

Daniel Roland Sobota

Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk

Drzewo filozofii. Przyczynki do metafizyki dendrycznej

Jeżeli zastanawiamy się, co to znaczy, że kwitnące drzewo przedstawia nam się w taki sposób, że możemy stanąć naprzeciw niego, to przede wszystkim nie możemy porzucać kwitnącego drzewa, lecz musimy pozwolić mu nareszcie stać tam, gdzie stoi. Dlaczego mówimy „nareszcie”? Ponieważ dotychczas myślenie nigdy jeszcze nie pozwoliło mu stać tam, gdzie stoi.

Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem?* (Przeł. J. Mizera)

Wprowadzenie. Filozofia i drzewo¹

Jeśliby szukać jakiegoś symbolu europejskiej filozofii, to niewątpliwie jednym z najpoważniejszych kandydatów byłoby drzewo. Zwłaszcza kwitnące drzewo. Motyw dendryczny ważny jest zarówno dla tego, o czym filozofia od wieków mówi, jak i dla tego, w jaki sposób to czyni.

Drzewo j e s t . Ponieważ filozofia chce odkryć sens owego „jest” i dlatego wciąż pyta o to, czym jest i dlaczego jest byt jako byt, filozofowie od czasu do czasu szukają swej odpowiedzi wśród drzew. Albowiem – jak mówi Sartre – „poznawać to »wybuchać ku«, wrywać się ze zgniłej intymności gastrycznej, by wybiec tam, poza samego siebie, ku temu, co nie jest mną samym, tam, jak najbliżiej drzewa, [...]”². Jednak gdy tylko filozofowie próbują uchwycić drzewo, w postaci, np. kwitnącej jabłoni, sprawiają, że drzewo się niejako odsuwa i wymyka. Niby wszystko pozostaje po staremu, a jednak: „D r z e w o p o p r o s t u , r z e c z w p r z y r o d z i e , n i e j e s t b y n a j m n i e j t y m c z y m ś j a k o d r z e w o s p o s t r z e - ż o n y m [...]”. Drzewo po prostu może się spalić [...]. Sens owego spostrzeżenia,

¹ Niniejszy tekst stanowi rozwinięcie idei, które przedstawiłem w formie wykładu performatywnego podczas wystawy plastycznej pt. *Po drzewie* w Kolegiacki Art w Poznaniu w dniu 06.02.2015.

² J.P. Sartre, *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*, przeł. A. Milecki, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, (red.) L. Kotakowski, K. Pomian, PWN, Warszawa 1965, s. 15.

coś, co z konieczności należy do jego istoty – nie może [...]”³. Zamiast drzewa po prostu – sens drzewa. Stąd wezwanie Heideggera, aby „pozwolić nareszcie stać drzewu tam, gdzie stoi”. Jeśli rzeczywiście – jak powiadają Deleuze i Guattari – „drzewo narzuca czasownik »być«”⁴, to pytanie filozoficzne musi się zwrócić naprzód w jego stronę. A zatem: „Gdzie w drzewie, w nim albo poza nim tkwi to, co nazywa »jest«?” – pyta Heidegger⁵.

W wielu przekazach drzewa uchodziły za źródło oświecenia i wiedzy. Albowiem zarówno drzewo, jak i człowiek dążą do światła. W Edenie roślo drzewo poznania dobra i zła. Solon był znawcą drzew (3 Ks. Król. 4, 33), Budda doznał oświecenia pod drzewem Bodhi. Zeus był na Krecie przedstawiany jako młody bóg siedzący na drzewie z kogutem w dłoni. Nazywani *selloj* kapłani najstarszej wyroczni greckiej, znajdującej się w Dodonie, w świętym gaju dębowym Zeusa, wieszcyli na podstawie szumu liści lub mis zawieszanych na drzewach. W *Fajdrosie* Sokrates filozofuje o sensie miłości pod wysokim i rozłożystym jaworem, rosnącym nad brzegiem Illisu. Największa szkoła filozoficzna wszechczasów, Platońska Akademia, założona została w platanowym gaju Akademosia. Arystotelesowskie Liceum natomiast powstało w ogrodzie Apollina Likejosa. Filozofowie epikurejscy spotykali się w Ogrodzie (*kēpos*) usytuowanym między Stoą i Akademią...

Filozofujący są prawdziwymi arborystami i drzewaczami – strażnikami i pasterzami drzew.

A jednak po dziejach filozofii rozchodzą się echem krytyczne słowa Sokratesa: „okolice i drzewa niczego mnie nie chcą nauczyć, tylko ludzie na mieście”⁶. Istnieje w dziejach filozofii niewiele wypowiedzi na temat drzew i, szerzej, roślin. Z pewnością trzeba wspomnieć w tym względzie o Teofraście, którego prace nad roślinami inaugurują dzieje botaniki⁷. Jednak ich oddziaływanie ku wnętrzu filozofii pozostaje bardzo słabe. Aczkolwiek tam, gdzie motyw drzewa znajduje już swoje miejsce w filozofii, ogniskuje on wokół siebie cały filozoficzny dyskurs. Zakres filozoficznych wypowiedzi o drzewie rozpościera się od pojęcia duszy wegetatywnej, teologii krzyża, przez drzewo nauk, aż po klasyczną antropologię filozoficzną i teorię literatury (kłącze). Jeśli już w filozofii pojawiają się jakieś motywy roślinne, to związane są one raczej z generatywną fazą rozwoju drzew: z istnieniem kwiatów i owoców. Faza wegetatywna – wegetacja – budzi w obrębie humanistyki – nie licząc kwestii zakorzenienia – raczej pejoratywne skojarzenia.

³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 305-306.

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłącze*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1-3, 36-38 (1988), s. 237.

⁵ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 116.

⁶ Platon, *Dialogi*, przeł. Wł. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 1999, t. 2, s. 114.

⁷ Teofrast z Eresos, *Badania nad roślinami*, przeł. J. Schnayder, PAN, Kraków 1961; *idem, Przyczyny powstawania i rozwoju roślin*, przeł. H. Wójtowicz, TH KUL, Lublin 2002.

To jednak pokazuje, jak bardzo refleksja nad światem roślin związana jest z rozumieniem człowieka.

Roślinę pojmuje się w stosunku do człowieka, używając najczęściej redukcji. Max Scheler, np. charakteryzuje roślinę wprost jako „całość braków” tego, co przysługuje zwierzęciu. Helmuth Plessner mówi o otwartej strukturze rośliny i jej niesamodzielnym bycie. Mimo że ich rozważania mają charakter aprioryczny i nie dają się zweryfikować czysto empirycznie, w kontekście dzisiejszej – rozległej – wiedzy na temat morfologii, fizjologii i biochemii roślin, a także ekologii, wydają się one znaczącym uproszczeniem. Także z perspektywy filozofii II poł. XX w. rozważania twórców antropologii budzą zastrzeżenia. W antropologii Schelera, Plessnera i Gelena byt roślin ustawiony jest w porządku ontologicznej hierarchii bytów, której człowiek stanowi zwieńczenie. Podobnie traktował człowieka Arystoteles, przyznając mu o dwie dusze więcej niż ma roślina. Znamienny jest fakt, że rozważania na temat roślin i zwierząt znalazły się w ramach filozoficznej antropologii czy psychologii, a nie filozoficznej botaniki czy zoologii. Przeciwno takiemu ujęciu człowieka i innych istot żywych protestował m.in. znany z przełamywania filozoficznych uprzedzeń Heidegger, ale także i on – co warte odnotowania – nie poświęcił w p r o s t żadnych rozważań tematyce drzew ani nawet roślin.

Casus Heideggera jest zarazem problematyczny i egzemplaryczny. W znanym wykładzie z roku 1929/1930, w którym Heidegger przedstawia i porównuje kamień, zwierzę i człowieka (1. *Der Stein ist weltlos*. 2. *Das Tier ist weltarm*. 3. *Der Mensch ist weltbildend*)⁸, zupełnie pomija on kwestię sposobu istnienia roślin. Tę nieobecność tematyki drzew czy, szerzej, roślin w twórczości filozofa ze Schwarzwaldy można oczywiście potraktować jedynie jako pewnego rodzaju niedopowiedzenie, które przy dużym znaczeniu wątków agrarnych w myśli Heideggera może wśród znawców tematu budzić co najwyżej ostrożne zdziwienie. Z drugiej strony, nie wolno nam przeoczyć, że milczenie Heideggera na temat drzewa zostaje z nawiązką zrekompensowane występującym w jego późniejszych pismach na wskroś dendrycznym rozumieniem prawdy, która – w jego oczach – uchodzi za fundamentalny rys samego bycia (*Sein*). Na tę obecność tematyki drzewa w myśli Heideggera wskazuje już choćby tytuł zbioru jego esejów pt. *Holzwege (Drogi lasu)*, który zaczyna się od słów: „Drzewo jest dawną nazwą lasu”⁹. O związku prawdy i drzewa w myśli Heideggera przypominają też polscy wydawcy innego zbioru jego esejów pt. *Wegmarken (Znaki drogi)*, którzy opatrzyli okładkę reprodukcją obrazu Kaspara Davida Friedricha pt. *Der Chasseur im Walde* (1814)¹⁰. Heidegger nazywa prawdę nieskrytością (*Unverborgenheit*), co ma nawiązywać do etymologii greckiej *alétheia*. Nieskrytość to prześwit (*Lichtung*), który Heidegger kojarzy z pozbawionym drzew miejscem w lesie. Przez prześwit

⁸ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*. Band 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1992 (2).

