

NUMER SPECJALNY
ZŁOT FILOZOFICZNY 2011

TORUŃ 2012
AVANT-PLUS



AVANT-PLUS ZF/2011

Seria tomów specjalnych czasopisma AVANT. *Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej*
The series of the special volumes of the AVANT, *the Journal of the Philosophical-
Interdisciplinary Vanguard.*



Toruń 2012

Teksty udostępniono na licencji / The texts are licensed under: CC BY-NC-ND 3.0.

Niniejsza publikacja stanowi antologię recenzowanych tekstów autorstwa uczestników VII Zlotu Filozoficznego, który odbył się w dniach 24-26 czerwca 2011 w Toruniu. / This publication is an anthology of peer reviewed texts by participants of the VII Philosophers' Rally (24-26 June 2011, Torun).

Zlot został zorganizowany przez / The Rally has been organized by:
Ośrodek Badań Filozoficznych w Warszawie oraz: *Koło Awangardy Filozoficzno-Naukowej, Koło Naukowe Filozofii Praktycznej i Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.*

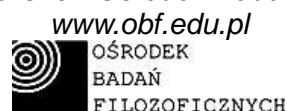
Koordinatory Zlotu / The Rally Coordinators: Tadeusz Ciecierski, Witold Wachowski.
Zastępcy koordynatorów / Vice-Coordinators: Anna Karczmarczyk, Adrian Stelmaszyk.

Opracowanie graficzne tomu / Graphics design of the volume: Karolina Pluta.
W tomie wykorzystano prace artysty Olgierda Futomy. / The volume includes Olgierd Futoma's works.

Autor logo / Author of the logo: Antoni Domański

Redakcja czasopisma AVANT / AVANT Editorial Office,
skr. poczt. nr 34, U.P. Toruń 2. Filia, ul. Mazowiecka 63/65, 87-100 Toruń, Poland.
avant.edu.pl / avant.edu.pl/en

Wydawca / Publisher: *Ośrodek Badań Filozoficznych*



Współpraca naukowa: pracownicy, doktoranci i studenci *Uniwersytetu Mikołaja Kopernika* w Toruniu. / Academic cooperation: university workers, PhD students and students of *Nicolaus Copernicus University* (Toruń, Poland).

Redaktorzy tomu / Editors Of The Volume: Błażej Brzostek, Tomasz Górny

Sekretarz/Secretary: Jan Iwańczyk

Konsultacja tłumaczeń / Language Consultation for Translations: Ewa Bodal; Nelly Strehlau.

Korekta/Proofreading: Bartłomiej Alberski; Wojciech Jaracz; Anna Dudek; Paulina Matysiak, Aleksandra Szwagrzyk, Barbara Kliś, Błażej Brzostek

Redaktor Artystyczny / Art Editor: Karolina Pluta

Redaktorzy techniczni / Technical Editors: Piotr Kwieciński, Jacek S. Podgórski

Redaktor naczelny czasopisma *AVANT* / the *AVANT* Executive Editor: Witold Wachowski

Rada Naukowa czasopisma *AVANT* / Advisory Board of the *AVANT*:

Przewodniczący/Chairman: Włodzisław Duch (*Uniwersytet Mikołaja Kopernika; Nanyang Technological University*); Krzysztof Abriszewski (*Uniwersytet Mikołaja Kopernika*); Ewa Bińczyk (*Uniwersytet Mikołaja Kopernika*); Maciej Błaszak (*Uniwersytet Adama Mickiewicza*); Tadeusz Ciecierski (*Uniwersytet Warszawski*); Fred Cummins (*University College Dublin*); Tom Froese (*University of Tokyo*); Marek Kasperski (*ThinkLab*); Joel Krueger (*University of Copenhagen*); Dariusz Łukasiewicz (*Uniwersytet Kazimierza Wielkiego*); Jacek Malinowski (*Polska Akademia Nauk; Uniwersytet Mikołaja Kopernika*); Sofia Miguens (*University of Porto*); Marcin Miłkowski (*Polska Akademia Nauk*); Jean-Luc Petit (*Université de Strasbourg; Collège de France*); Robert Poczobut (*Uniwersytet w Białymstoku*); Piotr Przybysz (*Uniwersytet Adama Mickiewicza*); Eleanor Rosch (*University of California*); Bartłomiej Świątczak (*University of Science and Technology of China*)

Kolegium Recenzenckie czasopisma *AVANT* / Peer Review Board of the *AVANT*:

Glenn Carruthers (*Macquarie University*); Igor Dolgov (*New Mexico State University*); Tatiana Chernigovskaya (*St. Petersburg State University*); Kathleen Coessens (*Vrije Universiteit Brussel*); Maciej Dombrowski (*Uniwersytet Wrocławski*); Judith Enriquez (*University of North Texas*); Katalin Farkas (*Central European University*); Rafał Gruszczyński (*Uniwersytet Mikołaja Kopernika*); Tomasz Jarmużek (*Uniwersytet Mikołaja Kopernika*); Andrzej Kapusta (*Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej*); Piotr Konderak (*Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej*); Marek McGann (*University of Limerick*); Kajetan Młynarski (*Uniwersytet Jagielloński*); Georg Northoff (*University of Ottawa*); Andrzej W. Nowak (*Uniwersytet Adama Mickiewicza*); Peter S. Petralia (*Manchester Metropolitan University*); Witold Płotka (*Uniwersytet Gdański*); John Sutton (*Macquarie University*)

Ponadto *AVANT* angażuje recenzentów okolicznościowych (roczna lista publikowana na stronie www. / Additionally, *AVANT* engages occasional peer reviewers annual list is published on the website).

Spis treści / Table of contents

Autorów Należy rozstrzelać. Wprowadzenie 11

The authors should be shot. Introduction 12

Antropologia

Stanisław Ruczaj: *Kierkegaard a Lessing: Objawienie, wiara, historia* 15

Patryk Mitzig: *Elementy filozofii dialogu w O Sztuce Miłości* 25

Monika Proszak: *Kierkegaardiański prawybór – co tak właściwie wybieram, wybierając siebie?* 32

Piotr Rosół: *Poglądy Hansa Jonasa na temat przemian stosunku człowieka do świata* 48

Elżbieta Anna Filipow: *Cierpienie, czyli stan wewnętrznej samotności w wizji Emila Ciorana* 56

Marta Kuty: *Fenomen wyobraźni w psychoanalityczno-egzystencjalnej wizji człowieka Borysa Wyszesławcewa* 65

Jacek Kardaszewski: *Dialectics of Chaos: Political and Psychological Aspects* 78

Benedykt Olszewski: *Voter irrationality and misconceptions in modern democracies* 84

Filozofia prawa i etyka

Piotr Kasztelowicz: *Kryzys bioetyki I jego wpływ na rozwój medycyny* 93

Jolanta Prochowicz: *Miłość czy/i seks. Filozoficzne problemy pożądania seksualnego* 106

Mikołaj Firlej: *Uwagi o legitymizacji prawa* 115

Iryna Sheiko-Ivankiv: *Ludzkość jako podmiot stosunków społecznych* 132

Adam Dyrda: *Sens konwencji: teoria D. Lewisa na tle współczesnych sporów o pochodzenie prawa i instytucji społecznych* 141

Logika i metodologia

Izabela Janus: *Inference to the intelligent cause and the distinction between natural and supernatural* 157

Sumanta Sarathi Sharma & Rama Shanker Misra: *The Classical Notion of Soundness in Deductive Logic* 166

Ontologia i metafizyka

Marcin Garbowski: *Transhumanizm – projekt naturalistycznego Boga* 181

Karol Kleczka: *Wiele twarzy realizmu. Krytyka realizmu metafizycznego w koncepcji Hilary'ego Putnama* 190

Filozofia umysłu

Michał Barcz: *Gdzie jest powód działania, jeśli nie w umyśle sprawcy?* 201

Kinga Jęczmińska: *Analysis of Qualia Arguments against Functionalism* 218

Historia filozofii

Anna Modzelewska: *Ewolucja myśli Alberta Camusa* 229

Michał Dobrzański: *„Politica pańskie” Justusa Lipsiusa – najważniejsze koncepcje i wątki stoickie* 239

Kamil Łuczaj: *Idee profeministyczne polskich myślicieli końca XIX i początku XX wieku* 255

Dawid Nowakowski: *500 lat Pochwały głupoty. Dzieło – recepcja – inspiracje* 269

Aleksandra Tykarska: *Zarys poglądów filozoficznych Józefy Kodisowej* 289

Magdalena Otlewska: *Świat aniołów w twórczości Hildegardy z Bingen* 301

Jacek Sieradzan: *Sokrates: Lojalność wobec państwa czy wierność samemu sobie?* 315

Paweł Leszczyński: *Eksternizm, życie i filozofia Járy Cimrmana* 333

Kognitywistyka

Joanna Malinowska: *Biologiczne i kulturowe ograniczenia poznawcze. Kognitywistyczne spojrzenie na epistemologię ewolucyjną Konrada Lorenza* 341

Paweł Konopczak: *A travel back in time to the origins of human communication in the accounts of D. Bickerton (1985), M. Tomasello (2010) and B. Galantucci (2005)* 354

Oligumetafilozofia

Agnieszka Nalepa: *Doradztwo filozoficzne (philosophical counseling) a praktyczny wymiar filozofii* 371

Marcin Gras: *Z czego śmieją się filozofowie?* 387

Autorzy tego numeru / Authors of the issue 397

The image features a textured, light green background with a dark, rectangular hole in the center. The texture is grainy and uneven, with darker spots and variations in tone. The hole is a solid black rectangle, positioned slightly to the left of the center. The overall appearance is that of a weathered or aged surface.

wprowadzenie

Autorów należy rozstrzelać

Wprowadzenie

Redaktorzy serii *AVANT-PLUS* mają przyjemność oddać w ręce Czytelnika zbiór tekstów autorstwa uczestników Zlotu Filozoficznego, którego gospodarzem w 2011 roku był Toruń. Tom niniejszy zawiera przegląd najciekawszych prac, nie tylko młodych filozofów, których wykształcenie akademickie często przekracza *filozofię* samą, ale również przedstawicieli psychologii, prawa czy medycyny. Otwarcie filozofii na dialog z innymi dyscyplinami – nie tylko w ramach kognitywistyki – powoli przestaje być także w naszym kraju czymś zaskakującym. Prowadzi to również – z oporami, ale jednak prowadzi – do życzliwszego traktowania filozofii przez samych naukowców, zwłaszcza tych z kręgu nauk ścisłych. W tym zakresie więc publikacja ta spełnia programowe założenia *Projektu AVANT*.

A jednak nie można uznać tej antologii za dowód wielkiego zbratania się humanistyki z nie-humanistyką, ani nawet jakiegoś wyjątkowego scalenia się tej pierwszej. Czytelnik, który zechce się zapoznać z całością tomu, powinien nastawić się nie tylko na całą gamę perspektyw, ale również na zestaw krytyk, wątpliwości i motywowanych uprzedzeń. Przy skrajnych interpretacjach: z perspektywy rzecznika stanowiska X wynika, że dla dobra filozofii należy rozstrzelać przedstawicieli Y; że to nie żadna filozofia, tylko scjentyzm albo bełkot albo refleksja historyka dziedziny. Dalecy jednak jesteśmy od analogii z wieżą Babel. Raczej zbliżalibyśmy się skojarzeniami do świata Alicji z książek Lewisa Carrolla (nie zapominajmy: matematyka, fotografa, poety i pisarza w jednej osobie).

Ze względu na rozpiętość tematyczną prac ułożenie tekstów konsekwentnie według klucza było zadaniem niełatwym. Teksty zostały pogrupowane niezobowiązująco w osiem działów. Na podstawie objętości owych działów możemy przekonać się, jakie zainteresowania są wśród głównie młodych i głównie polskich (bo nie tylko) filozofów najżywsze. Specyfika konferencji, jaką jest Zlot Filozoficzny, pozwala bowiem zdobyć bardzo szeroki ogląd stanu naszej dyscypliny, a to dzięki temu, że nie mamy tu do czynienia z zawężeniem jedynie do wybranej specjalności czy tematyki. Można więc pokusić się o stwierdzenie, że zbiór tekstów, który oddajemy w ręce Czytelnika, to okazja do diagnozy stanu filozofii w Polsce.

Redaktorzy

The authors should be shot

Introduction

The Editors of the *AVANT-PLUS* series are pleased to present a volume containing a collection of texts written by the participants of the 2011 Philosophers' Rally, hosted in Toruń. This volume provides an overview of the most interesting works, authored not only by the young philosophers, whose academic training is often not limited to philosophy itself, but also certain representatives of psychology, law or medicine. The opening of philosophy for a dialogue with other disciplines – not only in the field of cognitive science – slowly ceases to be something surprising, not only abroad but in Poland as well. It may also – reluctantly, but nevertheless – lead to philosophy being treated more kindly by the academics themselves, especially those from the area of sciences. In this regard, the present publication can be said to meet the program objectives of the *Project AVANT*.

However, the anthology cannot be regarded as an evidence either of a great coming together of humanities and non-humanities, or of a remarkable fusion within the former. A Reader who would like to become familiar with the whole volume should expect not only a whole gamut of perspectives, but also a range of critiques, doubts, and motivated prejudices. If interpreted extremely, it could be gathered that from the point of view of many an X, the representatives of the Y position should be shot for the good of philosophy; that what they are doing is no philosophy, but scientism, gibberish or a reflection of a historian from the given field of study. And yet, we are far from attempting an analogy with the tower of Babel; our associations would be rather closer to the world of Alice from Lewis Carroll's novels (who was, as we should not forget, a mathematician, a photographer, a poet and a writer).

Due to the thematic range of the presented works, a consistent arrangement of the texts according to a certain key has not constituted an easy feat. The papers are grouped somewhat noncommittally into eight sections. Judging by the extent of these sections we can see what areas of interests are particularly vibrant among mostly young and mostly (although not exclusively) Polish philosophers. The specificity of the Philosophers' Rally conference is that it allows one for a very broad overview of our discipline, as there occurs no narrowing down to a chosen specialty or theme. It could, therefore, be argued that this collection of texts presented to the Reader could be treated as a opportunity to diagnose the state of philosophy in Poland.

Editors

The image features the word "antropologia" written in a thin, black, lowercase, sans-serif font. The text is centered horizontally and vertically on a piece of aged, yellowish paper with a mottled texture and some dark spots. The paper is framed by a dark, irregular border that looks like a torn edge or a shadow. The overall aesthetic is vintage and artistic.

antropologia

Kierkegaard a Lessing – Objawienie, wiara, historia

Stanisław Ruczaj

Abstrakt:

Spróbuję pokazać, że Kierkegaardowska koncepcja wiary może być rozumiana jako odpowiedź na problem „okropnej, szerokiej czeluści”, sformułowany przez G. E. Lessinga. Lessing zauważył, że w samym centrum wiary chrześcijańskiej znajdują się pewne przekonania na temat życia Jezusa z Nazaretu. Współcześnie wierzący, którzy nie mają bezpośredniej styczności z Jego życiem, muszą z konieczności opierać się na przekazach historycznych. Te jednak nie mogą zagwarantować ich przekonaniom odpowiedniego uzasadnienia, ponieważ mają z natury tylko prawdopodobny charakter. Między przekonaniem a faktem, będącym jego przedmiotem, istnieje zatem olbrzymia przepaść czasowa i epistemologiczna. W odpowiedzi na ten zarzut Kierkegaard (przede wszystkim w *Okruchach filozoficznych*, *Wprawkach do chrześcijaństwa* i *Zamykającym pseudonaukowym postscriptum*) przedstawia rozbudowaną analizę tego, czym jest wiara oraz poznanie historyczne, i stwierdza, że zarzut Lessinga nie tyle jest niesłuszny, co wynika z błędnego rozumienia istoty chrześcijaństwa. Istotą tą jest Wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie, które ma z konieczności a-historyczny charakter. Poznawczy dostęp do faktu Wcielenia jest możliwy tylko poprzez akt wiary, który Kierkegaard, w bezpośrednim nawiązaniu do Lessinga, charakteryzuje jako „skok”.

Celem mojego artykułu jest analiza związków, jakie w koncepcji duńskiego filozofa zachodzą pomiędzy chrześcijańskim Objawieniem, poznaniem historycznym i wiarą w Boga. Ramą interpretacyjną moich rozważań uczyniłem polemikę Kierkegarda z G. E. Lessingiem, którą, moim zdaniem, można odnaleźć przede wszystkim w *Okruchach filozoficznych*, *Wprawkach do chrześcijaństwa* i *Zamykającym pseudonaukowym postscriptum*.

1. Problem Lessinga

Chrześcijańska nauka o Wcieleniu głosi, że Bóg stał się konkretnym, istniejącym w określonym miejscu i czasie człowiekiem. Co za tym idzie, historia życia tego Człowieka, której świadectwem są Ewangelie, stała się fragmentem historii świata, podobnie jak na przykład historia życia

AVANT-PLUS

Juliusza Cezara. Ewangelie głoszą również, że ten człowiek, który był Bogiem, umarł i zmartwychwstał – i, przynajmniej według tradycyjnej teologii – również Jego zmartwychwstanie było faktem historycznym. „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara”, pisze apostoł Paweł (1 Kor, 15,14)¹. Oznacza to, że treści wiary chrześcijańskiej mają w sobie nieusuwalny komponent historyczny: chrześcijanie wierzą, że pewne wydarzenia miały miejsce.

Gotthold Ephraim Lessing zwrócił uwagę na fundamentalny problem związany z historyczną treścią przekazu chrześcijańskiego, który wyraził za pomocą metafory „okropnej, szerokiej czełości”: „Jeżeli nie można dowieść żadnej prawdy historycznej, to nie można również dowieść niczego za pomocą prawdy historycznej. Oznacza to, że przypadkowe prawdy historii nie mogą nigdy stać się dowodem na konieczne prawdy rozumu.” (Lessing 2005: 125).

Prawdy historycznej nie można *dowieść*, ponieważ historia mówi o tym, co już było i do czego z konieczności nie mamy innego, niż zapośredniczony przez przekazy świadków, dostępu poznawczego. Ewangelie, opowiadające o życiu i zmartwychwstaniu Chrystusa, są właśnie takim zapośredniczeniem. Tam zaś, gdzie poznanie przedmiotu jest zmediatyzowane, powstaje możliwość, że medium zafałszowuje w jakiś sposób przedmiot. Nawet, jeśli potraktujemy przekazy ewangeliczne jako równie wiarygodne, co „zwyczajne” źródła historyczne, twierdzi Lessing, wszystko, co możemy osiągnąć, to co najwyżej *prawdopodobieństwo* co do tego, że w Chrystusie rzeczywiście wypełniły się proroctwa, że Chrystus czynił cuda i zmartwychwstał. Jeżeli tak, to wyłącznie historyczne świadectwa nie mogą posłużyć jako dowód na to, że Jezus był rzeczywiście Synem Bożym (Lessing 2005: 125).

Zarysowany w przytoczonym powyżej fragmencie podział na „przypadkowe prawdy historyczne” i „konieczne prawdy rozumu” okazuje się być w tym kontekście dość mylący. Lessing zdaje się uważać, że prawda o Boskości Chrystusa należy do tego drugiego rodzaju prawd. Raczej nie chodzi tutaj o „konieczność” w sensie leibnizjańskim (konieczne jest to, czego przeciwieństwa nie da się pomyśleć). W tym sensie koniecznością cechują się na przykład prawdy matematyczne. Proponuję, za T. Yasukatą, by rozumieć tutaj „konieczną prawdę rozumu”, jako „prawdę, która jest dla mojego rozumu tak przekonująca, że nie jestem w stanie jej odrzucić” (Yasukata 2002: 68). By rozjaśnić to twierdzenie, które okaże się istotne w toku moich dalszych rozważań, warto sięgnąć do *Medytacji o filozofii pierwszej* Kartezjusza. W czwartej medytacji, analizując zagadnienie ludzkiej wolności, Kartezjusz pisze o prawdzie, którą pojmuje jasno i wyraźnie: „(...) nie mogłem wyzbyć się przekonania, że coś, co pojmuję tak jasno, musi być prawdą – i to nie dlatego, żebym czuł się zmuszony do tego przez jaką zewnętrzną siłę, lecz jedynie dlatego,

¹ Wszystkie cytaty z Nowego Testamentu podaję za: Biblia Tysiąclecia, 2008. Poznań: Pallotinum.

że całkowita oczywistość, którą miałem, wywoływała wielką skłonność mojej woli, i z tym większą wolnością w to uwierzyłem, im mniej miałem tu w sobie indyferencji”. (Kartezjusz 2006: 60).

Tego rodzaju prawda *koniecznie* wywołuje zatem akceptację ze strony poznającego rozumu. Po stronie podmiotu, jej poznaniu towarzyszy pewność. Nie ma tutaj momentu indyferencji, wahania, czy rzeczywiście jest tak, a nie inaczej. Tego rodzaju prawdą jest dla Kartezjusza „myślę, więc jestem” (2006: 60). Wydaje mi się, że dla Lessinga taką koniecznością powinna się cechować prawda o Boskości Chrystusa. Tylko wówczas jej akceptacja przez rozum ludzki byłaby uzasadniona. Jednak w sytuacji, kiedy argumentami świadczącymi za tą prawdą są *wyłącznie* „przypadkowe prawdy historyczne”, uznanie Boskości Chrystusa byłoby aktem intelektualnej nieodpowiedzialności:

Jednakże przeskakiwać teraz z prawdy historycznej do zupełnie innej klasy prawd i żądać ode mnie, bym przekształcił podług tego wszystkie moje metafizyczne i moralne pojęcia, oczekiwać ode mnie, że zmienię wszystkie moje podstawowe wyobrażenia o istocie boskości tylko dlatego, że nie mogę dostarczyć wiarygodnego świadectwa obalającego fakt zmartwychwstania Chrystusa – jeśli to nie jest *metabasis eis allo genos* [zmiana płaszczyzny argumentacji] to nie wiem, cóż innego mógł mieć na myśli Arystoteles, formułując to pojęcie. (Lessing 2005: 125).

Nie mogę przeorientować całego swojego życia (wszak nawrócenie to *metanoia*), opierając się wyłącznie na tym, co prawdopodobne. To właśnie jest ta „okropna, szeroka czeluść, której nie mogę pokonać niezależnie od tego, jak często i z jaką powagą szykowałem się do skoku” (Lessing 2005: 126). Sytuacja wyglądałaby zupełnie inaczej, twierdzi Lessing, gdyby od Chrystusa nie dzieliło mnie kilkanaście wieków historii, ale gdybym był z Nim współczesny i był świadkiem tego, jak czyni cuda i jak w Jego osobie wypełniają się starotestamentalne proroctwa (Yasukata 2002: 57). Bezpośredniość poznania stanowiłaby wystarczającą gwarancję Boskości Chrystusa. Tego rodzaju dowód, zgodnie ze słowami Pawła, nie miałby w sobie nic z „uwodzających przekonaniem słów mądrości”, lecz byłby „ukazywaniem mocy i ducha” (1 Kor 2,4).

Rozróżnienie między pewnością będącą udziałem naocznych świadków i niepewnością tych, którzy opierają się wyłącznie na przekazie historycznym jest fundamentalne dla zrozumienia relacji wiary i historii w ujęciu Sørensa Kierkegaarda. Duński myśliciel próbuje wykazać w kilku swoich dziełach, że w gruncie rzeczy sytuacja poznawcza „ucznia żyjącego równocześnie” z Chrystusem niczym się nie różni od sytuacji „ucznia z drugiej ręki” (Kierkegaard 1988), i że ani przekaz historyczny, ani bezpośrednie doświadczenie, nie mogą stanowić fundamentu dla uznania prawdy chrześcijaństwa.

AVANT-PLUS

2. Dlaczego Wcielenie było potrzebne?

W *Okruchach filozoficznych* Kierkegaard kontrastuje ze sobą sokratejski i chrześcijański model poszukiwania „prawdy” (Kierkegaard 1988: 8). Chodzi tutaj o prawdę, którą w innym miejscu duński filozof określa jako „wiedzę esencjalną”, to znaczy, odnoszącą się istotnie do egzystencji jednostki. Wiedzą esencjalną jest wiedza etyczna i etyczno-religijna (Kierkegaard 1941: 176-7). Myślę, że „prawdą” w tym znaczeniu jest odpowiedź na pytanie o kondycję egzystencjalną jednostki i ostateczny sens jej istnienia. Sokrates i Chrystus udzielają na to pytanie diametralnie różnych odpowiedzi.

Dla Sokratesa człowiek posiada prawdę od zawsze, nie musi jej szukać na zewnątrz, lecz wystarczy, jeżeli ją sobie samemu uświadomi. Potrzebuje jedynie „sprężyny” w postaci metody majeutycznej, która uruchamia proces samopoznania. Jednostka jest w gruncie rzeczy samowystarczalna, problem leży wyłącznie w tym, czy sobie swoją samowystarczalność uświadomi (Kierkegaard 1988: 8-13). W tym kontekście moment samopoznania jest nieistotny, „jest nicością, ponieważ w chwili, w której odkrywam, że znałem prawdę od wieków, tylko nie wiedziałem o tym – w tym samym momencie chwila ta zostaje ukryta w tym, co wieczne (...)” (Kierkegaard 1988: 13). Nieistotna jest również osoba nauczyciela, Sokratesa, ponieważ jego rolą nie jest przekazywanie prawdy, ale uświadamianie drugiej jednostce, że tę prawdę posiada (Kierkegaard 1988: 12).

Dla Sokratesa poznanie prawdy było tylko zdjęciem zasłony: w gruncie rzeczy nie działo się nic nowego, po prostu otwierałem oczy na to, co było we mnie od zawsze obecne (Kierkegaard 1941: 184). W modelu chrześcijańskim poznanie prawdy to na-wrócenie, „zerwanie” (Kierkegaard 1988: 22). W pewnym momencie życie człowieka zostaje rozłupane na to, co było przed – życie „starego człowieka” – i na to, co po – egzystencję chrześcijanina. Ten moment przełomu, w którym „wieczne, którego przedtem nie było”, pojawia się w życiu jednostki, Kierkegaard określa mianem „chwili”. W wizji chrześcijańskiej, człowiek nie tylko *nie zna* prawdy, ale jest całkowicie *poza prawdą*, jest *nieprawdą* z własnej winy, co znaczy, że żyje w grzechu. Co więcej,

Jeśli ma ona [chwila] nabrać decydującego znaczenia, wówczas poszukujący nie miałby prawa, aż do tej chwili, posiadać prawdy, i to nawet pod postacią niewiedzy, gdyż wtedy chwila została by sprowadzona do chwili, w której występuje pobudka [do poznania prawdy]; ba, jemu nie wolno być nawet osobą poszukującą (...). (Kierkegaard 1988: 13-14).

Jak można to rozumieć? Heidegger, analizując w *Byciu i czasie* formalną strukturę pytania o sens bycia, pisał, że „poszukiwanie, jako zapytywanie, wymaga już z góry ukierunkowania

przez to, co poszukiwane”. Inaczej mówiąc, pytanie o sens zakłada, że pytający posiada już co najmniej jakieś mgliste przeczucia co do tego, o czego sens pyta. To niejasne rozumienie, pozostające „na samej granicy werbalnego rozumienia” jest *factum*, które umożliwia zapytywanie (Heidegger 2008: 8).

Jeśli zaaplikujemy rozważania Heideggera do przytoczonego powyżej fragmentu *Okruchów...*, będziemy mogli stwierdzić, że człowiek żyjący w nieprawdzie (czyli w stanie grzechu (Kierkegaard 1988: 16)), nie posiada nawet tego wymaganego dla samej możliwości zapytywania warunku. Niedostępna jest dla niego nie tylko odpowiedź na pytanie o sens, ale samo pytanie. Taki człowiek nie ma również warunków, by przyjąć prawdę i ją zrozumieć.

W tym miejscu ujawnia się kluczowa rola Nauczyciela, który, odmiennie niż w modelu sokratejskim, nie jest dla jednostki wyłącznie pobudką, ale „wybawcą”, „zbawicielem”, „pojednawcą” i „sędzią” (Kierkegaard 1988: 19). Przychodzi do zniewolonego grzechem człowieka i wyposaża go w warunek możliwości pytania o prawdę oraz w samą prawdę (Kierkegaard 1988: 15). To przyście dokonuje się w czasie, jest Objawieniem się Boga wcielonego.

3. Bóg ukryty

Objawienie dokonuje się zatem w historii. To by mogło oznaczać, że to, co historyczne, zyskuje w ten sposób nieskończoną ważność dla jednostki. Badacze myśli Kierkegaarda zauważają, że jego ujęcie relacji wiary i historii cechuje pewne wewnętrzne napięcie (Evans 2006: 153). Doskonale wyraża je następujący fragment *Okruchów filozoficznych*:

Chrześcijaństwo jest jedynym zjawiskiem historycznym, które nie zważając na to, co historyczne, a zarazem dzięki temu, chciało dać jednostce oparcie dla wiecznej świadomości, chciało jednostkę zainteresować nie tylko tym, co historyczne, ale zarazem oprzeć jej zbawienie na stosunku do czegoś historycznego. (1988: 134).

Podobny wydźwięk mają słowa wprowadzające do analizy osoby Chrystusa we *Wprawkach do chrześcijaństwa*. Kierkegaard stwierdza tam, że chociaż Chrystus był konkretną historyczną osobą, która kilkanaście wieków temu „wypowiedziała słowa zaproszenia”, to jednak „dla nikogo nie jest i nie chce być tym, o którym coś wiadomo z historii (...)” (Kierkegaard 2002: 28). Z jednej strony zatem mamy do czynienia z potwierdzaniem znaczenia historycznej treści wiary; z drugiej – z deprecjonowaniem „tego, co historyczne” oraz utrzymywaniem, że historia nie może nam niczego powiedzieć o Chrystusie.

By rozwiązać tę pozorną sprzeczność, trzeba zadać pytanie o to, czym właściwie jest ta prawda, którą ofiarowuje jednostce Bóg-człowiek, a która stanowi treść przekazu Objawienia. Praw-

AVANT-PLUS

da dotyczy tego, że Jezus jest Synem Bożym (Kierkegaard 2002: 109). W ten sposób zawiązuje się istotowa więź między uczącym się a Nauczycielem; Nauczyciela nie można wyeliminować z Jego przekazu, ponieważ On sam jest jego treścią (Kierkegaard 1988: 75). Prowadzi nas to do kluczowej dla Kierkegarda kategorii paradoksu.

Pojęcie paradoksu rozumiem jako filozoficzne wyrażenie teologicznej idei „Boga ukrytego”, *Deus absconditus*. Źródłowo pojawia się ono u Lutera, jako charakterystyka sposobu Bożego działania w świecie (Pesch 2008: 382). Bóg najpełniej objawia się w świecie tam, gdzie najmniej się Go spodziewamy, pod postacią przeciwności: nieszczęścia, bezsilności i cierpienia, tak że wiara musi „wbrew Bogu przedzierać się ku Bogu i do Boga wołać”. To paradoksalne „skryte objawienie się” Boga osiąga szczytowy punkt w momencie Jego śmierci na krzyżu (Pesch 2008: 384-389).

Według Kierkegarda, „ukryty” charakter działania Boga w świecie wynika z samej istoty Objawienia, które jest „uwiecznieniem tego, co historyczne, i uhistorycznieniem tego, co wieczne”. Wieczność nieskończonego Boga zamyka się w skończonym życiu konkretnego człowieka, Żyda żyjącego dwa tysiące lat temu w Palestynie. Kopenhaski filozof pisze, że Wcielenie to „nieskończona sprzeczność jakościowa” (Kierkegaard 1988: 74).

Wewnętrznie sprzeczna idea bycia Bogiem i konkretnym człowiekiem jednocześnie jest „paradoksem” chrześcijaństwa (Szwed 1991: 201). Paradoks generowany jest, zdaniem Kierkegarda, przez to, że rozum ludzki porusza się dwutorowo: w dziedzinie tego, co wieczne i w dziedzinie tego, co historyczne. W pierwszej z tych sfer porusza się filozofia spekulatywna, badająca niezmiennie zasady bytu. W drugiej, historia, której przedmiotem jest stawanie się, badanie tego, co się wydarzyło (Kierkegaard 1941: 23). W odniesieniu do takiego filozofa, jak na przykład Spinoza, w danej chwili możliwe jest *albo* podejście biograficzne, zainteresowanego historycznym życiem tego oto konkretnego człowieka, *albo* podejście metafizyczne, który bada jego system jako coś a-czasowego, niezwiązanego z konkretną ludzką egzystencją; łączenie w tym samym momencie pierwszego i drugiego podejścia jest dla rozumu ludzkiego niemożliwe (Kierkegaard 1988: 75). Tymczasem człowiek wierzący, odnosząc się do osoby Jezusa Chrystusa, odnosi się jednocześnie do tego, co czasowe i tego, co wieczne. Paradoksalne połączenie wieczności i czasowości powoduje, że fakt Wcielenia okryty jest jakby nieprzenikalną dla ludzkiego rozumu zasłoną.

Paradoksalność Wcielenia można również opisać odwołując się do kategorii znaku. Znak dla Kierkegarda jest „zanegowaną bezpośredniością”, to znaczy: jest czymś *bezpośrednio* i jednocześnie jest czymś *innym*, czym bezpośrednio nie jest. Bezpośredni wymiar znaku jest tym, co ujawnia się „na pierwszy rzut oka” – na przykład pewnym kształtem na papierze, czy określonym dźwiękiem. Jednocześnie, ten fizyczny obiekt *jest czymś innym* – tym, co oznacza, do cze-

go odsyła, sensem lub przedmiotem. Znak jest „kategorią refleksji” (Kierkegaard 2002: 108) – domaga się od podmiotu wykonania intelektualnej pracy interpretacji, zanegowania jego bezpośredniości, przy czym nie chodzi tutaj o zanegowanie w sensie jej całkowitego odrzucenia (ponieważ „dosłowne nic, nie jest znakiem” (2002: 109), ale o rozpoznanie, że oprócz tego, co narzuca się bezpośrednio, jest w znaku coś jeszcze.

