewyższając litość / rozgrzesza każdą pospolitość”<sup>7</sup>, okazuje się po prostu oklaskami. Aktor ich potrzebuje, ponieważ zszedłszy ze sceny, pozbawiony arkanów swej sztuki, czuje się bezsilny, na łasce widzów: „Sam tu zostałem. Żaden dłużej / Duch mi już więcej nie usłuży / I Sztuka moja nic nie znaczy”. Wyobraźnia widzów może

---

7 W tłumaczeniu M. Słomczyńskiego (Szekspir, 2004).

mu pozwolić odejść i dotrzeć do Mediolanu, ale może też z całym okrucieństwem zatrzymać go na wyspie wygnania – uczyni to rzecz jasna symbolicznie, nie akceptując finału sztuki. Zakończenie roli jest wyzbyciem się mocy i wpływu na widza. Prospero może odwołać się tylko do jego łaskawości. W życiu nie jest inaczej: rozstanie się z daną rolą społeczną odbiera związane z nią prerogatywy, władzę, narzędzia oddziaływania na innych i chronienia samego siebie. Czy to w teatrze, czy poza nim, jest to moment pełen grozy.

Jednak, jak łatwo zauważyć, bezsilność Prospera wobec widowni jest pełna kokieterii. Czym bowiem miałyby się kierować wyobraźnia widza? Na jakiej podstawie ma ona udzielić Prosperowi absolutorium? Otóż jedyną podstawą jest to, co oczy widza ujrzały w samej sztuce, a w niej – w piątym akcie – widzimy szereg aktów ekspiacji i wybaczenia, które wywierają na widza *moralny wpływ*. Najpierw Prospero odstępuje od zemsty: „Jednak po stronie własnej szlachetności / Przeciwności mej stanę: gdyż cnota / Jest doskonalsza w uczynkach niż zemsta / (...) mą łaskę złamię i zakopię / Na określoną ilość sążni w ziemi, / A głębiej, niż sięgnąć może sonda, Zatopię księgę mą”. Nawet Kaliban dostaje swoją szansę, jeśli w chacie Prospera „doprowadzi wszystko do pięknego ładu”, na co potulnie się zgadza. Czy wobec tych wszystkich pojednawczych aktów widz mógłby pozostać nieporuszony? Czy nie opadłyby zeń wzburzenie i niesmak, wzbudzone przez wcześniejsze perypetie? Lekki ton Szekspira na koniec pokazuje, że to on rozdaje karty w tej rozgrywce i doskonale o tym wie. To on trzyma widza w moralnej pułapce, z której wypuści go dopiero uzyskawszy teatralne absolutorium, podczas gdy jego Prospero opuszcza swoją wyspę.

Sarah Beckwith (2013) w swojej książce o Szekspirze uczyniła przebaczenie centralnym kluczem interpretacyjnym jego dramatów. Łaskawość widza, ale też i łaskawość, na którą sam widz może liczyć („Kto chce podobnej zaznać łaski, / I mnie rozgrzeszy przez oklaski”) zależą od powodzenia owego pojednania pomiędzy niezliczonymi siłami przyrodzonymi, nadprzyrodzonymi, cielesnymi i duchowymi,

jakie powołuje do życia Poeta. Do poglądu Beckwith powrócę w konkluzji tych rozważań, ale już teraz chcę zaznaczyć zasadniczą trudność: Za co przebaczyć? Jeśli koncepcja końca działania ma objąć wszystkie przypadki, to trzeba się zmierzyć z pytaniem: Czy działanie jako takie pociąga za sobą winę? Przyznaję, że czynię to ryzykowne założenie. Zwykle łączymy winę z moralnością, lecz nasze codzienne czynności pełne są niedoskonałości innych niż moralne (praktyczne, komunikacyjne, stanowiące odstępstwa od racjonalności, zbyt ryzykowne itd.), które wymagają mniejszych i większych absolucji. Udzielamy ich sobie sami w większości owych mikro-wykroczeń, ale kiedy ich waga wzrasta, odwołujemy się do innych ludzi. Trudno jest wytyczyć granicę pomiędzy jednym i drugim typem uczynków, a co za tym idzie ich zakończeń.

George Smiley, w przeciwieństwie do Prospera, nie wierzy w pojednanie<sup>8</sup>. Jego szpiegowski świat to nieustająca „wojna luster” (powieść *The Looking Glass War*, 1965), w której multiplikują się złe uczynki. Zejście ze sceny jest tak samo nieusprawiedliwione, jak pozostanie na niej. Nie ma bowiem żadnego momentu równowagi, choćby prowizorycznego stanu sprawiedliwości czy pokoju, w którym to, co dokonane, nie niosłoby w zarodku innego czynu, któremu chcielibyśmy (jesteśmy zobowiązani) zapobiec, a to uniemożliwia zakończenie czegokolwiek – zawsze istnieje silny, niewątpliwy powód do działania. Ponadto jest to świat sekretny, a więc taki, w którym nie ma z definicji widza, do którego Smiley mógłby się zwrócić, niczym Prospero do swojej widowni. W tej sytuacji cały ciężar moralny spoczywa nie na uzasadnieniu, nie na aktach ekspiacji i przebaczenia, lecz, jak już sugerowałem, na *mocy performatywnej* samego aktu. Jego

---

8 Co prawda i to Prosperowe pojednanie ma charakter wysoce ironiczny; jest melancholijnym zyciństwem, a nie racjonalnym, zakładającym równoprawność pokojem. Jako takie nie jest ono twórcze: nie wydaje się, by prowadziło do jakiegoś nowego działania, nowego sensu. Ale przynajmniej mamy tu do czynienia z jakąś próbą.

„wstań i wyjdź” to próba uzyskania paradoksalnego usprawiedliwienia bez usprawiedliwienia – na mocy czystej woli.

Ta próba, choć przeniknięta paradoksem, jest w istocie całkiem racjonalna: buduje zrozumiałą granicę pomiędzy godnością własnego życia i rolą społeczną – pozwala je oddzielić. Człowiek nie określa się bez reszty przez podejmowane działania czy role, czasem ważniejszy z punktu widzenia bilansu egzystencji (jeśli taki istnieje) jest właśnie akt uznania kresu swej pracy. Tu w większym stopniu objawia się wola człowieka, odciskając się *retrospektywnie* na całym minionym działaniu. Jest niczym podpis pod tekstem: dodany jest wprawdzie jako ostatni fragment tekstu i formalnie stanowi jego kończącą część (końcówkę), lecz przecież zarazem dodany jest retrospektywnie do każdego fragmentu i każdego aspektu (gramatycznego, semantycznego, symbolicznego, prozodycznego itd.) tekstu, znajdującego się przed nim<sup>9</sup>.