⁹ M. Heidegger, *Drogi lasu*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 1997, s. 1.

¹⁰ M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Spacja, Warszawa 1999.

w koronach drzew wpada światło. Czy to dlatego, że drzewo nie wzrosło w tym miejscu, czy to dlatego, że jest już po drzewie – że się przewróciło lub zostało ścięte (jak na wspomnianym obrazie Friedricha) – prześwit pojawia się tam, gdzie nie ma drzew. Prześwit prawdy wymaga nieobecności i zarazem obecności drzew, jako że to istniejące wkoło pustego miejsca drzewa tworzą jego obrys. W *Końcu filozofii i zadaniu myślenia* Heidegger opisuje często spotykane w lesie zjawisko fizyczne, nazywane efektem Tyndalla, następująco:

Prześwit leśny spostrzegamy na tle gęstego lasu, zwanego dawniej *Dickung*. Rzeczownik *Lichtung* pochodzi od czasownika *lichten* (przerzedzać, rozjaśniać). Przymiotnik *licht* (przerzedzony, rzadki, jasny) jest tym samym słowem co *leicht* (lekki). *Etwas lichten* oznacza: czynić coś lekkim, wolnym, otwartym, np.: uwolnić w pewnym miejscu las od drzew. Wolna przestrzeń, jaka w ten sposób powstaje – to prześwit. *Das Lichte* w sensie czegoś wolnego i otwartego nie ma nic wspólnego ani językowo, ani rzeczowo z przymiotnikiem *licht* użytym w znaczeniu *hell* (jasny). Tę różnicę między *Lichtung* (prześwitem) a *Licht* (światłem) trzeba mieć na uwadze. Zapewne istnieje możliwość rzeczowego związku między światłem a prześwitem. Światło może mianowicie wpaść w prześwit, w jego otwartą przestrzeń, wyzwalając w nim grę jasności i mroku. Nigdy jednak światło nie tworzy dopiero prześwitu – odwrotnie, zakłada go. Prześwit, otwarta przestrzeń, daje wolne pole nie tylko jasności i mrokowi: tu także dźwięk rozbrzmiewa i cichnie, dźwięczy i ginie. Prześwit jest otwartą przestrzenią dla wszystkiego, co pojawia się i znika.¹¹

Tak więc, jeśli nawet nie ma w myśli Heideggera śladów filozofii drzewa czy roślin, którą, jako dziedzinę filozofii przyrody, można by nazwać filozoficzną arborystyką, dendrologią lub botaniką, to w porządku metafizycznym jego wywodów występuje ona w dwójnasób: bycie i prawda to pewien układ drzew.

Nie tylko zresztą w porządku metafizycznym, ale przede wszystkim metafizycznym. Śmiało można by, odwołując się do słów Deleuze'a i Guattariego, iż „wielu ludzi ma w głowie posadzone drzewo”, powiedzieć, że Heidegger jest jednym z nich. Okazuje się, że wspomniana nieobecność problematyki drzewa w dyskursie filozoficznym niejako przesłania wszechobecność i potęgę metafory drzewa w perspektywie metafizycznej. Zwrócili na to uwagę kilka dekad temu G. Deleuze i F. Guattari, a ostatnio podchwycił tę myśl Andrzej Marzec w swojej *Roślinnej filozofii*:

Myśl od zarania swych dziejów była roślinna. [...] Warto przywrócić należne miejsce roślinom w filozofii, mówić i pisać o myśleniu jako roślinnieniu: o dyktaturze korzenia palowego, klasycznych systematycznych klasyfikacjach [...].¹²

Deleuze i Guattari mówią o klasycznym motywie Książki i Myślenia jako Korzenia czy też Drzewa Świata:

¹¹ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, [w:] *idem*, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Aletheia, Warszawa 1999, s. 90.

¹² A. Marzec, *Roślinna filozofia czyli myślenie rośl-iności*, „Czas Kultury”, 5, 2008, s. 8.

To dziwne, jak dalece drzewo opanowało zachodnią rzeczywistość i całą myśl zachodnią, od botaniki do biologii, anatomię, ale także gnoseologię, teologię, ontologię, całą filozofię [...].¹³

Myśleniem tym rządzi zasada jedności, porządku, homogeniczności, symetrii, odbicia, hierarchii. „Logika binarna jest rzeczywistością duchową drzewa-korzenia”¹⁴. Tradycyjne myślenie ma strukturę drzewa. „Myśl-drzewo jest tworem dostojnym, ociążałym i przede wszystkim osiadłym”¹⁵. Z jednej strony, idąc wciąż jedną, główną drogą, tzn. myśląc wciąż jedną i tę samą myśl (Heidegger), która miejscami rozgałęzia się w system bocznych, mniejszych i cieńszych gałęzi, myśl filozoficzna zmierza w stronę światła-prawdy (fototropizm), z drugiej – za pomocą struktury jednego korzenia głównego i jego odnóg (system palowy) próbuje się wczepić w glebę, zakorzenić z gruncie, umocnić w podstawie (geotropizm). I mimo że istnieją pewne przesłanki uprawdopodobniające przekonanie, iż to tradycyjne myślenie dendryczne czy też radykalne (*radix*) ustąpiło dziś myśleniu rizomatycznemu (kłącze), filozofia wciąż pozostaje we władaniu zasady roślinnej. To ona organizuje dyskurs filozoficzny.

Zarys metafizyki drzewa

Jako rośliny drzewa zajmują obszar pośredni na drabinie bytów. Zapewniają ewolucyjne miejsce pomiędzy tym, co nieożywione i żywe. Zamieszkują ład i odżywiają się żywiołami. Zapewniają schronienie i, żyjąc w określonych miejscach, same tworzą miejsca do życia.

Rośliny i zwierzęta są dwoma równoległymi ścieżkami ewolucji. Jak drzewo jest zwieńczeniem dotychczasowego rozwoju świata roślin, tak człowiek jest ukoronowaniem dotychczasowej ewolucji zwierząt. Między człowiekiem i drzewem istnieje swoiste pokrewieństwo, które La Mettrie próbował uchwycić, opisując analogie pomiędzy poszczególnymi narządami i elementami ciała ludzkiego i rośliny: „Człowiek został tu przemieniony w roślinę”¹⁶.

Drzewo jest (*Il y a un arbre, Es gibt einen Baum*). Jeśli *il y a* – jak chce Levinas – nazywa pierwotny, anonimowy stan istnienia, charakterystyczny dla żywiołów, to wyrażone zdanie stanowi wyraz najbardziej metafizycznej myśli dotyczącej stosunku istnienia do rzeczy. W tradycji Dalekiego Wschodu do żywiołów ziemi, ognia, wody i powietrza dodawano również drzewo. Drzewo (drewno) może być traktowane jako surowiec, jako materiał do obróbki. Jednak między drzewem a pozostałymi żywiołami istnieje radykalna (*radix*) różnica. Polega ona

¹³ G. Delleuze, F. Guattari, *op. cit.*, s. 232.

¹⁴ *Ibidem*, s. 222.

¹⁵ A. Marzec, *op. cit.*, s. 10.

¹⁶ J.O. de La Mettrie, *Człowiek roślina*, [w:] *idem*, *Dzieła filozoficzne*, przeł. M. Skrzypek, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 175

na różnicy wzajemnego stosunku: między żywiołami a drzewem istnieje relacja pokarmowa, która stanowi jakby pierwszą konkretyzację tzw. różnicy ontologicznej (Heidegger). Drzewo, jak wszystkie inne rośliny, jest bytem, który żywi się żywiołami. Żywienie się nie oznacza w tym wypadku tylko zdobywania pokarmu, lecz akt ontologiczny: spokojne wychylanie się w noc żywiołowego istnienia, ku niewyczerpalnemu, niewidzialnemu, bezosobowemu i nieokreślonymu *il y a*. Jeśli „żywioł przedłuża się w *il y a*”¹⁷, jeśli jest surowym istnieniem, którym drzewo się żywi, to można powiedzieć, używając języka Heideggera, że swoistym sposobem istnienia drzewa jest transformacja istnienia (*Sein*) w byt (*Seiendes*). Najpierw w byt swego ciała. Dzięki temu może być ono pożywieniem dla innych. Drzewo – chociaż słuszniej byłoby odnieść tę myśl do całego królestwa roślin – jest pierwszą rzeczą, jest prawdziwym stwórcą rzeczy, która zrazu jest nim samym, albo też – mówiąc językiem Heideggera – miejscem otwarcia i nieskrytości, w której pojawia się byt.