Chrystus jest *znakiem* w tym sensie, że bezpośrednio jest pewnym konkretnym człowiekiem, a jednocześnie jest *kimś innym* – Bogiem. Jest zaś „znakiem sprzeciwu” (sprzeczności), ponieważ między wymiarem bezpośrednim i pośrednim zachodzi sprzeczność². Kierkegaard pisze w tym kontekście o „*Incognito*” Chrystusa, „możliwie najbardziej nieprzeniknionej niepoznawalności” (2002: 111).

Znak, który nie zostaje rozpoznany jako znak, nie wypełnia swojej funkcji. Jeśli znak ma symbolizować sprzeczność, potrzebne jest coś, co skieruje na tę sprzeczność uwagę:

(...) by ta sprzeczność nie stała się sprzecznością, która nie jest dla nikogo, czyli nie jest dla kogoś – niemal tak, jakby mistyfikacja udała się tak nadzwyczajnie, że jej skutek jest zerowy – potrzeba czegoś, by skierować na nią uwagę. Do tego w sposób istotny służy cud, i konkretna, prosta wypowiedź, że się jest Bogiem. (Kierkegaard 2002: 109).

Cud i wypowiedź mają zasygnalizować jednostce, że *jest tu coś więcej*, niż nasuwa się na pierwszy rzut oka. To, że autorem wypowiedzi lub działania jest Chrystus, który jest „znakiem sprzeciwu” powoduje, że Jego działania jako Boga-człowieka nabierają charakteru komunikacji pośredniej (Kierkegaard 2002: 117). Komunikacją pośrednią posługuje się na przykład osoba, która mówiąc z pełną powagą, tak naprawdę żartuje sobie albo kpi. Jej rozmówca musi się zdecydować, czy odbierać komunikat bezpośrednio (czyli poważnie) czy pośrednio: jako żart lub kpinę. W tym sensie komunikacja pośrednia stawia zawsze swojego odbiorcę przed wyborem, pozostawia przestrzeń dla decyzji.

Kiedy stojący obok mnie człowiek mówi, że jest Bogiem, sprzeczność, jaką dostrzegam między treścią jego słów, a tym, jak jawi mi się on bezpośrednio, wywołuje moje zmieszanie. Nie wiem, jak się postąpić – wierzyć mu, czy nie? Kiedy jestem świadkiem cudu, nie wiem, jak się zachować – uwierzyć w ten cud, czy może potraktować go jako złudzenie lub kuglarską sztuczkę? Zarówno wypowiedź, jak i cud, zwracają moją uwagę na sprzeczność, zmuszają mnie do podjęcia decyzji. Mogę *zgorszyć się*, odrzucić sprzeczność, co jest tożsame z zaakceptowaniem bezpośredniości: to, co słyszałem, to kłamstwo, a rzekomy cud to sprytne oszustwo. Mogę jednak również zaakceptować paradoks i *uwierzyć*, że ten oto człowiek jest Synem Bożym.

² Kierkegaard 2002: 109-110. To stwierdzenie pozwala wybronić się SK przed ewentualnym zarzutem monofizytyzmu – żeby znak był znakiem, muszą zostać zachowane obie jego strony.

AVANT-PLUS

Myślę, że zarysowuje się tutaj bardzo wyraźnie proces, który można by nazwać „ruchem wiary”. Jednostka napotyka na coś – cud, niepokojące słowa – co kieruje jej uwagę na paradoks. Paradoks odrzuca od siebie jednostkę, odwraca ją do jej wnętrza, i zmusza ją do określenia się i ujawnienia się w wyborze (Kierkegaard 2002: 110).

4. Wiara a wiedza. Odpowiedź Lessingowi

Tym, co ustanawia przestrzeń wolności, w której jednostka może podjąć decyzję, jest niepewność przedmiotowa (Szwed 1991: 200). Paradoks jest czymś, wobec czego jednostka nie wie, jak ma się ustosunkować. Decyzja o wierze wiąże się z ryzykiem, że to, w co wierzę, może być nieprawdą. Ryzyko wzrasta tym bardziej, że paradoksalność prawdy wyklucza jakąkolwiek możliwość jej weryfikacji lub falsyfikacji.

Jeśli przypomnimy sobie teraz słowa Kartezjusza z czwartej *Medytacji*, zobaczymy, na czym polega różnica między wiedzą a wiarą. „Prawda konieczna”, poznana przez rozum jasno i wyraźnie, praktycznie unicestwia wolność wyboru. Kartezjusz pisze, że jej akceptacji nie towarzyszy żadna indyferencja, wahanie, rozważanie „za” i „przeciw”. Kierkegaard uważa, że prawda konieczna pozostawia podmiot niejako „na zewnątrz”, jego rola sprowadza się do biernego przytaknięcia, nie angażuje w żaden sposób jego wolności. Subiektywność jednostki zyskuje znaczenie dopiero wtedy, gdy pojawia się możliwość podjęcia decyzji (Kierkegaard 1941:173). Ta możliwość ukazuje się z kolei w sytuacji niepewności, czy jest tak, a nie inaczej. Decyzja stanowi wówczas ryzyko, które jest warunkiem koniecznym wiary. Wiara jest decyzją podmiotu, który godzi się podjąć to ryzyko, uznać, że to wydarzenie, wcielenie Boga – rzeczywiście miało miejsce (Kierkegaard 1941: 182). Wiara, pisze Kierkegaard, jest

aktem wolności, manifestacji woli. (...) on [wierzący] wierzy, że to, co się stało, stało się „dokładnie w taki” sposób i znosi przez to w sobie inne „jak” tego, co się stało, nie zaprzeczając wprawdzie innej możliwości jego stawania się, chociaż dla wiary najpewniejszy jest „dokładnie taki” sposób tego, co się stało. (1988: 101).

W akcie wiary jednostka uznaje, że to, co dla rozumu jest najmniej pewne, najbardziej absurdalne, rzeczywiście się wydarzyło. „Paradoks obiektywny” (Wcielenie) zostaje w ten sposób uzupełniony przez „paradoks subiektywny”: wiara polega na mocnym przyświadczeniu treści, która z racji swojej przedmiotowej niepewności nie zasługuje (rozumowo) w ogóle na przyświadczenie. Co więcej, jeśli wierzący chce zachować swoją wiarę, musi ciągle na nowo uświadamiać sobie, że znajduje się w sytuacji z racjonalnego punktu widzenia beznadziejnej, że jeśli chodzi o obiektywne podstawy, jego wiara zawieszona jest nad nicością i bierze się z całkowicie subiektywnego, irracjonalnego porywu (Kierkegaard 1941: 182).

Myślę, że powyższe ustalenia pozwalają już na nakreślenie odpowiedzi, jakiej Kierkegaard mógłby udzielić Lessingowi. Przede wszystkim, postulat Lessinga, w którym domaga się on od treści wiary pewności cechującej „konieczne prawdy rozumu”, wynika z niezrozumienia tego, czym jest przedmiot wiary, jak i tego, czym jest wiara sama. Niemożliwe jest uzasadnienie prawdy o Wcieleniu (niezależnie od tego, jak miałoby ono wyglądać), paradoks bowiem jest granicą, na której rozum się zatrzymuje: może tylko skonstatować, że oto ma do czynienia z paradoksem i usunąć się na bok, ale nie może go pojąć (Kierkegaard 1988: 71,77). Wiara polega zaś właśnie na tym, że jednostka zainteresowana swoim wiecznym zbawieniem podejmuje decyzję wbrew ryzyku i obiektywnej niepewności tego, w co wierzy.

Znajduje to oczywiste przełożenie na wyjaśnienie rzekomej przewagi uczniów żyjących równocześnie z Chrystusem nad uczniami, którzy zmuszeni są opierać się wyłącznie na świadectwach tych pierwszych. Jeżeli Objawienie się Boga w Chrystusie ma charakter paradoksu, jeśli Chrystus jest dla rozumu ludzkiego „Bogiem ukrytym”, to sytuacja chrześcijan, niezależnie od epoki, w której żyją, jest w zasadzie taka sama.

Jeżeli, pisze Kierkegaard, równocześnie z Chrystusem żyłby jakiś człowiek, który „ograniczyłby swój sen do minimum, by nieustannie towarzyszyć temu nauczycielowi, (...) i gdyby z nim osobiście konferował co wieczór tak, że poznałby jego rysopis co do najdrobniejszego szczegółu, wiedział, co on powiedział, gdzie się znajdował o każdej porze dnia”, to wszystko ani odrobinę nie przybliżyłoby tej osoby do zostania uczniem Chrystusa (1988: 77). Podobnie ma się sprawa ze współczesnym uczonym, który, dokonawszy najdokładniejszej analizy źródeł historycznych, wykazałby, że Ewangelie są autentyczne, a ich autorzy wiarygodni (Kierkegaard 1941: 29).

„Tego Boga” po prostu nie da się poznać w sposób bezpośredni (Kierkegaard 1988: 76). Zarówno cuda, jak i świadectwa innych osób, mogą posłużyć jedynie jako pobudka, coś, co zwraca uwagę na istnienie problemu, a co może w równej mierze wywołać tak zgorzienie, jak wiarę (Kierkegaard 1988: 114). Wiary nie można komunikować, ponieważ wszelka związana z nią komunikacja jest komunikacją pośrednią. Zarówno warunek wiary, jak i samą wiarę, jednostka otrzymuje z pierwszej ręki, w indywidualnym spotkaniu z Bogiem żywym. To spotkanie zaś może się dokonać niezależnie od historycznej epoki, w której żyje (Kierkegaard 1988: 83).

Kierkegaard rozróżnia w związku z tym równoczesność temporalną od równoczesności w wierze. Równoczesność temporalna to równoczesność, o której pisał Lessing. Równoczesność w wierze to relacja do Jezusa, w jakiej znajduje się każdy, kto stał się Jego uczniem. Zostaje nim zaś tylko ten, komu przychodzący *incognito* Bóg udzieli warunku, który umożliwi mu pytanie o prawdę, oraz samej prawdy (Kierkegaard 1988: 81-86). Człowiek nie jest w stanie stworzyć tego warunku sam z siebie, ponieważ sam w sobie jest nieprawdą. Nie może go również otrzymać od innego człowieka (Kierkegaard 1988: 131). Dlatego, konkluduje Kierkegaard, „Nie ma ucznia

AVANT-PLUS

z drugiej ręki. Z istoty swojej pierwsi i ostatni są sobie równi, tylko że późniejsze pokolenie znajduje pobudkę w relacjach ludzi współczesnych, podczas gdy współcześni znajdują ją w bezpośredniej jednoczesności (...)” (1988: 128).

Napięcie, które w myśli duńskiego filozofa cechowało stosunek wiary do historii, ukazuje się teraz w nowym świetle. Choć Wcielenie dokonało się w historii, to jego paradoksalność sprawia, że dla jednostki dostęp do niego jest wyłącznie a-historyczny, oparty na osobistym spotkaniu z Nauczycielem, którego nie może zastąpić ani bezpośrednio doświadczenie, ani przekaz tradycji. Do samego spotkania dochodzi jednak w czasie – w konkretnej chwili ludzkiej egzystencji.

Bibliografia:

Biblia Tysiąclecia, 2008, Poznań: Pallotinum.

Evans, C. S. 2006. *Kierkegaard on Faith and the Self*, Waco: Baylor University Press.

Heidegger, M. 2008. *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.

Kartezjusz, 2006. *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

Kierkegaard, S. 2002. *Wprawki do chrześcijaństwa*, przeł. A. Szwed, Kęty: Antyk Marek Derewiecki.

Kierkegaard, S. 1988. *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa: PWN.

Kierkegaard, S. 1941. *Concluding Unscientific Postscript*, przeł. D. F. Swenson, W. Lowrie, Princeton: Princeton University Press.

Lessing, G. E. 2007. *Okropna, szeroka czeluść*, przeł. E. Pieciul, w: E. Piotrowski, T. Węclawski, *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Pesch, O. H. 2008. *Zrozumieć Lutra*, przeł. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań: W drodze.

Szwed, A. 1991. *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sørensa Kierkegarda*, Kraków: Znak.

Yasukata, T. 2002. *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*, Oxford: Oxford.

Elementy filozofii dialogu w *O Sztuce Miłości* Ericha Fromma

Patryk Mitzig

Abstrakt:

Mimo tego, że Erich Fromm nie był dialogikiem, w jego dziele *O sztuce miłości* można znaleźć wiele wątków swoistych dla filozofii dialogu. Widać to chociażby w charakterystycznej terminologii (Fromm używa słów takich jak: miłość, relacja, dialog, samotność itd.) oraz wielu zbieżnościach z myślą czołowych przedstawicieli nurtu, z którą sam autor jednak się nie utożsamia .

Klasycznym wątkiem podejmowanym przez dialogików jest rozróżnienie dwóch sposobów zaangażowania w rzeczywistość (bycie w relacji przedmiotowej oraz osobowej). Tematem dzieła Fromma jest zaś tytułowa miłość, rozumiana w bardzo oryginalny sposób, ponieważ polega ona właśnie na „osobowym” stosunku do świata. Miłość ta nie jest uczuciem, lecz raczej czymś w rodzaju postawy życiowej, czy cechy charakteru, która pozwala wchodzić w dialog. Bycie w dialogu jest jednym z najelementarniejszych ludzkich dążeń, ponieważ pozwala złagodzić poczucie samotności.

Fromm jest bardzo bliski Emmanuelowi Levinasowi, gdy porusza wątek samotności. Rozumie on jęnegatywnie jako największe utrapienie każdej ludzkiej egzystencji, której tragiczność dla Fromma jest de facto zagwarantowana poprzez „wrzucenie” w rzeczywistość. Myśliciele zgodni są również w kwestii konieczności samotności, jako warunku istnienia relacji. Fromm nadaje zatem samotności pozytywną wartość, gdy rozumie ją jako możliwość wypracowania we mnie właściwego podejścia do życia, czyli miłości. Miłość jest oczywiście jedynym sposobem na złagodzenie poczucia samotności.

Pomimo wielości zbieżnych z filozofią dialogu motywów w *O sztuce miłości*, Ericha Fromma na pewno nie można nazwać przedstawicielem tego nurtu. Myślę, że właściwe byłoby określenie go jako myśliciela „dialogizującego”.

Wstęp

Niewątpliwie Ericha Fromma nie można uznać za przedstawiciela filozofii dialogu, niemniej jednak problematyka wielu fragmentów jego dzieł okazuje się mieć zaskakująco wiele wspólnego właśnie z tym obszarem filozoficznych dociekań.

Nie chodzi jedynie o sam podejmowany temat, wszakże Fromm w *O Sztuce Miłości* interesuje przede wszystkim miłość, samotność, możliwość dotarcia do siebie oraz do człowieka w ogóle, lecz o typowo dialogiczne rozumienie tych kwestii. Istnieją, rzecz jasna, również pytania, na które filozofia dialogu stara się odpowiedzieć inaczej niż Fromm, ale nie będą one dla nas istotne.

Miłość jako cecha charakteru

Kardynalnym terminem, którym posługuje się Fromm i który stara się zbadać w *O Sztuce Miłości* jest oczywiście miłość, lecz miłość rozumiana w zupełnie odmienny sposób niż potocznie. Gdyby postarać się jak najwięcej określić pojmowanie tego terminu przez Fromma to myślę, że należałoby powiedzieć, że jest to pewna cecha charakteru lub zacytować fragment wstępu do polskiego wydania: „Miłość, jak ją rozumie Fromm, to w gruncie rzeczy nie tyle uczucie, ile sposób zaangażowania człowieka wobec bytu, świata w ogólności (...)” (Fromm 2008).

Kluczowym słowem w powyższej definicji jest słowo „zaangażowanie”. Sugeruje ono, że aby kochać, należy dać od siebie więcej niż tylko to, co niezbędne z punktu widzenia egzystencji (przetrwania). Miłość to wspięcie się na poziom pneumatologiczny, a to możliwe jest jedynie, gdy włoży się we własne życie pewien wysiłek. W skrajnym przypadku będzie to całkowita ofiara z siebie dla Ty, które nie oczekuje nic w zamian, liturgia, o której pisze Emmanuel Levinas. Mniej radykalnym podejściem jest, różnie artykułowany przez poszczególnych dialogików, lecz w swych ramach taki sam, wniosek, że na rzeczywistość można patrzeć w porządku Ja-Ono (poznawczo-przedmiotowo) lub starać się dostrzec jej wyższą warstwę w porządku Ja-Ty (osobowo). Jedynie funkcjonując w tym drugim porządku, można kochać.

Widać, zatem wyraźnie, że filozofia dialogu żegna się z rozumieniem miłości jako uczucia. Dobrze wyraża to Martin Buber: „Uczucia towarzyszą metapsychicznemu i metafizycznemu faktowi miłości, lecz nie one ją tworzą: uczucia towarzyszące jej mogą być bardzo różne. Uczucie Jezusa do majętnego młodzieńca jest różne od uczucia do ukochanego ucznia, ale

miłość jest jedyna. Uczucia się ma, miłość się zdarza. Uczucia mieszkają w człowieku, ale człowiek mieszka w miłości.” (Buber 2007).

Wobec powyższego Fromm stwierdza, że skoro miłość jest pewnego rodzaju podejściem, to można ją wypracować, nauczyć się jej. Miłość jest sztuką, więc jest w moim zasięgu; jeżeli włożę w jej opanowanie odpowiedni wysiłek, to mogę ją osiąść. Oczywiście nadal rację ma Buber, gdy stwierdza, że akt zakochania jest ode mnie niezależny i w pełni spontaniczny, lecz by w ogóle taki jednostkowy akt mógł zaistnieć konieczna jest odpowiednia postawa.

Samotność

Można by słusznie postawić pytanie: Dlaczego należy w sobie takie podejście kształtować? Fromm odpowiada jednoznacznie, gdy stwierdza, że to jedyny sposób na uniknięcie samotności, która jest najgłębszym problemem i bolączką każdego ludzkiego życia. „Tak więc najgłębszą potrzebą człowieka jest przewyciężenie odosobnienia, opuszczeni więzienia samotności.” (Fromm 2008: 33).

To, że jestem samotny, oznacza po prostu tyle, że jestem sobą i nie mogę być nikim innym, że jestem z sobą toż-samy, jak pisze Levinas, i wciąż się z sobą i tylko z sobą identyfikuję.

Myślę, że aby dobrze zrozumieć czym jest samotność, wystarczy zdać sobie sprawę ze znaczenia słowa „Ja”. Ebner uzna, że istnieją pierwotne słowa, które de facto są parami słów, mianowicie: Ja-Ty oraz Ja-Ono. Nawet, gdy mówię samo Ja, to gdzieś w domyśle jest Ty lub Ono, ale mimo wszystko Ja zawsze jest Ja i niczym innym. Nawet w najbliższej oraz najbardziej wiążącej osobowej relacji Ja i Ty nie są jednością. Nie istnieje nigdy żadne My.

„Nie ma Ja bez Ty i Ty bez Ja. Znaczy to tyle, iż Ja i Ty odbijamy się wzajemnie, jak lustra, stojące na przeciwległych brzegach rzeki, ale i to, że Ty jesteś we mnie, a Ja w Tobie, iż niesiemy siebie jak swe ciężary. Jesteś we mnie. Jestem w Tobie. Jesteś częścią dziejów mojego Ja, a ja jestem częścią dziejów twojego Ty. Mimo tego przenikania, jesteśmy sobą” (Tischner 1990: 82).

Mówiąc kolokwialnie, jestem samotny, ponieważ nie mogę wejść w czyjąś skórę, poczuć się tak, jak ktoś inny, oczywiście ktoś może mi zakomunikować swój stan emocjonalny, ale to nie wystarczy, żebym poczuł, że jestem kimś innym niż ja.

AVANT-PLUS

Poczucie samotności, pozostawienia samemu sobie potęguje fakt wrzucenia w rzeczywistość. „Kiedy rodzi się człowiek – zarówno rodzaj ludzki, jak pojedynczy osobnik – zostaje on wytracony z sytuacji dokładnie określonej, równie określonej jak instynkty, i wepchnięty w sytuację, która jest nieokreślona, niepewna i otwarta” (Fromm 2008: 21).

Sam dla siebie w samotności jestem więźniem i to w sensie absolutnym. Człowiek samotny nie potrafi realizować siebie, ponieważ nie jest wolny. Zauważa to Feuerbach, gdy pisze, że jedynie we wspólnocie można być naprawdę wolnym, a człowiek istniejący w pojedynkę jest ograniczony, można by rzec: ograniczony samym sobą.

Z drugiej jednak strony, mimo że samotność ma swoje negatywne oblicze, istnieją również pozytywne aspekty. Indywidualność jest nam, jako ludziom, niemalże równie potrzebna jak wspólnota. Gdyby było inaczej wielką zagadką dla socjologów i psychologów byłoby zjawisko nonkonformizmu. Nonkonformizm poprzez uwidocznienie swojej inności podkreśla swoją indywidualność, a więc samotność. Okazuje się zatem, że potrzeba samotności jest równie silna, jak potrzeba bycia z kimś i dla kogoś.

Istnieje jeszcze inny, o wiele ważniejszy aspekt samotności, którego, co prawda, Fromm nie wyraża wprost, ale można go znaleźć między wierszami w *O Sztuce Miłości*. Mianowicie, samotność jest warunkiem koniecznym istnienia miłości. Nie mógłbym kochać, gdybym nie był zawsze sobie i tylko sobą. Bardzo prawdopodobne, że gdyby nie samotność, gdybym nie mógł jako Ja posiadać swojej niezbywalnej, indywidualnej tożsamości, to nie mógłbym również ofiarować siebie Innemu, ponieważ miłość jest aktem dawania. Daje się zaś samego siebie, a nie ma czegoś takiego, jak „ja-sam” bez samotności.

Dawanie

Martin Buber podkreślał, że miłość jest aktem, że się dzieje. Dla Levinasa zaś spotkanie dialogiczne jest wydarzeniem. Bycie w relacji osobowej, czyli relacji typu Ja-Ty lub, posługując się językiem Fromma – posiadanie miłości (w gruncie rzeczy, gdy posiadam miłość, to przez cały czas jestem w relacji osobowej względem całej rzeczywistości: mnie samego, innych ludzi oraz świata jako takiego) jest czynnością.

Zdaniem Fromma istnieją dwie życiowe postawy: nieproduktywna (bierna) oraz produktywna (czynna). Pierwszą postawę charakteryzuje kompletna obojętność w kwestii rozwijania, „produkowania” czegokolwiek. Tę postawę doskonale obrazuje podejście współczesnego, żyjącego w kulturze konsumpcyjnej człowieka do miłości erotycznej (czyli takiej, która występuje między kobietą a mężczyzną). Fromm pisze o niej w ten sposób:

„Szukam korzystnego kupna: obiekt powinien być pożądanym z punktu widzenia jego walorów społecznych, a równocześnie powinien chcieć mnie, cenić należycie moje widoczne i ukryte aktywa oraz możliwości. Tak więc dwie osoby zakochują się w sobie, kiedy czują, że znalazły najlepszy osiągalny na rynku obiekt, uwzględniając przy tym obustronne wartości wymienne”(Fromm 2008: 17).

Nie ma tu mowy o żadnym rozwijaniu drugiego, jedyne, czego chcę, to ubić jak najlepszy interes. Drugi człowiek zostaje zredukowany do przedmiotu, towaru, nie jest więc możliwe całościowe jego ujęcie, zatem nie jest możliwa miłość. Tego typu zachowanie, gdy ważne jest dla mnie tylko to, co bezpośrednio mnie dotyczy oraz to, w jaki sposób mnie to dotyczy, jest określone mianem narcyzmu. Skupiam się nie na tym, aby obdarować kogoś miłością, lecz by samemu zostać nią obdarzonym.

Druga postawa zaś polega na inwestowaniu własnego wysiłku w doskonalenie tego, co się kocha, kocha się zaś cały świat. Produktywna postawa to rozwijanie drugiego człowieka, świata oraz własnej duszy (podobnie, jak na poziomie pneumatologicznym Ebnera). Produktywność można zatem nazwać kultem witalności i realizacją mocy. „W samym akcie dawania doświadczam mojej siły, bogactwa mojej potęgi. To doznanie wzmożonej żywotności i mocy napędza mnie radością. Doświadczam siebie jako uosobienie swych sił, które mogę poświęcić jako uosobienie pełni życia, toteż przepędza mnie radość. Dawanie jest bardziej radosne niż otrzymywanie, nie dlatego, że jest utratą czegoś, lecz dlatego, że w akcie dawania przejawia się moja żywotność”(Fromm 2008: 35).

Relacja tych dwóch postaw jest analogiczna do porządku przedmiotowego oraz osobowego. Gdy dochodzi we mnie do przejścia z nieproduktywności do produktywności, następuje tym samym przejście z bycia ze światem w relacji Ja-Ono do relacji Ja-Ty. Z postawy, gdy chcę brać jak najwięcej dla siebie, w postawę, gdy chcę jak najwięcej dawać. Ale co tak właściwie daję?

Odpowiedź na powyższe pytanie jest trywialna. Daję siebie. Nie jest to akt całkowitego poświęcenia, jak u Levinasa, wręcz przeciwnie. Dawanie zakłada „ruch z powrotem”, ponieważ, kiedy obdarowuję miłością – dostaję to samo w zamian. Gdy kocham, jestem kochany. (Ostatnie zdanie może się wydawać absurdem, wobec faktu istnienia niezliczonej ilości przykładów, głównie erotycznej, nieodwzajemnionej miłości, jeżeli się jednak ma na uwadze, w jaki sposób funkcjonuje miłość w rozumieniu Fromma, to problem okazuje się pozorny. Mianowicie, miłość, jako cecha, nie jest miłością do konkretnego, jednostkowego obiektu, lecz do świata. Jeżeli mówię, że cię kocham, to mówię w ten sposób, że kocham cały świat i poprzez niego ciebie. Absolutne odwzajemnienie miłości polega na tym, że kochać da się jedynie całą rzeczywistość, a skoro i ja sam należę do tej rzeczywistości, to, choć brzmi to dziwnie, miłość, którą obdarowałem świat do mnie wraca.)

AVANT-PLUS

Zdaniem Tischnera każda relacja nie tyle nas zmienia, co wręcz definiuje: „Jesteśmy, jacy jesteśmy, poprzez siebie. I poprzez siebie jesteśmy tam, gdzie jesteśmy. Tak rozwijamy nasz dramat – na dobre i na złe.” (Tischner 1990: 82). Fromm dochodzi to podobnego wniosku, ale w porównaniu z myślą Tischnera widać u niego więcej podobieństw.

Dzięki temu, że Ja wchodzi w relacje, może się rozwijać, a rozwija się poprzez odpowiedź na zapytania Ty, pytanie zaś zawsze wynika z jakiejś potrzeby, z bycia w biedzie. Z drugiej strony fundamentalnym typem miłości, zdaniem Fromma, jest miłość braterska, która zasadza się na dostrzeżeniu bliskości pomiędzy mną a każdym innym człowiekiem. „A jednak kochanie człowieka bezradnego, biednego i obcego jest początkiem miłości braterskiej. Nietrudno kochać kogoś pochodzącego z własnej krwi.”

Odpowiedzialność, poszanowanie, poznanie

Zdaniem Fromma wszystkim formom miłości (a wymienia on miłość braterską, rodzicielską, erotyczną, samego siebie oraz Boga) wspólne są: troska, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie oraz poznanie.

Odpowiedzialność (która rodzi się z troski) rozumiana jest podobnie jak w filozofii Tischnera, jako zdolność do „odpowiadania” na prośbę bliźniego o pomoc. Człowiek, kochający czuje się odpowiedzialny, ponieważ zależy mu na rozwoju tego, co kocha. Swoją drogą, jest to punkt widzenia zadziwiająco zbieżny ze zdaniem chrześcijaństwa, które mówi, że kochać kogoś, to znaczy chcieć dla niego dobra.

Oczywistą konsekwencją powyższych przesłanek jest stwierdzenie, że mając miłość, muszę czuć się odpowiedzialny za samego siebie, i z całych sił dbać o swój rozwój. W tym miejscu myślę, że warto wspomnieć o tym, że miłość własna jest zgoła czymś innym niż egoizm. Egoizm (określany również jako narcyzm) jest źle rozumianą miłością własną. Egoista to ktoś, kto nie potrafi kochać, ponieważ skupia się wyłącznie na sobie i w efekcie nie potrafi sam o siebie należycie zadbać. Narcyzm charakteryzuje się brakiem produktywności, co pociąga za sobą brak rozwoju swojej osoby. Ktoś, kto jest nadto skupiony na sobie, nie jest w stanie – paradoksalnie – zatroszczyć się o siebie. „Prawdą jest, że egoiści nie potrafią kochać innych, ale nie potrafią też kochać siebie samych” (Fromm 2008: 68).

By odpowiedzialność nie stała się chęcią panowania, koniecznie jest poszanowanie, czyli kochanie drugiego dokładnie takim, jakim jest, z jednoczesną chęcią rozwijania go w najlepszy dla niego sposób. „Jeżeli kocham drugiego człowieka, to czuję się z nim jednością (...) ale z nim takim, jaki jest, a nie takim, jakim ja bym go potrzebował (...)” (Fromm 2008: 39).

Ostatnim z elementarnych aspektów miłości jest poznanie. Fromm przede wszystkim zwraca uwagę na to, że poznanie w miłości ma charakter całościowy i „przenika do samego sedna”. Jest to w gruncie rzeczy przeniknięcie do absolutnego sedna, ponieważ poznając innego człowieka odkrywam tajemnicę człowieka w ogóle. Zdaniem Fromma, chęć poznania tajemnicy człowieka jest jedną z charakterystycznych ludzkich chęci, powiązanych z potrzebą wydostania się z więzienia samotności. Nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ uzyskanie swego rodzaju wiedzy na temat człowieka łagodzi mój niepokój, który w znacznej mierze wynika z niepewności i nieokreśloności sytuacji, w jakiej człowiek w świecie się znajduje.

Poza tym, gdy odkrywam człowieka jako takiego, to poznaję siebie. Nie jest to jednak poznanie rozumowe, ponieważ takie nie wystarczy, by móc ująć człowieka całościowo. Jedynym sposobem na takie poznanie jest miłość.

Podsumowanie

Filozofia Ericha Fromma z całą pewnością do kanonu filozofii dialogu nie należy. Czy jednak wobec wielości tożsamyh z nią motywów powinna? Można wręcz zapytać wprost: czy Fromm powinien być uznany za dialogika? Wszyscy Ci, którzy odpowiedzą przecząco, zapewne będą argumentować to tym, że za dużo w filozofii Fromma psychologii; myśliciel nie posługuje się typową, wypracowaną już terminologią, poza tym nie wystarczy przejawiać zainteresowania podobną tematyką.

Z drugiej strony swoje racje będą mieć zwolennicy tezy, że w tekstach Fromma można znaleźć wiele znakomitych nawiązań do filozofii dialogu. Wobec powyższego uważam, że najrozsądniej, oraz zgodnie z zasadą złotego środka, będzie nazwać Ericha Fromma – filozofem „dialogizującym”.

Bibliografia:

Buber, Martin. 2007. *Ja i Ty*. Źródło: <http://kabala.blox.pl/2007/02/MARTIN-BUBER-2.html>.

Fromm, Erich. 2008. *O Sztuce Miłości*. s. 33. Poznań: Wydawnictwo Rebis.

Tischner, Józef. 1990. *Filozofia dramatu*, s 82, Paryż.

Kierkegaardiański prawybór – co tak właściwie wybieram, wybierając siebie?

Monika Proszak

Abstrakt:

Tekst mój został pomyślany jako próba analizy jednego z ważniejszych fenomenów etycznych — prawyboru. Kategoria prawyboru obecna jest w myśleniu filozoficznym już w „miecie Era” z X księgi *Państwa* Platona. U Kierkegarda w *Albo-Albo* przybiera wyraźne kształty, umożliwiając pogłębioną analizę. Prawybór — najprościej ujmując — jest zadecydowaniem o całości swojego życia: jest podjęciem decyzji, że to ja chcę wybierać, że to ja chcę świadomie kierować swoim życiem. Prawybór wyrzuca najpierw jednostkę ze świata, aby mogła za chwilę do niego powrócić, podnosząc swoją egzystencję na wyższy poziom. Dopiero po dokonaniu prawyboru możemy mówić o moralnym lub niemoralnym życiu jednostki; dopiero wtedy jest sens nadawać kwalifikację aksjologiczną czynom człowieka. Prawybór decyduje o całości egzystencji człowieka— idzie tu o akt zadecydowania o własnym życiu, o wyborze siebie oraz pewnego sposobu życia. Szczególny nacisk położony jest więc nie na odizolowane od siebie czyny, ale na całość życia człowieka. Zwrócenie uwagi na tę kwestię wydaje się szczególnie ważne w obliczu dominującego myślenia „atomizującego” we współczesnej etyce. Wystąpienie rozpocznę od krótkiego wspomnienia kim jest człowiek wedle Kierkegarda, kładąc szczególny nacisk na problem wolności i rozpaczy. Następnie wskażę źródła prawyboru (odwołam się do myśli Platona), by później przejść do przedstawienia okoliczności sprzyjających jego podjęciu. Pokażę, jak prawybór można rozumieć i jakie ma on znaczenie w życiu człowieka, zaznaczając jego doniosłość i aktualność. Tekst opatrzę stosownymi wnioskami.