A jednak, pomimo pewnej performatywnej skuteczności, akt raptownego zakończenia działania jest wielce ryzykowny. Jest bardzo możliwe, że zamiast woli i pieczęci autorstwa, zamiast retrospektywnego umocnienia sprawstwa czy autorytetu działającego, ujawni tylko arogancję lub szaleństwo. Pozostanie aktem arbitralnym w złym znaczeniu słowa „arbitralny”: nie będzie ekspresją woli, tylko brakiem uzasadnienia lub skrętnie ukrywanym złym uzasadnieniem. Widać to doskonale w pierwszej scenie *Króla Leara*, kiedy to zamiar abdykacji ogłoszony zostaje przez Leara po okresie *zatajenia* („Pora objawić nasz skrywany zamysł” [tłum. S. Barańczak, 1997], „Tymczasem mroczny zamiar objawimy” [tłum. M. Słomczyński, 2023]), co od razu nadaje zakończeniu charakter podejrzany, zawierający drugie dno. Przysyłając ten efekt Lear jest zmuszony do (nazbyt) emfaticznego *potwierdzenia* swego aktu woli. Słomczyński wyraża ten akt następująco: „I jest pragnieniem naszym nieodmiennym (...).” W przekładzie Barańczaka brak owej „nieodmienności”

<sup>9</sup> Naturę podpisu bada bardzo interesująco Jacques Derrida (1984).



Obaj tłumacze są natomiast zgodni w przekładzie dalszego wersu: „Jest naszą wolą ustalić w tej chwili (...)” [Barańczak], „Jest naszą wolą, aby w tej godzinie (...)” [Słomczyński]. Te zaklęcia i iteracje<sup>10</sup>, mające świadczyć o pozytywnej woli, nie pomagają jednak wiele. Nie da się ukryć, że abdykacja Leara jest aktem desperacji, ucieczki, odżegnania się od związków z ludźmi, a także od związków z pewnymi treściami: sensem, wiedzą<sup>11</sup>.

Przenikliwy Kent widzi to od razu, nazywając pośpiech Leara czymś ohydny [Słomczyński] czy zdrożnym [Barańczak]. Skąd aż tak mocne określenia? Powoduje je wielka rozbieżność pomiędzy naturą samego działania a aktem jego zakończenia. Arbitralne zakończenie nie ma nic wspólnego z naturą samej czynności (regulowanym przez prawo i obyczaj królowaniem), lecz jest pogwałceniem zobowiązań zawartych w działaniu. Dlatego padają tu słowa o szaleństwie Leara, potwierdzone pod koniec sceny przez Gonerylę i Reganę. Nawet one nazywają działanie ojca porywczym i niezrozumiałym, pomimo że są beneficjentkami jego aktu.

Kent surowo osądził Leara i nakłaniał go do zmiany decyzji. Tak samo każdy, kto poważił się na „wstanie i wyjście”, stanie przed trybunałem refleksji i będzie musiał zmierzyć się z wezwaniem własnego sumienia czy innych ludzi, aby swój czyn odwrócić. Mówiąc dosadnie: dopóki refleksja nie wykaże, że podmiot kończący swe działanie *nie jest* Learem, czyli nie dowiedzie, że zakończenie jego działania zbiegło się należycie z *właściwym końcem* działania, podmiot ten nie zazna spokoju. Właśnie w takiej sytuacji staje George

10 Są to specyficzne, ustanawiające akty mowy, które w klasyfikacji Johna Searle'a należą do deklaratywów. Jest to doniosła klasa aktów mowy, ponieważ służą między innymi do tworzenia instytucji – tworzenia instytucjonalnych stanów rzeczy. Jednak ustanawianie negatywnych stanów rzeczy (zaprzeczeń) przez deklaratywy jest już bardzo problematyczne, o czym wspomniany autor pisze dalej.

11 Z tą zagadką próbuje się uporać Stanley Cavell (2003). Wiąże negatywność czynu Leara z pierwotnym ontologicznym wstydem przed innymi, paniką i lękiem, jaki on wywołuje, a co za tym idzie potrzebą odseparowania się od więzi i wiedzy – te bowiem tylko eksponują ów pierwotny wstyd. Por. Filcek, Piłat, 2021.

Smiley w trzecim tomie szpiegowskiej trylogii Le Carrégo. Dochodzi do wniosku, że musi sprzeciwić się swoim własnym pouczeniom i wrócić do pracy, w imię pewnego długu, który pozostał mu do spłacenia. Dostrzega bowiem unikalną szansę pokonania szefa sowieckich służb, promotora zdrajców, *nemesis* Smiley'a i całej agencji. Akcja się udaje, lecz Smiley wątpi na koniec, czy naprawdę wygrał. Wie, że teraz, kiedy odchodzą w przeszłość i on, i jego nieprzyjaciel, pojawiają się inni wrogowie i inni smileyowie, którzy będą ich ścigać. Nie ma też pewności co do tego, wobec kogo zaistniał ów dług – czy wobec kraju, instytucji, poległych w czasie zimnej wojny kolegów, wobec samego siebie? Każdą z tych odpowiedzi sam potrafił podać w wątpliwość. Czy w ogóle istniał jakiś dług? Smiley nie wie, czy jego powrót z emerytury był heroizmem czy naiwnością, triumfem czy frywolnym gestem, który niepotrzebnie odsłonił w jego własnych oczach znikomość, ulotność całej dotychczasowej pracy. Koniec jego pracy był arbitralny, powrót do niej prawdopodobnie oparty na iluzji.

### 3. KIEDY UZNAĆ DZIEŁO ZA SKOŃCZONE?

W 1994 roku pokazano po kilkunastoletniej pracy odnowione freski Kaplicy Sykstyńskiej. W czasie renowacji usunięto warstwy dodane przez nałożenie kleju i nowych farb na istniejący już fresk. Przywrócono z osiągalną precyzją tę postać fresków, w jakiej były one zaprezentowane papieżowi Juliuszowi II. Renowacji towarzyszyła gorąca dyskusja, w której padały dwa argumenty przeciwko dogłębnej renowacji: (1) dzieło miało swoje życie i oddziaływało na całe pokolenia jako całość złożona z różnych warstw; po renowacji traci walor artystyczny, staje się w artystycznym sensie innym dziełem – odniesienia kulturowe do dzieła, zwanego „freski Kaplicy Sykstyńskiej”, tracą dotychczasowy sens; (2) w czasie renowacji usunięto również autopoprawki Michała Anioła, które powinny być respektowane. Padły też argumenty za renowacją: (1) poprawki, nałożone dawniej na fresk, nie są freskiem ani fizycznie, ani formalnie, a ponadto niszczą

oryginalną warstwę koloru w tynku, dlatego trzeba je usunąć; (2) Michał Anioł pracował na zlecenie i w takiej właśnie formie zlecenie wykonał; takim też zostało ono przyjęte i udostępnione widzom.