W języku francuskim zaimek przysłowny ‘y’ wskazuje miejsce („tam”). Drzewo jest ściśle związane z topografią. W wielu kulturach i wyobrażeniach religijnych mowa jest o Kosmicznym Drzewie, Drzewie Świata (*arbor mundi*). Drzewo przedstawiane jest jako obraz istnienia całości bytu (*imago mundi*). Było ono często kojarzone z osią świata (*axis mundi*), centralnym miejscem uniwersum, świętym miejscem kultu¹⁸. Jak choćby znane z mitologii nordyckiej drzewo Yggdrasil („rumak Ygga”), wiecznie zielony jesion, w koronie którego spoczywały światy, mieszkały święte zwierzęta, a trzy korzenie sięgały daleko w głąb Ziemi – w krainę umarłych. Drzewo Kosmiczne łączy różne, walczące z sobą wymiary świata: podtrzymuje Niebo, niesie Ziemię, stanowi mieszkanie Zwierząt, Bogów i Ludzi. Mediacja między nimi odbywa się po drzewie, po którym poróżnieni wychodzą sobie na spotkanie. Dlatego Drzewo jest Wehikułem i Drogą. Dosłownie: drogą w przestrzeni i drogą, na której mija czas. Gdy późny Heidegger mówi o „czwórni świata”, która rozgrywa się w rzeczy jako światowanie świata¹⁹, myśli w istocie tę samą myśl, którą dawni snuli o Kosmicznym Drzewie. Ponieważ drzewo ma zwierciadlaną strukturę (gałęzie i korzenie), ponieważ przenosi związki z góry w dół i z dołu w górę, Ziemia i Niebo, Zwierzęta, Bogowie i Śmiertelni zostają odesłani do siebie, spotykają się w sobie nawzajem, będąc w drodze do siebie, dzięki czemu stają się tym, czym są.

Drzewo jest, tzn. rośnie, jest roś-liną. ‘Rosnąć’ w języku greckim to *phyein*. To właśnie od rośnięcia Arystoteles wyprowadza imię przyrody, sugerując, że

¹⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 161.

¹⁸ P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 94-97; J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1975, s. 72 i n.

¹⁹ M. Heidegger, *Budować mieszkać myśleć*, [w:] *idem*, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 132-133.

byt roślinny jest dla całości rzeczywistości paradygmataczny: „Naturą (*phýsis*) w pierwszym znaczeniu nazywam rodzenie tego wszystkiego, co wzrasta, jak to sugeruje litera ‘ý’ (u)”²⁰. „Natura (*phýsis*) jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu i spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty”²¹. I dlatego, kto chce zrozumieć, czym jest przyroda – powiada Arystoteles – powinien zrozumieć ruch. Na czym więc polega ruch drzewa?

Drzewo istnieje na sposób rośnięcia. Jak mówi H. Arendt:

Istnienie rzeczy przyrodniczej nie jest oddzielne, lecz jakoś tożsame z procesem, który ją do istnienia powołuje: nasienie zawiera drzewo i w jakimś sensie już jest nim; drzewo przestaje być, jeśli proces wzrostu, przez który zaistniało zatrzymuje się.²²

Tym się zatem różni drzewo od drewna, że drewno jest produktem odłączonym od procesu i utrwalonym jako surowiec.

Według Stagiryty rośnięcie nie jest jednak pierwotnym ruchem. Nawet w porządku rzeczy powstających najpierw jest samo powstanie, następnie ruch jakościowy i dopiero wzrost. Ten ostatni definiuje Arystoteles jako ruch zwiększania i określa go następująco: „wzrost wszystkiego dokonuje się tylko przez upodabnianie”²³. Ruch drzewa zatem polega na upodabnianiu. Wzrastanie jest pojęciem relacyjnym. Dlatego z taką łatwością drzewo stało się symbolem metafizyki obecności, którą – jak to ujmują jej krytycy – rządzi zasada ujednoczenia i totalizowania. Na to samo wskazuje Arendt, mówiąc, iż kiedy w świecie ludzkich celów, nie da się oddzielić procesu od surowca – a tak jest w przypadku rośnięcia – to mamy do czynienia z automatyzacją. Można więc potraktować sposób istnienia drzewa również jako symbol matematyki i techniki, co stało się faktem choćby w myśli Kartezjusza, ovladniętego myślą o stworzeniu metafizyki *more geometrico*. Rośnięcie i odpowiadające mu malenie – „większe od czegoś to tyle, co mniejsze powiększone o jakąś wielkość”²⁴ – jest prefiguracją ruchu liczenia, które nadaje sens pojęciu liczby. Upodabniające wzrastanie jako powiększanie się jest homogeniczne i przywodzi na myśl seryjność i progresję, które stanowią istotę liczby. Jeśli „w idei liczby zdaje się być zawarta cała siła wiedzy, wszelka możliwość logicznego określenia tego, co zmysłowe” i „gdyby nie liczba i jej istota, rzeczy byłyby niepojęte”²⁵, to staje się jasne, dlaczego ideał poznania matematycznego stoi u podstaw całego zachodniego myślenia. Jeśli jednak ów ideał zasadza się na rozumieniu liczby jako ruchu wzrastania i malenia, a to jest charakterystyczne dla sposobu bycia roślin, to wynika stąd, iż matematyka ma z gruntu roślinny charakter. I jeśli zgodzimy się,

²⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Żeleźnik, RW KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 227.

²¹ Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 87.

²² H. Arendt, *kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzińska, Wyd. Aletheia, Warszawa 2010, s. 178.

²³ Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, ed. cit., s. 298.

²⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, ed. cit., s. 271.

²⁵ E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 49.

że najpierw było doświadczenie wzrastania rośliny, a potem abstrakcyjne pojęcie liczby, to wynika stąd, iż u podstaw całego poznania racjonalnego tkwi pewna zasada roślinna. Korygując Arystotelesa, trzeba by zatem powiedzieć: nie dlatego ruch rośnięcia drzewa ma charakter ilościowy, że dodaje się w nim w sposób ciągły kolejne elementy, lecz to, co ilościowe jest wzrastaniem (i maleniem) dlatego, że odwołuje się do ruchu rośliny.

Drzewa poruszają się poprzez wzrost i przyrost, a także ruchy poszczególnych organów (liści, pnia i korzenia). Ich ruchem jest więc, po pierwsze, rośnięcie – można nazwać tak ilościowe zwiększanie się czegoś od wewnątrz, a więc wypełnianie i zajmowanie sobą przestrzeni, rozciąganie się w niej (wzrost elongacyjny i przyrost objętości, masy itp.); po drugie – ruchy nastyczne.

To wzmożone poruszanie się drzewa skupia w sobie jakby całe życie drzewa, stanowiąc przeciwagę dla jego majestatycznego stania w miejscu. Drzewa nie tylko nie zmieniają miejsc za pomocą własnych ruchów, ale także nie ułatwiają, a raczej powstrzymują każdą siłę, która „chciałaby” je przemieścić. Inaczej niż skała, dla której ruch jest czymś obojętnym, drzewo niejako intencjonalnie opiera się każdemu czynnikowi, który mógłby wywołać jego ruch. Jego spoczynek jest przeciw-ruchem. Stawia czynny opór przeciwko naporowi otoczenia. Istnieje w odparciu. Jest niczym zamek lub warownia. Nie unika i nie ukrywa się, lecz przyjmuje i bierze na siebie ciosy istnienia. Wytrzymuje w postawie wyprostowanej albo ginie.

Tego dumnego rośnięcia drzewa nie da się jednak przyrównać do ruchu kolonizacji i zawłaszczania. Te ostatnie są podobne do ognia, który karmi się tym, co zawłaszcza i spopiela. Tymczasem drzewo powiększa swoje rozmiary w pustce – po to, żeby jeszcze bardziej przyjmować, żeby zwiększyć zasięg swej bierności, swego doznawania. W jego ilościowym powiększaniu swego ciała chodzi o to, aby być bardziej jeszcze biernym, wystawionym, otwartym.