Wstęp

Okazuje się, że do zarysowania problematyki prawyboru połączyć należy ze sobą dwa dzieła Kierkegarda: *Albo-Albo* i *Chorobę na śmierć*³. Dlaczego? Kwestia wyboru siebie samego (*Albo-Albo*) wiąże się z rozpaczą, a o rozpaczaniu najpełniej pisał Kierkegaard właśnie w *Chorobie na śmierć*. Pojęcie rozpaczki odnosi nas dalej do Kierkegardiańskiej koncepcji człowieka. Wynikają z tego wszystkiego dwie kwestie: po pierwsze, w filozofii Kierkegarda etyka łączy się z jedno z metafizyką⁴ (ontologią) i antropologią; po drugie, trudno w niewielkiej pracy zmieścić całą tę problematykę bez popadania miejscami w ogólniki.

W swojej pracy chciałabym pokazać, czym jest prawybór, co do niego prowadzi, jakie niesie ze sobą konsekwencje dla jednostki, zaznaczyć związki z ontologicznym pojęciem rozpaczki (rozpaczania), poddać refleksji paradoks z *Albo-Albo* („To, co wybieram, tego nie ustanawiam, bo gdyby nie było dane, nie mógłbym tego wybrać, a mimo to, gdybym nie ustanawiał, wybierając – nie wybrałbym” (Kierkegaard 2010: 260)). Chcę także zastanowić się, co mogłoby stać się z jednostką, gdyby nie było żadnego wzorca, do którego ma się dopasować. Moim celem jest również zarysowanie koncepcji człowieka, która wyłania się z analizy obu zjawisk (prawyboru i rozpaczki). Okazuje się, że rozważania trzeba zacząć niejako od końca: aby lepiej ująć problem prawyboru, poręczniej jest zacząć od opisu rozpaczki i sobości [Selvet].

Kim jest człowiek? Rozpacz

Człowiek jest duchem. Ale cóż jest duch? Duch jest sobością [Selvet]⁵. Ale cóż jest sobość? Sobość jest pewnym stosunkiem, który ustosunkowuje się do siebie samego, czy też jest tym w tym stosunku, że stosunek ten ustosunkowuje się do siebie samego; sobość nie jest samym tym stosunkiem, lecz tym, że stosunek ten ustosunkowuje się do siebie samego. Człowiek jest pewną syntezą nieskończoności i skończoności, tego, co

³ Co znamienne, pierwsze powstało u progu działalności pisarskiej myśliciela, drugie – u końca.

⁴ Można by w tym miejscu postawić zarzut, że przecież Kierkegaard był programowo myślicielem antymetafizycznym. Z takim poglądem się nie zgadzam, tj. nawet jeśli tak deklarował, nie znaczy to, że jego filozofia nie pokazuje czegoś przeciwnego. Twierdzę, że nie sposób nie zauważyć też ontologicznych padających w tekstach myśliciela, choćby w *Chorobie na śmierć*, przy „definiowaniu” człowieka. Mam nadzieję, że moja praca pokaże, że takie podejście jest uprawnione i, co więcej, pozwala na przeprowadzenie spójnej interpretacji jego filozofii.

⁵ Iwaszkiewicz termin „Selvet” oddaje przez „jaźń”, Filek proponuje zamiast tego „sobość”- ów termin od razu odsyła do zagadnienia stawania się i bycia sobą, co wydaje się być kluczowym momentem myśli Kierkegarda. (Por. (Kierkegaard 2008a:188) „Każdy bowiem człowiek jest pierwotnie planowany jako osobowość, przeznaczony do stania się sobą.”) Konsekwentnie w całej pracy termin „jaźń” będę zastępować przez „sobość”.

AVANT-PLUS

czasowe, i tego, co wieczne, wolności i konieczności, krótko: pewną syntezą. Każda synteza jest pewnym stosunkiem pomiędzy dwoma. Rozważany w ten sposób człowiek nie jest jeszcze sobością. (...) Jeśli natomiast stosunek ten ustosunkowuje się do siebie samego, wtedy ów stosunek jest tym pozytywnym trzecim, i ten jest sobością (Kierkegaard za: Filek 2004:78).

Cytat ten możemy potraktować jako „definicję” człowieka. W tym krótkim fragmencie Kierkegaard zdaje sprawę z konstytucji jednostki. Człowiek jest duchem, duch jest sobością. Sobność składa się z elementów, takich jak wolność i konieczność, skończoność i nieskończoność, czasowość i wieczność, które – po pierwsze – są ze sobą w relacji, po drugie – odnoszą się do siebie jako do całości. Owo odnoszenie się może być ujmowane jako samoświadomość, tj. refleksyjne odniesienie do siebie jako jednostki.

Patrząc na człowieka z innej strony: człowiek jest duchem, a duch to będące w relacji ciało i dusza. W tym momencie Kierkegarda pojęcie człowieka odsuwa nas od diachronicznej koncepcji, która obowiązywała w filozofii przez wieki. Trójpodział pojawia się już w Biblii⁶, później jednak – zapewne pod wpływem lektury prac Arystotelesa koncentrujących się na trójpodziale duszy, a nie całego człowieka – został zapoznany. Kierkegaard wydaje się być bliżej odczytania skomplikowanej natury ludzkiej niż myśliciele, którzy byli bądź monistami, bądź uznawali (jedyne) diachronię.

Wedle powyższej „definicji” człowieka konstytuuje zarówno wolność, jak i konieczność. W *Albo-Albo* Kierkegaard (2010: 261) jednak wyraźnie stwierdza: „Czym jest ta moja sobność [Selvet]? (...) to jest wolność”. Zaznacza, że wolność jest tym, co najbardziej abstrakcyjne, a zarazem konkretne. Czy mamy tutaj do czynienia z wykluczającymi się opisami? Z jednej strony łączenie konieczności i wolności (a które to połączenie nadal mamy nazywać wolnością), z drugiej – wskazywanie wyłącznie na wolność jako istotę człowieka?

Skonfrontować oba teksty możemy dwojako: można stwierdzić, że wolność z *Choroby na śmierć* nie jest tą samą, co wolność z *Albo-Albo*, lub że myśl Kierkegarda ewoluowała i należy przyjąć koncepcję z *Choroby na śmierć*, skoro jest to tekst skupiający namysł filozofa. Jeśli przyjąć pierwsze rozwiązanie, nasuwa się następująca interpretacja: w *Chorobie na śmierć*, kiedy Kierkegaard pisze o wolności (2008a: 190–193), mowa jest raczej o samowoli, na co wskazywałby opis rozpaczliwych możliwości. W *Albo-Albo* mielibyśmy zaś do czynienia z wolnością, która nie jest samowolą⁷, tj. wolnością, która dąży do stawania się sobą.

⁶ Por. „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa.” (1 Tes 5, 23; BT)

⁷ Samowola jest rozumiana jako wola, która jest niczym nieograniczona, wszystko – i bez względu na wszystko – może zdziałać.

Gdyby przyjąć drugą drogę, warto przytoczyć wyjaśnienie samego myśliciela (Kierkegaard 2008a: 183): „Sobość jest wolnością. Ale wolność jest elementem dialektycznym w pojęciach możliwości i konieczności”.

Zwróćmy uwagę na to, że w samym punkcie wyjścia człowiek jest nazwany sobością⁸. W najgłębszej strukturze ontycznej umieszcza Kierkegaard dążenie, które powoduje nami całe życie – aby stać się sobą. A to kieruje już bezpośrednio ku zagadnieniu rozpacz – człowiek chce być sobą, ale zwykle mu się to nie udaje, więc popada w rozpacz. Ale cóż to jest rozpacz? Nie jest ona żadnym stanem psychicznym, emocjonalnością, uczuciem, stanem depresyjnym. Rozpacz jest pojęciem ontologicznym, sposobem bycia; jest chybionym stosunkiem, to znaczy takim, że sobość odnosi się do siebie na sposób rozpacz⁹. Rozpacz idzie raczej tropem zwątpienia, rozchwiania, niewłaściwej syntezy. W formule łacińskiej „dubito, dubitare” widoczne jest zdwojenie, podobnie jak w języku niemieckim: „Verzweitung”. Język polski również oddaje intuicje autora. Pomocne jest odwołanie do czasownika „wypaczać”¹⁰ – kiedy okno się wypacza, nie pasuje do swojej ramy. I to jest kluczowy moment dla odczytania myśli Kierkegaarda – sobość „rozpacza się”, jeśli mija się sama z sobą, jeśli nie trafia w swoją miarę. „<Dwa>, które miały stanowić jedną całość, nie dają się już scalić – synteza się nie spełniła i przez szczelinę ucieka duch” (Filek 2004: 77).

Kiedy możliwe jest „rozpaczanie się”? Tylko wtedy, gdy istnieje jakaś miara, do której nie mogę się dopasować. Jak w klasycznej definicji prawdy, „veritas est adequatio rei ad intellectum”¹¹, kiedy przez „res” rozumiemy nasze życie (ustosunkowanie się do stosunku), zaś przez „intellectus” – pewien wzór, zadany ideał. Kierkegaard pisze, iż bez owej miary, istniałaby dla nas jedynie jedna postać rozpacz¹² właściwej, polegającej na tym, że nie chce się być sobą. Niemożliwa byłaby druga, przy której chcę być sobą, ponieważ jeśli wzorca nie ma, nie mogę nie być sobą. Doświadczamy jednak w życiu również tej drugiej formy rozpacz, co bezpośrednio wskazuje, że taka miara jednak istnieje. Kierkegaard mówi wprost o Mocy, która ustanowiła cały ten stosunek, składający się na człowieczeństwo. Mocą ową jest, najprawdopodobniej, chrześcijań-

⁸ Por. przyp. 3.

⁹ Por. (Kierkegaard 2008a: 173) „Gdyż właśnie dlatego jest on zrozpaczony, że męka jego weszła jak ogień w coś, co nie może ani palić się, ani spłonąć- w jego osobowość.”

¹⁰ „na opak” à paczyć się à wypaczyć się à rozpaczyć (rozpaczać) się à rozpacz

¹¹ Klasyczna formuła brzmi: „veritas est adequatio rei **et** intellectus”. Często zamieniano „et” na „ad” i wtedy podstawowa definicja ulegała rozdwojeniu na definicję prawdy epistemologicznej („veritas est adequatio intellectus ad rem”) oraz prawdy ontologicznej, w świetle której Filek proponuje odczytywać Kierkegaarda („veritas est adequatio res ad intellectum”).

¹² W *Chorobie na śmierć* Kierkegaard wskazuje na różne rodzaje rozpacz: ze względu na: a) elementy syntezy (rozpacz skończoności i nieskończoności, konieczności i możliwości); b) świadomość syntezy (rozpacz nieświadoma, tzw. rozpacz słabości, i świadoma- z powodu chęci bycia sobą lub z powodu chęci niebycia sobą).

AVANT-PLUS

ski Bóg, który nadaje miarę każdej sobości z osobna. Czy jednak tylko chrześcijanin może odczuwać własne życie jako chybione? Czy nie jest jednak tak, że każdy człowiek, który rozpocznie wędrówkę w głąb siebie, może natrafić na jakąś niezgodność w sobie?

W tym miejscu warto również zauważyć, że możliwość realizacji prawyboru niejako jest założona w rozpacz. Dlatego, że sobość popaść może w rozpacz, tj. może się rozpaczać, możliwe jest podjęcie prawyboru. Prawybór, tak jak rozpacz, zakłada jakieś dwa elementy, które ustosunkowują się do siebie, które pozostają w relacji. Kierkegaard pytał: cóż jest sobość? I odpowiadał: stosunkiem stosunku. Cóż jest rozpacz? Stan, w którym sobość nie sięga ideału. Cóż jest prawybór? Akt woli, w którym jednostka ów wzór (siebie?) wybiera. Tutaj tkwi myślowe napięcie – Kierkegaard wyraźnie twierdzi, że jednostka nie stwarza owego wzoru życia, ale go wybiera; ale zarazem (2010: 260): „tego, co wybieram, nie ma, bo ono staje się dopiero przez to, że je wybieram, w przeciwnym wypadku mój wybór byłby iluzją”. Natrafiamy na sprzeczność. A przecież sprzeczności się nie lubi, sprzeczności się znosi, zaś odrzuca się system, jeśli zawiera, czy generuje sprzeczności. A cóż Kierkegaard? Świadomie uwypukla sprzeczność, żeby lepiej oddać fenomen prawyboru. Sprzeczność, która zamiast zaciemniać, rozjaśnia, jest sprzecznością osobliwą, którą na dodatek można pomyśleć i wydaje się całkiem sensowna. Spróbuję, poprzez opis prawyboru, pokazać powagę owej myślowej zagadki oraz, jeśli będzie to możliwe, podać zarys jej rozwiązania. Sprawa prosta nie jest, bo ów akt woli wydaje się skupiać wiele kluczowych dla Kierkegarda tez. W jednym punkcie spotykają się: sobość, rozpacz, prawybór.

Skąd prawybór? Źródła

W dziejach filozofii możemy zaobserwować stopniowy wzrost znaczenia pojęcia „wolność”. Kategorię wolności indywidualnej do myślenia filozoficznego wprowadziło chrześcijaństwo, wszak Chrystus mówił: stworzeni jesteście do wolności. Wcześniej, jeśli mowa była o wolności, to raczej tej powiązanej z życiem społecznym, polityką. Filozofowie zdawali się interesować raczej prawdą niż wolnością¹³. Kategoria wolności zaczyna się wysuwać na pierwszy plan wraz z Kartezjuszem (i postulatem, że w nieskończonej woli jesteśmy podobni Bogu), ażeby apogeum

¹³ Filek (por. 2003: 5–9) twierdzi, że dzieje filozofii można podzielić na 3 etapy: filozofię trzecioosobową, pierwszoosobową (od Kartezjusza), drugoosobową (od dialogików). W filozofii trzecioosobowej wychodzi się od doświadczenia świata – najpierw jest jakieś „to”, które napotykam. Paradygmatem myślowym jest paradygmat prawdy. W filozofii pierwszoosobowej namysł rozpoczyna się od „ja”, a pojęciem naczelnym jest wolność. W nowym paradygmacie myślowym pierwsze jest „ty”, dopiero to „ty” kieruje zagadnięcie do „ja” i wtedy „ja” może się ukonstytuować – właśnie w relacji do „ty”. „Ty” niejako jest pewną mocą założycielską „ja”, gdyby nie „ty”, nie byłoby „ja”. Myślenie opiera się na pojęciu odpowiedzialności.

osiągnąć w filozofii egzystencji (wolność jako przekleństwo, wolności z siebie nie da się ściągnąć).

Mimo tego typu tendencji, w starożytności, a konkretniej w filozofii Platona, da się wskazać pewne prześliski koncepcji wolności indywidualnej. Przywołać należy X księgę *Państwa* i mit Era, gdzie opisywane są dzieje duszy po śmierci. Dusze, zanim ponownie się wcielą, ciągną losy o kształt swego przyszłego żywota. Im więcej wiedzy posiadły wcześniej, tym ich decyzja – jaką drogę życiową wybrać – będzie mądrzejsza. Po zadecydowaniu, dusza przechodzi przez rzekę zapomnienia i wraca na ziemię, nie wiedząc, jaki wzór dla siebie wybrała. Jako wcielona już na ziemi, w ciągu życia nieświadomie dąży do realizacji wybranego wzoru. Jej żywot jest prawdziwy, kiedy jej się to udaje; kiedy chybia, popada w nieprawdę ontologiczną. Zauważmy, że i w tym wypadku mamy do czynienia z dwoma elementami, które są ze sobą w relacji: człowieka i wzór życia dla niego przeznaczony, a raczej przezeń wybrany. Ten wybór duszy, dokonujący się poza czasem, można określić mianem przed-wyboru, prawyboru.

Można jednakże tej opowieści Era nie traktować poważnie — wszak to tylko mit, a Platon choć w mitach mówił wiele, czynił to dość nieskładnie i niejednokrotnie sobie przecząc¹⁴. Lecz dziejowego promieniowania platońskiej myśli zignorować nam nie wolno. O prawyborze Platon mówi w fantastycznej opowieści; niespełna 2000 lat później – Kierkegaard w dziele *Albo-Albo*.

Okoliczności sprzyjające podjęciu prawyboru

Dusza u Platona nie miała wyjścia: musiała wybierać, aby się ponownie wcielić (chyba, że wybierała jako ostatnia – wtedy zostawała „skazana” na ostatni los). U Kierkegarda spawa ma się inaczej: nie każdy wybiera, choć każdy jest niejako do tego powołany poprzez swą ontologiczną konstytucję¹⁵. Są też okoliczności, które sprzyjają podjęciu prawyboru, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Mówiąc pokrótce: człowiek odczuwa w pewnym momencie, że życie go „uwiera”, źle się czuje ze sobą, wietrzy jakąś egzystencyjną nieprawdę¹⁶.

Trzeba wspomnieć, że badając problem pod kątem stopni egzystencji wyróżnianych przez Kierkegarda, prawybór byłby skokiem ze sfery estetyki do sfery etyki. Prawyboru podejmuje się więc esteta, który do tej pory dawał się unosić siłom zewnętrznym, a teraz pragnie „wziąć życie w swoje ręce”. W *Albo-Albo*, w 2. rozdziale t.2., Kierkegaard opisuje podstania stadium estetycznego, prowadzące do chwili, w której esteta musi podjąć decyzję, zmierzyć się z albo-albo.

¹⁴ Mit Era nie jest jedynym, który mówi o losach duszy po śmierci. (por. Platon 1988: 110A–115A).

¹⁵ Człowiek jest duchem, a duch „ukazuje się przelotnie” jednostce.

¹⁶ Por. (Kierkegaard 2008a: 176): „(...)nie ma na świecie człowieka, który by nie zaznał nieco rozpacz, w którego najgłębszych pokładach nie mieszkałby jakiś niepokój, jakaś niespokojność, jakaś dysharmonia, jakiś lęk przed czymś nieznanym(...)”.

AVANT-PLUS

Albo pozostanie na dotychczasowym poziomie życia¹⁷, albo wzniesie się wyżej, ku pełni. Kiedy esteta staje przed tym wyborem? Kiedy popada w melancholię¹⁸, tj. histerię ducha, czyli w rozpacz¹⁹. Stan rozpaczcy stanowi więc pośrednią, wewnętrzną „sprzyjającą okoliczność”²⁰. Co do okoliczności zewnętrznych – może być to jakiegokolwiek zdarzenie, które „zbudzi ducha ze snu”²¹, pozwoli wyrwać się z rozrywki²².

Celowo nie nazywam rozpaczcy przyczyną podjęcia prawyboru, a jedynie stanem mu sprzyjającym. Samo przebywanie w stanie rozpaczcy nie wystarczy; prawybór wymaga impulsu płynącego zapewne z ducha²³, który pozwoli przełamać bezwład życiowy; potrzebna jest decyzja woli, tj. ruch woli, który przerzuci jednostkę na wyższy stopień egzystencji. I tu znów spotyka nas paradoks: dopóki nie dokonamy prawyboru, dopóty nie możemy świadomie o sobie decydować; jednak aby go podjąć, potrzebny jest ruch woli²⁴.

¹⁷ Albo wręcz potęguje ilościowy wymiar życia estetycznego, zatracając się coraz bardziej w rozrywce. Wyjście takie jest jednak wątpliwe, gdyż: „Niewykluczone, że uda Ci się dojść do stanu, w którym pozornie zapomnisz o melancholii, ale tak naprawdę to jej nie zapomnisz, chwilami bowiem i tak da znać o sobie, i to w straszniejszy sposób niż kiedykolwiek przedtem, nabierze takiej siły, że Cię zaskoczy i zdruzgoce.” (Kierkegaard 2010: 253).

¹⁸ Por. (Kierkegaard 2008a: 249) „Z ducha nie należy drwić, on mści się na Tobie, on zakuwa w kajdany melancholii”.

¹⁹ Pozwalam sobie utożsamić rozpacz i melancholię, ponieważ i rozpacz, i melancholia są określane jako histeria ducha. Przy dalszej analizie mogłoby się okazać, że melancholia jest swoistą odmianą rozpaczcy, lecz nie jest z nią tożsama, ponieważ Kierkegaard wspomina (2008a: 230), że melancholia po rozpoznaniu przyczyny mija, w przypadku rozpaczcy zaś możemy sobie dobrze zdawać sprawę z przyczyn, co jednak nie przekłada się na zaprzestanie rozpaczania.

²⁰ Być może cały proces przedstawia się następująco: uświadamiam sobie rozpacz, dokonuję prawyboru, „wyjmując siebie” ze stanu rozpaczania, po to by później znów do niego powrócić i móc już świadomie kierować się w stronę wzoru życia, który jest mi „dany”.

²¹ Por. (Kierkegaard 2008a: 208) „(...)osobowość nie ma w sobie refleksji, to, co przyprawia o rozpacz, musi przyjść z zewnątrz (...)”.

²² Pascalowskiej oczywiście, rozrywki – odrywki.

²³ Duch jest w rozpaczcy, jak więc może stanowić impuls do jej przewyciężenia? Otóż w rozpaczcy człowiek jest duchem na niewłaściwy sposób. Dzięki temu jednak, że ten właściwy sposób założony jest już w ontologicznej konstytucji człowieka, właściwy duch „przejawia się”, „wzywa” człowieka do tego, aby pozwolił mu się „ujawnić”.

²⁴ Paradoks wydaje się jednak być pozorny. Wola jako taka nie zależy od dokonania prawyboru, tj. człowiek w swej konstytucji ontologicznej zawsze już posiada wolę. Po dokonaniu prawyboru zmienia się jedynie jego świadomość co do posiadania woli, tj. może on wtedy świadomie kierować sobą jako sobością.

Kiedy wydarza się prawybór?

Łatwiej jest przeprowadzić charakterystykę negatywną niż pozytywną²⁵, jeśli chcemy prawybór umiejscowić w czasie i przestrzeni. Wygodnie będzie skorzystać z osiągnięć fenomenologii w zakresie opisu trzech poziomów czasowości (por. Sokolowski 2000: 130-145).

Decyzji o „wzięciu życia w swoje ręce” nie opiszemy przy użyciu pierwszego poziomu, tj. czasu obiektywnego. Nie można powiedzieć: to zdarzyło się o 5 nad ranem, 27 stycznia 2000 r.; kategorie czasu światowego zwyczajnie się do tego nie nadają. Podobnie jak terminy czasu subiektywnego. Jeśli wierzyć fenomenologom, w czasie subiektywnym odbywają się wszelkie czynności psychiczne, tj. akty postrzeżeniowe, pamięciowe, refleksyjne. Wszelkie odczucia „dłużącego się czasu” na nudnym wykładzie czy „przeciekającego przez palce” w niedzielne popołudnie, plasują się na tym poziomie. Myślę, że prawybór sięga głębiej, tj. aż do trzeciego stadium, będącego podstawą i źródłem tych, wspomnianych wcześniej. Jest to tzw. świadomość (przytomność) czasu wewnętrznego²⁶. Na tym poziomie odbywają się wszelkie akty samoświadomości, autorefleksji²⁷.

Co do umiejscowienia przestrzennego, wydaje się być ono zupełnie nieprzystające do materii zagadnienia. Powiedzieć: to stało się w parku, w dzień pochmurny i wietrzny, jest raczej absurdalne²⁸.

Czym (nie) jest prawybór?

(...) masz przecież porodzić jedynie samego siebie. Wiem, rzecz jasna, że poród ten jest tak trudny i poważny, że wstrząsa całą duszą; uświadomić sobie swoje wieczne znaczenie to tak doniosła chwila, w porównaniu z którą nie może być donioślejszej na świecie (Kierkegaard 2010: 251).

²⁵ Kiedy filozofowie zabierają się za analizę doniosłych fenomenów życiowych, często zdarza się, że łatwiej jest im jasno wypowiedzieć, czym one nie są, niż pozytywnie określić, czym są. Tak jest chociażby w przypadku Nietzschego i kwestii „wiecznego powrotu”. Kiedy próbujemy opisać ją pozytywnie, zupełnie nam się wymyka i wylamy się w niepotrzebne absurdy.

²⁶ Ang. *consciousness of inner time* (Sokolowski 2000: 130–145).

²⁷ I nie tylko; na tym poziomie możliwe jest doświadczanie świata jako całości, siebie jako całości, m.in. poprzez akty protencji i retencji, tj. świadomości tego, co dopiero minęło, jak i antycypacji przyszłości.

²⁸ Myślę jednak, że już po dokonaniu prawyboru może pojawić się w nas chęć dokładnego określenia miejsca i czasu tego wydarzenia. Wtedy może zachodzić wtórne przyporządkowanie mu określonych punktów w czasie i przestrzeni, nie należy się jednak do nich za bardzo przywiązywać.

AVANT-PLUS

Prawyboru dokonuje esteta, czyli człowiek, który nie ma pojęcia, z jakich pierwiastków się składa. Stąd w przytoczonym cytacie mowa o uświadomieniu sobie wiecznego znaczenia²⁹. Wieczne znaczenie nadaje bowiem duch, esteta zaś nie jest świadomy „posiadania” ducha. Zatem: prawybór oznacza, po pierwsze, uświadomienie sobie swej ontologicznej konstytucji. Nie chodzi tu jedynie o czysto teoretyczną wiedzę; jest to specyficzna wiedza, specyficzne rozpoznanie swego stanu, ponieważ pociąga za sobą zmianę życia i postępowania. Człowiek przenosi się z piwnicy do mieszkania, mówiąc Kierkegaardiańską metaforą³⁰, nie może więc żyć nadal jak człowiek podziemny. Mamy tu połączenie momentu poznawczego i wolicjonalnego³¹.

To, co wybieram, tego nie ustanawiam, bo gdyby nie było dane, nie mógłbym tego wybrać, a mimo to, gdybym nie ustanawiał, wybierając – nie wybrałbym. To, co wybieram, istnieje, bo inaczej nie mógłbym tego wybrać; tego, co wybieram, nie ma, bo ono staje się dopiero przez to, że je wybieram, w przeciwnym wypadku mój wybór byłby iluzją (Kierkegaard 2010: 260).

Jak to więc właściwie jest? Co ja wybieram? Musi być to coś, co zarazem jest i nie jest, wedle wymogów postawionych wyżej. To zaś, co może zarazem być i nie być, musi się stawać; gdyby bowiem nie było w ruchu, byłoby sprzecznością, a jak wiemy, sprzeczności istnieć nie mogą. Już Arystoteles jednak twierdził, że prawo sprzeczności nie dotyczy substancji stających się³²; ousia ma to do siebie, że może przybierać przeciwne sobie cechy. Wybierać zatem musimy to, co jest w ciągłym ruchu. A co jest przykładem dynamicznie stającej się substancji? Człowiek jak duch³³. Idźmy dalej: wybieram więc siebie, sobość. A czym jest sobość? W *Albo-Albo* Kierkegaard (2010:261) odpowiada: to jest wolność. Wolność musi być tu jednak dobrze zrozumiana; myślę, że moja poprzednia interpretacja wolności i tutaj byłaby na miejscu.

Wybierana wolność określana jest jako najbardziej abstrakcyjna, a zarazem najbardziej konkretna. Zrozumieć to można łatwo poprzez odniesienie do *Choroby na śmierć* – abstrakcyjna, bo ogólna, a człowiek zawiera w sobie, wedle definicji, pierwiastek ogólny. Jest konkretna, ponieważ dotyczy tej oto jednostki, która znajduje się w tej, a nie innej faktyczności, która ma ta-

²⁹ Por. (Kierkegaard 2010: 261) „Wybieram to, co absolutne, a czym jest to, co absolutne? To ja sam w swoim wiecznym znaczeniu”.

³⁰ Por. fragment (2008a: 199), gdzie Kierkegaard mówi, że większość ludzi, mając do dyspozycji dom złożony z piwnicy, parteru i piętra, wolałoby mieszkać w piwnicy, co jest równoznaczne z życiem estety, czyli z życiem nieświadomym tego, że jest się syntezą duchowo-cieleśną.

³¹ Trzeba zaznaczyć, że nie jest to nic nowego. Wydaje się, że tylko dzięki koncepcji „poczuwającej” wiedzy nie są absurdalne tezy Sokratesa o tym, że kto poznał dobro czynić zła nie może.

³² Por. (Kierkegaard 2010: 263) „(...) ja jako wolny duch zostałem zrodzony z zasady sprzeczności albo zrodzony dzięki temu, że się sam wybrałem.”

³³ Oczywiście człowiek w koncepcji Kierkegarda. Jednostka jest w ciągłym ruchu, ponieważ jest płaszczyzną współistnienia elementów sobie przeciwnych. Zachowanie równowagi pomiędzy nimi jest bardzo trudne, szala przechyla się raz na jedną, raz na drugą stronę, co uniemożliwia bycie statyczne.

kie, a nie inne uposażenie psychofizyczne³⁴. Wybieram więc siebie z całym „dobrodziejstwem inwentarza”³⁵.

Zgodnie z dialektyką Kierkegaarda, źle by się działo, gdyby wybór był tylko konkretny lub tylko abstrakcyjny. Skutkowałoby to ponownym popadnięciem w rozpacz³⁶.

Prawybór można określić również jako „wybieranie wybierania”, tj. tego, że to ja chcę wybierać, a nie zdać się na wybory innych. Wiąże się to z wyborem siebie jako wolności. W życiu codziennym często dzieje się tak (a już na pewno w życiu estety), że to nie ja podejmuję decyzje, ale ktoś to czyni za mnie. Ten „ktoś” to byt bezosobowy, to jest „się”, wszyscy, czyli nikt. Kategorię „się” spopularyzował wprawdzie Heidegger, ale wprowadził ją Kierkegaard w *Recenzji literackiej*. Pokazał tam różne modusy się, np. niwelację, rezonowanie czy gadaninę (por. 2008b: 93–112). W *Chorobie na śmierć* (Kierkegaard 2008a: 188) znajdziemy natomiast taki opis „się”:

(...) inny rodzaj rozpaczki umożliwia obrabowanie go z osobowości przez »innych ludzi«. Oglądając tłumy ludzi naokoło siebie, zajęty najrozmaitszymi sprawami świata, ucząc się, jak to jest na świecie, człowiek ten zapomina o sobie, uważa za rzecz bardzo kłopotliwą być sobą i sądzi, że znacznie łatwiej i pewniej jest być takim samym jak inni, małpować, stać się numerem wśród tłumu.

Prawybór daje sposobność wyjścia ze sfery tłumu, szarości, bezbarwności, jest przekroczeniem „się”. Owo wyjście z „się” jest warunkiem stawania się wedle danego wzoru życia, tj. dopóki nie „wezmę życia we własne ręce”, nie zdołam żyć w zgodzie z ideałem, bo moja wola jeszcze do tego „nie dorosła”.

Ta sobość, którą wybrał, jest nieskończenie konkretna, ponieważ jest ona nim samym; mimo to różni się ona od poprzedniej sobości, gdyż on ją wybrał w sposób absolutny. Tej sobości przedtem nie było, ponieważ ona stała się sobą dzięki dokonaniu aktowi wyboru, a przecież jednak istniała, ponieważ był to <on sam> (Kierkegaard 2010: 263).

Kierkegaard wciąż podkreśla fakt, że oto nagle osobowość przechodzi na wyższy stopień egzystencji. Człowiek jako taki istnieje czy to w stadium estetycznym, czy etycznym; jednak jego istnienie nabiera pełni wraz ze skokiem do stadium etycznego. (Zapewne ułatwieniem dla czy-

³⁴ Por. (Kierkegaard 2010: 272) „Ta sobość [wybrana – przyp. aut.] zawiera w sobie bogate i konkretne treści, całą gamę cech i właściwości, krótko mówiąc, jest to cała estetyczna sobość, która została wybrana etycznie.”

³⁵ Zapewne po to Kierkegaard wprowadza pojęcie skruchy, aby pogodzić się ze swoją faktycznością, wszak nie mogę być nikim innym aniżeli sobą.

³⁶ Taka teza zawiera w sobie presupozycję, jakoby dokonanie prawyboru wyzwalało jednostkę spod władzy rozpaczki. Jest to dosyć grube założenie i wydaje się, że w życiu doczesnym bardzo trudne jest wydobycie się z rozpaczki, jeśli wręcz nie niemożliwe.

AVANT-PLUS

telnika byłoby wprowadzenie dwóch odrębnych terminów na określenie sobości przed i po prawyborze; bez tego stale jesteśmy narażeni na niejasność wyводу.)

Wybór ów nie polega na wyborze pomiędzy dobrem i złem, lecz jest od niego bardziej pierwotny. Więcej: on dopiero umożliwia ustanowienie przeciwieństwa między dobrem i złem oraz możliwość wybierania między nimi (Kierkegaard 2010: 274): „Jedynie wybierając siebie samego w sposób absolutny, ustanawiam absolutne przeciwieństwo między dobrem i złem.”. Prawybór jednak, w pewnym sensie, jest wyborem dobra, bo właśnie wzięcie życia we własne ręce jest niewątpliwym dobrem. Kierkegaard (Kierkegaard 2010: 267) pisze: „wybierając dobro, opowiadam się właśnie za wyborem między dobrem a złem”. Jeszcze w innym sensie można powiedzieć, że dokonanie wyboru jest dobrem; mianowicie, kto świadomie i z całą powagą wybrał siebie, prawdopodobnie nie będzie chciał marnotrawić własnego życia czy psuć swojej duszy poprzez spoufalanie się ze złem.