Jak wiadomo, tego rodzaju spory nie kończą się jasnymi konkluzjami: jedna strona politycznie wygrywa, druga przegrywa, czasem dochodzi do kompromisu. Próbując jednak ująć spór w refleksji – już po fakcie – umysł kieruje się na pytanie bardziej ogólne: Na czym polega ukończenie dzieła? *resp.* Czym odznacza się dzieło skończone? A może należy uznać, że żadne dzieło nie jest nigdy skończone, a wszystkie cechuje fundamentalna otwartość?<sup>12</sup>

W odniesieniu do dzieła używa się w języku włoskim określenia: *l'ultima mano*. Twórca wykończy pracę, wykonuje ostatnią czynność i dzieło jest gotowe. Ale ontologia tego faktu jest niepewna. Czy chodzi o tę ostatnią warstwę, której istnienie jest niejako obiektywnym gwarantem zakończenia dzieła (materialnie biorąc nic więcej nie dochodzi), czy raczej o ukrytą w czynności intencjonalność (intencją twórcy jest dokonanie ostatniej czynności i właśnie ją wykonuje, a potem nie zmienia zdania i nie wykonuje już żadnej innej)? Na pewno twórca może zmienić zdanie i kontynuować pracę. Niektórzy wprawdzie wzdragają się przed tym, twierdząc, że jest w dziele wewnętrzna konieczność i ono „samo decyduje”, kiedy jest skończone – przez osiągnięcie właściwej struktury wewnętrznej. Inni nie wierzą w konieczność ulokowaną w dziele, lecz w przygodną, performatywną władzę tworzenia.

Jest w filozofii długa tradycja, nakazująca wszelkie ludzkie czynności odnosić raczej do przygodności niż konieczności. Jeśli dzieło nie ma wbudowanej w swą strukturę konieczności, to albo nigdy nie jest skończone, albo decyduje o tym umysł twórcy. Tego zdania był w każdym razie Baruch Spinoza. Czytamy w czwartej części *Etyki*: „Jeżeli ktoś postanowił wykonać jakąś rzecz i wykończył ją, to nie tylko on sam, lecz i każdy, kto poznał dobrze umysł tego twórcy i jego

---

12 Kategorii tej użył z powodzeniem Umberto Eco w badaniach literackich (Eco, 2008).

cel, lub przypuszcza, że poznał, powie, że owa rzecz jest dokończona. Jeżeli ktoś ujrzał np. jakieś dzieło, które, jak zakładam, nie zostało w pełni wykonane, i dowiedział się, że celem jego twórcy było zbudowanie domu, ten powie, że dom jest niedokończony, i przeciwnie, powie, że jest dokończony, skoro zobaczy, że dzieło jest doprowadzone do końca, który twórca mu przeznaczył. Jeżeli jednakże ktoś widzi jakieś dzieło, a nie widział nigdy żadnego podobnego i nie zna umysłu twórcy, to zgoła nie będzie mógł wiedzieć, czy to dzieło jest dokończone czy niedokończone” (Spinoza, 2020, 184).

Czy koniec działania przypomina koniec dzieła? Istnieje pewne podobieństwo, ponieważ w obu przypadkach ważna jest interpretacja. Wyobraźmy sobie baśń, kończącą się sakramentalnym: „I żyli długo i szczęśliwie”. Uważamy po tych słowach, że opowieść jest skończona, ponieważ pewien ciąg działań doszedł do końca. Jesteśmy bowiem oswojeni z konwencją; wiemy, że nie jest to opowieść o realnym życiu. Gdyby nią była, musielibyśmy zmierzyć się z pytaniem: Co dalej? Jak to się *potem* działo i jak się *ostatecznie* skończyło (o ile w ogóle istnieje jakieś „ostatecznie”)? Harold C. Goddard w pierwszym tomie *The Meaning of Shakespeare* w rozdziale poświęconym *Ryszardowi III* ostrzega: „Akcja kończy się małżeństwem Richmonda i Elisabeth, połączeniem dwóch dynastii Lancasterów i Yorków, które tworzą nową dynastię Tudorów. A zatem ta grupa [Szekspirowskich] *Kronik*, której *Ryszard III* jest ostatnim członem, ma szczęśliwy koniec. Ale zakończenia większości tych *Kronik* z osobna powinny wzbudzić naszą czujność. Zawsze jest więcej do opowiedzenia. Kiedy bierze się pod uwagę przyszłość, w historii nie ma nigdy szczęśliwego zakończenia” (Goddard, 1951, 40).

Wykorzystanie analogii pomiędzy kończeniem działania i kończeniem dzieła sztuki pozwala na prowizoryczną konkluzję: warunki zakończenia działania leżą po stronie umysłu *resp.* struktury intencjonalnej. Ingerencja umysłu w ciąg przyrodniczej przyczynowości była zawsze postrzegana jako problem filozoficzny, ale podnoszono ten problem raczej w odniesieniu do inicjowania działania, może

dlatego, że w momencie rozpoczynania ujawniają się cechy ludzkiej woli i decyzji, które nadają następującemu po nich działaniu wagę moralną. Koniec działania wydaje się mniej brzemienny w skutki (moim zdaniem to złudne poczucie), dlatego przyciąga mniejszą uwagę. Powiedzieć można przynajmniej tyle, że warunki te leżą w pewnej kombinacji czynników intencjonalnych (umysłowych) i pozostają w permanentnym konflikcie z własnościami samego działania. Podczas gdy te pierwsze wyznaczają koniec działania (analogicznie: zakończenie dzieła), te drugie wymuszają kontynuację działania (analogicznie: otwartość dzieła).