To, co rośnie, potrzebuje życiowej przestrzeni (*Lebensraum*). Jak powiada poetycko Heidegger: „wzrastać znaczy: otwierać sobie rozległość nieba, a jednocześnie wykorzystywać się w ciemność ziemi”²⁶. Chociaż zajmowana przestrzeń się zwiększa, tzn. niezajęta przestrzeń się kurczy, rośnięcie jest ruchem bez zmiany miejsca. Przestrzeń – jak wiadomo – to nie to samo, co miejsce. Jeśli – jak mówił Yi-Fu Tuan – przestrzeń związana jest z wolnością i swobodą poruszania się, a miejsce oznacza bycie tu-oto²⁷, to rośnięcie jest swoistym odnajdywaniem się w przestrzeni, otwieraniem się na nową przestrzeń, a zarazem przemianą przestrzeni w miejsce, jest tworzeniem miejsca kosztem przestrzeni, umiejscawianiem przestrzeni. Drzewo nie porusza się w przestrzeni, lecz w miejscu, tzn. *de facto* stoi. Jest to „ruch w spoczynku”, który w wielu tradycjach uznawany był za właściwy dla stanu oświecenia. Ruch ten odsyła do tego,

²⁶ M. Heidegger, *Polna droga*, przeł. J. i M. Żelazny, „Colloquia Communia”, nr 4-5 (8-9), 1983, s. 89.

²⁷ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987, s. 13.

co się nazywa źródłem²⁸. Drzewo stoi w tym samym miejscu całe życie. Jeśli nie zostało przesadzone, żyje w miejscu swoich narodzin i śmierci. Jeśli nie zostało wyrwane i przeniesione, umiera tam, gdzie się narodziło. Jest z istoty zakorzenione, jest zawsze u siebie, na s w o i m miejscu. Drzewo jest bytem miejsca. Ponieważ miejsce narodzin drzewa nie wyprzedza drzewa, tak jak jajo, gniazdo czy łono wyprzedzają nadejście zwierzęcia, narodziny drzewa są jednocześnie narodzinami jego miejsca, ale także miejsca innych bytów, które znajdują schronienie i pożywienie na, w, pod, obok, przy, opodal drzewa. Ścisły związek drzewa i jego miejsca od zawsze wzbudzał w człowieku „zazdrość”. W przeciwieństwie do istoty ludzkiej, która szuka swego miejsca w życiu i nigdy nie może w pełni uznać żadnego za swoje, która, metafizycznie rzecz biorąc, jest bytem utopijnym, drzewo jest zawsze u siebie.

To bycie u siebie drzewa nie oznacza jednak hermetycznego zamknięcia i bezruchu. Przeciwnie, drzewo jako r o ś l i n a wykazuje stały ruch na zewnątrz siebie. Jeśli każdy ruch istoty żywej jest reakcją na bodziec, to drzewo nie reaguje na bodziec zbliżaniem się lub ucieczką od bodźca, lecz sposobem rośnięcia wobec niego i rozwoju. Rośnięcie drzewa jest ruchem, w którym poruszający się pozostaje w tym samym miejscu, a nawet tworzy dopiero miejsce, w którym rośnie – jest to element spoczynkowy tego ruchu – to natomiast, co ruchome tego ruchu, to, co poruszane, polega na przekraczaniu siebie, na sięganiu sobą w poza-siebie, na przenoszeniu siebie w poza-siebie, na samotranscendencji. Droga (*hodós*) polega tu na przelewaniu się i wypływaniu z i w poza-siebie, na emanacji (*próhodos*), na staniu poza sobą (*ékstasis*), na hipostazowaniu. Rośnięcie to ruch przesuwania własnych granic, rozciągania się i rozpychania kosztem przestrzeni tudzież innych miejsc. Wegetacja (rośnięcie) to – wbrew temu, co sądzi Heidegger („Drzewo jest, lecz nie egzystuje”²⁹) – prawdziwa egzystencja (stanie-poza), czy – jak ujął to Plessner – pozycjonalność. Dlatego drzewo może zostać uznane za doskonałą wręcz egzemplifikację istoty życia. Plessner:

Jeżeli chodzi o swoją żywotność (*Lebendigkeit*), to ciało organiczne odróżnia się więc od ciała nieorganicznego pozycjonalnym charakterem lub swoim usytuowaniem (*Positionalität*). Pod tym pojęciem należy rozumieć taki rys główny jego istoty, dzięki któremu to ciało jest ustanowione w swoim byciu (*Sein*). [...] Momenty »wychodzenia ponad siebie« lub też »bycia naprzeciw siebie« bądź »do wnętrza siebie« określają specyficzne bycie ciała ożywionego, które w przechodzeniu przez granicę wznosi się ponad siebie, a przez to może powrócić do siebie. W specyficznych sposobach swego bycia »ponad siebie« oraz »naprzeciw siebie« ciało zostaje od siebie z jednej strony oddzielone, z drugiej natomiast zwraca się do siebie – ściślej mówiąc: ciało jest poza sobą i wewnątrz siebie. Ciało nieożywione wolne jest od tego powikłania. Ono jest, jak daleko sięga. Ono się po prostu urywa. [...] Ponieważ w swej strukturze nie posiada granicy jako cechy własnej, przeto jego byciu

²⁸ J. Grotowski, *Teksty zebrane*, Instytut im. J. Grotowskiego, Instytut Teatralny im. Z. Raszewskiego, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 972.

²⁹ M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Spacja, Warszawa 1999, s. 320.

brakuje podwójnej transcendencji. [...] W ciele o charakterze pozycjonalnym [...] transcendowanie (=dwuaspektowość) ma wartość cechy i przejawia się jako cecha.³⁰

Zdaniem Schelera i Plessnera, roślina charakteryzuje się swego rodzaju otwartością wobec otoczenia, przez co jej byt jest ściśle związany ze zmieniającymi się warunkami. Decyduje o tym m.in. brak scentralizowania życia roślinnego. Przez to bezpośrednie włączenie rośliny w otoczenie – jak mówi Scheler – wyraża się w roślinie jeszcze bardziej niż w zwierzęciu „jedność życia w sensie metafizycznym”³¹.

Jeśli prawdą jest, że drzewo tak długo jest, jak długo rośnie, to nie ma sensu dodawać, że wzrost drzewa – w przeciwieństwie do innych rzeczy – jest nieodwracalny. Jednak i tak rozumiane rośnięcie nie wyczerpuje istnienia drzewa. Albowiem drzewo jest, tzn. rośnie tylko wtedy, kiedy żyje. Nie wszystko, co żyje, wciąż rośnie, i nie wszystko, co rośnie – żyje. Wielkie, rozłożyste drzewo jest synonimem długiego życia. Miarą czasu życia drzewa jest zatem stopień jego rośnięcia. Ponieważ jednak drzewo rośnie powoli, wydaje się, jakby to widoczne życie drzewa („kwitnąca jabłoń”) świadczyło o rośnięciu, a nie odwrotnie. Jak ma się zatem rośnięcie drzewa do jego życia?

Rośnięcie drzewa można opisać, biorąc, oczywiście, pod uwagę czynniki czysto fizyczne i biochemiczne. Poza tym jednak można też uwzględnić tzw. siły witalne, które decydują o jego życiu/rośnięciu. Drzewo, należąc do tzw. roślin wyższych, dawno przekroczyło elementarny stan skrytego migotania życia w szczelinach tego, co nieorganiczne. Przeciętne nawet drzewa, jako największe żyjące istoty lądowe, są okazałym triumfem życia. O sile i uporze jego wyrastania ponad to, co nieorganiczne, decyduje tajemniczy pęd, który – co charakterystyczne – oznacza zarówno dążenie, jak i nadzieję część rośliny. Bergson nazywa to *élan vital*, Scheler mówi w tym miejscu o pędzie uczuciowym (*Gefühlsdrang*), który jest zarazem uczuciem, jak i dążeniem. W tym dążeniu drzewo doznaje oporu, jaki stawia żywioł. Nie pędzi jednak! Drzewa – jak wiadomo – rosną powoli, co oznacza, że „jak” tego ruchu określa swego rodzaju po-wolność. Czym jest po-wolność? W sensie fizycznym powolność oznacza, w pierwszej kolejności, szybkość przebytej drogi w określonym czasie. Powolność jest jednak także pewnym sposobem wykonywania ruchu: rytualnym, solennym, prowadzonym w skupieniu i namaszczeniu. Powolność przypomina wreszcie, z jednej strony, o wolności, z drugiej – o posłuszeństwie (jak „koń powolny woźnicy”).