Czy prawybór dokonywany jest tylko raz w życiu? Wydaje się, że tak³⁷, choć nie można wykluczyć sytuacji, że jednostka będzie go ponawiać (tak jak odnawia się np. sakrament małżeństwa). Jeśli wybór jest dokonywany raz (a dobrze, aż chce się dodać), to i tak „zawsze daje znać o sobie w każdym następnym akcie wyboru” (Kierkegaard 2010: 267). Trudno wyobrazić sobie sytuację, że człowiek, który podjął wysiłek wyboru siebie, spadnie z powrotem w stadium estetyczne. Świadomość tego, kim się jest, wydaje się być tak przemożna, że ów upadek nigdy nie mógłby dokonać się całkowicie, tj. zapewne w zakamarkach umysłu tliłaby się nadal wiedza o własnym statusie etycznym.

Skutki prawyboru

Pierwszym skutkiem wyboru jest totalne wyodrębnienie się, izolacja. Wybierając bowiem samego siebie, wyizolowuję siebie z moich stosunków ze światem, aż do zakończenia tego procesu w abstrakcyjnej tożsamości. Ponieważ pojedynczy człowiek dokonał wyboru siebie, opierając się na cechującej go wolności, więc jest przez to istotą aktywnie działającą. Działanie to nie ma odniesienia do jakiegoś otaczającego świata, ponieważ jednostka je zniszczyła, będąc sama dla siebie (Kierkegaard 2010: 295).

Człowiek, wybierając, zostaje niejako wyrzucony ze świata, wyplątany z wszelkich relacji, w których do tej pory się znajdował³⁸. Jest sam dla siebie, koncentruje się tylko na sobie, wszyst-

³⁷ Por. (Kierkegaard 2010: 267): „Rozpaczaj, [dokonaj wyboru – przyp. aut.] a duch Twój nigdy nie pogrąży się w melancholii” .

³⁸ Jednakże (Kierkegaard 2010: 263): „(...) w tejsze chwili, w której się bowiem wydaje, że człowiek

kie siły skupiają się w nim jak światło w soczewce. Jednocześnie jest w ciągłym ruchu kształtowania siebie³⁹. Gdyby jednak na tej izolacji poprzestał, źle by się stało. Świadczyłoby to o tym, że dokonany wybór był li tylko abstrakcyjny. To wyobcowanie ze świata bowiem nie jest celem, jest jedynie środkiem do celu. Wskazują na to słowa Kierkegaarda (Kierkegaard 2010: 300), kiedy krytykuje mistyków za pozostawanie w izolacji do świata: „Życie mistyka budzi we mnie niesmak i z tego powodu, że uważam je za zdradę świata, w którym żyje, za zdradę ludzi, z którymi jest związany albo z którymi mógłby wejść w określone relacje, gdyby nie spodobało mu się zostać mistykiem.” A przecież (Kierkegaard 2010: 306): „Prawdziwy wybór jest taki, dzięki któremu, wycofując się niejako ze świata, umieszczam siebie w tejże chwili z powrotem w nim”.

Opisany wyżej proces można wypowiedzieć jeszcze inaczej: dopiero, kiedy staję się sobością, kiedy decyduję się na decydowanie o sobie samym i wzięcie życia we własne ręce, mogę tworzyć z ludźmi wspólnotę, mogę zawiązywać świadomie relacje i brać za nie odpowiedzialność. Staję się osobą, a termin „osoba” ma konotacje z terminem „osobny”. Ktoś, kto nie potrafi wziąć odpowiedzialności za siebie, raczej nie będzie potrafił wziąć odpowiedzialności za innego. Wyobcowuję się więc od innych po to, aby zaraz powrócić i móc pełniej zaangażować się w życie z innymi ludźmi.

Jeśli już została przywołana odpowiedzialność, trzeba powiedzieć, że dokonanie prawyboru skutkuje jej wzrostem. Jest to związane z wiedzą, jaką uzyskuje na swój temat⁴⁰: zarówno jeśli chodzi o konstytucję ontologiczną, jak i egzystencyjną, czyli wiedzę o mojej faktyczności.

Pojedynczy człowiek uświadamia sobie siebie jako tę, ściśle określoną, jednostkę z tymi oto określonymi zdolnościami (...), skłonnościami, popędami i namiętnościami (...). Ale przez fakt zdobycia samoświadomości w ten sposób człowiek taki przejmuje za wszystko odpowiedzialność (Kierkegaard 2010: 308).

Teraz to on włada sobą, nie włada nim już „się”, które wcześniej mogło uchodzić za twór, na który jednostka próbowała scedować swą odpowiedzialność („Przecież to normalne, w tej sytuacji tak się postępuje.”).

wybierający siebie wyizolowuje się najbardziej, w tejże chwili wiąże się z tym źródłem, dzięki któremu jest powiązany z całością”.

³⁹ Jak twierdzi Kierkegaard, na tym etapie poprzestawali Grecy, którzy koncentrowali się jedynie na pracy nad sobą i wykształcaniu swoich cnót wewnętrznych, jak gdyby świat wokół nie istniał. Takie podejście jest jednak błędne, ponieważ człowiek nie może zanegować tego, że żyje w świecie. Skutkuje ono pozostawaniem w stanie rozpacz.

⁴⁰ Por. (Kierkegaard 2010: 320) „(...) człowiek żyjący etycznie może posłużyć się zwrotem, iż jest on redaktorem samego siebie, ale jednocześnie zdaje sobie w pełni sprawę z tego, że jest redaktorem w pełni odpowiedzialnym; odpowiedzialnym osobiście przed sobą, odpowiedzialnym na tyle, że to, co on wybiera, ma decydujący wpływ na niego, czyni go odpowiedzialnym za porządek rzeczy, w którym żyje, wreszcie odpowiedzialnym wobec Boga”.

AVANT-PLUS

Jeśli chodzi o uzyskanie samoświadomości⁴¹, już wcześniej była o tym mowa. Jednostka uzyskuje wiedzę na temat swej konstytucji ontologicznej, co pozwala na właściwsze (prawdziwsze?) ustosunkowanie się do siebie i do świata (do innych ludzi).

Wspomnijmy jeszcze i o tym, że prawybór niesie ze sobą ogromne ryzyko. Dlaczego? Po pierwsze: im więcej wolności, tym więcej odpowiedzialności. Po drugie: upadki z wysoka bardziej boją. Po trzecie: przemiana swego życia nigdy nie dokonuje się tylko wobec siebie, ale zawsze wobec innych (występuje więc ryzyko krzywdy, po obu stronach „barykady”). Zmieniając, a właściwie tworząc siebie, zmieniam jakość relacji z innymi; być może będę musiał niektóre zerwać, zweryfikować, inne przekształcić. Po czwarte zaś: człowiek przejść musi „ból porodowy” (staje się brzemiennym sobą⁴²), a Bóg jeden wie, ile go to kosztuje. O porodzeniu siebie pisał także Nietzsche (za: Filek 2001: 279):

Wy twórcy, wyżsi wy ludzie! Własnym dzieckiem brzemiennym się tylko bywa. (...) W waszej miłości własnej, wy twórcy, jest przezorność, opatrność brzemiennych! Czego oczyma nikt jeszcze nie ujrzał, owoc: on to chroni, osłania i żywi całą waszą miłość.

Wnioski dotyczące istnienia wzorca życia

Biorąc pod uwagę dotychczasowy opis problemu, wniosek może być tylko jeden: wzór zarazem istnieje i nie istnieje. Rezultat taki jest z pewnością w duchu sprzeczności Kierkegarda, domaga się jednak dalszych wyjaśnień.

Jeśli weźmiemy pod uwagę stwierdzenie, że sobość jest wolnością, wydaje się, że wzorzec nie ma prawa bytu, negowałby bowiem ludzką wolność. Człowiek nie mógłby używać swojej wolności, nie mógłby dokonywać wyborów, jeżeli z góry byłaby mu dana jedyna i słuszna droga życia. Kierkegaard mocno występował przeciwko deterministom wszelkiego rodzaju, uważając, że w światopoglądzie deterministycznym „człowiek nie może oddychać”⁴³.

Jeżeli jednak wspomnimy to, że sobość się nie stwarza, ona siebie wybiera, a ponadto możliwa jest rozpacz sobości, jasne jest, że w wzór istnieć musi. Jak to wszystko pogodzić?

Myślę, że należy zobaczyć, jakiego rodzaju wzór życia mógłby złączyć dwie sprzeczności. Wzór taki nie może być określony co do szczegółów, tj. jednostce nie może być dane jej całe życie,

⁴¹ Por. (Kierkegaard 2008a: 183) „W ogóle świadomość, to znaczy samowiedza, jest rzeczą decydującą o stosunku do samego siebie”.

⁴² Por. (Kierkegaard 2010: 319): „Dzięki temu, że jednostka zajęła się sobą, stała się brzemienna, rodząc samą siebie”.

⁴³ Por. (Kierkegaard 2008a: 196) „Osobowość deterministy nie może oddychać, ponieważ nie można oddychać jedynie i tylko koniecznością, gdyż taki oddech dławi sobość człowieka”.

ułożone od dnia narodzin, aż do dnia śmierci. Gdyby wierzyć w taki fatalizm, sprzeniewierzylibyśmy się Kierkegaardowi. Wydaje się, że wzór musi być na tyle niedookreślony, żeby nie zamykał jednostce drogi rozwoju, a jednocześnie wyznaczał pewien kierunek życia, ramy, w które sobość powinna się wpasować. Gdyby nie było żadnych ram, człowiek znajdowałby się nieustannie w rozpaczy możliwości.

W samym jednak zagadnieniu „ram życia”, kryje się możliwość różnych interpretacji. Jasne jest, że te ramy rozumieć można jako ludzką faktyczność, co było widoczne w poprzednich rozważaniach. Można jednak pokusić się o bardziej etyczne ich rozumienie. Sobości zadany jest wtedy kierunek etycznego rozwoju, w którym jednostka powinna podążać, jeśli chce w pełni stać się sobą. Sam Kierkegaard twierdził, że ten niedookreślony wzór nadawany jest każdemu przez Boga, podnosząc swoje rozważania do sfery religijnej. Myślę jednak, że można pozostać na płaszczyźnie etyki – ściślej mówiąc filozofii drugoosobowej⁴⁴ – poprzez przeprowadzenie eksperymentu, „podmieniając” pojęcie Boga na pojęcie drugiego człowieka.

W filozofii Kierkegarda Bóg jest mocą założycielską jednostki, powołuje ją do życia, trzyma ją w rękę. W filozofii dialogu taką mocą jest drugi człowiek, który rozrywa krąg mojego egoizmu i pozwala mi żyć pełniej poprzez wejście do świata relacji. To wezwanie płynące od drugiego, moja odpowiedzialność za niego mogłaby wyznaczać mi mój kierunek życia. Tak rozumiany wzór byłby więc dynamiczny, rozwijałby się wraz ze mną i moją odpowiedzialnością, wraz z komunikatami pochodzącymi od drugiego. Byłby on nadal niedookreślony, pozwalając mi na podejmowanie – w obrębie zarysowanego jedynie kierunku – konkretnych decyzji w zależności od mojej woli.

Na końcu należy zauważyć, że w obliczu istnienia czy to wzoru życia, czy mocy założycielskiej, człowiek okazuje się nie być istotą autonomiczną, ale z gruntu heteronomiczną.

Podsumowanie

Istotą, która zostaje wybrana w prawyborze, jestem ja sam rozumiany jako byt stający się, powołany do bycia sobą. Wybierając sobość, wybieram drogę (kierunek życia) stawania się sobą. Niniejszym potwierdzam też swoje wieczne znaczenie, rozumiejąc, że jestem duchem. Duch jest zaś tym, co spaja elementy syntezy; wybierając więc „życie wedle określenia ducha”, ustanawiam swoją tożsamość, tj. pewien spójny sposób egzystencji. W prawyborze, tak jak i w zjawisku rozpaczy, umacnia się ludzka natura⁴⁵, o której Kierkegaard pisał w *Chorobie na śmierć*.

⁴⁴ Por. przyp. 11.

⁴⁵ Pisząc „ludzka natura” mam na myśli strukturę ontologiczno-antropologiczną z „definicji człowieka”. Jeśli zaś faktycznie istnieją pierwiastki wspólne wszystkim ludziom, egzystencja nie poprzedza esencji,

AVANT-PLUS

Kierkegaard rozumiał powagę, towarzyszącą dokonywaniu prawyboru. Poświęcił przecież temu zagadnieniu sporo pracy. Co ciekawe, gdyby włączyć jego myśl we współczesny spór – atomizm etyczny kontra holizm etyczny (por. Filek 1996: 106–110) – wydaje się, że opowiedziałby się za tym drugim stanowiskiem. Myśliciela bowiem nie interesuje rozwiązywanie kazuśów; je- mu idzie o odpowiedź na pytanie „jak rozporządzić swoim życiem?”. Uwagę swoją kieruje wła- śnie na zjawisko, które ma pokazać, jak człowiek, biorąc życie we własne ręce, stwarza (wybie- ra) pewien sposób życia. Kwestia „jak żyć?” jest o wiele trudniejsza do rozwiązania niż „jak postąpić w danej sytuacji?”, a jednocześnie – bez postawienia tej pierwszej, niemożliwe jest w ogóle pomyślenie drugiej. Kiedy człowiek dokona prawyboru, można spodziewać się, że będzie podejmował także dobre partykularne decyzje, odnosząc je do całości swego życia.

Kierkegaard w swoich rozważaniach rzuca czytelnika na głęboką wodę, każąc mu mierzyć się ze swym własnym losem, dając mu narzędzia do samoanalizy. Trzeba powiedzieć, że wprowadzenie do dyskursu pojęcia prawyboru czy rozpaczy pozwala lepiej zrozumieć to, co dzieje się z jednostką w jej rozwoju duchowym. Kierkegaardowi nie zależało na przedstawianiu obiektywnej teorii bycia człowiekiem, pragnął, aby jego rozważania zmieniły coś w życiu jednostkowym. Tak przedstawiony filozof jawi się jako radykalny etyk wedle sformułowania Arystotelesa: „(...) za- stanawiamy się bowiem nad dzielnością nie dla poznania, czym ona jest, lecz po to, aby stać się dzielnymi(...)” (Arystoteles 2007: 1103b 27/28).

Bibliografia:

- Arystoteles 2007. *Etyka Nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa: PWN .
- Filek, J. 1995. *Z badań nad istotą wartości etycznych*. Kraków: Platan.
- Filek, J. 2001. *Filozofia jako etyka*. Kraków: Znak.
- Filek, J. 2003. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Znak.
- Filek, J. 2004. *Rozpacz jako pojęcie egzystencjalno-ontologiczne. Próba nowej interpretacji*.
Red. Urban M. *Człowiek wobec rozpaczy w filozofii Sorena Kierkegaarda: 75–86*. Kraków:
Wydawnictwo Naukowe PAT
- Kierkegaard, S. 2008. *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć: 157–293*. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Kierkegaard, S. 2008. *Recenzja literacka*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki .
- Kierkegaard, S. 2010. *Albo-albo, 2*. Warszawa: PWN.

więc wątpliwe jest nazywanie Kierkegaarda egzystencjalistą.

Platon 1988. *Fedon*. Warszawa: PWN.

Platon 2006. *Państwo*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Sokolowski, R. 2000. *Temporality. Introduction to phenomenology*: 130–145. Cambridge: Cambridge University Press.

Poglądy Hansa Jonasa na temat przemian stosunku człowieka do świata

Piotr Rosół

Abstrakt:

Artykuł przedstawia poglądy Hansa Jonasa na temat tego, jak ludzie odnoszą się do wszechświata. Szczególny nacisk położony został na pokazanie przemian, które zaszły na przestrzeni wieków w postrzeganiu kategorii życia i śmierci. Opisanie tych kategorii pozwala na lepsze zrozumienie, dlaczego świat przestał być postrzegany jako miejsce nadające ludzkiej egzystencji sens i znaczenie, a zaczął być miejscem, w którym człowiek stanowi obcy element. Tekst uporządkowany jest chronologicznie. Wybór epok i prądów filozoficznych, które zostały omówione, podporządkowany jest ukazaniu najważniejszych momentów wspomnianych procesów. Z tego względu, najwięcej miejsca poświęcono opisaniu relacji człowieka do świata w starożytnej Grecji, w ramach filozofii stoickiej i gnostyckiej, w czasach nowożytnych i w egzystencjalizmie. W ramach omawiania czasów nowożytnych, zwraca się uwagę na istotną rolę, którą w tych przemianach miało pojawienie się nauk przyrodniczych.

Wstęp

W swoim artykule przedstawię poglądy Hansa Jonasa na temat przemian w postrzeganiu świata, które nastąpiły w związku z ukształtowaniem się i rozwojem nauk przyrodniczych. Są to wątki, które często pojawiają się w twórczości Jonasa. Najwięcej uwagi poświęcę analizie dwóch tekstów: *Life, Death, and the Body in the Theory of Being* (Jonas 2001: 7-26) oraz fragmentów *Religii gnozy* (Jonas 1994), poświęconych omawianemu zagadnieniu. Skoncentruję się na problemach związanych z postrzeganiem miejsca człowieka we wszechświecie i jego relacji do natury. Porównam ze sobą obraz wszechświata jako księgi natury, w której można odnaleźć sens i miejsce człowieka, z jego obrazem jako czegoś obojętnego i obcego

człowiekowi. Zajmę się również konsekwencjami omawianych procesów dla postrzegania fenomenu życia.

Zdaniem Jonasa, wraz z przyjęciem perspektywy materialistycznej, zmianie uległo postrzeganie kategorii życia i śmierci. Życie przestało być czymś naturalnym, a stało się czymś, co domaga się wyjaśnienia. Z kolei stan przypisywany materii nieożywionej stał się czymś, co jest najlepiej poznawalne i stanowi podstawę rzeczywistości. Przedstawię konsekwencje, które zdaniem Jonasa płyną z omawianych zmian.

Tekst ten będzie przedstawieniem opisu relacji człowieka i świata w kulturze Zachodu. Ogrom czasoprzestrzennego obszaru badawczego sprawia, że tekst ten będzie zawierał wiele uogólnień i uproszczeń, a znalezienie kontrprzykładów będzie możliwe. Takie sformułowanie pozwoli jednak na zaprezentowanie poglądów Jonasa na omawiane zagadnienia. W całej pracy rekonstruję stanowisko Jonasa.

Omawiane kwestie zostaną uszeregowane w porządku chronologicznym. Taka perspektywa pozwoli na dostrzeżenie porządku czasowego oraz uchroni przed postrzeganiem dewitalizacji świata jako czegoś następującego liniowo.

Animizm

Człowiek, według Jonasa, na początku swojej historii postrzegał świat jako coś wypełnionego życiem, a istnienie utożsamiał z byciem czymś ożywionym. Koncepcja materii jako czegoś, co jest nieożywione nie została jeszcze odkryta. Postrzeganie świata jako czegoś żywego jest, zdaniem Jonasa, czymś naturalnym – związane jest to z tym, że na poziomie kontaktu człowieka z otoczeniem nawet te elementy, które są nieożywione, pozostają w ścisłym związku z życiem. Płodząca ziemia, woda spadająca w formie deszczu czy wiejący wiatr dają się łatwo wpisać w wizję świata wypełnionego życiem. Zostają zinterpretowane jako coś ożywionego, zawierającego w sobie ożywcze tchnienie. W ramach panwitalistycznej wizji świata zagadkę stanowi śmierć, a nie życie, i to ona domaga się wyjaśnienia. Skoro życie jest naturalnym stanem, w którym znajduje się większość otaczającej ludzi rzeczywistości, to może śmierć jako negacja życia, jest tylko czymś nie do końca realnym? W ten sposób rodzi się potrzeba stworzenia eschatologii, która pozwoli na odnalezienie połączenia pomiędzy tym, co nieżywe, a resztą rzeczywistości. Ponieważ życie pozostaje podstawową kategorią, to słownik, w którym będzie wyjaśniana śmierć, będzie używał pojęć dostosowanych do opisywania fenomenu życia.

AVANT-PLUS

Taka sytuacja ułatwia uporanie się z problemem śmierci - wystarczy znaleźć sposób jej zanegowania, a wizja świata będzie bardziej spójna i uporządkowana. Między innymi stąd brało się duże znaczenie różnych wizji metafizycznych, wierzeń, religii, rytuałów pogrzebowych etc.. Wszystko to miało na celu pomóc w poradzeniu sobie z zagadką śmierci. Dopiero zmiana wizji relacji między tym, co żywe, a tym, co nieożywione we wszechświecie, mogła doprowadzić do zmiany podejścia do śmierci oraz do przyznania jej realności (Jonas 2001: 7-9).

Starożytna Grecja

Przedstawiając stosunek człowieka i świata w ramach greckiej wizji świata, Jonas zwraca uwagę na istotną rolę, jaką odgrywała w niej idea kosmosu. Było to pozytywnie nacechowane określenie, które oznaczało „ład” zarówno w świecie, jak i w domostwie, czy *polis*. Jednocześnie, słowem tym posługiwano się dla oznaczenia świata jako takiego, wraz z doskonałym uporządkowaniem bytów, który w nim dostrzegano. Kosmos stanowił zarazem źródło wszelkiego innego porządku, który swoją szczegółową ważność czerpał z bycia namiastką ogólnej harmonii. Tak pisze o tym Jonas:

Skoro stwórcze, życiodajne moce natury świadczą o obecności duszy, a wieczysta regularność i harmonia niebiańskich ruchów o działaniu kierującego nimi umysłu, świat należy rozważać jako jedną całość, ożywioną i myślącą, a nawet mądrą (Jonas 1994: s. 258).

Jak widać, dla Greków pewną oczywistością było rozważanie świata jako uporządkowanej całości, w której człowiek ma określone miejsce – jest niżej w hierarchii niż kosmos i ciała niebieskie, a wyżej niż zwierzęta czy rośliny. Podobne poglądy znajdziemy również u Platona (zob. Jonas 1994: 257-259).

Stoicyzm

W ramach stanowiska stoickiego poglądy kosmologiczne jeszcze wyraźniej wyznaczają miejsce człowieka w świecie. Jonas przedstawia poglądy stoików na podstawie fragmentów z *O naturze bogów* Cyserona. W ramach wizji stoickiej, kosmos jest boskim porządkiem, doskonałym bytem, któremu należy się cześć i który rozumnie włada całą rzeczywistością. Świat posiada duszę i mądrość, której świadectwem jest porządek w nim panujący oraz regularny ruch ciał niebieskich. Miejsce człowieka jest w ramach tego sposobu postrzegania świata jasno

określone. Człowiek, jako część całości, jest bytem mniej doskonałym od kosmosu. Jednocześnie mądrość przysługuje człowiekowi tylko w sposób potencjalny, podczas gdy świat jest nim obdarzony w sposób konieczny. Świadczą o tym m.in. wspomniane ruchy ciał niebieskich. Zadanie człowieka polega na poznawaniu wszechświata oraz na podjęciu próby naśladowania doskonałości sfer niebieskich w działaniach przez siebie podejmowanych. Te wymagania mogą zostać zrealizowane dzięki posiadaniu przez człowieka umysłu, który zapewnia mu możliwość zrozumienia zasad rządzących całością bytu i wykroczenie poza status zwyczajnej części wszechświata. Tylko poprzez odpowiednie odniesienie do całości i odnajdywanie w niej zasad naszego postępowania, możemy w pełni zrealizować sens naszej egzystencji (Jonas 1994: 259-264).

Gnostycyzm

W starożytności pojawiły się również prądy intelektualne podważające pozytywną ocenę kosmosu. W ramach światopoglądu gnostyckiego, świat materialny zaczął stanowić coś, co nie ma żadnej pozytywnej wartości. Gnostycy zanegowali wcześniejszy pogląd na cnotliwe życie, polegające na odnalezieniu naturalnego miejsca człowieka w ramach hierarchii bytów, a następnie odpowiednie odniesienie się do wszystkich elementów świata. Celem pobytu człowieka na Ziemi stało się znalezienie drogi do Boga. Bóg ten jest bytem niemającym nic wspólnego ze światem. Wszystko to, co światowe, jest zagrożeniem oraz utrudnia człowiekowi podążanie w kierunku transcendencji. Również osobista egzystencja jest traktowana z rezerwą i nieufnością. Człowiek, według gnostyków, składa się z trzech elementów: ciała, duszy i ducha; stanowi część świata materialnego i duchowego. Nie tylko ciało stanowi zagrożenie dla realizacji podstawowego celu, także dusza stanowi część, która może stać się w rękach demonów narzędziem do uwięzienia człowieka w złym świecie i uniemożliwienia mu wyzwolenia się. Bóg nie jest zniewolony przez świat materialny i usuwa się z niego zupełnie. Nie sprawia to jednak, że świat materialny staje się czymś iluzorycznym i pozbawionym znaczenia. Świat nie przekształca się również w coś pozbawionego aksjologicznej wartości. Stosunek do świata wciąż pozostaje istotnym aspektem światopoglądu, jednak w porównaniu ze stoikami, pozytywna ocena zostaje jednoznacznie zastąpiona negatywną. Natomiast kosmiczny porządek, który był wyrazem boskiej mądrości, przekształca się w wyraz ludzkiego zniewolenia siłami, które starają się zamknąć jego duchową egzystencję na jak najniższym poziomie. Regularność ruchów gwiazd, z wyrazu światowego porządku i objawu kosmicznej mądrości,

AVANT-PLUS

stała się dla gnostyków wyrazem tyranii świata, który był miejscem napawającym ich metafizyczną trwogą (Zob. Jonas 1994: 268, 269, 283-285).

Jednym z elementów przemian światopoglądowych, które doprowadziły do ukształtowania się gnostycyzmu, było odejście od koncepcji uznającej całość za coś doskonalszego od części. Zmiana ta była także związana z przemianami społecznymi, między innymi z upadkiem społecznej podstawy wcześniejszego poglądu – *polis*. Istotną konsekwencją przyjęcia gnostyckiego światopoglądu jest utrata przez świat wymiaru producenta wartości etycznych (Jonas 1994: 347-349). W następujący sposób pisze o tym Jonas:

bez względu na to, jakie są cele ludzkiego związku z otaczającą go rzeczywistością, koncepcja Boga ukrytego jest koncepcją nihilistyczną, albowiem nie emanuje zeń żaden *nomos*, żadne prawo odnoszące się do natury, a więc i do ludzkiego działania, które wszak należy do porządku naturalnego (Jonas 1994: 349).

Dodatkowym aspektem relacji między człowiekiem i światem, który ulega znaczącej zmianie wraz z gnostycyzmem, jest kwestia ilości istniejących substancji. Początkowo traktowano świat jako przepełniony życiem w taki sposób, że stanowiło ono jedyną substancję, a śmierć ciała wyjątek. W ramach takiej wizji świata nie było miejsca na różne substancje i był to przeddualistyczny punkt widzenia. Gnostycy, którzy mieli swoich prekursorów w orfikach, uznawali człowieka za posiadacza pozaświatowej substancji. W ten sposób powstały dwie substancje, a rzeczywistość podzieliła się – z jednej strony na wrogi świat i naturę, które stanowią zagrożenie, z drugiej na duszę i umysł, które mogą służyć do wyzwolenia się. Podział ten pozostał ważnym elementem kolejnych wersji relacji między człowiekiem i światem, nawet jeśli zmieniały się pojęcia i ocena poszczególnych substancji (Zob. Jonas 2001: 13-17).

W kolejnych wiekach relacja między człowiekiem a światem kształtowała się w ramach wyznaczonych przez stoików i gnostyków, a największą popularność zdobyły sobie różne wersje pośrednie pomiędzy tymi dwoma stanowiskami.

Czasy nowożytne

Rewolucja kopernikańska rozpoczęła, zdaniem Jonasa, proces zmieniania perspektywy. Wszelchobecność życia była do tej pory traktowana jako coś oczywistego, niewymagającego uzasadnienia. Wraz ze zmianą postrzegania kosmologii oraz początkiem kształtowania się

współczesnych nauk przyrodniczych większe znaczenie zyskały matematyczne odwzorowania rzeczywistości. Świat stał się miejscem rządzonym prawami, które pozwoliły m. in. na przewidywanie sposobów poruszania się ciał niebieskich. Owe ciała niebieskie nie były już postrzegane jako sfery, w których ruchach objawiał się porządek wszechświata, a jako masy nieożywionej materii. W rezultacie relacja między życiem a śmiercią uległa odwróceniu - to brak życia stał się czymś naturalnym, zaś istnienie życia domagało się wyjaśnienia. Zmiana, która się dokonała, jest również wyraźnie widoczna w podejściu do wiedzy. Podobieństwo i wspólnota pewnych cech czy też określone miejsce w porządku rzeczy, przestają stanowić czynniki istotne dla jej zdobywania. Nauki przyrodnicze zajmują się badaniem rzeczy posiadających rozciągłość, dających się zmierzyć i zważyć. W rezultacie rośnie rola matematycznego przedstawiania zależności między tak dobranymi obiektami badania, a odwzorowania za pomocą matematycznych wzorów zyskują coraz większą wartość. Konsekwencją jest uznawanie wiedzy na temat ciał nieożywionych za bardziej ścisłą (Jonas 2001: 9-10). Cytując Jonasa:

This means that the lifeless has become the knowable par excellence and is for that reason also considered the true and the only foundation of reality. It is the "natural" as well as the original state of things (Jonas 2001: 10)⁴⁶.

W ramach nowego obrazu świata upadł paradygmat panwitalistyczny, już wcześniej osłabiony przez występowanie dwóch różnych substancji. Świat zaczął szybko zapełniać się nieożywionymi mechanizmami. Podobnie jak wcześniej próbowano sprowadzić wszystkie fenomeny do życia i zrozumieć za pomocą witalistycznych pojęć, tak teraz organizm pozostał ostatnim bastionem, do którego zepchnięte zostało życie, i ów organizm również próbuje się wyjaśniać za pomocą pojęć ukształtowanych w ramach nauk przyrodniczych. Wypędzanie śmierci, za pomocą specjalnych praktyk kulturowych, zostało zastąpione wypędzaniem życia, za pomocą opisywania go przy użyciu wzorów opisujących sposoby poruszania się nieożywionych mas. Obowiązująca siatka pojęciowa, w obu przypadkach, stara się poradzić sobie z anomaliami poprzez przystosowanie ich do siebie (Jonas 2001: 11-15).

⁴⁶ Tłumaczenie na język polski: „To znaczy, że to, co nieożywione stało się tym, co poznawalne par excellence i z tego powodu jest uznawane za prawdziwą i jedyną podstawę rzeczywistości. To jest „naturalny”, a także pierwotny stan rzeczy”.

AVANT-PLUS

Egzystencjalizm

Badania nad gnostycyzmem doprowadziły Jonasa do uznania, że występuje pokrewieństwo myślowe pomiędzy nowożytnymi prądami intelektualnymi, a poglądami gnostyków. Ma to związek z poczuciem obcości świata, który nie stanowi pozytywnego punktu odniesienia, rezerwuaru znaczeń i wartości. Według poglądu gnostyków jest on miejscem uwięzienia duchowych cząstek przez złego demiurga. W przypadku egzystencjalizmu (bo właśnie o ten prąd intelektualny chodzi), człowiek odczuwa swoją samotność w świecie, który nie daje żadnych odpowiedzi, w którym człowiek jest absolutnie wolny. Przemiany obrazu świata, które doprowadziły do pojawienia się takiego poglądu na miejsce człowieka w świecie, są związane z pojawieniem się nowożytnej kosmologii. Gwiazdy świecące na niebie przestały być oznaką istnienia uporządkowanych sfer niebieskich, w których zawiera się boski porządek. Stały się symbolem ludzkiej samotności w niezmiernych przestrzeniach, które są dla niego czymś obcym i czymś, co nic sobie nie robi z ludzkiej egzystencji. Nową sytuację przedstawił Pascal, pisząc o człowieku jako trzcinie, która w dowolnym momencie może zostać złamana przez bezosobowy wszechświat (Zob. Jonas 1994: 337-339). Takie podejście do świata było również bliskie Nietzsche'owi czy Sartre'owi.

Idealizm i materializm

Sposób odnoszenia się do świata, ukształtowany pod wpływem nauk przyrodniczych, doprowadził do powstania dwóch stanowisk w kwestii relacji między człowiekiem a rzeczywistością, które starały się na nowo opisać świat za pomocą odwołania się do jednej substancji. Różnica między współczesnymi monizmami (idealizmem, materializmem) i przednowoczesnym monizmem polega na tym, że tym pierwszym nie udaje się włączyć, w swój obraz świata, drugiej substancji, zaś wersja przednowoczesna obejmowała zarówno śmierć (choćby jako wyjątek i problem), jak i życie. Idealizm nie potrafi wyjaśnić, dlaczego istnieje śmierć, dlaczego jaźń przestaje istnieć (przynajmniej w oczach innych jaźni „po tej stronie”). Materializm z kolei nie potrafi sobie poradzić z wyjaśnieniem fenomenu życia, które nie pasuje do wszechświata złożonego z pozbawionej życia materii. Mogłoby się wydawać, że innym możliwym rozwiązaniem problemu relacji między człowiekiem i światem jest zastosowanie obu monizmów jako komplementarnych wyjaśnień. Wówczas idealizm zajmowałby się światem psychicznym, materializm światem materialnym, a połączenie obu perspektyw dawałoby najpełniejszy obraz świata. Zdaniem Jonasa, takie rozwiązanie nie może zostać zastosowane,

ponieważ oba stanowiska starają się wyjaśniać te same zjawiska. Nie możemy jednocześnie twierdzić, że ludzkie decyzje podejmowane są dzięki wolnej woli umysłu, i że są zdeterminowane przez wyładowania neuronalne zachodzące w mózgu. Mimo pozornej równorzędności, zdaniem Jonasa, idealizm jest w pewnym sensie gorszym rozwiązaniem dla intelektualistów, ponieważ odwołuje się do panowania umysłu. W ten sposób schlebia osobom zajmujących się działalnością intelektualną i utrudnia im dostrzeżenie ograniczeń takiego podejścia do świata (Zob. Jonas 2001: 16-17).