#### 4. STOICKA HIPERBOLA

Na koniec działania można spojrzeć z miejsca odległego, w którym kończą się *wszelkie* działania jednostki – z punktu widzenia końca życia. Zainteresowanie filozofów śmiercią jest rzeczą znaną i odwieczną. Nie zawsze jednak rozwijano w pełni konsekwencje śmiertelności dla codziennej sfery praktycznej, dla decyzji o podejmowaniu i kończeniu różnych aktywności. Pytanie o te konsekwencje postawił wprawdzie Martin Heidegger, lecz problem końca działania nie jest u niego specjalnie wyróżniony. To praktyczno-egzystencjalne rozważanie pojawia się natomiast paręset lat wcześniej u Michela Montaigne’a. Zanim oddał się on bez reszty życiu refleksyjnemu i pisaniu kolejnych ksiąg *Prób*, prowadził życie zarówno uczone, jak i czynne. Był przez dwie kadencje burmistrzem Bordeaux i cenił sobie poczucie, że swoje obowiązki dobrze wypełniał, a także zakończył honorowo, nie zostawiając spraw przykrych, rozjątrzonych konfliktów, problemów nierozwiązanych. Udane odejście było dlań nie tylko dowodem, że *wcześniej* dobrze pełnił swą pracę, ale też przesłanką dla *dalszego* życia w pokoju ducha, bez żalu i wyrzutów sumienia.

Koniec długiej działalności nasuwa Montaigne’owi myśl o końcu życia i pytanie analogiczne do tego, jakie postawiłem wobec dzieła sztuki: Czy koniec życia będzie przypominał koniec działania?

W jakimś sensie tak. W eseju *Że filozofować znaczy uczyć się umierać* Montaigne porównuje życie do uczty, napominając: „Jedliście w pełni wasze życie, syci jesteście: odejdźcie tedy zadowoleni”. I w innym miejscu, powołując się na Lukrecjusza: „Czemu to nie chcesz odejść jak syty biesiadnik / Z uczty żywota” (Montaigne, 2004, 90). Ale skąd wzięło się to osobliwe porównanie? Czy każdy bieg życia mamy traktować jak sutą ucztę, nawet jeśli życie to było wypełnione nieszczęściem, niesprawiedliwością, cierpieniem? W użytej tu metaforze na próżno poszukiwalibyśmy określenia owego pokarmu, który jakoby sycił nas w ciągu życia. Ale jeśli słowo „uczta” odnosi się po prostu do całości życia, to wypowiedź jest tautologią i nic nie wnosi.

Inny z mistrzów Montaigne’a, Horacy, pyta retorycznie: „Czemuż w tym krótkim żywocie / Cel tak daleki gonimy?” (Horacy, *Carmina Carmen saeculare*, księga II, 16, 17), co Montaigne komentuje tak: „Dość z tym bowiem będziemy mieli do czynienia bez innych przydatków. Jeden, bardziej niż na śmierć samą, skarży się, iż przecina mu ona plany wspaniałego zwycięstwa; drugi, iż trzeba mu się wynosić, zanim córkę wydał za mąż i dopełnił wychowania dzieci; inny żałuje towarzystwa żony, inny syna jako głównych radości swego bytowania. Ja w obecnej chwili jestem, Bogu dzięki, w takim stanie, iż mogę wynieść się, kiedy się Jemu spodoba, bez żalu za jaką bądź rzeczą, chyba za życiem, gdyby strata jego była mi bolesna. Rozwiązałem już wszystkie węzły; pożegnałem się ze wszystkimi, z wyjątkiem siebie” (Montaigne, 2004, 87).

To podejście jest prospektywne, podczas gdy poprzednie, odwołujące się do obrazu uczty, było retrospektywne. Według pierwszego powinniśmy wstać i wyjść, bo życie zostało przeżyte, osiągnęło swoją miarę i zasługę, według drugiego powinniśmy to zrobić, bo nie stoją już przed nami żadne zadania czy przedmioty pragnień.

Jeszcze inną przenośnię znajdujemy w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza: „Wsiadłeś na okręt, użyłeś podróży, dobiłeś do portu. Wsiądź!” (Marek Aureliusz, 1937, 10). Życie jako podróż to obraz często spotykany. Działa on na poziomie bardziej ogólnym. Nie

mówi się tu o działaniach, lecz o losie czy życiu – tkaninie złożonej z wielu działań i zdarzeń, początków i końców. Na tym poziomie podmiot może interpretować sam siebie jako biernego pasażera, a poszczególne działania, ich początki i końce, stają się irrelevantne. Zakończenie nie musi być performatywne, ani nie musi likwidować różnicy pomiędzy arbitralnością i ugruntowaniem. Zejście ze statku jest paradoksalnym czynem opartym na biernym przyzwoleniu na bieg losu i jego kres.

Zacytowane wyżej uwagi dotyczą śmierci i mogłoby się wydawać, że związek z problemem końca działania jest zbyt luźny. Sądzę, że mamy tu do czynienia z bardzo użyteczną hiperbolą. W miejsce problemu końca działania wchodzi tu koniec *wszelkiego działania*. To prawda, że te dwa problemy są pod wieloma względami różne. W pierwszym przypadku refleksja kieruje się na kategorie wyższego rzędu, jak życie, los, byt, nicność<sup>13</sup>. Nie da się ich zastosować wprost do poszczególnych działań. A jednak ta jakościowa różnica opiera się, jak sądzę, na pewnym przesunięciu *ilościowym* na skalach lęku, niezrozumienia, uprzedmiotowienia. Na skutek tego przesunięcia zwykła niepewność, związana z końcem działania, staje się niepostrzeżenie hiperboliczną niepewnością związaną z końcem wszelkiego działania. Inaczej mówiąc, koniec działania staje się prefiguracją śmierci. Zachodzi tu kolisty proces odpowiadający hermeneutycznemu kołu: metafory, zastrzeżone do obcowania umysłu ze śmiercią, pracują w języku, którego używamy do opisu sfery działania. Przekształcony przez nie język zyskuje szczególny potencjał metaforyczny,

---

13 Elementami tych kategorii są bowiem inne kategorie, a nie jednostkowe przedmioty. Nie jest właściwe powiedzenie: krok, który teraz stawiam, jest częścią życia. Powiemy raczej: chodzenie, ruch ciała, poruszanie się jest częścią życia. To samo można powiedzieć o rozważaniach o śmierci. Właściwe jest powiedzenie, że śmierć jest końcem życia, lecz niewłaściwe byłoby powiedzenie, że śmierć jest końcem spożywania obiadu, nawet jeśli miałyby miejsce podczas obiadu. Te elementarne zależności kategoriałne nie usuwają, a raczej podkreślają występowanie hiperboli w poruszaniu się pomiędzy piętrami kategorii.

wykorzystany następnie w hiperbolicznej refleksji o śmierci jako źródło metafor.