Rośnięcie drzewa dzieje się w określonym kierunku i tym się różni np. od wzrostu temperatury czy wzrostu ciśnienia. Drzewo rośnie-ku... Także człowiek – jak mówi Heidegger – jest byciem-ku, ostatecznie: byciem-ku-śmierci. Kres życia jest jednoznaczny z brakiem jakichkolwiek możliwości. Obojętnie, czy nazwiemy

³⁰ Cyt. za: J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger – Plessner)*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 234.

³¹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 55.

śmierć możliwością niemożliwości (Heidegger), czy niemożliwością możliwości (Levinas), jest ona podstawową sytuacją graniczną człowieka (Jaspers). Drzewo nie sięga ku określonym rzeczom, lecz po to, co niejako w porządku istnienia poprzedza wszelkie bytujące rzeczy: po żywoły. Dla Levinasa – jak wspomnieliśmy wcześniej – są one upostaciowaniem czystego, anonimowego istnienia (*il y a*), którego człowiek doświadcza w stanach zmęczenia i snu. Arystoteles wiąże sen ze stanem bezruchu (*akinesia*) i spoczywaniem w określonym miejscu. W podobnym duchu wypowiada się Levinas: „Sen odnawia relacje z miejscem jako podstawą. [...] Zasypiać to jakby nawiązywać kontakt z siłami obronnymi miejsca [...]”³². Sen bywał często metaforą opisującą sposób istnienia rośliny. W przekazach tradycji drzewa uchodziły niekiedy za śpiących przez wieki ludzi. Bergson określa roślinę „przez świadomość uspioną i nieczułość”³³, Scheler zaś powiada, że „sen jest relatywnie roślinnym stanem człowieka”³⁴. Czy chodzi o sen dzieci, podczas którego przysadka mózgowa wydziela najwięcej hormonu wzrostu? Z perspektywy człowieka jednak życie na podobieństwo drzewa nie jest wcale wzrostem, lecz powolnym umieraniem, śnieniem, „wegetacją”. O ile dla drzewa żywoły jest bytem granicznym, który daje mu życie i wzrost, o tyle dla człowieka, przeciwnie, spotkanie z żywołem oznacza wejście w sytuację graniczną, jaką jest śmierć lub sen.

Istnieje wiele opowieści, w których ludzie zasypiają pod drzewami i śnią się im rzeczy niezwykle. Mają potem równie niezwykle przebudzenia, które odmieniają ich życie. Jak choćby przykład Eliasza, który zasnął pod drzewem janowca (1 Krl 19, 4-8), czy też przykład apostołów śpiących w gaju oliwnym (Mt 26, 36-48). Również Nietzscheański Zaratustra spał pod drzewem i „spadł w studnię wieczności”³⁵. Odpoczynek pod drzewem może przynieść przebudzenie także w sensie oświecenia, o czym opowiada historia Buddy. Jerzy Grotowski, który sam rozpoczął swe życie duchowe od bycia kapłanem przydomowej jabłonki, wspomina historię pewnego drzewołaza, który doznał oświecenia:

Słyszałem o chłopcu, który chciał zarobić, a ponieważ umiał się wspinać, zatrudnił się w lesie przy zbieraniu szyszek z drzew. Przychodziło mu to z łatwością, bo mógł w powietrzu przechodzić z drzewa na drzewo. Po paru godzinach zauważył, że ustała w nim potoczna paplanina. Jego ciało było w ustawicznym ruchu, a ręce bez przerwy zajęte były szyszkami. Poczuł, że porusza się płynniej, bardziej miękko, a jednocześnie, że sprawniej zbiera szyszki. Zarazem nie wiedział, czy głowę ma w górze, czy na dole. Miał poczucie, jakby wszystko było prześwietlone, jakby zanurzył się w świetlisty sen bez śnienia. Bez śnienia, bez wspomnień czy marzeń, bo jego pamięć rejestrowała wszystko dokładnie. W pewnej chwili

³² E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wyd. Homini, Kraków 2006, s. 113.

³³ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniński, KiW, Warszawa 1957, s. 106.

³⁴ M. Scheler, *op. cit.*, s. 56.

³⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 249-252.

zdał sobie sprawę, że jego koledzy także milczą. [...] Otóż on był w ruchu, który jest spoczynkiem.³⁶

Dotychczasowe rozważania dotyczyły sposobu bycia drzewa. Pełny zapis metafizyki drzewa nie może jednak pominąć namysłu nad specyficzną jego budową, na którą składają się korzeń, pień oraz złożony system rozgałęzień. Nie trzeba nikogo przekonywać, iż każdy z tych organów – ze względu na swój wyjątkowy sposób bycia – dostarcza nieprzebranego bogactwa motywów i inspiracji. Niestety ze względu na rozmiary tego tekstu zrezygnujemy z dalszego rozwijania tej tematyki.

Zarys antropogenezy i historiografii dendrycznej

Podsumowując swoje poszukiwania rozwoju kategorii ducha w myśli Heideggera, Derrida dochodzi do przekonania o wspólnych elementach wielu różnych tradycji. Powiada on:

Nie będę wyliczał tych drzew, które zaludniają w Europie wielki, czarny las, nie będę liczył ich gatunków. Z przyczyn zasadniczych przedstawienie ich stawia wyzwanie obrazowi. W ich bujnej taksonomii nosiłyby imiona religii, filozofii, reżimów politycznych, struktur ekonomicznych, instytucji religijnych lub akademickich. Krótko mówiąc, tego, co równie mętnie nazywamy kulturą lub światem ducha.³⁷

Dzieje zachodniej kultury można ująć jako historię spotkań Człowieka z Drzewem albo też jako sumę Wydarzeń Dendrycznych. Najważniejsze wydarzenia prehistorii i historii człowieka związane są z drzewami. Historia Człowieka – sama przedstawiana na sposób drzewa – to historia Drzew.

Niekiedy zaczynamy pewną opowieść, mówiąc: „drzewiej...” – „drzewiej” znaczy „dawniej” – a następujące po sobie pokolenia przedstawia się w postaci drzewa genealogicznego.

Początek historii naturalnej człowieka sięga czasów, w których jego zwierzęcy przodkowie żyli na drzewach. Od czasów Darwina powszechne stało się przekonanie wyrażane w popularnym powiedzeniu, że człowiek stał się człowiekiem (*homo*), gdy zszedł z drzewa i stanął na ziemi (*humus*). Ani więc został rzucony, ani upadł, lecz zszedł. Najnowsze odkrycia antropologiczne pokazują, że kilka milionów lata temu przodkowie człowieka (*Ardipithecus ramidus*) żyli jeszcze na drzewach. Opuszczali je od czasu do czasu, ratując się ucieczką przed silniejszymi przodkami dzisiejszych szympanów. Z czasem życie naziemne okazało się dla przodków człowieka ewolucyjnie korzystne. Minęło jednak kilka milionów lat, zanim człowiek zaczął uprawiać ziemię (około 10 000 lat p.n.e.), na

³⁶ J. Grotowski, *op. cit.*, s. 973.

³⁷ J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 124.

której niegdyś zrobił pierwsze kroki. Uprawiać ziemię, hodować zwierzęta i rośliny, zamieszkiwać, czcić i szanować – to znaczenie łacińskiego *colo*, *-ere*, od którego pochodzi słowo *cultura*.

Rozwój kultury, mającej koniec końców materialne podstawy, nie byłby możliwy, gdyby nie sprawne dłonie – owo „narzędzie wszystkich narzędzi”³⁸, których budowa (np. przeciwstawny kciuk) ukształtowała się i utrwaliła jeszcze podczas nadrzewnego życia przodków człowieka. Dłonie służyły mu przede wszystkim do poruszania się, do chwytania i trzymania gałęzi. Chwytać i trzymać gałąź nie oznacza stosunku posiadania i własności, lecz tylko siłę i zręczność przemieszczania się. Ręce są tu jeszcze nogami. Przodek człowieka trzyma się drzewa, które chroni go przed naziemnymi drapieżnikami. Trzymać się czegoś to zarówno chwytać coś, jak i pozostawać blisko czegoś. Schodząc z drzewa, człowiek stanął na dwóch nogach i przyjął wyprostowaną postawę, dlatego że – jak przekonują antropolodzy – w ten sposób łatwiej mu było przenosić pożywienie. Kiedy więc człowiek zszedł z drzewa, kiedy przestał się go trzymać, zaczął właściwie stać, zaczął poruszać się na dwóch nogach i używać rąk, by móc w nich trzymać inne rzeczy, oderwane z ziemi, zerwane z drzewa lub wyrwane drugiemu. Ręka przynależy i nosi. Odczepiona od gałęzi ręka, staje się wolna i może brać w posiadanie. Rolę ręki, która rozpoznaje przestrzeń w poszukiwaniu gałęzi, owocu lub partnera, przejmuje na szerokich stepach wzrok, który musi zrazu nauczyć się widzieć dal. Jak powiada A. von Hildebrand, „wszystkie nasze doświadczenia związane z formą plastyczną przedmiotów dochodziły pierwotnie do skutku przez obmacywanie – czy to przez obmacywanie dłonią, czy okiem”³⁹. Jednocześnie zaczyna się historia własności. Gdy dłonie nie muszą już brać udziału w poruszaniu się po drzewie, same stają się gałęziami i chronią rzeczy przed upadkiem.