Zakończenie

Mogłoby się wydawać, że problem relacji między duszą i ciałem, czy idealizmem a materializmem, w obliczu coraz nowszych odkryć nauk przyrodniczych i rozwoju naszych zdolności poznawczych, mógłby zostać odłożony do lamusa historii intelektualnej. Jonas pokazuje, że sprawy te nie straciły swojej aktualności, a dotychczasowe rozwiązania są, delikatnie mówiąc, niewystarczające i jednostronne. Zwraca przy tym uwagę, jak kształtowała się relacja człowieka do świata, która ma istotny wpływ na to, co jest uznawane za wiedzę, a to z kolei oddziałuje na sposób postrzegania rzeczywistości. W niemałym stopniu wyznacza warunki możliwości poznawania świata i określa ramy pojęciowe myślenia w poszczególnych epokach. Charakterystyczna dla czasów najnowszych relacja człowieka do świata, stanowi jeden z elementów przyczyniających się do potęgowania poczucia wyobcowania, określa także rolę i istotność poszczególnych dziedzin wiedzy. Dopiero podjęta na nowo analiza kategorii życia, jako czegoś pośredniczącego pomiędzy materialistycznymi otchłaniami, które wyobcowują nas ze świata, a bezdusznym idealizmem, który zmienia wszystko w pozbawioną życia abstrakcję, może pozwolić nam na nowo odnaleźć miejsce w otaczającej nas rzeczywistości.

Bibliografia:

Jonas, H. 1994. *Religia gnozy*. Kraków: Platan.

Jonas, H. 2001. *Life, Death, Body in the Theory of Being*. [w:] *The phenomenon of life: towards a philosophical biology*. 7-26. Northwestern University Press.

Cierpienie, czyli stan wewnętrznej samotności w wizji Emila Ciorana

Elżbieta Anna Filipow

Abstract:

Cioran claims that suffering is inevitably connected with loneliness. We suffer in solitude because it is our individual, inner experience. A human is so lonely in his/her life that he/she asks himself/herself a question if such overwhelming solitude is a indispensable symbol of human existence – Cioran writes in *On the Heights of Despair*. Tears as a result of suffering are thought to burn like fire only in solitude. A person who experiences suffering does not find any solace in a fact that other people suffer or suffered in the past. Other people's suffering does not decrease individual suffering. Another person's suffering cannot be understood only in order to deaden our pain. Suffering is a state of inner solitude in which any outer impulses, such as: comparisons with another suffering person cannot help. Every individual existence is absolute itself in the same way as suffering is essential for an individual in regard to himself/herself. So an individual appears to be a point of reference for him/her and it is the centre of the universe. A human is left alone towards suffering and border experiences but only thank to overwhelming solitude a human gains soul.

Rok temu obchodziliśmy okrągłą rocznicę urodzin Emila Ciorana. Zmarły w 1995 roku pisarz skończyłby w ubiegłym roku setne urodziny. Zastanawia mnie aktualność jego myśli, dlatego postanowiłam sięgnąć po jego pierwszą książkę, napisaną w 1934 roku, a wydaną jeszcze po rumuńsku jako *Pe culmile disperării*, zaś w polskim tłumaczeniu zatytułowaną *Na szczytach rozpacz*. **W tym samym roku, w którym książka została napisana, autor otrzymał za nią Nagrodę Fundacji Królewskiej dla młodych pisarzy.** Jego aforystyczny styl pisania, charakterystyczny tak bardzo dla całej twórczości, miał być przeciwieństwem stonowanych, długich wywodów, które mogłyby przekonać czytelników za pomocą racjonalnych argumentów. Jego

opisy miały pokazać głęboki wewnętrzny świat, który porażając autentycznością doznań miał świadczyć o prawdziwości jego przekonań. Na całą twórczość pisarza wpływ mieli niemieccy romantycy, Schopenhauer, Nietzsche, *Lebensphilosophie* Schellinga i Bergsona. Ponadto, wpłynęli na niego zarówno pisarze rosyjscy, tacy jak Szestow, Rozanow, czy Dostojewski, jak i rumuński poeta Eminescu.

W doświadczeniu treści *Na szczytach rozpacz* nie liczą się tylko wartości intelektualne tej pracy. Z perspektywy neopozytywistycznej filozofii analitycznej, na przykład Koła Wiedeńskiego, twórczość ta może być jedynie postrzegana jako nonsens. Ale pomijając jedynie taką interpretację chciałabym spojrzeć na książkę Ciorana z dwóch odmiennych punktów widzenia, które będę konfrontować ze sobą. Z jednej strony, z jego perspektywy – człowieka, który organicznie przeżywa cierpienie, z drugiej zaś strony – z perspektywy percepcji kultury współczesnej, która ma tendencję do westernizacji oraz przechodzi proces rewolucji technologicznej i medycznej. Stawiam tezę, że w wizji Emila Michela cierpienie jako rdzeń naszej podmiotowości jest nieodłącznie związane z samotnością, a poprzez twórczość dochodzi do eksternalizacji tego indywidualnego doświadczenia. Ma ono wówczas uniwersalny wymiar. Mimo, że nie możemy wartościować cierpienia, ludzi możemy podzielić na tych, którzy żyją życiem pełnym głębokich wewnętrznych sprzeczności, wciąż niemogących się uporać z uczuciem pustki, nicości, absurdu, melancholii, agonii, będących na szczytach rozpacz oraz przeciętnych, którym doświadczenie cierpienia jest obce. Ci, którzy naprawdę cierpią, znają w pełni tajemnicę życia. Wiedzą, że afirmacja życia paradoksalnie polega na jego negacji. Celem tej pracy jest ukazanie aktualności myśli autora, mimo, że obecnie mamy do czynienia z ponowoczesnym imperatywem szczęścia oraz medykacją cierpienia i smutku, które w czasie rozwijającej się wiedzy psychiatrycznej i ogólnie medycznej są traktowane jako symptom chorobowy. Zatem, dyskurs psychiatryczny zmusza nas niesłusznie do rozpatrywania *Na szczytach rozpacz* jako przejawu cierpienia psychicznego wywołanego przez chorobę, zubażając nasze doświadczenie o negatywne emocje i nakazując bezkrytyczne zadowolenie, bez względu na to, co nam się w życiu przydarza.

Moim zdaniem twórczość, którą zajmują się artyści, bardzo często jest odzwierciedleniem ich stanów wewnętrznych, niepokojów, napięć czy też lęków. Proces twórczy jest sposobem oczyszczenia z negatywnych emocji. Artysta, który cierpi, poprzez twórcze działanie doznaje oczyszczenia, co pozwala mu na funkcjonowanie w świecie. Staje się to możliwe pomimo niepewności i kryzysów emocjonalnych, które są nieodłącznym elementem jego życia. Cioran opisuje ten proces twórczy konfrontując go z cierpieniem. Twierdzi on, że nasze cierpienie jest związane z lirycznością. Człowiek nie może trwać zamknięty w samym sobie. Wobec we-

AVANT-PLUS

wewnętrznych, intensywnych przeżyć „odczuwa mękę wewnętrzną nieskończoności i krańcowego napięcia” (Cioran 2007: 5). Paradoksalnie, tak intensywne doznanie powoduje, że człowiek ma wrażenie, jakby umierał z nadmiaru życia. Ta sprzeczność wewnętrznego doświadczenia sprawia, że dążymy do eksternalizacji naszych subiektywnych doznań, a liryzm jest sposobem na rozproszenie tej subiektywności. Oznacza to, że człowiek nie może trwać zamknięty w samym sobie. Człowiek jest liryczny, gdy cierpi. Według Ciorana cierpienie jest jedną z najgłębszych warstw naszej podmiotowości, wypływa z jej istotowego centrum. Można to rozumieć tak, że cierpienie, obok miłości, jest największą istotą naszego istnienia, czy doświadczeń wewnętrznych. Nasze odczuwanie cierpienia, specyficzne tylko dla nas samych, podczas uzewnętrznienia się poprzez ekspresję staje się czymś powszechnym. W taki sposób nasz partykularyzm łączy się z uniwersalizmem. Dlatego też liryczność sprowokowana cierpieniem jest jednym z istotnych elementów naszej podmiotowości. Dla niego „być lirycznym wskutek cierpienia znaczy przeżywać proces wewnętrznego płonienia i oczyszczania; wówczas rany przestają być po prostu zewnętrznymi objawami komplikacji, owszem, zyskują udział w samym jądrze naszego ja-estestwa” (Cioran 2007: 9). Zatem twórczość jest sposobem wyrzucenia poza podmiot jego wewnętrznych przeżyć, dzięki czemu cierpienie staje się intersubiektywne. Jest ono, obok miłości, sposobem komunikacji między jednostkami. Ale, zdaniem pisarza, cierpienie świadczy o naszym człowieczeństwie, to dzięki niemu jesteśmy ludźmi. Nie jest to pogląd obecny jedynie w myśli Ciorana, ale bardzo często przytaczany przez wiele wybitnych jednostek. Ostatnio jednak w naszej kulturze, która ulega ciągłej westernizacji, mamy do czynienia z trendem do definiowania naszego człowieczeństwa poprzez szczęście. Według tej postawy, jesteśmy ludźmi dlatego, że jesteśmy szczęśliwi. Istotą, sensem i celem naszego życia jest szczęście. Z tej perspektywy cierpienie zdaje się być czymś zbytecznym, niepotrzebnym, najlepiej byłoby, aby zostało wyeliminowane.

Pisarz twierdzi, że cierpienie jest w pewnej relacji do samotności. Dodam stwierdzenie, że to właśnie samotność generuje twórczość i na odwrót, twórczość generuje samotność. Ale to dzięki twórczości pokonujemy samotność, bo przedstawiamy swoje dzieło publiczności, dzielimy się w ten sposób z innymi naszym światem wewnętrznym. Według Ciorana cierpienie jest nieodłącznie związane z samotnością. Cierpimy w samotności, gdyż jest to nasze indywidualne, wewnętrzne doświadczenie. „Człowiek jest w życiu tak bardzo samotny, że zadaje sobie pytanie, czy samotność agonii nie jest symbolem ludzkiej egzystencji” – pisze autor *Na szczytach rozpacz* (2007: 11). W końcu łzy, które są efektem cierpienia „palą jak ogniem tylko w samotności” (Cioran 2007: 12).

Przeżywając intensywnie samotność i rozpacz „zwracamy się ku nicości” (Cioran 2007: 13). Ci, którzy przeżywają z wielką wrażliwością życie, samotność, rozpacz lub śmierć, czują, że nie potrafią dalej żyć. Jest to niebezpieczeństwo absolutne, polegające na tym, że byt pod wpływem wewnętrznego przeżywania korzeni własnej podmiotowości nieodłącznie związanej przede wszystkim z rozpaczą i osamotnieniem może tylko zanegować sam siebie. Współcześnie jednak wmawia się nam, że my - jako jednostki racjonalne - nie mamy prawa się zanegować. Śmierć, rozpacz, samotność w sferze publicznej nie istnieją jako doświadczenie. O nich się nie mówi, a jeżeli się mówi, to tylko uznając je za wypaczenie czy też stan nienormalny. Słowa „nicość” w dyskursie współczesnym, w mowie potocznej lub w mediach w ogóle się nie używa. Mamy do czynienia z „nieobecnością” nicości w naszym powszechnym doświadczeniu rzeczywistości, albo raczej tak nas próbują przekonać współczesne wytwory kultury.

Dla każdego człowieka cierpienie ma charakter pierwszoosobowy. Uczestniczy się tylko we własnym cierpieniu. Podstawowym problemem, który zauważam jest to, że ja cierpię, potem dopiero zauważam cierpienie drugiego człowieka. Cioran twierdzi, że nie istnieje obiektywne kryterium oceny cierpienia. „Nie ma obiektywnej miary, gdyż cierpienie mierzy się nie podług zewnętrznego podrażnienia bądź lokalnej dolegliwości organizmu, lecz podług sposobu jego odczuwania i odbijania się w świadomości. Z tego punktu widzenia hierarchizacja jest niemożliwa” – pisze w *Na szczytach rozpacz* (Cioran 2007: 19). Dla niego każda jednostka zostaje sama ze swoim cierpieniem, które jest dla niej absolutne i nieograniczone. Dlatego nie ma żadnych argumentów, przyczyn, skutków, ani rozważań moralnych, które mogłyby hierarchizować i wartościować cierpienie. Nikt cierpiący nie znajdzie przecież pocieszenia w fakcie, że inni ludzie cierpią lub cierpieli. Cierpienie innych nie zmniejszy własnego cierpienia jednostki. Nie można zrozumieć cierpienia drugiego człowieka, aby poprzez nie zmniejszyć własne cierpienie.

Zdaniem autora *Na szczytach rozpacz* cierpienie jest stanem wewnętrznej samotności, w którym nie mogą pomóc zewnętrzne bodźce, w tym i porównania z drugim, cierpiącym człowiekiem. Istnienie każdego człowieka jest absolutem samo dla siebie, tak jak i cierpienie jest istotne dla jednostki ze względu na nią samą, ze względu na to, że sama dla siebie jest punktem odniesienia i stanowi centrum wszechświata. Wobec cierpienia i doświadczeń granicznych, człowiek pozostaje sam, ale właśnie tylko dzięki wielkiej samotności człowiek zdobywa ducha. Przeciw duchowi buntują się ci ludzie, którzy bardzo cierpią, którzy wiedzą, że bardzo głębokie schorzenie musiało dotknąć życie, aby duch mógł się narodzić. „Obecność ducha zawsze jest znakiem jakiegoś niedostatku życia, wielkiej samotności i przewlekłego cierpienia” – zauważa Cioran (2007: 23). Wystawianie ducha jest możliwe tylko przy wielkiej nieświadomości, tylko

AVANT-PLUS

przez ludzi zdrowych, którzy tak naprawdę nie mają pojęcia, co to duch. Tacy ludzie nie doznali bolesnych antynomii leżących u podłoża istnienia. Życie jest przywilejem ludzi przeciętnych, zaś jednostki będące na szczytach rozpaczony są skazane na upadek, w ich przeświadczeniu ich istnienie i świat nie mają sensu. Na szczytach rozpaczony panuje temperatura absolutna, wielka słabość i dopiero tam poznany może być prawdziwy sens agonii. Zdaniem pisarza wówczas nasze bytowanie w historii traci znaczenie, gdyż każdą chwilę przeżywa się tak intensywnie, że czas przestaje mieć jakąkolwiek wartość, tak jakby przestał płynąć.

Cioran widzi jakościową różnicę między człowiekiem abstrakcyjnym a człowiekiem organicznym. Pierwszy myśli dla przyjemności myślenia, podczas gdy ten drugi myśli pod naciskiem życiowej nierównowagi, znajduje się poza dziedzinami nauki i sztuki. Autor *Na szczytach rozpaczony* pyta czy ludzie nie zrozumieli jeszcze, że o wiele ważniejszym do zbadania niż abstrakcyjne i inteligentne zajmowanie się sprawami powierzchownymi jest problem cierpienia? Nawołuje on, że powinniśmy zajmować się tylko prawdami żywymi, takimi jak myślenie „w sposób żywy o śmierci” (Cioran 2007: 43). Jego zdaniem o śmierci możemy mówić tylko wtedy, gdy życie odczuwamy jako długotrwałą agonię, wówczas to śmierć splata się z życiem. Ale to tylko ludzie cierpiący zdolni są posiadać wiedzę o żywych prawdach, zaś ludzie zdrowi, normalni, przeciętni, „narodzili się do wdzięku, harmonii, kochania i tańca” (Cioran 2007: 50).

Pisarz dzieli ludzi dokonując jednak hierarchizacji. Jednostki przeciętne, zdrowe, mogą żyć zwyczajnie, ale ich życie jest płytkie, pozbawione większych wzruszeń emocjonalnych. Takie życie to według Ciorana pozór, coś wtórnego. To właśnie taki przykład szczęścia jest przedstawiony w *Nowym Wspaniałym Świecie* Aldousa Huxleya. Jest to pewien projekt idealnego społeczeństwa, który próbuje się nam narzucić jako wzór godny naśladowania. Emil Michel konfrontuje ten sposób istnienia z istnieniem na szczytach rozpaczony. Taki człowiek, żyjący w wielkiej agonii i rozdarciu jest w naszym konsumpcyjnym społeczeństwie niepotrzebny, jest używając słów Foucaulta *Inny, Obcy, Wykluczony*. Człowiek abstrakcyjny tworzy filozofię, porusza się w obrębie Rozumu, u tego drugiego zaś prawda jest zawsze na zewnątrz, poza myśleniem racjonalnym, dlatego umniejsza się ją i bagatelizuje. Foucault nazywa tego rodzaju przekaz „mowa-trawa”. Tak jak i śmierć, cierpienie musi być poza dyskursem. O tym się nie mówi, ale milczy. Jednak zdaniem pisarza jedynie człowiek na szczytach rozpaczony może mówić prawdę, gdyż on więcej czuje, przez co wie więcej o kwestiach ostatecznych i doświadczeniach granicznych. Autor *Na szczytach rozpaczony* nie pozwala na wykluczenie, nie pozwala zamilknąć człowiekowi organicznemu.

Cioran uważa, że głębokie odczucie samotności prowadzi do zawieszenia człowieka w życiu. W takiej izolacji nawiedza człowieka niepokojąca myśl o śmierci. Ma to związek z faktem, że żyjąc w osamotnieniu niczego nie oczekuje się już od życia. Jediną niespodzianką osamotnienia jest śmierć. Samotność w tym ujęciu ma wymiar tylko negatywny. Moim zdaniem samotność może pomagać człowiekowi w refleksji i być źródłem kreatywności. Jest jednak pewna granica, po przekroczeniu której samotność zaczyna paraliżować, gdyż człowiek oddalając się od innych traci poczucie rzeczywistości i zanurza się w nicości.

Cioran rozróżnia zwątpienie, czyli sceptycyzm od rozpacz. Najczęstszym rodzajem zwątpienia jest zwątpienie intelektualne, w którym człowiek uczestniczy tylko częścią swojego jestestwa, w odróżnieniu od współuczestnictwa totalnego i organicznego, jak to się dzieje w rozpacz. W rozpacz mogą mieć jedynie „pewność, że jestem we wszechświecie absolutnie niczym, ale czuję, że jedynym rzeczywistym istnieniem jest moje istnienie” (Cioran 2007: 67). W rozpacz również wszystkie czynności są wykonywane za cenę wysiłku i cierpienia. Jednostka będąca na szczycie rozpacz nie może już dalej spać, „nie ma prawa spać” (Cioran 2007: 76). Zwątpienie zaś to niepokój, który wiąże się z problemami i rzeczami. Wynika on ze świadomości, że nie wszystkie nasze problemy są rozwiązywalne. Różnica między sceptykiem a zrozpaczonym jest taka, że gdyby u sceptyka wszystkie problemy zostały rozwiązane, wówczas powróciłby do stanu normalnego, zrozpaczony człowiek zaś nawet, gdyby rozwiązano wszystkie jego problemy, będzie równie niespokojny jak przedtem. Jest to spowodowane faktem, iż jego niepokój wypływa ze struktury jego podmiotowej egzystencji. Jak pisze Cioran (2007: 76) „rozpacz to stan, w którym trwoga i niepokój są immanentne istnieniu”. Możemy tu więc odróżnić „myślę, więc jestem” od „cierpię, więc jestem”. Te dwa poziomy egzystencji są sobie nierówne. Wątpienie kartezjańskie jest częściowe i związane z negacją rzeczy i nierozwiązanych problemów, nigdy jednak nie neguje własnego „ja”, nie podważa jego sensu bycia. Wątpienie Cioranowskie objawiające się w rozpacz jest zaś totalne. Neguje absolutnie wszystko łącznie ze swoim sensem istnienia jednocześnie zdając sobie sprawę z rzeczywistości swego istnienia.

Od rozpacz mniej intensywnym uczuciem jest smutek, który jest powagą i bolesną interioryzacją. Smutnym człowiek może być w każdym miejscu, wśród ludzi i samotnie. W samotności zwiększa się intensywność smutku, zaś wśród ludzi smutek zmienia się w melancholię. Smutek rodzi się z jakiegoś konkretnego powodu, zaś w melancholii trudno go sobie uświadomić. Smutek zapala się i gaśnie po jakimś czasie. Lecz to uczucie nie jest nadmiarem, czy przelewającą się pełnią, jest czymś, co gaśnie i zamiera. Pojawia się często po wielkich, życiowych satysfakcjach, gdyż zamiast uczucia zysku doznaje się odczucie utraty energii. Smutek jest zapowiedzią

AVANT-PLUS

agonii. Według Ciorana w nim właśnie pojawiają się przebliski agonii. Obecnie w naszej kulturze mamy do czynienia z negatywnym odbiorem smutku, który traktuje się najczęściej jako objaw depresji. Zapominamy, że wcześniej miał on wymiar refleksyjny, intelektualny. Również współczesna medykalizacja smutku ma na celu jego usunięcie poprzez farmakologię, która zmierza w kierunku stworzenia ludzi zawsze i bez względu na okoliczności szczęśliwych na wzór utopii z książki Huxleya *Nowy Wspaniały Świat*.

Pisarz twierdzi, że istnieją dwa sposoby odczuwania samotności. Pierwszy to samotność indywidualna, kiedy to człowiek czuje, że jest sam na świecie, drugi to samotność kosmiczna, podczas której odczuwa się osamotnienie świata. Człowiek może odczuwać samotność indywidualną nawet w najwspanialszym otoczeniu naturalnym. Ważne są tylko własne, subiektywne odczucia i niepokoje, niedostosowanie do świata oraz obojętność wobec otoczenia. Odczuwanie samotności kosmicznej polega na tym, że jej źródło tkwi we wrażeniu, że ten świat jest porzuty, doznaje się wówczas wewnętrzną nicość. To odczucie można porównać do wrażenia, jakby w jednym momencie zniknęły wszystkie wspaniałości świata, jakby symbolem świata stała się „monotonia cmentarza” (Cioran 2007: 104). Cioran twierdzi, że na pytanie: kto jest bardziej nieszczęśliwy, czy ten czujący samotność w sobie, czy ten odczuwający ją na zewnątrz? I odpowiada pytając retorycznie: po co tworzyć jakiegokolwiek hierarchie samotności, i czy nie wystarczy fakt, że jest się samotnym w ogóle? Jednak w tym rozumieniu człowiek samotny jest bardziej autentyczny, samotność jest czymś naturalnym, samotność kosmiczna stanowi zaś nieodłączny element naszego uniwersum. Obecna zamerykanizowana kultura zdaje się zaprzeczać tej percepcji świata. Człowiek nie powinien być samotny, bardziej wartościowa jest płytką towarzyskość, czego przykładem mogą być quasi-relacje kreowane przez cyberprzestrzeń i nowe technologie. Mam wrażenie, że autor pracy o cierpieniu uznałby takie więzi społeczne za pozór i bardziej wartościowa wydałaby mu się samotność.

Cioran zadaje również pytanie: dlaczego cierpią tylko niektórzy, i czy jest jakaś zasada takiej selekcji, która pozwoliłaby wybrać kategorię wybrańców do przeżywania cierpienia? Niektóre religie wyjaśniają ten fakt poddawaniem człowieka próbie przez Bóstwo. Wówczas to człowiek odkupuje swoje winy za wyrządzone zło lub niedowiarstwo. Pisarz twierdzi jednak, że taka odpowiedź miałaby sens jedynie, gdyby dotyczyła człowieka religijnego, nie zaś takiego, który widzi, że spadające na człowieka cierpienie jest niezależne od tego, jakie wyznaje wartości. Zdaniem autora *Na szczytach rozpacz* wartość nie jest żadnym argumentem w przypadku cierpienia, nie można podać również żadnej skali wartości dla cierpienia. Cechą ludzi cierpiących jest uczucie absolutności ich cierpienia, które każe im wierzyć, że posiadli na nie monopol. Ludzie

cierpiący potwornie, nie wiedzą, jak można mówić o celowości cierpienia, że może mieć ono jakikolwiek cel. Cierpienia nie można uzasadnić. Jeżeli trwa ono bardzo długo, mimo, że w pierwszych fazach oczyszcza, to w końcowych prowadzi do otępienia i przyprawia o szaleństwo i „dezorganizuje aż do rozkładu” (Cioran 2007: 112-113). Pozostaje mi zgodzić się z Cioranem, iż człowiek cierpiący długo i mocno przestaje widzieć sens tego doświadczenia, przestaje wierzyć, że Bóstwo mogło chcieć go ukarać, bo nie jest w stanie odnaleźć w sobie tak wielkiej winy. Kara zdaje się być zupełnie nieadekwatna do grzechu. Taki człowiek nie znajdzie ukojenia w bólu dzięki wierze, bo ona tylko przynosi jeszcze większy ból. Zgodzę się również ze stwierdzeniem o braku uzasadnienia cierpienia. Bowiem, czy próba podania racjonalnych argumentów na wartość lub sens cierpienia jest w ogóle możliwa? To tak, jakby człowiek abstrakcyjny mówił o cierpieniu człowieka organicznego, ale to są dwa zupełnie nieprzystające do siebie sposoby istnienia, będące na innych poziomach odbierania rzeczywistości. Dlatego, z punktu widzenia człowieka organicznego, cierpienia nie da się uzasadnić.

Twórczość Ciorana wydaje się być skrajnie subiektywna, pesymistyczna i nihilistyczna. Autor *Na szczytach rozpacz* używa pierwszoosobowej narracji, zdając się opisywać jednostki cierpiące ze swojej pierwszoosobowej perspektywy. Tylko człowiek będący na skraju cierpienia może tak autentycznie o nim pisać, czego dowodem jest całe studium rozpacz, desperacji i agonii. Pisarz zdaje się być tak głęboko zanurzony we swojej wewnętrzności i w swoich stanach psychicznych, że czytając jego twórczość ma się niepokojące przeczucie, że on pławi się w swoich negatywnych emocjach. Wydaje się, że on wybrał dobrowolnie drogę cierpienia, która na swój perwersyjny sposób sprawia mu przyjemność. Nie każdy przecież cierpiący człowiek jest w stanie zgłębiać, analizować i eksternalizować swoje głęboko negatywne doświadczenia wewnętrzne. Z tego też względu ten pięknie piszący o cierpieniu pisarz jest w moim odczuciu masochistą. Jednostki poddane wielkiej rozpacz, jak mówi nasz bohater, cierpią w samotności. Ale również wstydzą się swojego cierpienia, nie uzewnętrzniają go. Nie wstydzi się, wręcz przeciwnie - poprzez swoją liryczność, odkrywa swoje najgłębsze pokłady osobowości. Jego mówienie o cierpieniu jest próbą komunikacji ze światem, odkrywając siebie, przewycięża samotność i doznaje ukojenia w swoim bólu.

Czy zatem jest naprawdę samotny? Czy można zmniejszyć swoje cierpienie poprzez uzewnętrznienie go? Moim zdaniem to tylko spirala, bowiem gdy cierpienie się zmniejsza, człowiek przybierający taką strategię przestaje się uzewnętrzniać, przez co znowu staje się samotny i jego negatywne doznania znowu zaczynają się kumulować. Żeby się ich pozbyć, znowu musi je z siebie wydobyć. Nie potrafię odpowiedzieć na pytanie, czy można zrobić coś, aby przerwać

AVANT-PLUS

spirale cierpienia, mogę jedynie cieszyć się, że jestem człowiekiem w rozumieniu pisarza przeciętnym. Nie żałuję też, że Cioran by mnie potępił. Doceniam jednak wartość smutku, który może prowadzić do głębokiej refleksji, i twórczość, która rodzi się na gruncie cierpienia. Wbrew powszechnym w naszej kulturze tendencjom związanym z postępem technologicznym oraz medycznym nie uznaję wszystkich rodzajów cierpienia za przejaw patologii. Gdyby tak było, nie moglibyśmy docenić wartości literackiej *Na szczytach rozpacz*, a uznawalibyśmy tę książkę za skutek uboczny choroby.

Bibliografia:

Cioran, E. 2007. *Na szczytach rozpacz*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Fenomen wyobraźni w psychoanalityczno-egzystencjalnej koncepcji człowieka Borysa Wyszesławcewa

Marta Kutty

Abstrakt:

W niniejszym referacie postaram się ukazać strukturę osobowości, a szczególnie kategorię jaźni jaka wykrystalizowała się na gruncie antropologii filozoficznej Borysa Wyszesławcewa. Ze względu na temat niniejszego referatu, ważna jest konstatacja, że Wyszesławcew akceptuje częściowo teologiczną trychotomię, lecz w swoisty sposób ją rozwija i uzupełnia, wykorzystując przy tym odkrycia naukowe, szczególnie tezy wywodzące się z psychologii analitycznej i psychologii głębi. Przy uwzględnieniu najnowszej wiedzy, Wyszesławcew trypoziomową (dusza-duch-ciało) strukturę człowieka rozszerza tworząc siedem „stopni ontologicznych”:

- 1) energia fizyczno-chemiczna;
- 2) energia biologiczna, energia życia;
- 3) psychiczna energia mająca charakter nieświadomości zbiorowej;
- 4) indywidualna nieświadomość, która opiera się na fundamencie kolektywnej nieświadomości;
- 5) świadomość, świadoma dusza – kierowana interesem, takim jak kategoria przyjemności i przykrości, ocenia wszystko z punktu widzenia witalności i egoizmu;
- 6) duch, duchowa osobowość (nosiciel kultury). Istotą ducha jest obiektywność, wartość i prawda. Za pośrednictwem ducha uczestniczymy w kulturze;
- 7) jaźń – metafizyczna i metapsychiczna.

Jaźń jest kluczową kategorią antropologii filozoficznej Wyszesławcewa. Ten najwyższy poziom człowieka określa mianem tajemniczej głębi, zajmuje on centralne miejsce w mistyce, religii i poezji wszystkich narodów. Idea serca, będąca irracjonalnym źródłem osobowości, stanowi centrum nowego systemu filozoficznego. W sercu mieści się pełnia życia duchowego i – jak pisze Gawriuszyn – jaźń będącą obrazem Boga, której nie można zredukować do żadnej z funkcji człowieka, do żadnego z sześciu stopni ontologicznych, gdyż ona wszystkie je przekracza.

AVANT-PLUS

Referat będzie się koncentrować na fundamentalnych problemach: wartości, wolności, twórczości i sublimacji, które umożliwiają wyjaśnienie aspektu prawidłowego rozwoju duchowości człowieka. W kontekście tych analiz wyjaśniona zostanie kategoria zdrowia psychicznego, rozumiana jako rozwój jaźni w procesie sublimacji oraz odtworzenie „obrazu i podobieństwa Bożego”, przy udziale wolności wysublimowanej i twórczości. Postawiona zostanie teza, że istnieje twórczy rozwój, ciągle dążenie do pełni oraz pragnienie odrodzenia, lub, jak to metaforycznie określa Wyszestawcew, realizacji „osobowości zintegrowanej”. Zatem ostatecznym celem rozwoju – w rozumieniu rosyjskiego psychologa – będzie samourzeczywistnienie, rozumiane jako najpełniejsze zróżnicowanie i połączenie wszystkich aspektów osobowości, aby narodziło się nowe centrum psychiki.

Aby zrozumieć myśl filozoficzną Borysa Wyszestawcewa, warto zwrócić się do trychotomicznej antropologii Ojców Kościoła⁴⁷. Człowiek w ujęciu antropologii chrześcijańskiej jest jednością Ducha, duszy i ciała. Jak pisze T. Špidlik (2005: 52):

Człowiek doskonały złożony jest z trzech elementów: ciała, duszy i Ducha. Tym, co zbawia i nadaje kształt jest Duch: tym, co jest związane i otrzymuje kształt jest ciało: pomiędzy nimi jest dusza, która czasami, przylegając do Ducha, jest przez Niego wznoszona, a czasami, ulegając ciału popada w ziemskie pożądania.

Zwolennicy trychotomicznej budowy człowieka odnoszą się zazwyczaj do słów św. Pawła, który zarówno ciało, duszę, jak i Ducha uznaje za autonomiczne części natury ludzkiej. Św. Paweł pisze: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca aby nienaruszony duch wasz (*pneuma*), dusza (*psyche*) i ciało (*soma*) bez zarzutu zachowały się na przyjęcie Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5, 23). Odczytać takie przesłanie możemy szczególnie w *Liście do Hebrajczyków*, kiedy apostoł pisze, o Słowie Bożym, który przenika „aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku” (Hbr. 4, 12). W *Pierwszym Liście do Koryntian* (2,14 - 3,4) również odkrywamy ten trójpodział, kiedy mówi o podziale ludzi na cielesnych, zmysłowych (psychicznych) i duchowych.

Ze względu na temat niniejszego artykułu, ważna jest konstatacja, że Wyszestawcew akceptuje częściowo teologiczną trychotomię człowieka, lecz w swoisty sposób ją rozwija i uzupełnia, wy-

⁴⁷ Trychotomizm jest zagadnieniem spornym, lecz taki podział przyjmują Teofan Pustelnik oraz niektórzy Ojcowie Kościoła: Antoni Wielki, Izaak Syryjski, Efreem Syryjski (zob. Pryszynt 1979: 56-57).

korzystując tezy wywodzące się z psychologii analitycznej i psychologii głębi. Wyszestławcew przyswoił sobie konceptualną aparaturę psychoanalityczną, jednakże rozwinął ją w kontekście myśli chrześcijańsko-egzystencjalnej.