Odbicie szerszej problematyki śmierci w refleksji o działaniu trudno jest analitycznie prześledzić, chodzi raczej o pewne *ślady*. Koniec działania skutkuje często poczuciem pustki, bezsensu, ciemnością przyszłości, melancholią, które trudno wyjaśnić w kontekście życia składającego się z aktywności przechodzących ciągle jedne w drugie. Nawet kiedy ślad śmierci znika w samym działaniu, przysłonięty nowym działaniem, to wciąż istnieje w refleksyjnym przeżyciu, właśnie jako ślad – ślad śladu, jeśli można tak powiedzieć.

Czasem owa „śmierć w działaniu” jest więcej niż śladem, hiperbola staje się zbyt dosłowna: w samobójstwie. Tyle tylko, że dosłowna, zmaterializowana hiperbola nie jest już hiperbolą – traci sens hermeneutyczny, nie służy rozumieniu, lecz ustanawia jego kres. Dlatego przypadek samobójstwa, choć tak dotkliwie realny, musi pozostawać poza granicami tych rozważań. Śmierć *obecna* w życiu (jako ślad w działaniu) i śmierć *zadana* życiu są bardzo różnymi fenomenami.

## 5. DZIAŁANIE BEZ KOŃCA

„Wstań i wyjdź” to wezwanie, za którym kryje się metafizyczny przywilej. Tylko człowiek może przerwać swoje działanie mocą samej woli. Codziennie rozwiązujemy bez trudu „problem stopu”, nad którym trzaskają się bezskutecznie teoretycy obliczalności. Czy Maszyna Turinga może zakończyć swoją pracę bez jawnej instrukcji z zewnątrz? Za tą ludzką zdolnością kryje się wiele kompetencji, których do końca nie rozumiemy. Przede wszystkim stworzymy za pomocą złożonej siatki celów i norm pewien model, w którym można określić stopień spełnienia działania *resp.* jego sensowność lub bezsensowność. Następnie potrafimy dzielić działania na części, a ich cele ogólne na cele cząstkowe. Dalej, po przerwaniu działania, potrafimy je podjąć jako *to samo* działanie – widzimy części działania jako fazy, a działanie jako jedność tych faz. Wreszcie postrzegamy



samego siebie jako podmiot działania. Podmiot ten nie jest absolutną stałą względem zmienności działania, lecz jest na ogół wystarczająco stabilny, aby utrzymać ciągłą świadomość sprawczości.

Co znaczy przerwać działanie? Na czym polega rozpoczęcie go na nowo? Łatwo to wyjaśnić w arystotelesowskiej perspektywie, ponieważ koniec działania jest w niej tożsamy z osiągnięciem celu. Działanie *przekształca się* w cel za pomocą mechanizmu możliwości i aktu, i to jest jego koniec. Cel musi być tu obecny w samym działaniu, jako wbudowana weń miara czy ukierunkowanie, nie może być jedynie treścią w umyśle, który to działanie obserwuje. Jest wielka różnica pomiędzy stwierdzeniem zakończenia własnego działania, a obserwacją jakiegoś procesu, powiedzmy padającego deszczu, i konstatacją, że on właśnie się kończy. Usunięcie arystotelesowskich przyczyn celowych z naukowego modelu wyjaśniania świata (zob. Spaemann, 2008) sprawiło, że bardzo trudno jest zrozumieć własne działanie w kontekście własnej wiedzy o świecie.

Historia sporu o przyczyny celowe jeszcze się nie zakończyła i trudno powiedzieć, jaki jeszcze kierunek obierze. Tymczasem w filozofii działania próbuje się innych możliwości, na przykład teorii przyczynowej. Głosi ona, że dostępna podmiotowi działającemu racjonalizacja działania wskazuje jednocześnie jego przyczynę. Zgodnie z tym poglądem (głównie Donalda Davidsona – Davidson, 1992), kiedy w opisie działania dochodzimy do takich stanów, jak jego początek czy koniec, możemy być pewni, że istnieje relewantny proces przyczynowy, spójny z tym opisem. Michał Barcz (2020) poddaje ten pogląd krytyce, wykazując, że nie da się połączyć w jednej teorii intencjonalnej treści i struktury przyczynowej działania. Próbując tej sztuki, dokonujemy przesadnej racjonalizacji działań (opis intencjonalny narzuca typ przyczyn wskazywanych jako relewantne), albo przeciwnie: znajomość historii przyczynowej zmusza do uznania za działanie czegoś, co nim nie jest (na przykład czynność pomyłkową). Zdaniem Barcza teoria przyczynowa ma służyć pogodzeniu naukowego obrazu świata, w którym za wyjaśnienie uznaje się sądy oparte

na pojęciu przyczyny, z postulatami normatywnymi, wynikającymi z przypisywania ludziom odpowiedzialności. Nie wywiązuje się jednak dobrze z tej roli.

Jeśli zastrzeżenia Barcza są słuszne, to należy się liczyć z zasadniczą *niemożliwością* wskazania komponentu przyczynowego, odpowiadającego za koniec działania. Rezygnacja z działania i zastąpienie go innym może w ogóle nie pojawiać się jako wyraźna cezura w domenie przyczyn, choć jest cezurą w domenie interpretacji. Czy działanie przerwane, a potem podjęte przez innych, jest tym samym działaniem? Czy jest tu inaczej niż w przypadku, kiedy przerywa działania i podejmuje je ta sama osoba? Czy istotny jest upływ czasu pomiędzy przerwaniem i ponownym podjęciem? Czym różni się przerwanie od zakończenia? Czy zakończenie źle obmyślane i wykonane, nie oparte na wypełnieniu zawartej w działaniu intencji, nie jest zakończeniem, a tylko przerwaniem domagającym się dalszego ciągu? Czy zatem w kontekście instytucji czy działań zbiorowych, kiedy to jakieś osoby podejmują pozostawione przez innych działania, nie można nigdy mówić o kończeniu, a zawsze tylko o przerywaniu?

Jaki model działania dałby przekonującą odpowiedź na te pytania? Po rezygnacji z arystotelesowskiej ramy pojęciowej i po odnotowaniu usterek koncepcji przyczynowej można bez wielkiej przesady powiedzieć, że takiego modelu nie mamy. Nie wiemy, kiedy i jak kończy się działanie. Co więcej, pewną popularność zyskuje pogląd, że dla określenia końca działania wystarczy, że podamy warunki rozpoczęcia się *nowego* działania. Taki pogląd głosi na przykład psycholog Michael Spivey (2008), który wprawdzie skupia się na modelowaniu neuronalnych mechanizmów działania, lecz z oczywistymi konsekwencjami dla pojmowania działania jako takiego – danego w doświadczeniu i związanego z normami.