Przeciwieństwem chwytania jest zwalnianie uścisku. Różne mogą być tego formy. Zwolnić można, rzucając czymś, odkładając, wypuszczając z rąk. Czy to tu należy szukać praformy wolności?

Użycie dłoni jest ściśle związane z postawą wyprostowaną i chodzeniem człowieka po ziemi, jednak stało się to możliwe dzięki jego nadrzewnemu pochodzeniu, które dało człowiekowi chwytającą dłoń. Funkcja chwytania dla przetrwania i rozwoju okazała się kluczowa. Stąd też wiele innych czynności, niezwiązanych bezpośrednio z pracą rąk, chociaż równie fundamentalnych jak ona, np. spostrzeganie czy myślenie, określa się w odwołaniu do chwytania, ujmowania czy brania. Jak mówi Arystoteles, „dusza jest jak gdyby ręką”⁴⁰. Oczywiście wraz z rękoma zaczyna się praca, „która jest właściwym przeznaczeniem ręki”⁴¹. Ale

³⁸ Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 135 (432 a 1).

³⁹ A. von Hildebrandt, *Problem formy w sztukach plastycznych*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwa UW, Warszawa 2012, s. 27.

⁴⁰ Arystoteles, *O duszy*, s. 135 (432 a 1).

⁴¹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 182.

z rękoma związane są też najbardziej znaczące gesty, które odrywają człowieka od codziennej troski o przetrwanie. Na rękach człowiek podnosi i wynosi samego siebie. Ręce pełnią funkcję symboliczne. Mówimy i myślimy przez dłonie. Chwytały się za ręce i pieścimy. Dlatego też jeśli poręczność – jak interpretował to Heidegger – stanowi istotę codziennego bycia człowieka, to źródłem tej poręczności jest drzeworęczność. Ta ostatnia jest ściśle związana z tym, co można by określić matkorecznością. Spotykany już w okresie prenatalnym człowieka odruch chwytny, połączony z odruchem ssania, stanowi jeden z najważniejszych znaków rozpoznawczych jego prawidłowego rozwoju. Przypomina jednocześnie o jego nadrzelnym pochodzeniu i jego związku z matką. Umysł La Mettriego podrzuca mu wraz z obrazem karmiącej matki samą ideę rośliny: „Dziecko przytulone do piersi żywicielki, którą ssie bez przerwy, daje nam słuszną ideę rośliny. Osesek ziemi zostawia jej pierś dopiero umierając”⁴². Niezdolne do samodzielnego życia poza ciałem matki naczelnie przez długi okres po narodzinach poruszały się (po drzewie) wczepione w podbrzusze swej rodzicielki. Gdy odruch chwytania zanika, praca dłoni staje się świadoma i służy samodzielnemu życiu na drzewie (w walce, zrywaniu, zbieraniu, jedzeniu, czyszczeniu i budowaniu narzędzi).

Drzewo, matka i dom – to trzy blisko z sobą związane archetypy. W polskim wyborze pism Gastona Bachelarda pt. *Wyobrażenia poetycka* znajduje się godny wspomnienia motyw, łączący wspomniane wyżej trzy istotne czynniki ludzkiego życia i jego prehistorii. Drzewo jest dla człowieka pierwotnym domem, w którym przebywa z matką (z owym drzewem wszystkich drzew). Bachelard przywołuje motyw domu z *Walkirii* Wagnera:

Dom to archetyp syntetyczny, archetyp, który podlegał ewolucji. W jego piwnicy mieści się jaskinia, na poddaszu – gniazdo, dom ma swe korzenie i koronę. Dlatego właśnie dom w *Walkirii* należy do tak wielkich snów. Nieodparty swój urok zawdzięcza w dużej mierze jesionowi, który rośnie w jego wnętrzu. Potężne drzewo stanowi jakby filar, na którym wspiera się cały dom [...] Dach i mury są związane z konarami, przepuszczają konary. Listowie stanowi dach ponad dachem. Czy można się dziwić, iż taki dom żyje jak drzewo, jak dwoista leśna tajemnica, reagując jak roślina na pory roku, czując w sobie nabrzmiewanie soków żywotnych?⁴³

I dalej pisze:

Ów wydrążony pień porośły mchem to azyl, to d o m o n i r y c z n y. Marzyciel widząc wydrążone drzewo wciska się w dziuplę: dzięki pierwotnemu obrazowi doznaje uczucia przytulności, bezpieczeństwa, opieki macierzyńskiej. Znajduje się wówczas w ś r o d k u drzewa, w ś r o d k u siedziby i wychodząc od tego ośrodka-schronienia ogłada bezmiar świata i uświadamia go sobie.⁴⁴

Ogłada bezmiar świata, uświadamia go sobie i przetwarza, zamieniając ów bezmiar w świat kultury. Musiało minąć jednak kilka milionów lat od czasów

⁴² J.O. de La Mettrie, *op. cit.*, s. 183.

⁴³ G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1975, s. 308-309.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 320.

zejścia człowieka na ziemię, ażeby zaczął on używać swych dłoni dla innych celów niż tylko związanych z bezpośrednim przetrwaniem. Działo się to jednak jeszcze w czasach, gdy obok nas, ludzi, istniały inne gatunki hominidów. Pierwsze przedmioty sakralne, malowidła naskalne i rzeźby stanowią prawdziwe rękodzieło. Sprawna dłoń materializuje pierwotne wyobrażenia człowieka na temat jego duszy, życia, śmierci i jego boskich opiekunów oraz nieprzyjaciół. W wielu kulturach archaicznych zbiorowa pamięć na temat nadrzewnego pochodzenia przechowywana jest w mitycznych opowieściach, których tematem są właśnie drzewa.

Mitem założycielskim kultury europejskiej jest judaistyczna opowieść o stworzeniu świata i człowieka oraz o jego upadku za sprawą zjedzenia owocu z Drzewa Poznania Dobra i Zła. W raju znajdowało się także inne drzewo – Drzewo Życia, na którego straży – po tym, jak pierwsi ludzie złamali zakaz jedzenia owoców z Drzewa Poznania – Bóg postawił cherubina i ognisty wirujący miecz. Wspomnienie Drzewa Życia powraca w dziejach zbawienia jeszcze nie raz i to w najważniejszych jego momentach. Po pierwsze, w formie krzyża, który, choć kojarzony z męczeńską śmiercią Chrystusa, dzięki jego zmartwychwstaniu, stał się drzewem zwycięstwa życia nad śmiercią, drzewem zbawienia. Dlatego w ikonografii i teologii pojawia się od czasów św. Bonawentury i jego *Lignum vitae* obraz kwitnącego krzyża. Najważniejszy symbol chrześcijaństwa – krzyż – rozumiany jest zatem jako Drzewo Życia. Po drugie, w Apokalipsie św. Jana mowa jest o „drzewie życia, rodzącym dwanaście owoców – wydającym swój owoc każdego miesiąca – a liście drzewa [służą] do leczenia narodów” (Ap 22, 2). A zatem początek i koniec dziejów zbawienia związany jest z obecnością Drzewa. Już samo przybycie Mesjasza opisane zostało za pomocą motywu drzewa. W księdze Izajasza mówi się: „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści odrośl z jego korzeni” (Iz 11, 1), co obrazowo przedstawiane było jako drzewo genealogiczne Chrystusa, którego poszczególne gałęzie zakwitły wizerunkami królów żydowskich i innych jego przodków.

W tradycji kabalistycznej mowa jest o Drzewie Życia złożonym z dziesięciu lub jedenastu sefirot – emanacjach Bożego Światła – które spięte są dwudziestoma dwoma ścieżkami, odpowiadającymi dwudziestu dwóm literom hebrajskiego alfabetu. W mistyce żydowskiej interpretuje się je jako siły stwórcze świata. To powiązanie języka z drzewem powróci w lingwistyce strukturalnej Naoma Chomskiego, w której mowa jest o drzewach składniowych.