Zgadzał się z Freudem, który podzielił osobowość na trzy główne systemy: *das Es*, *das Ich* i *das uber-Ich*. Jednakże Wyszestławcew, podobnie jak Jung, w odróżnieniu od Freuda, obok nieświadomości osobowej, wyróżniał nieświadomość zbiorową, która jest pewną odziedziczoną strukturą psychiczną człowieka.

Przy uwzględnieniu najnowszej wiedzy Wyszestławcew trzy poziomową (dusza-duch-ciało) strukturę człowieka rozszerza tworząc siedem „stopni ontologicznych” (*онтологических ступеней, ступеней бытия*): energia fizyczno-chemiczna; energia biologiczna, energia życia; psychiczna energia mająca charakter nieświadomości zbiorowej; indywidualna nieświadomość, która opiera się na fundamencie kolektywnej nieświadomości; świadomość, świadoma dusza kierowana zasadą przyjemności i przykrości; duch, duchowa osobowość (nositel kultury); *Самость* metafizyczna i metapsychiczna jaźń (Вышеславцев 1994: 284-285).

Самость jest kluczową kategorią antropologii filozoficznej Borysa Wyszestławcewa. Zdaniem autora *Вечное в русской философии самость* jest najwyższym urzeczywistnieniem wrodzonej specyfiki indywidualnej istoty żywej. *Self* jest rezultatem wykorzystania możliwości własnego rozwoju, mówiąc językiem metafizycznym, stanowi ono realizację idei Bogoczołwieczeństwa, urzeczywistnienia obrazu i podobieństwa Bożego.

Ów proces rozwojowy możliwy jest przy udziale sublimacji. W związku z tym warto zwrócić szczególną uwagę na sam proces sublimacji, aby zrozumieć przy udziale jakich czynników możliwa jest przeobrażenie treści nieświadomych.

Mechanizm sublimacji, będący „życiem i narastaniem życia, wzbogaceniem życia, twórczością, którego fundamentalnym uczuciem jest Eros, miłość jako afekt bytu” (Вышеславцев 1932: 13), będziemy również rozumieć jako przeobrażenie najniższej popędowej sfery. W tym znaczeniu rosyjski myśliciel pisze: „Niższe elementy w hierarchicznej strukturze bytu wchodzi – będąc elementami składowymi – na wyższe poziomy, przy czym na tym wyższym poziomie ulegają one (ich obraz) przeobrażeniu i uszlachetnieniu, nie przestawając zarazem być samym sobą” (Вышеславцев 1994: 202). Wyszestławcew w swoim dziele *Этика преображенного Эроса* szczególną uwagę zwraca na fenomen sublimacji niższej sfery, podświadomych obrazów, z perspektywy wprowadzenia ich w całość wyższej sfery i „przemienieniu ich” odchodząc od

AVANT-PLUS

sprzeczności dostępnych w sferze najniższego szczebla bytu. Zatem procesy fizjologiczne, biologiczne ulegając sublimacji, zdaniem rosyjskiego myśliciela, stają się jak pisze S. Mazurek (2006: 185) „momentami życia organizmu”. I tak popęd płciowy stanowi element składowy miłości erotycznej, będący już wysublimowanym, wzniosłym uczuciem.

Wyszesaławcew twierdzi, że oczyszczenie osiąga się dzięki mocy wolnej woli i wyobraźni. Warto zatem podjąć w tym miejscu problem wyobraźni jako procesu psychicznego, który pośredniczy w procesie sublimacji treści nieświadomych.

W analizach rosyjskiego myśliciela pojęcie wyobraźni występuje w ścisłym powiązaniu z pojęciem sublimacji, bowiem w wyobraźni możliwe jest tworzenie obrazów umysłowych, przekształcanie ich oraz wprowadzenie do podświadomości. Filozof twierdzi zgodnie z E. Coue, że proces sublimacji jest wpływem wyobraźni na podświadomość, choć jak sam podkreśla, bardziej adekwatnym określeniem jest proces oddziaływania i zależności między tymi kategoriami (Вышеславцев 1994: 75). Można zatem przypuszczać, że fenomen wyobraźni stanowi klucz do zrozumienia fenomenu sublimacji.

Zrozumienie koncepcji wyobraźni w ujęciu rosyjskiego myśliciela wymaga pewnego odniesienia do filozofii indyjskiej, neoplatonizmu, idealizmu niemieckiego, psychoanalizy, ale również do wykładni psychologicznej, szczególnie zaś W.W. Zienkowskiego, Ł.M. Łopatina⁴⁸, H. Mayera⁴⁹, Ch. Baudouina⁵⁰, H. Ebbinghaus⁵¹, C.G. Junga, ponieważ łączy je swoista więź polemiki i wpływu.

Chcielibyśmy teraz pogłębić nieco rozumienie zasadniczej różnicy między trzema głównymi sposobami historycznego ujmowania wyobraźni, które wymienia Wyszesaławcew w swoim dziele *Этика преображенного Эроса*.

W pierwszym znaczeniu „wyobraźnia jest metafizyczną, kosmiczną i magiczną siłą, rodzącą obrazy rzeczy (*produktive Einbildungskraft*)” (Вышеславцев 1994: 59), którą należy rozumieć

⁴⁸ Л. М. Лопатин - rosyjski filozof i psycholog. Od 1894 roku redaktor pisma «*Вопросы философии и психологии*». Autor: *Вопрос о свободе воли, Критика эмпирических начал нравственности, Научное мировоззрение и философия, Настоящее и будущее философии, Спиритуализм как монистическая система философии*.

⁴⁹ H. Mayer (1867-1933), niemiecki filozof, autor dzieła *Psychologie des emotionalen Denkens*.

⁵⁰ Ch. Baudouin (1893-1963), francuski psychoanalityk. Autor dzieł: *Psychanalyse de l'art, Suggestion et autosuggestion*.

⁵¹ H. Ebbinghaus, psycholog niemiecki. Znany jako pionier badań eksperymentalnych nad pamięcią werbalną u ludzi. Autor tekstu pt.: *Über das Gedächtnis: Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*

jako „wytwórczą wyobraźnię”⁵². Ta koncepcja została, jego zdaniem, dobrze wyrażona w filozofii indyjskiej i buddyzmie (Вышеславцев 1994: 59). Jak pisze Wyszestawcew (1994: 59):

między snem a światem realnym, nie ma żadnej różnicy, gdyż wszystko jest iluzją (mają). Rzeczy są obrazami rzeczy. Świadomość, atman-brahman, rozwija ciąg obrazów, wyobraża sobie świat a następnie „zwija” te obrazy, wracając do siebie, do [...] jedności, w nirwanę, podobną do snu bez snów. Przestaje wyobrażać sobie i wtedy nie ma obrazów, rzeczy ani świata [...] W takim znaczeniu wyobraźnia jest źródłem wszystkich cierpień i potworności, ale i zarazem jest wielką magiczną siłą, tworzącą światy, demony i bogów.

Analizując tę formę wyobraźni rosyjski myśliciel odwołuje się do neoplatonizmu i idealizmu niemieckiego. Pisze bowiem: „Obrazy wyobraźni mogą kondensować się i wzmacniać do pełnej tożsamości z realnością” (Вышеславцев 1994: 60). Konsekwencją tego projektu jest stwierdzenie, że „wytwórcza wyobraźnia” staje się – jak pisze rosyjski myśliciel – „podstawą empirycznej rzeczywistości” (Вышеславцев 1994: 60). Tę ideę odkrywa u A. Schopenhauera, I. Kanta, J.G. Fichtego i Novalisa (Вышеславцев 1994: 60). Wedle Wyszestawcewa (1994: 60-61; Plotyn 2000), tym, co pośredniczy między filozofią indyjską a niemieckim idealizmem jest fenomenalistyczna koncepcja Plotyna, dla którego przyroda (*physis*) jest tym, co kontempluje, aktem kontemplacji i skutkiem kontemplacji, czyli „jest obserwowaniem, czyniące obserwowanie. Przyroda nie mówi, ona rodzi swoje obiekty w milczącym obserwowaniu [...] Dusza człowieka także jest obserwowaniem [...] prawdziwe obserwowanie jest obserwowaniem idei, tj. praobrazu i pierwowzoru [...] Obserwowanie pierwowzoru jest wyobraźnią”. Neoplatonizm dostrzega w wyobraźni pozytywną rolę, widząc w niej cielesne oko, które w obrazowo-symboliczno-alegorycznym wyrazie intuicyjnie rozpoznaje rzeczywistość duchową. Zdaniem Wyszestawcewa tę perspektywę uzupełnia koncepcja wyobraźni J. Boehmego, która stanowiła istotny element jego filozofii. W interpretacji M. Bierdiajewa (2006: 149) niemiecki mistyk zaznacza, że świat został stworzony przez wyobraźnię Boga, a dokładniej rzecz ujmując przy udziale obrazów, które powstały w wieczności w Bogu. Dookreślając kategorie wyobraźni, w ujęciu niemieckiego mistyka, Wyszestawcew (1994: 61) pisze: „«Wyobrażać sobie» znaczy wkładać pewien obraz w podmiot i w przedmiot; «wyobrażać sobie» znaczy zmieniać coś w sobie i zmieniać świat wokół

⁵² Dziełem wyobraźni jest konstruowanie modeli przedstawień zmysłowych przedmiotów zewnętrznych. Konstrukcja ta powstaje wskutek całościowego procesu, który jest wypadkową oddziaływania zarówno wrażeń zmysłowych, jak i wspomnień, przekonań i oczekiwań. W rozumieniu Kanta całość tych umiejętności, które wykorzystane są w tym procesie, czyli tworzenia przedstawień oraz zdolność pojęciowego ujmowania tych przedmiotów jest wyobraźnią wytwórczą (zob. Sellars 2005).

AVANT-PLUS

siebie [...] znaczy uobecniać w sobie jakiś obraz i zarazem ucieleśniać siebie i swój obraz w świecie”. Można by stąd wnosić, iż „magia wyobraźni polega na tym, że człowiek staje się tym, co sobie wyobraża (np. «przyobleka się w Chrystusa»), świat staje się takim, jakim go sobie wyobrażamy” (Вышеславцев 1994: 62).

W drugim znaczeniu wyobraźnia jest szczególną funkcją psychiczną, niższą formą poznania, będącą źródłem błędu. Według rosyjskiego myśliciela ta koncepcja pojawia się w racjonalizmie, intelektualizmie i pozytywizmie XVII, XVIII i XIX wieku, a jego przedstawicielami są: Kartezjusz, Spinoza i Malebranche⁵³. W takim ujęciu rozum jest:

źródłem prawdziwego poznania i prawdziwej cnoty; imaginatio zaś źródłem błędu⁵⁴, wyrazem namiętności i wad. Wyobraźnia tworzy mundusfabulosis, fantastyczny świat, i tak zadaniem nauki i intelektu jest zniszczenie każdej formy fantastyki, która jest wroga matematycznemu przyrodoznawstwu i nauce (Вышеславцев 1994: 62).

Ostatnim rodzajem jest wyobraźnia, będąca podstawową siłą twórczą ducha, zakorzeniona w podświadomości, bez której nie ma twórczości i nie ma kultury (Вышеславцев 1994: 59). Wyszესławcew analizując ten rodzaj wyobraźni odwołuje się do koncepcji H. Mayera, W.W.

⁵³ N. Malebranche (1638- 1715) francuski filozof wywodzącym się ze szkoły kartezjańskiej. Głównym jego dziełem był: *De la recherche de la verite*, który traktowało o metodzie poznania prawy i źródłach błędów, których upatrywał w zmysłach, wyobraźni, rozumie, skłonnościach oraz namiętnościach. Zob. Malebranche 2003: 32.

⁵⁴ Por. Pascal 1989: 78-79:

Wyobraźnia: Jest to dominująca zdolność w człowieku, nauczycielka błędu i fałszu, tym bardziej oszukańcza, że nie zawsze oszukuje, byłaby bowiem niezawodnym wskaźnikiem prawdy, gdyby była niezawodna w kłamstwie. Ale będąc najczęściej fałszywa, nie ujawnia w niczym swojej wartości, znacząc tym samym piętnem prawdę i fałsz. Nie mówię o szaleńcach, mówię o najroztropniejszych; u nich to wyobraźnia ma wielki dar przekonywania ludzi. Daremnie rozum się buntuje, nic on nadaje cenę rzeczom. Ta harda potęga, nieprzyjaciółka rozumu, lubująca się w tym, aby go poprawiać i nim -władać, chcąc okazać, ile może, stworzyła w człowieku drugą naturę. Ma ona swoich szczęśliwych, swoich nieszczęśliwych, zdrowych i chorych, swoich bogatych i biednych; każe wierzyć, wąpić, przeczyć rozsądkowi; poraża zmysły, każe im czuć, ma swoich szaleńców i swoich mędrców. Najbardziej nęka nas to, gdy widzimy, że napełnia ona tych, którymi włada, zadowoleniem o wicie; pełniejszym i doskonalszym, niż to czyni rozum. Ludzie niepospolici przez imaginację o ileż bardziej czują się radzi z siebie, niż ludzie roztropni mogą być radzi z siebie podług rozumu. Patrzą na innych z góry; dysputują śmiało i z przekonaniem, gdy tamci czynią to z łękiem i nieśmiałością. Owa pogoda oblicza daje im często przewagę w mniemaniu słuchaczy, ile że mędracy urojeni snadnie znajdują łaskę wobec sędziów podobnych sobie. Wyobraźnia nie może uczynić głupców mądrymi, ale czyni ich szczęśliwymi, ku zawstydzeniu rozumu, który swoich wybrańców może uczynić! jedynie nieszczęśliwymi. Ta okrywa ich chwałą, ten wstydem.

Zienkowskiego⁵⁵ i C.G. Junga. Rosyjski filozof (1994: 62) za H. Mayerem pisze: „emocjonalnym czynnikiem duszy są obrazy fantazji”. Jego zdaniem koncepcję niemieckiego psychologa uzupełnia W.W. Zienkowski, który twierdzi, że „[wyobraźnia] obejmując sferę religijnego, etycznego i estetycznego życia [...] nie może być wyjaśniana jako aspekt pamięci, jako kauzalne łączenie na zasadzie asocjacji [...]. Wyobraźnia jest organem emocjonalnego myślenia” (Вышеславцев 1994: 62). W interpretacji Wyszestawcewa, fantazję w ujęciu Junga, należy rozumieć jako umiejętność tworzenia symboli będącą pierwotną funkcją psychiczną. Odwołując się do tekstu *Typy psychologiczne* zaznacza, że wyobraźni nie można interpretować jedynie kauzalnie, co redukowaloby ją jedynie do symptomu jakiegoś stanu fizjologicznego, jak czyni to zdaniem Wyszestawcewa Freud, lecz winno się ją rozumieć w sposób finalistyczny, jako symbol usiłującym scharakteryzować jakiś określony cel za pomocą dostępnego materiału lub wytyczyć linię przyszłego rozwoju psychicznego (Вышеславцев 1994: 65; Jung 1997). W tym ujęciu fantazja jest prawdziwą jednością, a co ważniejsze dzięki fantazji dochodzi do syntezy przeciwieństw intrapsychicznych, irracjonalnego myślenia i uczucia, tego, co świadome i nieświadome. Symbol stanowi zatem *coniunctio* wszystkich funkcji psychicznych, ducha i natury.

W kontekście tych analiz Wyszestawcew (1930) formułuje własną teorię wyobraźni, wedle której właściwie pojęta wyobraźnia umożliwia sublimację i wcielenie. Rosyjskiego filozofa zajmowała ta zdolność umysłu ludzkiego w sposób niezwykle swoisty.

Warto odnotować, że myśliciel ujmuje wyobraźnię jako poznawczy składnik procesu twórczego i integralną psychiczną siłę, podobnie jak Jung, która łączy działanie uczuć, umysłu i woli, zapewniając jedność psychiki. W gruncie rzeczy: wyobraźnia nie jest jakąś wyodrębnioną zdolnością a wyrazem aktywności całej naszej psychiki, jedności całej energii psychicznej. Fundamentem procesu przeobrażenia jest wzajemne, synergiczne działanie myślenia, uczuć, wyobraźni i woli. Jak podkreśla autor *Этика преображенного Эроса* (1994: 65): „fantazjowanie tożsame jest z energią procesu psychicznego [...] Istotą duszy jest twórczość, a istotą twórczości jest wyobraźnia”.

Twierdzi, że pojęcie wyobraźni ściśle wiąże się z pojęciem wolności. W swojej książce *Этика преображенного Эроса* pisze (1994: 160): „Wyobraźnia jest darem wolności”, i podobnie jak ona (*Ungrund*), jest irracjonalna. Wedle rosyjskiego myśliciela (1930: 82): „każda sugestia [...]

⁵⁵ В.В. Зеньковский filozof rosyjski, autor m.in. *Проблема психической причинности; Психология детства*.

AVANT-PLUS

ma swoje oparcie w ostatecznej głębi jaźni; a ostateczną głębią jaźni jest *Ungrund*⁵⁶, czyli wolność”. Tuż po procesie decyzyjnym, czyli po dokonaniu wyboru, wola wykorzystuje wyobraźnię, wyobrażenia, które są drugim koniecznym elementem sublimacji. Jednakże, wola nie określa tego, jak działa wyobraźnia.

Dla naszych rozważań istotne wydaje się to, że wprowadzenie do podświadomości człowieka konkretnych obrazów w konsekwencji doprowadza do zmiany sposobu myślenia, postrzegania i zachowania jednostki.

W swoim dziele *Этика преображенного Эроса* zaznacza: „kiedy obraz wprowadzony zostaje do podświadomości, jego pozytywne działanie [...] staje się prawdziwym cudem, źródłem zdumienia” (1994: 52). Sugerowane treści o charakterze symbolicznym i obrazowym nie podlegają kontroli świadomości i woli. W związku z czym nie mogą być weryfikowane. Obraz jest jedną z najskuteczniejszych technik wpływu na drugiego człowieka. Jak pisze Wyszestawcew (1994: 65): „Wydobywając się z nieświadomego (fantazja) rozkwita w formie uświadomionego obrazu i przemienia naszą świadomość”.

Kładzie on szczególny nacisk na to, że wraz z procesem tworzenia obrazu w wyobraźni rozpoczyna się transformacja nieświadomego. Twórcza wyobraźnia może uchwycić wszystko to, co nieświadome. Jest ona sposobem wydobywania niedostępnych rozumowi archetypów oraz sposobem ich kontrolowania. Obraz pozwala wyrazić się kolektywnej nieświadomości, twierdzi Wyszestawcew za Jungiem. Wyobraźnia bowiem wydobywa archetypiczne głębie duchowe i w najwyższym stopniu aktualizuje irracjonalne treści psychiki oraz czyni je dostępne dla sublimacji. Te pierwotne obrazy podświadomości mogą ujawniać swoje znaczenie w snach, mitach i poetyckiej twórczości, jednak w pierw - pisze autor *Этика преображенного Эроса* (1994: 50) –

⁵⁶ Zob. Piórczyński 1991; Kosian 2000. Koncepcja *Ungrund* wywodzi się z mistyki niemieckiej, szczególnie zaś od J. Boehme. J. Boehme – XVI wieczny mistyk i myśliciel niemiecki, twierdzi, że całość bytu wywodzi z *Ungrund* – odwiecznej Boskiej „nicości”. U mistyka niemieckiego – twierdzi A. Ostrowski - wolność wywodzi się z *Ungrund* i stanowi jednocześnie podstawę dla *Ungrund*. Znaczy to, że wolność uzasadnia *Ungrund*, ale z zewnątrz. *Ungrund* jest uzasadniony z punktu widzenia tego, co dzięki zasadzie samopoznania nie jest już *Ungrund*, ale z *Ungrund* się wywodzi (Ostrowski 1999: 95). Istotnej interpretacji kategorii *Ungrund* na gruncie filozofii rosyjskiej dokonał M. Bierdiajew. Twierdził on, że jest ona pewną formą bezpodstawności „względem, której nie znajdują zastosowanie żadne ludzkie słowa, nieprzydatne są nie tylko kategorie dobra i zła, ale też kategorie bytu i niebytu. *Ungrund* to bezdeń [...] to coś, co nie ma dna, czyli podstawy, i dlatego jest absolutnie pierwotne w stosunku do wszystkiego, co podstawę posiada” (Pasek 1997: 79). W sensie bierdiajewowskim owa „mroczna prapodstawa”, jako nieokreślone źródło bytu, umożliwia istnienie wolności człowieka, gdyż w takiej rzeczywistości zaistniała możliwość tworzenia (Bierdiajew 1999: 56).

„zagęszczają się i usztywniają do tego stopnia, aż staną się pięknymi obrazami sztuki lub żywego szaleństwa”. Obrazy podświadome uchwycone przez wyobraźnię mogą przekształcać się w piękno dzieł sztuki jako ponadindywidualny zapis obrazu archetypowego. Mamy wtedy do czynienia z artystyczną aktualizacją archetypów.

Zgodnie z tym przekonaniem, zdaniem rosyjskiego filozofa „wyobraźnia przemienia instynkty wprowadzając do sfery podświadomej piękne, konkretne obrazy wywołując miłość do nich; prowadzi to do ich wcielenia, do magicznego tworzenia nowej rzeczywistości” (Łoski 2000: 434). Wyobrażenie przenika do podświadomości przy pomocy erosu (Вышеславцев 1994: 50). Piękno tych obrazów sprawia, że to, co dotychczas było odrażające zaczyna być pociągające i piękne. To właśnie piękno kształtuje chaos podświadomych popędów, a „obraz przeobraża chaos w kosmos” (Вышеславцев 1994: 53) oraz ujawnia się boskość w człowieku.

Decydującą rolę w procesie sublimacji podświadomości, w ujęciu rosyjskiego filozofa, odgrywiają obrazy i symbole (Вышеславцев 1994; Вышеславцев 1935; Вышеславцев 1932), które przeobrażają irracjonalne siły nieświadomego.

Rosyjski myśliciel zauważa, że myślenie symboliczne, obrazowe, odsłania tajemniczą rzeczywistość, która wymyka się wszelkim innym środkom poznania. Symbol pozwala „zbliżyć się do Tajemnicy” – jak pisze M. Bierdiajew (2002: 188-189). Natomiast obraz, zgodnie z koncepcją twórczości Wyszestawcewa, nie tylko symbolizuje idealne wartości, ale staje się rzeczywistym uosobieniem idei, rzeczywistą drogą od tego, co zmysłowe do tego, co inteligibilne. Autor *Этика преображенного Эроса* (1994: 64) pisze: „Obraz jest momentem wielkiej metafizycznej przyczyny wcielenia Logosu”. Wyobraźnia przenosi istotę idealnego bytu w konkretny byt (Вышеславцев 1994: 66-68). W tym znaczeniu, w obrazie człowiek ma do czynienia nie tylko z tym, co zmysłowe i przemijające, ale także z tym, co istotowe i wieczne.

Myśliciel, ukazując problem tak pojętej wyobraźni, twierdzi podobnie jak C.G. Jung oraz Ch. Baudouin, że najbardziej sugestywne są obrazy religijne. Jak podkreśla w swoim dziele *Этика преображенного Эроса* (1994: 59) „najwyższą siłę przekształcającą mają obrazy religijne, oświetlone światłem świętości, tj. ikony⁵⁷, ponieważ tylko żywa historyczna postać, przedsta-

⁵⁷ Wśród apologetów kultu ikony można wymienić zwłaszcza świętych patriarchów Germana i Nicefora, św. Teodora Studyty. Twierdzili oni, że „jeśli Chrystus prawdziwie się wcielił, to tym samym może być przedstawiany, a Jego przedstawienie jest godne czci; kto zaś odrzuca możliwość przedstawiania Chrystusa i kult Jego ikony, ten odrzuca i Wcielenie, wpadając w doketyzm lub też inne herezje chrystologiczne”(Bułgakow 2002: 13-14).

AVANT-PLUS

wiona w ikonie, posiada wyjątkową zdolność przykuwania uwagi, wzbudzania miłości i przeobrażenia duszy”, a dalej „tylko obraz, promieniujący blaskiem świętości, wywołuje mistyczne drżenie, wnika w ostateczną głębię serca i sublimuje z ostateczną siłą. I jest nim obraz Boży” (Вышеславцев 1994: 73). W tym ujęciu jedynie «religijny symbol» sublimuje zupełnie (Вышеславцев 1994: 70).

Warto w tym miejscu wskazać, że Wyszestławcew (1994: 64) uważa za najbardziej twórcze i sublimujące te wyobrażenia, które realizują „wcielenie”, wcielają najwyższą wartości. Jednakże wywyższony obraz, w rozumieniu Wyszestławcewa, nie stanowi zapisu sofijnego pierwowzoru⁵⁸ w przedmiocie, sztuka obrazowa nie jest zakorzeniona w obiektywnej antropokosmicznej osnowie świata, jak twierdzi S. Bułgakow (2002: 45), lecz powstaje w wyniku transformacji materii w ideę. Wyobrażenie, pojawia się jednocześnie z wcieleniem. W fantazji obrazy idealne i materialne przestają być przeciwieństwami. W ucieleśnionym obrazie to, co różne i indywidualne zostaje w harmonijny sposób zachowane, co nie jest możliwe w ujęciu racjonalnym. Wyobrażenie jest konkretną siłą, której wartości są dane jako żywe, mogące uchwycić to, co nieświadome. I jak pisze rosyjski myśliciel (1994: 71):

potok obrazów, wprowadzony w ruch przez miłość, może wypływać tylko z realnego istnienia – z kosmosu, z Boga, z człowieka [...] Miłość do żywego człowieka i żywego Boga prawdziwie przekształca człowiek, a częściowo zaś i niepełnie przekształca umiłowanie pięknego marzenia lub idei.

Jak interpretuje M. Łoski (2000: 433-434): „Wyższe i najświętsze wartości pojawiają się przed duchem chrześcijanina nie w postaci abstrakcyjnych praw, ale jako konkretne, żywe obrazy realnej osoby Bogocłowieka, Jezusa Chrystusa i Jego świętych, których On kocha i uważa za «godnych miłości»”. Wyszestławcew (1994: 78) przywołując myśli Junga, twierdzi, że to właśnie Obraz Bóstwa w duszy ludzkiej jest najwyższą wartością i najwyższą realnością; ten jeden obraz może określać wszystkie nasze czyny, nasze myślenie, skupiać całą energię psychiczną, ująć i pojąć wszystkie siły i sprzeczne ze sobą dążenia podświadomości.

⁵⁸ Na gruncie rosyjskiej myśli filozoficzno-teologicznej można wyróżnić trzy typy rosyjskiej teologii ikony. Pierwszym jest typ chrystologiczny, związany ze stanowiskiem ikonoludów z okresu patrystycznego, którzy twierdzili, iż istnieje możliwość przedstawienia niewypowiedzianego i bezobrazowego Boga przez obraz Chrystusa. Przedstawicielem tego nurtu jest L. Uspieński. Kult ikony typu sofiologicznego, powstał na fundamentach przesłanek sofiologii religijnej. Jego przedstawicielami są: P. Florenski i S. Bułgakow. Natomiast trzeci typ sakramentalno-obecnościowy odwołuje się do teologii obecnościowej, która głosi, że ikona czyni oryginał obecnym, w związku z tym jest ona obiektywnym objawieniem pierwowzoru (Bułgakow 2002: 83-101).

Konieczne dla zrozumienia personalistycznej antropologii filozoficznej Wyszesławcewa staje się idea wcielenia, która jak pisze J. Krasicki (2003: 148) jest „historycznym wydarzeniem «uczłowieczenia» się Boga; Wcielenie; «fakt» że Bóg «stał się człowiekiem» (*Verbum caro factum est; Logos sarks egeneto*)”. Wyobrażenie potrzebuje wcielonemu obrazu, który obleka się w ciało i krew (*sarks kai haima*). „Chrystus nie tylko «uczłowieczył się» [...] ale i «wcielił się», (Krasicki 2003: 164), co oznacza że «czyn ducha» powinien zostać dopełniony «czynem ciała» [...] Jego Bóstwo, jak powiedziałby polski badacz J. Krasicki (2003: 164), podporządkowało sobie Jego zmysłową naturę”. W ujęciu Wyszesławcewa (1935) Chrystus jest zarówno teofanią jako objawieniem Boga oraz antropofanią, czyli objawieniem człowieka.

Zdaniem rosyjskiego myśliciela, niezbędne do realizacji Ikony Boga w człowieku jest istnienie w nim wrodzonego obrazu Boga. Człowiek nie mógłby wyobrażać sobie żadnego obrazu Boga, innej, świętej boskiej rzeczywistości, gdyby nie było faktu Bogoczłowieczeństwa, wcielenia Boga, gdyby nie istniał obraz Chrystusa (Вышеславцев 1994: 50). Aby być włączony w Boską hipostazę, ludzka natura musi posiadać pewną odpowiedniość, być stworzoną na obraz Boży, mieć Boską formę w sobie. I właśnie ta odpowiedniość wskazuje na realność *theosis*, „ontologiczną możliwość dojścia do stanu przebóstwienia, tego stanu, w którym człowiek żyje życiem Boskim, przybiera jego znamiona, sam staje się bogiem, lecz *asynchytos* (bez przemieszania), gdyż jedynie przez łaskę” (Evdokimov 1964: 158).

Zgodnie z tym przekonaniem, kategoria „wyobraźni”, w ujęciu Wyszesławcewa, rozszerza się do granic twórczości, która nie jest możliwa bez wcielenia. Wyobrazić sobie to znaczy ucieleśnić. Tę tezę uzasadnia odwołując się do tekstów biblijnych. Jak pisze (1994: 58): „Język słowiański jasno to wyraża: «Łono twe Boga zrodziło w postaci naszej»⁵⁹, tj. wcieliło w nasz obraz”. Wyszesławcew chciał zaznaczyć, że Słowo Boże, mogło się wcielić jedynie na mocy współ-podobieństwa Boga do człowieka. Atoli wielka tajemnica objawienia Boga w ciele – aby zostało pojęte właściwie – musi być ujmowane jako współistnienie boskości i człowieczeństwa⁶⁰.

⁵⁹ Sformułowanie Świętego Andrzeja z Krety.

⁶⁰ S. Bułgakow wyjaśnia tę zależność i współistnienie boskości i człowieczeństwa. Jak pisze:

człowiek jako taki, po stworzeniu, miał już obraz Boży, był żywą ikoną Bóstwa. Przestał być tą ikoną na skutek grzechu pierworodnego, ale początkowa ikonowość człowieka została w nim przywrócona mocą wcielenia Boga. Natura ludzka ujawniła się jako ikona Bóstwa po tym, jak została objawiona w Chrystusie. Chrystus, Nowy Adam, zjawił się w naszym człowieczeństwie jako prawdziwy człowiek i w Nim, w Jego człowieczeństwie nasze człowieczeństwo odnalazło siebie w

AVANT-PLUS

W tym znaczeniu „wy-obrażenie” winniśmy rozumieć jako „wcielenie”, które urzeczywistnia się zgodnie z przesłaniem św. Pawła „«Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4, 19). Obraz Chrystusowy kształtuje się (*formetur*) w duchu i formuluje całą duszę za pomocą wyobraźni” (Вышеславцев 1994: 58). Wyszesławcew (1935: 56) twierdzi, że człowiek winien wcielić obraz będący biblijnym *imago et similitudo Dei*, które autor ujmuje jako wolność leżącą u podstaw bytu ludzkiego.

Warto zatem podkreślić, że ostatecznie koncepcja sublimacji i twórczego przeobrażenia nieświadomego przy udziale wolności i wyobraźni w ujęciu Wyszesławcewa wyraża się w nauce o „przebóstwieniu” stworzenia (gr. *theosis*) (Вышеславцев 1994: 48). W tym kontekście owy dynamiczny charakter bycia ukazuje możliwość przeobrażenia *homo bestia naturalis* w istotą teandryczną – osobę i odzyskanie spójnej „bogopodobnej” osobowości.

Bibliografia:

- Bierdiajew, M. 2002. *Autobiografia filozoficzna*. Przeł. H. Paprocki. Kęty: Antyk.
- Bierdiajew, M. 1999. *Głoszę wolność*. Przeł. H. Paprocki. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Bierdiajew, M. 2006. *O przeznaczeniu człowieka*. Przeł. H. Paprocki. Kęty: Antyk.
- Bułgakow, S. 2002. *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*. Przeł. H. Paprocki. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Coue, E. 2008. *Self Mastery Through Conscious Autosuggestion*. Źródło: <http://www.gutenberg.org/files/27203/27203-h/27203-h.htm>, 10.07.2011.
- Evdokimov, P. 1964. *Prawosławie*. Przeł. J. Klinger. Warszawa: PAX.
- Evdokimov, P. 2003. *Sztuka ikony. Teologia piękna*. Przeł. M. Żurowska. Warszawa: Wydawnictwo Księża Marianów.
- Florenski, P. 1984. *Ikonoostas i inne szkice*. Przeł. Z. Podgórzec. Warszawa: PAX.

swojej prawdzie. Człowiek w pełni swej duchowo- cielesnej istoty, a tym samym w swoim ciele, jest ikoną Bóstwa zgodnie z aktem stwórczym. Chrystus jako prawdziwy człowiek w swoim człowieczeństwie jest ikoną Bóstwa, a w Nim i z Nim cała ludzkość, która przez Niego przywróciła sobie na nowo odzyskany obraz Boży. Przyjąwszy stworzoną naturę ludzką starego Adama, Nowy Adam wziął na siebie nie obcy sobie, zewnętrzny jak szata, ale swój własny obraz, który On jako Bóg ma w człowieku. Jego człowieczeństwo jest zarazem obrazem Jego Bóstwa, zgodnie ze stworzeniem człowieka, który ma swój Praobraz w Niebieskim Człowieczeństwie Nowego Adama. Chrystus w swoim ciele przyjął swój własny obraz Niebieskiego Adama, swoją ikonę. Jego Boski obraz jest dlatego całkowicie jasny w Jego człowieczeństwie (Bułgakow 2002: 55).