Jego zdaniem umysł działa w sposób ciągły, lecz potrafi wytwarzać osobne akty w odpowiedzi na nieciągłości znajdujące się w otoczeniu. Czyni to za pomocą *wybijania* tych ciągów przyczynowych, które w danych warunkach (w przedziale liczonym w milisekundach)

z największym prawdopodobieństwem pobudzą centrum motoryczne. Prawdopodobieństwo to nie musi, a nawet nie może osiągać wartości 1, ponieważ o inicjowaniu czynności decyduje konkurencja pomiędzy różnymi procesami, zaś dostęp do efektorów uzyskuje ten proces, który ma w danej chwili *wystarczająco* duże prawdopodobieństwo – następuje wtedy przeskok do faktycznego wykonania. Wykonanie czynności nie jest nigdy zgodne z zasadą „wszystko albo nic” – nowe czynności przejawiają już w czasie wykonywania poprzednich. W każdym działaniu pojawiają się pewne wewnętrzne fluktuacje i dwuznaczności, wskazujące bądź to na „tkwiące w nim” niezakończone czynności poprzednie, bądź to na zarodkowe scenariusze, mogące się w każdej chwili uaktywnić (zwiększyć swoje prawdopodobieństwo)<sup>14</sup>.

Zachodzi niezgodność pomiędzy tym psychologicznym modelem ciągłości umysłu, a performatywnym modelem ludzkiego działania, o którym pisałem powyżej. Koniec działania w modelu Spiveya jest relacją danego działania do innego działania, które je *wypiera* z dostępu do efektorów. W modelu performatywnym koniec jest relacją *podmiotu* działającego do działania. W modelu Spiveya podmiot jest obecny nie jako sprawca, lecz jako nośnik preferencji, inklinacji itd., czyli czynników intencjonalnych, wpływających na prawdopodobieństwo wykonania danego działania.

W performatywnej interpretacji końca działania przerwanie działania jest nie tylko jego końcowym punktem, ale jest *osobnym* działaniem. Posiada zatem własną sprawczość. Ale jaka jest ta sprawczość, skoro mowa o zakończeniu działania? Otóż sprawczość aktu kończącego wydaje mi się – jakkolwiek nieprzekonująco to zabrzmie – *retrospektywna*. Kończymy czynność, która już trwała jakiś czas – akt zakończenia dotyczy całej czynności, zatem w jakiś sposób odnosi się do wszystkich jej czasowych faz, nie tylko do tej ostatniej. Retrospektywna sprawczość zachodzi w domenę refleksji rozumianej jako

---

14 Koncepcję tę omawiam bliżej w: Piłat, 2012.

dokonanie duchowe. Kieruje się ona na czyn już dokonany, zmieniając jego sens i wagę moralną za pomocą zakończenia.

## 6. KONKLUZJA: KONIEC DZIAŁANIA JAKO RYTUAŁ PRZEBACZENIA

W filozofii występuje wyraźnie większe zainteresowanie problem początku działania niż problemem jego zakończenia. Jest tak dlatego, że ten pierwszy łączy się w odwiecznymi filozoficznymi tematami wolnej woli i sprawczości. Te zaś są z oczywistych względów ważne w rozważaniach moralnych. Prymat początku w refleksji nad działaniem sprawia, że znika z pola widzenia akt, który Sarah Beckwith nazwała „rytuałem przebaczenia” (Beckwith, 2013, 1). Na przykładzie ostatnich czterech (potragicznych) dramatów Szekspira<sup>15</sup> autorka ta bada procesy rekoncylacji, odtwarzania międzyludzkich relacji i odzyskiwania przez bohaterów samowiedzy, dzięki czemu unikają oni spirali tragicznego upadku. Autorka powtarza myśl Hannah Arendt, że bez przebaczenia nie moglibyśmy w ogóle działać, gdyż już jeden czyn wypełniłby przyszłość swoimi moralnymi skutkami, które można by rozpamiętywać w nieskończoność. Po to, by zrobić coś nowego, trzeba jakoś zerwać z tym strumieniem skutków i z ich rozpamiętywaniem. Da się to zrobić przez decyzję, by niektóre z tych skutków uznać za nieważne, irrelevantne w stosunku do dalszego biegu życia. Karykaturalny obraz takiego odcięcia się od działania przez raptowne przerwanie i samoindukowaną obojętność znajdujemy w *Dzienniku* Witolda Gombrowicza w scenie na plaży, kiedy to pisarz zauważa leżącego na grzbiecie żuczka i pomaga mu stanąć na łapki, potem pomaga drugiemu, trzeciemu, aż wreszcie rozgląda się i widzi plażę usłaną żuczkami, z których ogromne mnóstwo leży zapewne na grzbiecie i wymaga pomocy. Czy jest to jego powinność? Czy, jeśli pomoc jest fizycznie niemożliwa, nadal jest moralnym imperatywem? To są pytania moralne i pisarz zauważa, że pozostają one całkowicie

---

15 *Perykles, Cymbeline, Opowieść zimowa, Burza.*

bez odpowiedzi. „(...) jeśli już zacząłem to ratowanie, nie miałem prawa zatrzymać się w dowolnym miejscu. Byłoby zbyt straszne wobec tego trzeciego żuka – zahamować akurat na progu jego klęski... zbyt okrutne i niemożliwe jakieś, nie do popełnienia... Ba! Gdybyż pomiędzy nim a tymi, których wybawiłem, była jakaś *granica*, coś co mogłoby upoważnić mnie do zaprzestania – ale właśnie nie było nic, tylko dalszych 10 cm piasku, ciągle ta sama przestrzeń piaskowa, »trochę dalej« wprawdzie, ale tylko »trochę«. A przebierał łapkami tak samo! (...) Ale, wiedziałem, to nie może trwać wiecznie – wszak nie tylko ta plaża, ale całe wybrzeże, jak okiem sięgnąć, było nimi usiane, więc musi nadejść moment, w którym powiem »dość« i musi nastąpić ten pierwszy żuk nie uratowany. Który? Który? Który? Co chwila mówiłem sobie »ten« – i ratowałem go, nie mogąc się zdobyć na tę straszną, nikczemną prawie arbitralność – bo i dlaczego ten, dlaczego ten? Aż wreszcie dokonało się we mnie załamanie, nagle, gładko, zawiesiłem w sobie współczucie, stanąłem, pomyślałem obojętnie »no, dość tego«, rozejrzałem się, pomyślałem »gorąco« i »trzeba wracać«, zabrałem się i poszedłem. A żuk, ten żuk, *na którym przerwałem*, pozostał wymachując łapkami (co właściwie było mi już obojętne, jak gdybym zraził się do tej zabawy – ale wiedziałem, że ta obojętność jest mi narzucona przez okoliczności i niosłem ją w sobie, jak rzecz obcą” (Gombrowicz, 1986, 53).