Ewangelie używają motywu drzewa raczej jako elementu sytuacji czy też porównania niż symbolu świata. Czasami sen pod drzewem, czasami wejście na drzewo zbliża człowieka do Boga, czasami jednak to właśnie opór przeciwko snowi daje możliwość realizacji założeń ekonomii zbawienia. Jak choćby scena z ogrodu Getsemani, która rozgrywa się tuż przed wydaniem Chrystusa (Mt 26, 36-48; Łk 22, 42). Jest to symboliczny początek jego męki, która kończy się Golgotą. Historia ta interpretowana jest jako potwierdzenie człowieczej natury Chrystusa, jako początek realizacji zbawczego planu Boga, w którym poświęca on swojego syna za grzechy człowieka.

Mogłoby się wydawać, że czasy nowożytne oznaczają wyjście człowieka z mitologicznego lasu, co od czasów Webera nazywa się „odczarowywaniem świata”. Tymczasem nowożytność nie tylko nie zrywa z metafizyczną tradycją dendryczną, ale ją wyraźnie radykalizuje. Sięganie do korzeni dotyczy zarówno drzewa poznania, jak i drzewa życia.

U progu nowożytności pojawia się dążenie do zdobycia jasnej i pewnej wiedzy, za pomocą której można by ujarzmić przyrodę i zapewnić człowiekowi niezbędne surowce do życia. Owo pragnienie, owa pokusa znów przywołuje symbolikę drzewa. I nie tylko chodzi o jabłko Newtona. W znanym liście do księdza Picota Kartezjusz porównuje filozofię do drzewa, którego korzeniami jest metafizyka, pniem – fizyka, a gałęziami – wszystkie inne nauki⁴⁵. Tym samym Kartezjusz – mimo swego rewolucyjnego nastawienia – kontynuuje dobrze ugruntowaną tradycję, która sięga starożytnej filozofii i mitologii. Myślenie na kształt drzewa, znane w swoich skutkach pod postacią wszechobecnej w starożytności idei kosmicznego, hierarchicznego porządku („wielki łańcuch bytu”⁴⁶), zyskało po raz pierwszy filozoficzną wyraźność i samoświadomość w dialogach Platona, następnie u Arystotelesa, stoików i neoplatoników. Wśród tych ostatnich szczególne miejsce w kontekście tematu drzewa zajmuje Porfiriusz⁴⁷. Jego *Wprowadzenie (Isagoge)*, będące komentarzem do *Kategorii* Arystotelesa i przetłumaczone na łacinę przez Boecjusza, wprowadza dychotomiczny schemat, który ma odzwierciedlać strukturę bytu i poznania. Wedle Porfiriusza byt i odzwierciedlające go poznanie składa się z rodzajów i gatunków, które układają się w dendrologiczny system⁴⁸. Nazwany tysiąc lat później jako *arbor porphyriana* i rozwinięty w XIII w. przez Piotra Hiszpana i Rajmuda Lulla, stanie się on podstawą wszelkich późniejszych systematyk, taksonomii i rachunków. Od Lulla, którego inspiracjami były zarówno kabała, jak i tradycja grecko-chrześcijańska⁴⁹, pochodzi średniowieczna encyklopedia, opublikowana po raz pierwszy w języku hiszpańskim około roku 1295-1296 pod znamienym tytułem *L'arbre de sciència*. W pracy tej, która stanie się wzorcowa dla późniejszych encyklopedystów, przedstawia Lull całość wiedzy za pomocą szesnastu drzew, z których każde składa się z sześciu części: korzenia, pnia, konarów, gałęzi, liści, kwiatów i owoców. Drzewa te tworzą tzw. alfabet sztuk⁵⁰. Nie bez związku z pracami Lulla są późniejsze, ufundowane na schemacie dendrycznym, systematyki organizmów, poczynając od prac braci G. i J. Bauchinów, przez

⁴⁵ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, s. 358.

⁴⁶ A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybysławski, KR, Warszawa 1999.

⁴⁷ Porfiriusz, *Isagoga (Wstęp do Kategorii Arystotelesa)*, [w:] Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka*, PWN, Warszawa 1975.

⁴⁸ T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, PWN, Warszawa 1985, s. 46.

⁴⁹ U. Eco, *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, przekład zbiorowy, Wyd. Altheia, Warszawa 2009, s. rozdz. 10.1-10.3.

⁵⁰ E.W. Platzeck, *Ramon Lull. Sein Leben. Sein Werke. Die Grundlage seines Denkens*, Schwann, Düsseldorf 1964, Bd. 1-2; A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Brill 2007.

K. Linneusza, aż po współczesne binominalne klasyfikacje organizmów. Szczególnie istotny jest wpływ Lulla na Leibniza oraz na rozwój dziewiętnastowiecznej logiki matematycznej. Schematy stosowane obecnie w matematyce, informatyce, zarządzaniu, lingwistyce, genetyce i kognitywistyce z upodobaniem sięgają do kategorii drzewa (drzewa binarne, czwórkowe, drzewa AVL, BSP, BVH, drzewa hash, splay, B-, R-drzewa, drzewa decyzyjne, dendryty itp.). Jeśli uprzytomnimy sobie, że wspomniane systemy dendryczne, reprezentowane przez poszczególne nauki stanowią wspólną podstawę dzisiejszych wysoko rozwiniętych technologii, które bez reszty opanowały nie tylko nasze myślenie, działanie i czucie, ale także świat przedmiotowy, to można powiedzieć, że mitologiczny obraz świata jako drzewa nie tylko nie został dziś wyparty, ale uległ naukowo-technologicznej radykalizacji.

Nowożytność rozwinęła myślenie w kategoriach drzewa poznania, niejako gloryfikując czy też usprawiedliwiając pierwotny grzech Adama. Ale ów jeden z najważniejszych mitów założycielskich kultury europejskiej opowiada nie tylko o drzewie poznania Dobra i Zła, ale również o drzewie, którego owoców człowiek nigdy nie miał posmakować. Jest to drzewo życia. Stało się ono symbolem wszelkich rewolucyjnych wysiłków podejmowanych w imię wiecznego szczęścia ludzkości. Należy do nich nie tylko wysiłek poznawczy, ale przede wszystkim – od czasów nowożytnych blisko z nim związany – wysiłek społeczno-politycznej przemiany. To właśnie stąd – z podtrzymującego mit drzewa życia judeochrześcijańskiego milenaryzmu (K. Löwith) oraz gnozy (E. Voegelin) – wyrasta nowoczesny radykalizm polityczny, który stojąc w kontrze do zastanej, negatywnie ocenianej sytuacji politycznej i społecznej, dąży do jej zmiany poprzez gest odnowienia i powrotu do źródeł. Tego rodzaju pragnienie rozpala całą nowoczesność – od reformacji, przez rewolucję francuską („drzewa wolności”), aż po rewolucję październikową – jego ogień, podsycany skrupulatnie tworzonymi utopiami i obrazami życia szczęśliwego, budowy królestwa niebieskiego już tu na ziemi, trawi kolejne pomniki przeszłości, przygotowując ostatecznie miejsce dla powstania dzisiejszego postnowoczesnego świata⁵¹.

Świata – dodajmy – który, choć zrodzony z Drzewa, zdaje się go wypierać. Wspomnieliśmy już o tym: myślenie w kategorii drzewa, panarchia metaforyki dendrycznej została dziś uznana za wymagającą przezyciężenia. Postuluje się masową wycinękę. Badając system korzeniowy obecnego świata, krytycy współczesnej dominacji myślenia rachującego pytają o to, w czym owo drzewo świata jest zakorzenione. We *Wprowadzeniu* do swego głośnego odczytu pt. *Czym jest metafizyka?* Heidegger rozwija dendryczną metaforę Kartezjusza i pyta o to, „co jest ziemią, w którą wczepiają się korzenie drzewa filozofii? Jakaż to gleba, od której dostają one, a wraz z nimi całe drzewo, odżywcze soki i siły? Jaki żywioł

⁵¹ Zob. A. Gniazdowski, *Radykalizm jako idea antynomiczna*, [w:] *Myślenie dziś*, (red.) M. Falkowski, Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, Warszawa 2014, t. 2.

ukryty w podłożu przenika w korzenie, które drzewo podtrzymują i karmią?”
I odpowiada:

Ponieważ metafizyka pyta o byt jako byt, przeto pozostaje przy nim i nie zwraca się do bycia jako bycia. Niby korzeń drzewa syci wszystkimi sokami i siłami pień i jego konary. Korzeń rozgałęzia się w podłożu, aby drzewo mogło z niego wyrosnąć i opuścić je. Drzewo filozofii wyrasta z podglebia metafizyki. Podłoże jest wprawdzie żywiołem, w którym istoczy (*west*) się korzeń drzewa, nigdy przecież wzrost drzewa nie zdoła przejąc w siebie podglebia, by jako coś drzewnego wtopiło się ono w drzewo. To raczej korzenie gubią się w glebie aż po najdelikatniejsze żyłki. Podłoże jest podłożem dla korzenia; w nim zapomina on o sobie dla drzewa. Korzeń należy do drzewa i wtedy jeszcze, gdy w sposób sobie właściwy powierza się żywiołowi gleby. Roztrwania swój żywioł i siebie w nim. Jako korzeń nie ku glebie jest zwrócony, przynajmniej nie w taki sposób, by jego istotą było rosnąć naprzeciw temu tylko żywiołowi i w nim się rozpościerać. Przypuszczalnie więc żywioł również nie jest żywiołem, o ile nie przenika go korzeń.