- Jung, C. G. 1997. *Typy psychologiczne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa: Wrota–KR.
- Kosian, J. 2000. *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślązak, Daniel Czepko*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Krasicki, J. 2003. *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Łoski, M. 2000. *Historia filozofii rosyjskiej*. Przeł. H. Paprocki. Kęty: Antyk.
- Malebranche, N. 2003. *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*. Przeł. P. Rak. Kęty: Antyk.
- Mazurek, S. 2006. *Utopia i łaska*. Warszawa: IFiS PAN.
- Ostrowski, A. 1999. *Bierdiajew. Egzystencja w perspektywie eschatologicznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Pascal, B. 1989. *Myśli*. Przeł. T. Żeleński (Boy). Warszawa: PAX.
- Pasek, B. 1997. Podstawowe zagadnienia etyki Mikołaja Bierdiajewa. *Etyka*, 30: 79-96.
- Piórczyński, J. 1991. *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Boemego i jej źródeł*. Warszawa: PWN.
- Plotyn. 2000. *Enneady*. Przeł. A. Krokiewicz. Warszawa: Akme.
- Pryszmont, J. 1979. *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Sellars, W. 2005. Funkcja pojęcia wyobraźni w Kantowskiej teorii doświadczenia. Przeł. K. Kobos. *Hybris*, 5.
- Špidlik, T. 2000. *Myśl Rosyjska. Inna Wizja Człowieka*. Przeł. J. Dembska. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Špidlik, T. 2005. *Duchowość chrześcijańskiego wschodu*. Przeł. L. Rodziewicz. Kraków: Bratni Zew.
- Вышеславцев, Б. 1994. *Этика преображенного Эроса*. Москва: Республика.
- Вышеславцев, Б. 1932. Миф о грехопадении. *Путь*, 34.
- Вышеславцев, Б. 1935. Образ Божий в существе человека. *Путь*, 49.
- Вышеславцев, Б. 1995. Русский национальный характер. *Вопросы философии*, 6.
- Вышеславцев, Б. 1930. Внушение и религия. *Путь*, 21.

Dialectics of Chaos: Political and Psychological Aspects

Jacek Kardaszewski

Abstract:

The article is concerned with psychological preconditions of becoming a winner or a loser in the competition for prestige and money in neoliberal society. I argue that those preconditions are far from being obvious and are not the same as in other societies. The principle of the dialectics of social and psychological chaos states that openness on the social level contradicts openness on the individual level. The same is true for closedness. Accordingly, neoliberal society, which is extremely open, chaotic and unpredictable, especially with respect to conditions of making a living, favors psychological types that are ontologically closed (possess a high degree of ontological security) and drives into madness those who are ontologically open (possess a low level of ontological security). Ontological security results in a high level of tolerance for ambiguity, elasticity and mobility; ontological insecurity in low levels of ontological security, elasticity and mobility. Since neoliberalism is characterized by ambiguity, and requires people to be completely elastic and mobile, those members of neoliberal societies who lack such qualities are, so to speak, predestined to lose in social rivalry.

The article is divided into two parts. In the first, I will formulate the principle called "Dialectics of Chaos"; in the second, I will draw some political implications from it.

I

In order to arrive at the abovementioned principle it is necessary, first, to define four concepts: open individual, closed individual, open society, closed society, and then to answer the question: *Ceteris paribus*, is there any correlation between the well-being of the open (or closed) individual and the degree to which society is open (or closed)?

I define openness and closedness with respect to individual in psychological terms and with respect to society in political and socio-economic terms. By an open individual I mean somebody who is “ontologically” insecure, that is, whose sense of his/her personal identity is weak; by closed individual I mean somebody who is “ontologically” secure, that is, whose sense of his/her personal identity is strong. Open society is institutionally deregulated; closed society is institutionally regulated. It goes without saying that in each of the abovementioned cases openness and closedness are relative.

In addition, one has to distinguish between **natural** openness and closedness and **factual** openness and closedness. By ‘natural’ I mean psychological and social structures that are typical or essential of, respectively, a certain particular individual and certain particular society. They are located at a deeper level and may be recognized tableonly through phenomenological insight. By ‘factual’ I mean psychological and social structures that at a certain point in time may be attributed, respectively, to a given individual and a given society. They are located on the surface and can be discovered by simple empirical observation.

The latter distinction is important because, as Werner Sombart realized (however, only with respect to nations), there is a paradoxical tendency for naturally open structures (individual and social) to close themselves in reality and for naturally closed structures to open themselves as far as empirical facts are concerned. Metaphorically speaking, those who are born on an island (or are thick-skinned) are inclined to enter into as many interactions with others as possible and, more specifically, to expand - by way of trade, by military means or, as usually happens, by both. They are the Vikings. The ones who lack natural borders (or are thin-skinned) are using any available means to separate themselves from the outer world, that is, in the case of individual, from other people; in the case of society, from other societies. They never feel safe, and therefore build fortresses and other arrangements, such as strict hierarchy, in order to gain some sense of security. Only when protected in such a way they may behave aggressively. They are the Teutonic Knights.

At this point I may proceed to the second task and try to answer the abovementioned question.

I believe, first, that, ceteris paribus, there is a correlation between the well-being of the naturally open (or closed) individual and the degree to which society is factually open (or closed), and, secondly, that this correlation is negative. In other words, an individual, who essentially is psychologically open, feels relatively better in the society that is empirically institutionally closed than in the society that is empirically institutionally

AVANT-PLUS

open. The same can be said with respect to the individual who essentially is psychologically closed.

This is what I mean by the dialectics of chaos.

Thinking that this correlation is positive (directly proportional) is not only superficial, but plainly wrong, leading to serious errors in social sciences and political practice. The outside disintegration (in the macro scale) is not the friend or ally or the inside disintegration (in the micro scale), but its worst enemy. Chaotic mind is not compatible with chaotic institutions. They drive it to the catastrophe; this is to say, to madness.

II

The dialectics of chaos throws some light on the political and socio-economic stratification of neoliberal societies. That is, with the help of additional assumptions it explains the psychological profile of the loser and the winner of neoliberalism.

But what does it mean to be the winner or the loser in any given system?

There are natural and factual winners and losers. The definition of what is natural and what is factual is in this context the same as in the context of openness and closedness. One can be naturally predisposed to become a winner, but, because of some accident, bad luck, becomes the factual loser. And other way round.

There are also relative and absolute winners and there are relative and absolute losers. "Relative" means here being such and such only in relation to the given system and absolute means being such and such without relation to any given system. Relative winner is the winner only in relation to this or that particular system. In another system he/she might have been the loser. The same is true for the relative loser.

I will be concerned here only with natural and relative winners and losers.

With these issues clarified, let us consider stratification. The neoliberal stratification that first comes to mind is based on the criterion of wealth and poverty. In addition, according to the popular saying, certain process is going on: those who are rich are getting richer, and those who are poor are getting poorer. There is no doubt that this view is simple, even banal. Nevertheless,

it should not be rejected. Opinions such as this usually contain grain of truth. On the other hand, they are often superficial and need to be analyzed with scientific rigor.

More profound insight into the matter under discussion indicates that, so to speak, not all those who are actually rich are winners, and not all that are actually poor are losers. The rich and the poor who are winners are flexible and mobile; the rich and the poor who are losers lack such qualities.

As the story goes, in the case of flexible and mobile workers, no matter whether they are employers or employees, are adaptable in their work, creative in terms of problem solving and open to new ideas and challenges. They are motivated by the desire to be in control and to own their activities, as well as self-motivated, self-sufficient and self-confident. They are extroverts, not introverts. A maverick does not fit the model of a successful flexible and mobile worker, since the latter seeks company and support of other people and get their energy and motivation from them. However, he/she tends to maintain an independent mindset and have the ability to cope with the reduced security and certainty associated with their roles. Therefore, they need to have low levels of neuroticism and high levels of emotional stability, that is to say, to remain calm and relaxed even under stressful conditions related to their unpredictable working environment managing negative emotions. Indeed, they love unpredictability for its own sake. Inflexible and immobile workers, as can be easily inferred, possess psychological qualities that are opposite to those mentioned above.

In demographic terms flexibility and mobility is associated with young age, high level of education and living in big cities; inflexibility and immobility with older age (beginning, depending from one's opinion, after forty or fifty), relative lack of education and living in small towns and villages.

One may be tempted, especially in Poland, to become satisfied with such a description of winners and losers of neoliberalism. In fact, in many ways it corresponds to the process of transformation from centrally planned economies to the economy based on open market. Nevertheless, as I will argue, this is misleading.

Natural, relative winners and losers of neoliberalism cannot be identified using methods derived from common sense psychology or demography. Empirical research, by itself, will not suffice. It may help at a later stage of investigation; however, it should be preceded by deep insight into the very essence of the phenomenon under scrutiny. Such

AVANT-PLUS

a method belongs to the domain of phenomenology, philosophical psychology or anthropology of politics (including economics).

As time passes, it becomes more and more evident that it is not creativity, education and initiative that determines the position in the hierarchy of the neoliberal society, but certain very specific kind of creativity, education and initiative: not creativity of the thinker or the artist, but creativity of the copywriter, not humanistic, but technical education, and not intellectual, but the narrowly practical, economic initiative.

Creativity, education, and initiative are usually associated with non-conformism and individualism. As such, these attributes are highly valued, because they fit into the image of the modern man. Insofar as they are appropriated by neoliberal ideology, they legitimize neoliberal system. The point is that neoliberal creativity, education, and initiative should not be associated with non-conformism and individualism. In fact, neoliberalism is probably one of the most conformist and collectivistic regimes known up to date. It is even more conformist and less individualistic than totalitarian regimes of the past. Unlike the conformism and collectivism of totalitarian kind, it is, so to speak, not **extensive**, but **intensive**. This happens so, because under neoliberalism this is not enough to conform to the demands of the market and to lose one's individuality in order to gain the identity of the product or logo; one has to compete with others on the degree of such conformity and collectivism. It is much easier to conform to very few and unchanging political demands of, say, communist politicians than to conform to ever changing, unpredictable desires of a whimsical Consumer. It requires much less self-denial to participate in bad grace in the Labor Day manifestation, than to sell door to door diet pills or shakes having Masters Degree in Humanities.

In the era of neoliberalism, the capacity for self-denial depends on one's level of tolerance for ambiguity. The tolerance for ambiguity depends in turn on one's capacity for functional disintegration from the point of view of the market. Such disintegration is nothing but extreme natural openness. Flexibility and mobility, as they are usually defined, are just two dimensions of this kind of openness. Taking into account the dialectics of chaos, one can easily identify natural, relative winners and losers in the neoliberal game: the winners are individuals and societies naturally closed and factually open; the losers are individuals and societies naturally open and factually closed.

The qualities such as the capacity for self-denial, tolerance for ambiguity, capacity for functional disintegration (from the point of view of the market), extreme openness, and,

finally, flexibility and mobility – are natural. Being natural, they cannot be learned or in any other way acquired. This leads to conclusion that under neoliberalism there rules a principle of predestination of the certain kind:

“Jacob I loved, but Esau I hated” (Malachi 1:3; Romans 9:13)

Voter irrationality and misconceptions in modern democracies

Benedykt Olszewski

Abstract:

I would like to present several issues that Benedict Spinoza puts forward in his *Political Treatise* about the way people behave in society, a work that was first published in 1677. I would like to relate some of them to the issue of human rationality, question total citizen/voter rationality and present a view that this rationality is partial in the case of a higher level decision making, such as knowing what is economically best for the whole country or what is simply economically valid. I will mostly refer to a book by Bryan Caplan (2006), *The Myth of the Rational Voter. Why Democracies Choose Bad Policies*, which presents the issue based on an extensive questionnaire called SAEE, which aimed to measure the split between regular citizens and economists in case of their approach and understanding of economy. This issue was called the *systematic belief difference* (Caplan 2006: 81).

A set of questions included in this survey concerning economy was given both to regular citizens and to a group of economists. The questions were for example the following: Are there too many immigrants? Is the federal deficit too big? Are the taxes too high? How do you feel the economy is doing? etc. In almost each case answers predominant across the groups were pretty much opposite. What felt satisfying for regular citizens was seen as bad by the economists, and the other way around. What is more, from a more objective point of view, it was the economists that were correct. It was also difficult to make regular citizens acknowledge that fact.

This reflection shows that in some cases people are often systematically mistaken. This is connected with the idea of people preferring to believe in their own convictions rather than facts.

Some of the problems that we will shortly turn to were also addressed by Benedict Spinoza. Those problems can also be found in the contemporary writings on politics and political philosophy, and should perhaps be addressed in the era of democracies. In a nutshell, I would like to consider how far-reaching our political and economical rationality really is.

Why would I like to refer to Benedict Spinoza? Normally his name would not be the first to come to one's mind with regards to our topic, but what I find appealing in his work is that he takes note of several key human features, does not overtheorise in case of those characteristics and does not try to elaborately describe and prove them – many of his remarks are simply taken from history and experience. Moreover, they can be quite practical which is something expedient in case of any political treatise.

Obviously, we cannot be certain as to what the section about democracy in Spinoza's treatise would contain, as he died before writing it. He refers to democracy in his *Theologico-Political Treatise*, but it was in the *Political treatise* that he would have a whole section devoted to it.

Another reason for making a reference to Spinoza is that the whole experiment called *democracy* as we know it is definitely not over, so even if we would like to compare our history to the structure of the *Political Treatise*, we would say that we did go through a lot of monarchies, which Spinoza discusses, there were many aristocracies, which he also described, and now we are experiencing this phenomenon called democracy. As the story of democracy seems not to be as of yet over, presently it would also be too early to write about a whole project, or its third and final section, that could be labeled *democracy*. However, this comparison with Spinoza is the way we can only symbolically refer to his over three centuries old Treatise.

Nevertheless, he points to democracy when describing other regimes, sometimes in a positive way, sometimes diagnosing its flaws. I would like to consider some of these flaws that are connected with the mentality of citizens and what it can result from in a contemporary democratic state. What affects citizen decision-making or the way people vote, and what does our rationality have to do with all this? Where is it present and where are we working with other notions?

Let us get into the *Political Treatise* (Spinoza 1883) itself. In chapter VII we read that:

It must next be observed, that in laying foundations it is very necessary to study the human passions: and it is not enough to have shown, what ought to be done, but it ought, above all, to be shown how it can be effected, that men, whether led by passion or reason, should yet keep the laws firm and unbroken (Spinoza 1883: 26).

And:

As human nature is so constituted, that everyone seeks with the utmost passion his own advantage, and judges those laws to be most equitable, which he thinks necessary to

AVANT-PLUS

preserve and increase his substance, and defends another's cause so far only as he thinks he is thereby establishing his own (Spinoza 1883: 27).

It is key in each kind of regime that some rules and laws are unbroken. It should all be set in a way that they remain unbroken by all: by those that are led by passions and those led by reason. In other words: those that are rational and those that lean towards irrationality or their own interest.

As Bryan Caplan (2006) refers to the findings of the SAEE questionnaire, it quite often happens that we prefer to give in to our feelings rather than facts. One of the things at work here is *rational ignorance* (Caplan 2006: 112), which is a product of natural human selfishness; many do not aim to achieve in-depth knowledge on politics or economy. It saves a lot of our time and money to simply put faith in our beliefs and vote accordingly— in this case the truth is not of utmost importance, belief can be enough. This is something that Ayn Rand calls *blinking out* (in: Caplan 2006: 14-15), which is a kind of willful suspension of consciousness. *Ignorance is bliss*, as the saying goes. Bryan Caplan provides a perfect example (2006: 91) of this: the Americans' Views of the Two Largest Areas of Federal Government Spending:

The citizens were asked to name two areas of federal spending they consider to be most heavy on the national budget. As we can see from the table – their intuitions were primarily wrong.

Table1. American's Views of the Two Largest Areas of Federal Government Spending

<i>Item</i>	<i>% Selecting Area as One of the Two Largest Areas of Federal Spending</i>	<i>Actual Federal Budget Share (1993)</i>
Foreign aid	41%	1.2%
Welfare	40%	10.2%
Interest on the federal debt	40%	14.1%
Defense	37%	20.7%
Social Security	14%	21.6%
Health	8%	10.9%

Source: (in: Caplan 2006: 80) Kaiser Family Foundation and Harvard University School of Public Health (1995), tables 15 and 16; Office of Management and Budget (2005: 51)

41% of Americans picked *Foreign Aid* as one of the largest areas of federal spending, while in reality it was only 1.2% and was the smallest share, several times smaller than the next smallest share which was *Health* standing at 10.9%. 40 % of Americans picked *Welfare* and *Interests on federal debt* as the largest areas of federal spending, while those were only medium-sized.

We can say that in many cases it is our convictions that help us make decisions. This may lead to embracing dubious ideas on emotional grounds. One can think that their decision is rational and correct, such as *We should stop spending so much on foreign aid!* but if we know how insignificant this *problem* is, the statement itself does not seem to be useful in any way.

Moreover, coming back to Spinoza – our being led by passion or reason should not affect the implementation of correct procedures. However, we can rarely make any right conclusions on incorrect grounds (Spinoza 1883). What is more, if a large group in a society, say 40%, is systematically mistaken, then this can potentially endanger a lot more than the implementation of some procedure. Many do not even try to understand the *invisible hand* of the market, its ability to harmonize private greed and the public interest – this trend or approach may be labeled *antimarket bias* (Caplan 2006: 30).

In chapter 6 of the *Political Treatise* we read that:

It is also certain, that a commonwealth is always in greater danger from its citizens than from its enemies; for the good are few. Whence it follows, that he, upon whom the whole right of the dominion has been conferred, will always be more afraid of citizens than of enemies, and therefore will look to his own safety, and not try to consult his subjects' interests, but to plot against them, especially against those who are renowned for learning, or have influence through wealth (Spinoza 1883: 20).

What are the implications for democracy here? Standard rational choice theory rightly emphasizes that politicians win voters by catering to their preferences. Yet, it means one thing if voters are shrewd policy consumers, and almost the opposite if voters are similar to religious devotees. In the latter case, politicians have a strong incentive to do what is popular, but little to competently deliver results. Alan Blinder also refers to a *compliant Congress, disdainful of logic, but deeply respectful of public opinion polls* (in: Caplan 2006).

Political and economic misconceptions have dramatic effects on everyone who lives under the policies they inspire—even those who see these misconceptions for what they really are. If most voters think protectionism is a good idea, protectionist policies thrive; if most believe that

AVANT-PLUS

unregulated labor markets work badly, labor markets will be heavily regulated. Caplan concludes that the rule of demagogues is no aberration but a natural condition of democracy. What is then the result? - democracies fall short because the voters receive the foolish policies they ask for.

There are more misconceptions that we can discuss here, such as the fact that the public often mechanically links economic conditions directly or even solely to incumbent presidents, interest rates, unemployment, etc.

In chapter eight of the *Political Treatise* we read about jealousy which itself is not rational and normally does not lead to any rational decisions; it is also something that Spinoza refers to more than once:

(...) jealousy causes a great difficulty in maintaining our first point. For men are, as we have said, by nature enemies, so that however they be associated, and bound together by laws, they still retain their nature. And hence I think it is, that democracies change into aristocracies, and these at length into monarchies. For I am fully persuaded that most aristocracies were formerly democracies. For when a given multitude, in search of fresh territories, has found and cultivated them, it retains, as a whole, its equal right of dominion, because no man gives dominion to another spontaneously. But although every one of them thinks it fair, that he should have the same right against another, he yet thinks it unfair, that the foreigners should have equal right with themselves, who sought it by their own toil, and won it at the price of their own blood (Spinoza 1883: 39).

This remark about jealousy could be put in terms of a *self-serving bias* (Caplan 2006: 54); there is a large body of literature claiming that human beings gravitate towards selfishly convenient beliefs. However, what I also find more interesting here is the aversion towards foreigners and other countries. Bryan Caplan would refer to this notion as *anti-foreign bias* (Caplan 2006: 36).

Newcomb also explains it quite nicely, and ironically:

It has been assumed as an axiom which needs no proof, because none would be so hardy as to deny it, that foreign nations cannot honestly be in favor of any trade with us that is not to our disadvantage; that the very fact that they want to trade with us is a good reason for receiving their overtures with suspicion and obstructing their wishes by restrictive legislation (in: Caplan 2006: 36).

We find similar evidence in the already mentioned questionnaire. When it comes to assessing the effect that the influx of foreign workforce may have on the economy, regular citizens are often very pessimistic. On the other hand, economists, having a wider picture of the economic situation, can see it differently and are less afraid of downsizing, dropping wages and the like.

Many would like to ascribe most of those biases and misconceptions to citizen and voter ignorance and it may as well often be the case; yet, if we consider such passionate and ideological notions as beliefs and convictions, we can also think that there is a large dose of irrationality within the society. And irrationality, unlike ignorance, allows a far greater range of consequences. Therefore, Caplan proposes (2006) to extend the ignorance theories with an irrational element.

Finally, I would like to mention two kinds of rationality. Perhaps we can call them *everyday rationality* and *higher rationality*. Everyday rationality is pretty much correct and has greater chances of producing good decisions – when we buy something and try to find a bargain or intelligently plan our work. However, this does not mean that we are also rational on higher levels, for example when we discuss the economy and what should be done with it. At this level there are many mistakes, false beliefs, false information and utterly unrelated conclusions that can lead us astray. This is comparable to the difference between the micro and macro scale. The physical laws that are at work when I drop something onto the ground or kick a ball have little relevance for the processes taking place between stellar objects.

In economy one can feel that some things are obvious but in reality the same person can act and subsequently vote in a way that is entirely against all that this person wants and thinks he/she supports. One can be both a rational consumer and an irrational voter.

To conclude, it is more rational to accept that some things are done based on irrational premises rather than fool ourselves that it is only rationality that we should consider. Those issues have been described by both Bryan Caplan (2006) and Benedict Spinoza, who lived in the 17th century. Although these authors are centuries apart, they had similar doubts about the *impeccable* human character. Perhaps it would be reasonable to acknowledge the existence of some irrationalities and not avoid talking about them, trying to rename them as ignorance or ascribe them only some marginal meaning.

It is obvious that at times we do irrational things while considering them rational, and it is difficult to do anything about it. Yet it works, in its own way. All this has its own logic and produces some results, so maybe not all is lost to chance and chaotic irrationality.

AVANT-PLUS

Bibliography:

Caplan, B., 2006. *The Myth of the Rational Voter. Why Democracies Choose Bad Policies*. Princeton: Princeton University Press.

Spinoza, B., 1883. *Political Treatise*. Ed. R. H. M. Elwes. Transl. A. H. Gosset. HTML Coding J. Roland 1998. Źródło: www.spinozacsack.net78.net, 15.06.2011.

filozofia prawa

etyka



AVANT-PLUS

Kryzys bioetyki i jego wpływ na rozwój medycyny

Piotr Kasztelowicz

Abstrakt:

Celem artykułu jest pokazanie istnienia sprzecznych doktryn etycznych i ich bezpośredni wpływ na oblicze współczesnej medycyny. W artykule „Kiedy lekarz może pozwolić choremu umrzeć – Głosy w dyskusji” opublikowanym w „Medycynie Praktycznej” liczni zaproszeni lekarze i filozofowie dyskutowali na temat eutanazji. Już w pierwszych zdaniach przedstawiono całkowicie odmienne poglądy na temat decyzji w sprawie odłączenia od aparatury podtrzymującej życie Terri Schiavo, jaka zarysowała się w poglądach prof. Paula S. Muellera i ks. Prof. Mariana Machinka. W publikacji tej próbuję rozwinąć ten problem i wyciągnąć wnioski co do możliwości wyjścia z tego „kryzysu”.

Wstęp

Inspiracją dla rozmyślenia na temat wzajemnych powiązań medycyny i bioetyki stały się opinie słyszane często w wypowiedziach etyków reprezentujących różne, czasami całkiem odmienne nurty filozoficzne (lub teologiczne) wobec lekarzy, zarzucające upadek zasad moralnych cechujących „rzekomo” współczesną medycynę. Poglądy te wypowiedziane obecnie bardzo często w mediach (mające wielokrotnie charakter demagogiczny) stają się w moim przekonaniu niebezpieczne, gdy autorami ich są humaniści (w tym także filozofowie). W czasopiśmie internetowym *Niezależna.pl* w artykule krytykującym zasady stwierdzania śmierci mózgu i pobieranie narządów zatytułowanym „Ktoś musi umrzeć, aby żyć mógł ktoś” napisano: „Kiedyś życie mógł nam odebrać żołnierz, kat albo przestępca. Nigdy lekarz. Od czasów Hipokratesa, etyka lekarska uległa jednak nieodwracalnej erozji, a nad medycyną unosi się duch doktora Mengele”⁶¹. Szczególnie w okresach lekarskich protestów epatowani jesteście informacjami na temat moralnego upadku zawodu lekarza, prof. Zoll w wywiadzie prasowym⁶² pisze:

⁶¹ <http://niezalezna.pl/2152-ktos-musi-umrzec-aby-zyc-mogl-ktos>.

⁶² <http://praca.gazetaprawna.pl/wywiady/18338>,

AVANT-PLUS

Jaskrawym naruszeniem jest sytuacja, gdy lekarz przychodzi do pracy, ale nie wykonuje swoich obowiązków. W przypadku, gdy jest on dostępny, ma obowiązek wynikający z art. 30 ustawy o zawodzie lekarza, udzielenia pomocy w każdej sytuacji niecierpiącej zwłoki. Jeżeli nie dopełni go, będzie odpowiadał za skutek wynikający ze swego zaniechania.

Warto dodać, że sama taka wypowiedź sugeruje, iż takie sytuacje w Polsce mają miejsce. Wiadomo, że nie było takiego zdarzenia (przynajmniej na terenie Okręgowej Izby Lekarskiej w Toruniu), aby jakkolwiek pacjent zgłosił do rzecznika odpowiedzialności zawodowej, prokuratury czy na policję zażalenie związane z brakiem udzielenia pomocy pacjentowi w stanie zagrożenia życia w trakcie trwania jakiegokolwiek akcji protestacyjnej. Wspomniana w streszczeniu fundamentalna różnica zdań na temat odłączenia od aparatury podtrzymującej życie Terri Schiavo dotyczyła oceny, czy karmienie pacjentki w stanie wegetatywnym przez zgłębnik dożołądkowy (PEG) należy zaliczyć do uporczywej terapii (Prof. Paul S. Mueller, Mayo Clinic, Rochester, Minnesota, USA) czy też karmienie takie jest podstawowym elementem opieki nad chorym i nie może być zaliczane jako forma nieakceptowanej terapii uporczywej (ks. Prof. Marian Machonek, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie).

Geneza bioetyki

Początki medycyny sięgają starożytności, wówczas powstały pierwsze zasady etyczne, które wskazywały na zasadniczy cel leczenia – przywracanie zdrowia i ratowanie życia człowieka.

W starożytności sformułowano pierwszy kodeks etyki nazwany „Przysięgą Hipokratesa”. Rewolucyjny rozwój medycyny nastąpił w XX wieku, a postęp dokonuje się dzięki rozwojowi nauk biologicznych. Inaczej mówiąc postęp rozpoczął się dopiero, gdy medycyna przekroczyła ramy magii i dziedziny religijno-spekulacyjnej, a stała się pełnoprawną dziedziną nauki zakorzenioną w biologii oraz innych naukach ścisłych (Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*). Nie jest nadużyciem stwierdzenie, że dziś lekarze muszą być przede wszystkim biologami, matematykami, fizykami oraz „błyskotliwymi” praktykami w sztuce rozpoznawania i leczenia chorób. Z perspektywy kognitywistycznej lekarze powinni mieć też podstawy wykształcenia humanistycznego w tym etyki (z czym się zgadzam), jednak nauczanie tych przedmiotów zarzucono lub ich realizacja na studiach medycznych miała miejsce w nieodpowiednim momencie (na pierwszych latach zamiast na ostatnich) i była na bardzo niesatysfakcjonującym poziomie. Poznanie przyczyn chorób oraz ustalenie najskuteczniejszych

metod przywracania zdrowia (rozumianych jako przywracanie biologicznej homeostazy) nie ma samo w sobie wymiaru etycznego (poza samym leczeniem, który to jednak cel jest paradygmatem nadrzędnym, ale opartym na dużym stopniu ogólności bez formułowania szczegółowych zasad bioetycznych). Niewydolność serca, cukrzyca, miażdżyca same w sobie nie mają charakteru moralnego. Są to pojęcia określane z punktu widzenia biologii człowieka jako nieprawidłowości mogące doprowadzić do poważnej dysfunkcji organizmu człowieka. Działania medycyny i to zarówno naprawczej, jak i profilaktyki mają na celu zatrzymanie tego niekorzystnego procesu w istocie biologicznego. Etyka i pojęcia moralne są jednak, zarówno w aspekcie praktycznego wykonywania zawodu, jak i w dziedzinie teorii medycyny, w moim przekonaniu niezbędne.

Jeśli istotą sukcesu medycyny jest zakorzenienie jej w naukach ścisłych i biologicznych, a kluczową nadbudową praktykowania jej jest bioetyka, kto zatem powinien troszczyć się o tę bardzo ważną nadbudowę? W moim przekonaniu, po wielu przemyśleniach to zadanie powinni wziąć na swoje barki filozofowie (przecież etyka jest dziedziną filozofii) i pomagać lekarzom wytyczać odpowiednie cele, opierając je na poszanowaniu istoty człowieka (filozofia Kanta). Tradycyjne wartości w tym zakresie w Europie i w Ameryce (a z europejskiej jednak cywilizacji wywodzi się współczesna, naukowa medycyna – stąd nie powinno dziwić odniesienie do cywilizacji europejskiej, gdzie znajdują się źródła nie tylko medycyny ale także filozofii – Bocheński) wywodzą się z wartości chrześcijańskich, które opierają się na poglądzie, iż ewolucja wszechświata (w sensie biologicznym) uległa zakończeniu, a człowiek jest najdoskonalszym efektem tej ewolucji. Wszyscy chrześcijańscy filozofowie (i teologowie moralni – reprezentujący nurt katolicki i protestancki) uważają, że człowiek jest integralną całością, a rola medycyny ogranicza się do przywracania homeostazy (ale nie powinna „ulepszać” rodzaju ludzkiego). Tezy te zawarte są np. w encyklikach Jana Pawła II (*Evangelia Vitae*, *Veritatis Splendor* oraz *Fides et Ratio*), jak i w poglądach teologów protestanckich (nawiązujących do myśli Heideggera) – Georga Pattisona – *Thinking about God In an Age of Technology* – najbardziej wymowne odzwierciedlenie, w moim przekonaniu, znalazły w dziełach P. T. de Chardina (Pierre Teilhard de Chardin – *Fenomen Człowieka*).

Całkowicie odmienne poglądy znajdują w myśli filozofów postmodernistycznych. Posthumanizm stał się fenomenem końca XX wieku i nie można ukrywać, że od czasu tezy „Bóg umarł” (Nietzsche) poglądy posthumanistyczne odgrywają coraz większą rolę w kształtowaniu poglądów etycznych we współczesnym świecie. Filozofowie tego nurtu (Derrida) dokonując dekonstrukcji tradycyjnego myślenia zaprzeczają, że człowiek współczesny (gatunek *homo sapiens*) jest

AVANT-PLUS

końcowym etapem ewolucji świata i formułują tezę, że człowiek sam mając możliwość twórczego działania, jest w stanie ulepszać samego siebie poprzez łączenie układów biologicznych człowieka z elementami elektronicznymi (i to nie w celu zastąpienia nieczynnego organu, czyli stworzenia protezy, ale świadomego ulepszenia człowieka) – „Dlaczego nie!”, powiedział Derrida (Cary Wolfe – *What is Posthumanism*, rozdział „Bioethics and Philosophy of Living”).

Kryzys bioetyki, o którym chciałbym powiedzieć w moim rozważaniu, wywodzi się z braku możliwości pogodzenia wymienionych przeze mnie dwóch najważniejszych we współczesnej filozofii, a jednocześnie wykluczających się nurtów etycznych. Zagadnienia interesujące lekarzy praktyków, jak eutanazja, nowe technologie w medycynie, eugenika, sztuczne zapłodnienia i dywersyfikacja poglądów (moralnych) na ten temat są tylko pochodną tego (niestety nie mającego twórczego Heglowskiego charakteru) konfliktu. W moim przekonaniu za rzekomy upadek zasad moralnych w medycynie „u źródła” odpowiedzialni są nie lekarze, lecz etycy (filozofowie) właśnie. Pytanie, czy z tego kryzysu można w jakiś sposób wyjść. W moich rozważaniach chciałbym wskazać, że próbą (choć nie gwarantującą sukcesu) powinien być szeroki, z udziałem lekarzy, dyskurs pomiędzy filozofami reprezentującymi różne, także sprzeczne nurty. Co więcej, wydaje mi się, że istnieje wiele dziedzin związanych z etyką w medycynie, w których zwalczające się „w pryncypiach” nurty mogłyby osiągnąć konsensus (kwestie społeczne, rola państwa, systemów ubezpieczeniowych w zapewnieniu opieki zdrowotnej, edukacji zdrowotnej) . W moim głębokim przekonaniu potrzebne jest także przezwyciężenie alienacji filozofii, która „zamknęła się w akademickich salach wykładowych i bibliotekach”, powrót (rola filozofii w znaczeniu starożytnym) do rodziny nauk „żywych”. Dla rozwoju medycyny w aspekcie humanistycznym i dla lekarzy stanowiłoby to ważne wsparcie.