Nie ma granicy naturalnej, pozwalającej zakończyć działanie przynoszące jakieś *dobro*. Jak mielibyśmy to uzasadnić? Można jedynie wzbudzić w umyśle pewien stan świadomości – w tym przypadku indukowaną obojętność. Problem przerywania ciągu zdarzeń ma charakter arbitralny, ale podlega interpretacji w refleksji: w przypadku Gombrowicza nagły przypływ obojętności, pozwalający na przerwanie działania, został przez pisarza zinterpretowany jako narzucony, jako „coś obcego”.

Sprawy mają się inaczej, kiedy tego narzucenia nie ma, a w każdym razie jest czynnikiem pomijalnym, ponieważ chodzi o zatrzymanie działania w pełni własnego, ale przy tym kolidującego z działaniami

i dobrem innych ludzi. Wtedy, zdaniem Beckwith, dostępne są działającemu tylko dwa scenariusze i oba znaleźć można u Szekspira: albo pozwoli się owym złym skutkom nadal działać i będzie się z nimi walczyć za pomocą kolejnych własnych czynów opartych na kolejnych własnych racjach, co prowadzi do tragedii, albo dokonuje się przebaczenia lub pojednania, które pozwoli na nowe działanie, pozbawione moralnego brzemienia<sup>16</sup>. I to ostatnie widzimy w sztukach potrafficznych (Szekspirowskich romansach).

Była już mowa o rytuale przebaczenia w Szekspirowskiej *Burzy*. Beckwith sięga również po *Opowieść zimową*, analizując skrucę Leontesa. Dręczony wyrzutami sumienia i wstydem król dokonuje w końcu tego, do czego nie był zdolny kilkanaście lat wcześniej, kiedy to wybuchem zazdrości doprowadził do śmierci (jak miał wszelkie powody sądzić) żony, syna i córki. W przenikniętej cierpieniem retrospekcji Leontes widzi wreszcie swą żonę taką, jaką była, wypuszcza ją z więzienia swojej wyobraźni, pragnień, wściekłości. I wtedy zamieniona w kamień Hermiona ożywa – może od nowa istnieć i działać. Powraca też ocalała córka i w ten sposób do skrucy Leontesa dołącza się realny proces odtwarzania więzi<sup>17</sup>. Oba elementy, zarówno skrucza, jak i restytucja więzi, są potrzebne do zakończenia pewnego ciągu działań i rozpoczęcia nowego. Tym, co je łączy, jest wysiłek, osobny czyn społeczny i duchowy. Beckwith ilustruje to komentarzem Johna Donne'a do *Pierwszego Listu do Koryntian*<sup>18</sup>. Donne twierdzi, że nie wystarczy zaprzestać czynienia zła, odstąpić od grzechu, trzeba zwrócić się przeciwko swemu czynowi w sposób czynny, zmienić wszystkie dyspozycje duszy i działać przeciwko tym dyspozycjom, które grzech wywołały.

---

16 Na temat różnicy pomiędzy przebaczeniem i pojednaniem zob. Pilat, 2007. Por. Wigura, 2011.

17 Autorka analizuje ten proces na tle ewolucji chrześcijańskiego pojęcia pokuty i skrucy: cytuje źródła pokazujące, że istniała już dawno świadomość, wiążąca rytuały pokuty z uleczeniem wspólnoty.

18 Zob. J. Donne, kazanie z roku 1626 na temat 1Kor 1,29 (Potter, Simpson, 1962, 216).

Można by zgłosić wątpliwość, czy uwagi Beckwith o czynach złych, grzechu, sumieniu są pomocne w kwestii tu dyskutowanej, czyli warunków i kryteriów zakończenia działania w ogóle. Nie wprost. Mamy tu sytuację analogiczną do hiperbolizacji problemu działania za pomocą rozważań o śmierci, co było przedmiotem dyskusji w punkcie czwartym. Uciekanie się do rozważań o porzuceniu grzechu i moralnym zmartwychwstaniu w celu zrozumienia, na czym polega koniec działania, jest również taką hiperbolą. Jest narzędziem *hermeneutycznym*, które, jak sądzę, sięga głębiej w istotę fenomenu końca działania, niż środki czysto analityczne. Z analitycznego czy kognitywistycznego punktu widzenia zakończenie pojawia się nie jako osobne działanie, a tylko jako część czy faza działania, które *się* kończy, zresztą nigdy nie całkowicie. Podejście, w którym kończenie działania jest osobnym działaniem, nazwałem performatywnym. Zakończenie działania polega tu na arbitralnym skoku, obarczonym jednak *obowiązkiem rewizji* działania zakończonego – zidentyfikowania tych składowych, które pozostaną relewantne w przyszłości. Kiedy działanie jest moralnie naganne, co ze zrozumiałych względów budzi największe zainteresowanie, jego zakończenie jest tożsame z usunięciem jego negatywnych jakości, co z kolei wiąże się z rytuałami pokuty i skruchy.

Ten model, przewidujący refleksyjne skierowanie na swoje przeszłe działanie, daje, jak sądzę, najlepszy wzór do zrozumienia zakończenia działania jako takiego. To prawda, że nie każde działanie ma charakter moralny, ale każde zakończenie *przypomina* proces moralnej restytucji. Zakończenie działania, w przeciwieństwie do zakończenia procesu fizycznego czy psychicznego, wymaga aktu performatywnego, połączonego z modyfikującą działanie refleksją (interpretacją). Akt ten wchodzi w obszar, w którym działający zaciąga winę praktyczną (niekoniecznie moralną): robi coś za długo, za krótko, powinien robić coś innego, albo zrobił wszystko dobrze i teraz musi to odrzucić, bo nie byłby w stanie działać dalej na tym samym poziomie itd. Była już wcześniej mowa o założeniu, że powszednie

niedoskonałości działania tworzą pewne spektrum, w którym niepostrzeżenie przechodzi w winę. Trzeba to założenie traktować jako pomocne uproszczenie, ponieważ oczywiste jest, że pomiędzy krzywym zawieszeniem obrazka a spowodowaniem śmiertelnego wypadku rozpościera się ogromny obszar własności, kryteriów, norm konstytutywnych dla winy moralnej. Przyjęte uproszczenie ma na celu jedynie to, aby wyjaśnić (nieco podobnie, jak uczynił to Bernard Williams w pracy *Spójność etyczna* – Williams, 1999) zjawisko stopniowalnego *żalu*. Żal jest retrospektywnym zanegowaniem własnego działania. Ponieważ modyfikacja przeszłości jest niemożliwa, żal przybiera postać nieustannie powtarzanego pragnienia. W atmosferze żalu kończy się zarówno działanie szlachetne, jak i nieszlachetne, udane i nieudane, tyle że w każdym przypadku z innego powodu: nieudane z powodu winy, udane z powodu niemożliwości pozostania w tym samym zadowalającym stanie w dynamicznym świecie.