Przedstawiając byt jako byt tylko, metafizyka nie myśli o samym byciu. Filozofia nie skupia się na swoim podłożu (*Grund*).⁵²

Tak, „drzewo jest samym zapomnieniem”⁵³. Czym zatem jest gleba, z której wyrasta drzewo metafizyki obecności? Odpowiedź na to pytanie przekracza możliwości niniejszego szkicu i należy do innej opowieści, która zostawia za sobą drzewną metafizykę i rusza w stronę myślenia postdendrycznego.

Zakończenie

Sposób bycia drzewa: wytrwałość, zakorzenienie, umiejscowienie, sięganie ku światłu, bierność, opór, upór, konsekwencja, majestatyczność, królewskość, mądrość, gościnność, otwartość, spokój, stałość, odwaga, niezmiennność, siła – jeszcze i dziś mogą uchodzić za atrybuty godne człowieka etycznego, człowieka silnego. Od początku związane one były z takim sposobem życia, które jest bliskie Natury. Starożytna filozofia przyrody, zwłaszcza filozofia roślin, pozostaje odwrotną stroną namysłu człowieka nad samym sobą, nad jego naturalnym środowiskiem życia i jego odwiecznymi prawami. Od czasów Hezjoda *Pracy i dni* życie wiejskie uchodzi za pierwowzór życia człowieka szczęśliwego, który naturze właśnie oraz własnemu zrozumieniu jej bezwzględnych praw zawdzięcza warunki swego powodzenia. Ów ideał życia, który pojawiał się i sławiony był w historii kultury europejskiej wielokrotnie, przyjmując niemało znów razy banalną postać utopijno-sielankową,

⁵² M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera, [w:] Drogi Heideggera, „Principia”, XX (1998), s. 319-320. Warto wspomnieć, iż także w swojej pracy o Kancie Heidegger próbował sięgać do korzeni, pytając – za Kantem – z jakiego to „wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia” wyrastają „dwa pnie ludzkiego poznania” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, B 29). Por. M. Heidegger, *Kant i problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 155 i n. (rozdz. *Transcendentalna wyobraźnia jako korzeń obu pni*).

⁵³ J. Ejsmond, *W puszczy. Żywy drzew*, PIW, Warszawa 1962, s. 84.

już w czasach klasycznej Grecji musiał konkurować z innym zgoła modelem życia, którego adresatem była w głównej mierze ludność dużych miast. Od czasów działalności sofistów życie ludzkie, widziane przez pryzmat praw życia roślin, zaczęło być coraz częściej kojarzone z „wegetacją” człowieka niewykształconego, prymitywnego i nieokrzesanego (*ágroikos*). Konkurencyjny model ludzkiego życia odwoływał się do życia społecznego wielkich metropolii, które rządzą się innymi prawami niż życie wiejskie w cieniu starych drzew – w przestrzeni miejskiej ich występowanie, zwłaszcza drzew starych, ma charakter symboliczny i ograniczone zostało do wąskich enklaw: skwerów i parków.

A jednak i w przestrzeni miasta życie drzewa czy też życie w pobliżu drzew, rozumiane jako pewien ideał, odegrało ważną rolę. Chodzi o wspomniany radykalizm polityczny, który ukształtował współczesną rzeczywistość społeczno-polityczną. Tyle że został on uznany w zadowolonym z siebie społeczeństwie ponowoczesnym za element anachroniczny.

W obliczu współczesnego świata opisana wyżej postawa i logika dendryczna musi jawić się jako nie z tego świata. Dlatego można ją zarówno cenić, jak też widzieć w niej elementy postawy zasługującej na krytykę. Wydaje się, że, ogólnie, myślenie w kategoriach dendrycznych jest dziś rzeczywiście w odwrocie. Krytycy modelu dendrycznego wywodzą się z różnych, niekiedy odległych obozów, dzieląc jednak ten sam dystans do kwestii zakorzenienia i życia osiadłego. Wspomnę na koniec tylko o dwóch z nich.

Z jednej strony mamy krytykę tych, którzy w miejscu drzewa widzą dziś paradygmat kłącza. Badając system korzeniowy obecnego świata, Deleuze i Guattari uznali, iż dendryczny schemat myślowy jest zbyt ubogi i zbyt schematyczny, by oddać prawdę o współczesnej „płynnej” rzeczywistości. Dlatego zaproponowali oni, aby porzucić kategorie dendryczne czy radykalne (łac. *radix* – korzeń) na rzecz myślenia rizomatycznego, tj. myślenia w kategoriach kłącza. „Kłącze, jak pęd podziemny, różni się wyraźnie od korzeni i korzonków. Kłęczami są bulwy, cebulki”⁵⁴. Nie chodzi tylko o układy roślinne. Kłęczem można nazwać także np. zgraję szczurów czy mrówek. Kłęczem charakteryzuje się kilkoma zasadami m.in. zasadą łączności i heterogeniczności, zasadą wielości, zasadą nie-znaczącego zerwania, kłęcz jest mapą, a nie odbitką, itd. W przeciwieństwie do drzewa kłęcz jako zasada myślenia ukazuje myślenie tworzące sploty, pełne perypetii, łączące się w dowolnych miejscach, myślenie zdecentralizowane, niesymetryczne, ahierarchiczne, gotowe do zerwania, segmentacji, rozplątania itd. Jest jak rzeka, strumień, sieć relacji i linii, koniunkcją.

Z drugiej strony, krytyka myślenia dendrycznego pojawia się u tych, którzy oskarżają je o totalitaryzm. Myśląc przede wszystkim o Heideggerze, zwłaszcza o jego apoteozie zakorzenienia, jego poddańczym przywiązaniu do rodzimej *Heimat*, do lokalnej przyrody, otoczenia, krajobrazu, domu i kościoła, Levinas krytykuje

⁵⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, s. 223.

„ludzi lasu” za to, że ich myślenie może prowadzić do nacjonalizmu i zamknięcia na wezwanie drugiego człowieka, który przybywa jako Inny⁵⁵.

Mimo słuszności powyższych uwag krytycznych, uważam, że model drzewa jest wciąż w mocy. Obecna walka paradygmatów, jeśli nie zakończy się jakąś globalną wycinką drzew – z którą realnie niestety mamy do czynienia pod postacią kryzysu ekologicznego – z pewnością przysłuży się zwiększeniu naturalnego bogactwa Lasu, o którym mówił Derrida. Lasu – dodajmy ze swojej strony – którego opis stanowi o możliwości uprawiania filozofii przyrody alternatywnej wobec tejsze nastawionej na interpretację wyników nauk przyrodniczych⁵⁶.

Daniel Roland Sobota

The Tree of Philosophy. A Contribution to Dendrologic Metaphysics

Abstract

The purpose of this article is to pose some philosophical questions about the mode of being of the tree. The topic of the tree appears in philosophy very often. The gamut of philosophical statements concerning the tree reaches from the notion of the vegetative soul; the theology of the cross; the logic and theory of the tree of sciences to the classical philosophical anthropology and modern literary theory (rhizome). There are very close ties between philosophy and the concept of the tree. However, there is the lack of what might be called the dendritic philosophy or metaphysics of tree. The first part of this article tries to respond to the ontological question of the existence and structure of the tree; its relation with time and space. In the second part the article shows the tree as an element of philosophical anthropogenesis and philosophy of history. Several hypotheses are put regarding how the proximity of the trees in the life of the first people influenced their path to the formation of the human world and the subsequent history of the European culture. In the end, article evokes the contemporary critical voices relevant to the thinking in the tree-category.

Keywords: philosophy of tree, tree of philosophy, metaphilosophy, philosophy of nature, philosophical dendrology, philosophical anthropogenesis, metaphysics.

⁵⁵ E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wyd. Atext, Gdynia 1991, s. 104, 145.

⁵⁶ Por. D.R. Sobota, *Czym jest przyroda?*, „Ruch Filozoficzny”, 2014, 1 (71), s. 85-104.