Rytuały przebaczenia *rozpoznają* ten żal i starają się go usunąć przez rozerwanie więzi sprawczej pomiędzy danym działaniem i przyszłością. Ale przebaczenie nie zawsze jest możliwe i wtedy mamy do czynienia z sytuacją tragiczną. Bohatera dopada los: cała niezakończona przeszłość zwraca się przeciwko niemu. Pomiędzy tragedią i rytuałem przebaczenia, czyli świadomością potragiczną (antytragiczną), widać jednak trzecią drogę i ją właśnie starałem się wyeksponować w tych rozważaniach. Jest nią performatywne zerwanie, w którym działający rezygnuje z przywileju usprawiedliwienia, wyjaśnienia, poprawienia, skonstruowania na nowo swojej pozycji (moralnej i jakiegokolwiek innej) – zdaje się na łaskawość innych. Jedyne, co może zrobić, by poprawić własną pozycję, jest powołanie się na bycie człowiekiem, na powszechną przygodność i na pewną enigmatyczną regułę, wyrażoną przez Jacinę Ardern, która zrezygnowała nagle ze stanowiska premiera Nowej Zelandii: „Politycy są ludźmi. Robimy, co możemy i tak długo, jak możemy.



Ale potem przychodzi czas [by odejść] i dla mnie ten czas nadszedł<sup>19</sup>. Zgodnie z zaleceniem „wstań i wyjdź” akt performatywny bierze na siebie cały ciężar niepewności; jest inicjatorem rytuału przebaczenia i ratunkiem przed upadkiem w sytuację tragiczną. Mam nadzieję, że obecne rozważania pokazały jego słuszność w sytuacjach, kiedy niejasność w sprawie sensu własnego działania oraz związku pomiędzy sensem i czasem nie pozostawiają innego wyjścia.

## BIBLIOGRAFIA

- Anscombe, E. (1963). *Intentions*. Blackwell.
- Arendt, H. (1996). *Wola*. Czytelnik.
- Barcz, M. (2020). *Mechanika działań. Filozoficzny spór wokół przyczynowej teorii działania*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beckwith, S. (2013). *Shakespeare. The Grammar of Forgiveness*. Cornell.
- Cavell, S. (2003). *Disowning knowledge in Seven Plays of Shakespeare*. Cambridge University Press.
- Davidson, D. (1992). *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J. (1984). *Sinéponge*. Columbia University Press.
- Eco, U. (2008). *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*. WAB.
- Filcek, M., Piłat, R. (2021). Tragedia i sceptycyzm. *Roczniki Filozoficzne*, 69(4), 25-42.
- Goddard, H.C. (1951). *The Meaning of Shakespeare*. Vol. 1. University of Chicago Press.
- Gombrowicz, W. (1986). *Dziennik 1957-1961*. Wydawnictwo Literackie.
- Horacy. (1980). *Dzieła*, t. I-II. PIW.
- Kubikowski, T. (2019). *Zjadanie psów*. Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza.
- Le Carré, J. (1974). *Thinker, Taylor, Soldier, Spy*. Alfred A. Knopf.
- Le Carré, J. (1977). *The Honourable Schoolboy*. Alfred A. Knopf.
- Le Carré, J. (1979). *Smiley's People*. Alfred A. Knopf.

---

<sup>19</sup> Zob. <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1523351%2Cpremier-nowej-zelandii-podala-sie-do-dymisji-nie-mam-juz-dosc-energii>; [dostęp 18/07/2024].

- Marek Aureliusz. (1937). *Rozmyślania*. Fundacja Nowoczesna Polska. <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/rozmyslania-marek-aureliusz>.
- Montaigne, M. (2004). *Próby*. Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Piłat, R. (2007). Ontologia pojednania. *Przegląd filozoficzno-literacki*, 17(2), 245-256.
- Piłat, R. (2012). Dynamiczny model umysłu. *Studia Philosophiae Christianae*, 48(3), 137-164.
- Potter, G.R., Simpson, E. (red.). (1962). *The Sermons of John Donne*. Vol. 7. University of California Press.
- Rilke, R.M. (2011). *Elegia ósma*. W R.M. Rilke, *Elegie duinejskie. Sonety do Orfeusza*. Dom Wydawniczy Elipsa.
- Schechner, R. (2006). *Performatyka. Wstęp*. Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych.
- Spaemann, R. (2008). *Cele naturalne*. Oficyna Naukowa.
- Spinoza, B. (2020). *Etyka*. Wolne lektury.
- Spivey, M. (2008). *The Continuity of Mind*. Oxford University Press.
- Szekspir, W. (1997). *Król Lear*. Znak.
- Szekspir, W. (2004). *Burza*. Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Szekspir, W. (2023). *Król Lear*. Bukowy Las.
- Wigura, K. (2011). *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Williams, B. (1999). *Ile wolności powinna mieć wola*. Wydawnictwo Aletheia.

## “GET UP AND LEAVE.” THE END OF AN ACTION AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM

**Abstract.** In this article, I discuss the conditions and criteria that determine and justify the end of action. Drawing upon philosophical and literary sources, I show the uncertain status of the end of an action. In the philosophy of action, much less attention has been paid to this problem than to the problem of the beginning of action. This is due to the moral and political implications of the beginning of an action, especially with respect to the connection between the beginning of action and free will. The end of action constitutes an equally crucial philosophical problem. I propose a performative interpretation of the act of ending. According to this interpretation, the rationale for ending an action is established explicitly, and it possesses normative power only in reflection.

**Keywords:** action; performance; dynamic model of the mind; impulsiveness; tragedy; forgiveness

---

**ROBERT PIŁAT**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii  
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7712-7032>

[r.pilat@uksw.edu.pl](mailto:r.pilat@uksw.edu.pl)

DOI 10.21697/spch.2024.60.A.08



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 19/10/2023. Zrecenzowano: 20/01/2024. Zaakceptowano do publikacji: 26/01/2024.