Medycyna jest nauką, która towarzyszy człowiekowi od najdawniejszych lat. Ten truizm wskazuje nam, że choroby, urazy „jak cień” towarzyszyły człowiekowi od wieków. Zawsze w jakiś sposób, w miarę rozwoju wiedzy człowiek starał się poszukiwać możliwości walki z chorobą (diagnozowania i leczenia). Zawód lekarza, wcześniej szamana powstał najprawdopodobniej bardzo dawno, choć zapewne charakter jego wykonywania przez tysiąc lat zmienił się bardzo.

W starożytności filozofia, jako królowa nauk, była inspiracją dla medycyny. Braki w podstawach wiedzy biologicznej próbowano uzupełniać praktycznymi obserwacjami, które stały się podstawą empirycznego ziołolecznictwa. Powiązanie medycyny z religią wynikało z przekonania, że istota wyższa jest w stanie (za pomocą modlitwy, ofiar czy działań kapłana-

lekarza) ingerować w procesy choroby i zdrowia. Te właśnie działania pozwalały budzić w chorym nadzieje na wyzdrowienie, co oddziaływało sugestywnie jako forma psychoterapii (w tym także efekt „placebo”). Zawód lekarza (lekarza-kapłana) wymagał nie tylko wiedzy przekazywanej przez mistrzów, a następnie spisywanych w podręcznikach, ale także czy przede wszystkim: zasad, jakimi kierować się powinni medycy (często także kapłani). Najbardziej dziś znane, spisane kodeksy etyczne, do których nawiązujemy po dziś dzień, to *Przysięga Hipokratesa* oraz kodeks Majmonidesa

Hippokrates i Majmonides

Hipokrates z Kos wprowadził kilka znanych zasad etycznych, takich jak *Salus aegroti suprema lex* czy *Primo non nocere*. Starał się opierać swoje poglądy medyczne na przesłankach racjonalnych, ale w wielu wypadkach nie ustrzegł się błędnych teorii. Na najważniejszej z nich, tzw. teorii krążenia płynów ustrojowych (humoralnej) opierano poglądy medyczne praktycznie do początku XVIII wieku. W istocie teoria ta oparta bardziej na przesłankach filozoficznych niż medycznych przyniosła więcej szkody, a powoływanie się na autorytet Hipokratesa opóźnił właściwy rozwój medycyny. (Hipokrates sięgnął po „grzech pychy” stworzenia samodzielnie całej, jednolitej doktryny medycznej, co nie jest możliwe w wykonaniu jednego człowieka nawet dzisiaj). Próbując „obalić” choć nieco mit Hipokratesa, udajmy się do Kos, rodzinnego miasta i miejsca, gdzie znajdował się szpital, aby odpowiedzieć sobie na pytanie, czy w tamtych czasach Hipokrates mógł sam w pełni przestrzegać stworzonych przez siebie zasad. Najprawdopodobniej tak, ale w odniesieniu wyłącznie do tych osób, które w danej chwili były jego pacjentami. Przyglądając się położeniu szpitala (na wyspie wysoko w górach) stwierdzamy, że niewątpliwie nie była to placówka lecznicza dla osób, które nagle wymagały pomocy. Nie byłyby tam po prostu w stanie dotrzeć w odpowiednim czasie. Można było sobie wyobrazić, że wykorzystując ówczesne środki transportu, trzeba byłoby być bardzo zdrowym, aby móc dotrzeć do szpitala. Czyżby więc Hipokrates leczył zdrowych? Nie krzywdźmy może taką opinią ojca medycyny. Przyjmijmy jednak, że Szpital w Kos najprawdopodobniej, patrząc według współczesnych kryteriów, był uzdrowiskiem i ośrodkiem rehabilitacyjnym dla ozdowieńców (i to raczej bogatych). Co więcej, koszty leczenia w takim szpitalu nie były duże, a dochody z leczenia prawdopodobnie dość znaczne. Przysięga przypisywana Hipokratesowi ma jednak ważne podstawowe znaczenie (mimo tej krytyki), gdyż po raz pierwszy reguluje podstawowe powinności lekarza, pośrednio także chorego oraz relacje pomiędzy lekarzem, pacjentem i rodziną. Przepuszczalnie w czasach, kiedy lekarzami (także w czasach rzymskich) byli

AVANT-PLUS

niewolnicy (o wysokim statusie społecznym, ale niewolnicy), nie mogli oni w takim rozumieniu, jak dzisiaj wykonywać wolnego zawodu lekarza, zbiór reguł był zapewne pewnym wzorcem do którego należało dążyć. Majmonides jest drugim z przedstawicieli medycyny zajmującym się sprawami etyki. Majmonides w *Modlitwie Lekarzy* po raz pierwszy wskazuje na aspekty społeczne medycyny: „Pacjentem jest nie tylko ten, który do mnie przychodzi i płaci wysokie honorarium”, jak to prawdopodobnie było w Kos, ale twierdzi: „Wzmocnij siły serca mojego, ażeby ono gotowe było służyć jednakowo biednemu i bogatemu, dobremu i złemu, przyjacielowi i wrogowi”. Stosowanie zwłaszcza tych społecznych zasad medycyny aż do stworzenia systemów powszechnego ubezpieczenia zdrowotnego i emerytalnego (XX wiek) nie było możliwe. Realizacja zasad Hipokratesa i Majmonidesa nie jest jednostkowym aktem w „historii medycyny”, ale procesem „odłożonym w czasie” – realizacja postulatów etycznych jest procesem ewolucyjnym. Zasady etyczne (w odróżnieniu od prawa stanowionego) wyrażają *in statu nascendi* myślenie życzeniowe. Lekarz może chcieć przestrzegać tych zasad, mając wysokie własne zasady etyczne, ale zarówno w dawnych czasach, jak i współcześnie lekarze nie działają samodzielnie. Są częściami całego systemu opieki zdrowotnej, który w istocie tworzony jest nie przez lekarzy, ani też bioetyków, ale przez uwarunkowania finansowe, społeczne i polityczne.

Współczesne społeczne aspekty medycyny

Współczesne społeczne aspekty medycyny wynikają z ogromnych kosztów nowoczesnego i skutecznego leczenia. Każde społeczeństwo musi sobie zatem zadać pytania:

- Kto ma pokrywać koszty leczenia?
- Jak podzielić koszty?
- Jak postępować, gdy dana osoba nie może zapłacić za leczenie: leczyć czy nie leczyć?
- Czy choroby wymagające bardzo wielkich kosztów przy przewidywanej małej szansie wyleczenia powinny być leczone?
- I co dalej (czyli jakiegokolwiek inne pytanie, które powstanie w związku z rozprzestrzenianiem się, zwalczaniem i leczeniem chorób – np. szczepienia – jakie, komu itp.).

Jak widać teza imperatywu kategorycznego Kanta we współczesnej, opartej na podstawach biologicznych i technologicznych (ale zarazem skutecznej) medycyny nie może być stosowana,

ponieważ do uzdrawiania nie wystarcza „niebo gwiaździste”. Przykładem tego dylematu jest postać Zbigniewa Religi, który jest jednym z najlepszych polskich współczesnych lekarzy, sprawdza się w roli lekarza kardiochirurga, ale nie ministra, gdzie nie udało mu się sprostać problemom wynikającym z wadliwie działającego systemu opieki zdrowotnej w Polsce. Nawet, jeśli uważamy za nieetyczne selekcjonowanie chorych na „lepszych” i „gorszych”, to niestety odbywa się to jakby „bez naszego udziału”. Podzielmy więc „antykantowsko” chorych w aspekcie szans na wyleczenie ich choroby, szans nie z punktu widzenia istnienia stanu nauki medycznej (istnienia metod leczniczych), ale pod względem szans dostępności do świadczeń leczniczych (np. proponowanych przez nasz polski system ubezpieczeń zdrowotnych) w warunkach naszego kraju.

- Choroby (liczne) o niskich kosztach diagnozy i leczenia – np. nadciśnienie tętnicze, astma oskrzelowa. Diagnozowanie, jak i leczenie tych chorób nie będzie budziło dylematów moralnych, ponieważ diagnostyka oraz leczenie jest łatwe i tanie. Skuteczność leczenia tak naprawdę zależy w tych przypadkach wyłącznie od pacjenta, to znaczy tego, czy stosuje się do zaleceń (*complains*).
- Choroby (liczne) o zrównoważonych kosztach leczenia – koszty leczenia nie są tak niskie, jak w grupie poprzedniej ale z powodu dużej ilości chorych, konkurencji wśród producentów leków lub/i urządzeń do leczenia) udało się te koszty zrównoważyć (rosnąca ilość chorych nie zwiększa już istotnie kosztów leczenia) – cukrzyca, niewydolność nerek – dializoterapia, choroba wieńcowa. W tej grupie koszty leczenia (dializoterapia, przeszczepy nerek czy leczenie inwazyjne choroby wieńcowej) są znaczące, ale dzięki działaniom lobbingowym (w pozytywnym znaczeniu) udało się wyasygnować odpowiednie kwoty na leczenie, którego koszty w początkowym okresie były wyjątkowo duże, a wraz z upowszechnianiem się tej metody leczenia spadały (choć nie do poziomu takich jak w pierwszej grupie). W tej grupie lekarz dysponując dobrą dostępnością będzie mógł w ramach systemu powszechnych ubezpieczeń zdrowotnych (w Polsce) proponować każdemu takie leczenie, co nie będzie powodowało, jak w przypadku pierwszej grupy, dylematów moralnych.
- Choroby liczne, ale o wysokich kosztach leczenia, gdzie nie udało się zrównoważyć tych kosztów, przynajmniej niektórych metod leczenia (nowotwory – dość dobry dostęp do leczenia chirurgicznego, niestety nie tak dobry do chemioterapii i bardzo słaby do radioterapii). Stan taki uniemożliwia właściwe leczenie i uzyskanie dobrych wyników. Sytuacja etyczna lekarzy zajmujących się tą terapią, jak i chorych oraz rodzin jest trudna, ponieważ pomimo istnienia potencjalnie skutecznych metod, sięgamy po mniej skuteczne.

AVANT-PLUS

- Choroby rzadkie o bardzo wysokich kosztach leczenia i jednocześnie wątpliwym rokowaniu – w tej grupie brak dostatecznie silnego lobby powoduje, że pacjenci z tymi chorobami mają „ekstremalnie” trudny dostęp do leczenia zgodnie ze światowymi standardami. Przykładem jest idiopatyczne nadciśnienie płucne (ok. 200 chorych w Polsce) czy niektóre rzadkie nowotwory jak glejaki – pojawia się bardzo duży dylemat etyczny – co robić? (Prof. Szarawarski powiedział na jednej z konferencji medycznych, że nie wie, co w takich przypadkach robić).
- Choroby psychiczne wymagające innego podejścia terapeutycznego (rehabilitacja, psychoterapia – generuje wyższe koszty niż leczenie farmakologiczne, które jednocześnie może powodować wiele powikłań).
- Choroby zakaźne – stanowią zagrożenie także dla innych (niezależnie od kosztów leczenia na ogół „ze strachu” – czy trzeba czy nie trzeba koszty ponosi się). W grupie tej dominują największe niekonsekwencje w działaniach, które wynikają z konieczności podejmowania działań doraźnych (np. „ptasia grypa”, zamiast zwrócenie większej uwagi na szczepienia przeciw wirusowemu zapaleniu wątroby typu B. W przypadku „świńskiej grypy” tego błędu w Polsce nie popełniono).

Medycyna jako nauka biologiczna (ściśła) i wpływ tego faktu na aspekty etyczne

Okres oświecenia (zwłaszcza przełom XVIII i XIX wieku) zapoczątkował rozwój nowoczesnej medycyny, opartej na biologicznych, naukowych podstawach. Medycyna zaczęła się wyzwalać ze spekulatywno-obserwacyjnych zasad na rzecz wiedzy opartej na naukowym doświadczeniu. Początkowo, gdy zezwolono na częstsze, nieograniczone wykonywanie sekcji zwłok, następował rozwój anatomii, potem po odkryciu mikroskopu, rozwój biologii komórki, fizjologii i mikrobiologii. W XIX wieku rozpoczął się rozwój klasycznej, nowoczesnej chirurgii. W XX wieku zaobserwowaliśmy najbardziej burzliwy rozwój, który umożliwił skuteczne leczenie wielu chorób, o których jeszcze w XIX wieku niewiele wiedziano. Przyjąć należy, że w ciągu 200 lat (XIX i XX wieku) dokonano się więcej odkryć niż w ciągu całego okresu wielu tysięcy lat poprzedzających ten okres. W tym też okresie zaczął się pojawiać kryzys bioetyki, przypuszczalnie związany nie tylko z kryzysem wiary i ogólnymi zmianami światopoglądu począwszy od okresu odrodzenia, ale także z tego powodu, że rozwój medycyny naukowej opartej na podstawach biologicznych wskazał, że choroba i jej leczenie samo w sobie jest procesem biologicznym i nie ma aspektu moralnego. Moralnym czy etycznym aspektem jest jedynie cel – przywrócenie zdrowia, ale

konkretne działania mają charakter działań biologicznych, mających na celu przywrócenie prawidłowego działania ustroju, czy usunięcie nieprawidłowej tkanki (guza) lub innej nieprawidłowości. Niezależnie, jaki mamy światopogląd, jakiego jesteśmy wyznania, jaka filozofia życiowa nam przyświeca, nie uwolnimy się np. od konsekwencji niedoskonałości naszych genów, czy ataku mikroorganizmów (jeśli nie uda się naszemu systemowi immunologicznemu nas przed takim atakiem uchronić). Zasady światopoglądowe natomiast mogą mieć wpływ na decyzje co do określonej terapii, gdyż w tym zakresie niektóre metody terapeutyczne wymagają tak zaawansowanych działań, że mogą wchodzić w kolizję z zasadami światopoglądowymi, a nawet prawnymi. Te problemy – jak sztuczne zapłodnienie, przerywanie ciąży, hodowla zarodków, manipulacje genetyczne, lub w przypadku Świadków Jehowy także terapia krwią, stanowią dziś przedmiot największych sporów między bioetykami reprezentującymi różne nurty światopoglądowe i filozoficzne. Rozwój medycyny w tym zakresie nie załagodził, ale wręcz zaostrzył te rozbieżności, a z racji na ich szczególne znaczenie często problemy bioetyki sprowadza się wyłącznie do prób (często nieskutecznych zresztą) odpowiedzi tylko na te właśnie pytania. Innym aspektem rozważań etycznych jest konflikt pomiędzy medycyną naukową, poddającą się ścisłym rygorom naukowej weryfikacji oraz medycyną alternatywną, opartą na przesłankach często spekulatywnych bądź niezweryfikowanym doświadczeniu. Przykładem jest homeopatia, akupunktura (która po części została zaakceptowana przez medycynę naukową), irydologia oraz zwłaszcza bardzo rozwijająca się w Stanach Zjednoczonych oparta na zupełnie innych zasadach niż europejska medycyna chińska i dalekowschodnia.

Utylitaryzm

Współczesny utylitaryzm najściślej wyrażony został w poglądach P. Singera (*Etyka Praktyczna*). W moim przekonaniu, w odniesieniu do etyki medycznej, filozof ten prezentuje poglądy skrajne, które nie są do zaakceptowania na gruncie współczesnych rozwiązań prawnych (minimalistycznych), a co dopiero w szerokiej dyskusji. Ważnym pytaniem jest, czy takie poglądy jak eutanazja czynna, dzieciobójstwo przy bardzo silnie akcentowanych prawach zwierząt, zachowują spójność wewnętrzną. W tym zakresie podzielam krytyczną opinię E. Pickera (*Godność człowieka a życie ludzkie*). Brak spójności jest podstawową wadą poglądów utilitarnych, wskazującą mniej na utilitarne aspekty tego nurtu, a bardziej na bezradność wobec braku możliwości zwalczania wielu chorób, szczególnie wrodzonych (dzieciobójstwo wydaje się ucieczką od rozwiązania, a nie rozwiązaniem o czym pisał A. Huxley – *Małpa i*

AVANT-PLUS

Duch). Jednocześnie warto dodać, że Singer wywodzi się z Australii, kraju, który nie doświadczył bezpośrednio kataklizmu wojen światowych, rewolucji. Pomimo żydowskiego pochodzenia Singera, jego wizja świata jest jakże inna od wizji Levinasa, na którego poglądy wpłynęły okrucieństwa wojny. Brak tych osobistych doświadczeń czołowego przedstawiciela neoutylitaryzmu „cofa” według mnie myśl bioetyczną do „przede dnia drugiej wojny światowej”. Poza zbrodnicznymi eksperymentami na ludziach przeprowadzanymi w nazistowskich, niemieckich obozach koncentracyjnych, zasady eugeniki przed drugą wojną światową wcielano w różnym stopniu w krajach skandynawskich oraz Wielkiej Brytanii. Po drugiej wojnie światowej tak rozumiany utilitaryzm został napiętnowany jako nieetyczny (ONZ – Deklaracje Praw Człowieka i Deklaracje Praw Dziecka). Wdrożenie zasad „etyki praktycznej” Singera byłoby zatem nie tylko naruszeniem etyki, ale przede wszystkim porządku prawnego i w cywilizowanych krajach wiązałoby się z restrykcjami karnymi (dotyczy np. eutanazji czynnej).

Między etyką a praktyką „po obu stronach barykady”

Pierwszy przykład dotyczy postawy zwolenników „doktryny postmodernistycznej”, uwzględniającej maksymalną wolność po stronie człowieka w podejmowaniu decyzji i jednoczesnej „dekonstrukcji” tradycyjnych wartości. Posłużmy się znanym przykładem ciężarnej kobiety chorującej na ciężką wadę wzroku, domagającej przerwania ciąży zgodnej z aktualną ustawą, która dopuszcza ten zabieg w przypadku, jeśli ciąża może spowodować śmierć ciężarnej lub znaczne pogorszenie stanu zdrowia. Kobieta uważała, że przysługuje jej prawo do tego zabiegu, natomiast lekarze postawieni przed trudną decyzją wyboru określenia, na ile ciąża ta może przyspieszyć utratę wzroku przez kobietę nie podjęli wiążącej decyzji do chwili, kiedy ustawowo (z racji na czas trwania ciąży) można było ten zabieg wykonać. W rezultacie kobieta donosiła ciążę i urodziła zdrowe dziecko, ale następnie zaczęła się dopominać procesu sądowego i odszkodowania za to, że nie umożliwiono jej wykonania legalnego, jej zdaniem, zabiegu usunięcia zagrażającej życiu ciąży. Tym same sądy zaczęły rozpatrywać sprawę w momencie, kiedy gdy żyło i rozwijało się dziecko, bez uwzględnienia niezaprzeczonego jednostkowego prawa dziecka (ponieważ już żyło) do życia. Skandaliczność sytuacji, w moim przekonaniu, nie polegała na samym rozpatrywaniu tego, czy ciąża może być usunięta, ale w tym, że prawnie problem ten był rozpatrywany już po urodzeniu dziecka, któremu we wszystkich cywilizowanych systemach przysługuje prawo prawnej i moralnej ochrony.

Drugi przykład dotyczy nazbyt daleko idącego fundamentalizmu w postawie chrześcijańskiej. Wielu etyków katolickich w Polsce powołujący się na autorytet Jana Pawła II zawartego w cytowanych przeze mnie encyklikach uznaje, że zasady bioetyczne reprezentowane przez nich powinny zostać uznane przez wszystkich (stać się prawem państwowym) niezależnie od wyznawanego światopoglądu. W moim przekonaniu tak daleko idący fundamentalizm nie znajduje potwierdzenia w zaleceniach zawartych w wymienionych encyklikach. Chrześcijańskie zasady bioetyczne (jak czytamy) powinny mieć zastosowanie *przede wszystkim* w katolickich instytucjach życia społecznego, a w szczególności tych prowadzonych przez Kościoły. Niestety Kościoły w Polsce (poza domami opieki i hospicjami) prowadzi znikomą ilość placówek zdrowotnych. W Polsce nie ma dużych, nowoczesnych, pełnoprofilowych szpitali (w odróżnieniu od wielu krajów bardziej laickich niż Polska, jak np. Niemcy) prowadzonych przez zakony lub świeckie organizacje kościelne. W praktyce uniemożliwia to realizację chrześcijańskich zasad bioetycznych w katolickich szpitalach, ponieważ takowych po prostu nie ma. Nie ma możliwości praktycznego pokazania realizacji takich zasad w warunkach nowoczesnej medycyny.

Konkluzja

W konkluzji pragnę potwierdzić, że współczesna medycyna jest nauką opartą na podstawach biologicznych, obiektywnych uznanych na całym świecie jednolitych zasadach prowadzenia badań (*Evidence Based Medicine*) i ścisłych standardach postępowania terapeutycznego oraz leczniczego. W tym aspekcie medycyna jest „neutralna etycznie i światopoglądowo”. Jednak podmiotem tych działań jest człowiek, istota szczególna – w każdym systemie światopoglądowym i filozoficznym najważniejsza. Bioetyka jest niezbędnym fundamentem wykonywania zawodu lekarza. Granice oraz możliwości praktykowania od terapii do „poprawiania gatunku ludzkiego” wyznaczać będą wspólnie lekarze i filozofowie. Wspólna dyskusja, pomimo iż dwie koncepcje bioetyczne reprezentują całkowicie sprzeczne poglądy, jest w moim przekonaniu niezbędna. Co więcej, wykazałem, że istnieje wiele dziedzin związanych z etyką w medycynie, w których zwalczające się „w pryncypiach” nurty mogłyby osiągnąć konsensus (kwestie społeczne, roli państwa, systemów ubezpieczeniowych w zapewnieniu opieki zdrowotnej, edukacji zdrowotnej).

AVANT-PLUS

W moim głębokim przekonaniu potrzebne jest także przezwycięzenie alienacji filozofii, która „zamknęła się w akademickich salach wykładowych i bibliotekach” i powrót (rola filozofii w znaczeniu starożytnym) do rodziny nauk „żywych”. Dla rozwoju medycyny w aspekcie humanistycznym i dla lekarzy stanowiłoby to ważne wsparcie.

Bibliografia:

- Bocheński, J. 1993. *Zarys Historii Filozofii*. Kraków: Philed.
- Bryan, L. 1996. *A Design for the Future of Future Health Care*. Toronto: Key Porter Books.
- De Chardin, P. T. 2001. *O szczęściu cierpieniu miłości*. Warszawa: PAX.
- De Chardin, P.T. 1959. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper & Row.
- De Mello, A. 2004. *Przebudzenie*. Poznań: Zysk i sp.
- Gajewski, P., Jaeschke R. i Brożek J. 2008. Podstawy EMB. *Medycyna Praktyczna*.
- Himanen, P., 2001. *The Hacker Ethic*. New York: Random House.
- Hipokrates. 2008. *Wybór Pism*. Prószyński i Sp.
- Huxley, A. 1991. *Małpa i Duch*. Phantom Press.
- Jan Paweł II. *Evangelium Vitae*.
- Jan Paweł II. *Fides et Ratio*.
- Jan Paweł II. *Veritatis Splendor*.
- Kant, I. 2002. *Krytyka Praktycznego Rozumu*. Antyk.
- Kuhn, T. S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas, E. 2000. *Inaczej niż być ponad istotą*. Przeł. P. Mrówczyński. Warszawa: Aletheia.
- Lee T. i Mongan, J. J. 2009. *Chaos and Organization in Health Care*. MIT Press.
- Nietzsche, F. 2002. *Tako rzecze Zaratustra*. Altaya.
- Popper, K. 1966. *Open Society and Its Enemies: 5th edition*. London: Routledge.
- Pattison, G. 2005. *Thinking God in an Age of Technology*. Oxford University Press.
- Picker, E. 2007. *Godność człowieka a życie ludzkie*. Oficyna Naukowa.

Singer, P. 2007. *Etyka Praktyczna*. Książka i Wiedza.

Taylor, R. B. 2010. *Medical Wisdom and Doctoring: The Art of 21st Century Practice*. Springer.

Thompson, M. 2006. *Ethic*. McGraw-Hill.

Trocme, A. 2007. *Jesus and the nonviolent revolution*. Plough Publishing House.

Wolf, C. 2010. *What is Posthumanism?* University Of Minnesota Press.

Shah, Ch. P. 1998. *Public Health and Preventive Medicine in Canada*. Toronto: Univ. Toronto Press.

Smith, A. 2003. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Altaya.

Solomon, R. C. 1999. *The Joy of Philosophy*. Oxford University Press.

Św. Tomasz z Akwinu. 2002. *Traktat o Człowieku*. Altaya.

Zielińska E. (red.) 2008. *Komentarz do Ustawy o Zawodzie Lekarza i Lekarza Dentysty*. Wolters Kluwer.

„Kiedy lekarz może pozwolić choremu umrzeć” – Głosy w dyskusji. *Medycyna Praktyczna*, 9 (223): 167-177.

Miłość czy/i seks. Filozoficzne problemy pożądania seksualnego

Jolanta Prochowicz

Abstrakt:

W swoim referacie przedstawię pożądanie seksualne jako część ludzkiego doświadczenia. W tym celu posłużę się literackimi obrazami pożądania (*Wichrowe Wzgórze* Emily Brontë, fragmenty listów Heloizy i Abelarda, *Dziennik Uwodziciela* Sørena Kierkegaarda). Na powyższych przykładach postaram się ukazać możliwe relacje pożądania i miłości: 1. Pożądanie jako składnik miłości; 2. Pożądanie i miłość jako dwa odrębne zjawiska. Ukazanie tych relacji będzie także próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość istnienia miłości erotycznej, czyli stanu umysłu, który jest zarówno formą miłości, jak i pożądania. W referacie zarysuję pozytywną odpowiedź filozofa analitycznego Rogera Scrutona przedstawioną w książce *Pożądanie* (Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2009) oraz negatywne odpowiedzi oddzielające miłość i pożądanie zaczerpnięte z powyższych obrazów literackich. Postaram się także podać moralne konsekwencje, jakimi obarczone są obydwa te stanowiska w oparciu o pracę Rogera Scrutona oraz książkę Marthy Nussbaum *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (Cambridge University Press 2001).

Nic nie jest tak podobne do miłości jak pożądliwość i nic nie jest jej bardziej obce.

Blaise Pascal

Uwagi wstępne

Filozofowie na przestrzeni dziejów raczej stronili od poruszania tematyki pożądania, lub przedstawiali to zagadnienie w zaskakujący, pełen sprzeczności sposób. Wydawać by się mogło, że jest czymś co najmniej niestosownym zestawiać ze sobą filozofię i pożądanie. Tymczasem nie da się zaprzeczyć stwierdzeniu, że pożądanie jest nieusuwalnym elementem egzystencji człowieka. Można w tym miejscu zadać pytanie o to, jak bardzo wciąż pokutuje kulturowo ugruntowane przekonanie, o tym, że stanowi ono w naturze ludzkiej element irracjonalny, który należy w największym stopniu ograniczyć, ujarzmić, poddać kontroli, a być może całkowicie usunąć.

Jednak nie da się zaprzeczyć stwierdzeniu, że pożądanie jest elementem życia. I być może właśnie dlatego powinno stać się przedmiotem filozoficznej refleksji, do celów której należy zrozumienie człowieka i jego aktywności (Williams 2000: 477–496).

W poniższej pracy skonfrontuję dwie pozycje współczesnych brytyjskich filozofów poświęcone w całości tematyce pożądania – Simona Blackburna *Lust* oraz Rogera Scrutona *Sexual Desire*. Autorzy ci reprezentują dwa zupełnie odmienne spojrzenia na poruszaną w niniejszej pracy tematykę. Roger Scruton jest konserwatystą odrzucającym współczesną zachodnią moralność seksualną, broniącym tradycyjnych, jak sam nazywa „mieszczkańskich” definicji i sposobów realizacji pożądania seksualnego. Natomiast dla Simona Blackburna pożądlivość jest afirmacją życia, zabawą, rozkoszą także (a może przede wszystkim) dla umysłu. Liberalny filozof przesuwając żądzę z kategorii grzechu do kategorii cnoty. Odżegnuje się tym samym od tradycji chrześcijańskiej oraz charakterystycznego, jak sam twierdzi, dla kultury Zachodu deprecjonowania czynnika uczuć i emocji na rzecz kultu racjonalności.

Celem niniejszej pracy jest próba zarysowania możliwych relacji pomiędzy miłością a pożądaniem oraz możliwych moralnych konsekwencjach wynikających z tych relacji.

Miłość czy/i seks – próby definicji, literackie obrazy

Pitagoras na pytanie, kiedy należy uprawiać miłość, miał podobno odpowiedzieć, że wówczas, gdy dąży się do osłabienia własnej osoby.

Według Platona pożądanie jest napędzane przez zwierzęcą naturę, i to właśnie sprawia, iż staje się ono naszym nadrzędnym motywem. Ogarnięci pożądaniem działamy i odczuwamy jak zwierzęta. Inaczej jest z miłością. W tym wypadku główną rolę odgrywa nasza natura istot racjonalnych. Według Platona miłość i pożądanie nie mogą istnieć w jednej świadomości w sposób, w jaki zapewniałyby szczęście. Dlatego, by umożliwić rozkwit miłości, konieczne jest uszlachetnienie pożądania, a w końcu jego odrzucenie. Powstała w ten sposób miłość platoniczna stała się wewnątrz racjonalna i moralnie czysta.

Filozofia Platona akcentuje dualizm, który jest obecny w naszych przekonaniach moralnych do dnia dzisiejszego. Według Kanta pożądanie można pojąć jedynie jako część patologii ludzkiej kondycji, która jest związana tylko z fizycznością, zaś miłość ma charakter duchowy. W związku z tym pierwsze zjawisko kojarzymy z czymś ciemnym, egoistycznym i brudnym, natomiast drugie z bezinteresownością, szlachetnością i pięknem.

AVANT-PLUS

W pożądaniu dąży się do zawładnięcia drugą osobą, do posiadania jej niejako „na własność”, w miłości do jej dobra. Połączenie miłości i pożądania jest więc niemożliwe, gdyż są one z natury inne oraz przyświecają im odrębne cele. Czy jednak tak jest istotnie?

W związku z powyższym rozróżnieniem rodzą się pytania o możliwe relacje pomiędzy miłością a pożądaniem. Poniżej postaram się zaprezentować trzy interpretacje, jakie można przyjąć analizując powyższe problemy.

1. Pożądanie jako zjawisko wykluczające miłość;
2. Pożądanie jako składnik miłości;
3. Miłość, jako zjawisko wykluczające pożądanie;

Problematyka seksualnej żądzy jest niezwykle bogato obrazowana w literaturze, choć literackie obrazy miłości i pożądania zdają się wskazywać na pierwszą i trzecią interpretację. Rzeczywiście bardzo trudno jest doszukać się na kartach powieści obrazu, który łączyłby pożądanie oraz miłość rozumianą jako pragnienie dobra, ruch zmierzający od wartości niższej ku wyższej, w którym „wyższa wartość jakiegoś osoby lub przedmiotu dopiero rozbłyskuje” (Scheler 1980), i w dodatku mógłby mieć szczęśliwy albo przynajmniej nie – tragiczny finał. Mogłoby to wskazywać na to, że jest to albo połączenie niemożliwe (choć przecież literatura przesuwająca granice niemożliwości), albo nieznośnie dla czytelnika nudne. Stendhal (1980: 158) nazwał powieść zwierciadłem przechadzającym się po gościńcu, w którym może się odbijać lazur albo błoto przydrożnej kałuży. Misją powieści powinno być poznanie, „diagnoza rzeczywistości” (Kundera 1980). Jeśli w istocie miłość i pożądanie nie mogą iść ze sobą parze, diagnoza ta maluje się w niepokojąco smutnych barwach.

Być może przyjęliśmy jednak błędne definicje. Platonskie rozumienie miłości jako drogi ku transcendencji zostało zaabsorbowane, oczywiście nie bez zmian, przez chrześcijaństwo. Miłość jest tutaj wartością, która prowadzi do szczęścia w wymiarze absolutnym – do Boga, który sam jest miłością. Nie na darmo nazywano Platona „Mojżeszem Ateńczyków” oraz ubolewano nad tym, że nie mógł on zostać ochrzczony. Marsilio Ficino, renesansowy neoplatonik uważał nawet, że Platona, jak Biblię, należałoby czytać we florenckich kościołach.

Jeżeli miłość do drugiego człowieka byłaby momentem – etapem w drodze do Boga, trzeba by wtedy z koniecznością przyjąć, że osoba przez nas kochana jest środkiem do celu. Efektem tego stałby się pewien rodzaj uprzedmiotowienia, podporządkowania relacji międzysobowych, dążeniom do Absolutu. Tymczasem osoba nie powinna być etapem, ale celem samym w sobie (por. Kaczyński 2001: 61–78).

Jednak platońsko-chrześcijańska wizja nie musi wyczerpywać ani trafiać w sedno rozumienia miłości. Przyglądając się bohaterom *Wichrowych Wzgórz*, powieści Emily Brontë, trudno mówić o chrześcijańskim modelu miłości. Zostaje on odrzucony przez Cathy, która nie pragnie transcendencji. Niebo nie jest miejscem, gdzie kiedykolwiek chciałaby trafić:

*»Gdybym była w niebie, Nelly» powiedziała, czułabym się okropnie nieszczęśliwa (...).
»Śniłam kiedyś, że jestem w niebie (...) czułam się obco. Serce mi pękało, płakałam chcąc wrócić na ziemię. Aniołowie tak się rozgniewali, że stręcili mnie na wrzosowisko na szczycie Wichrowych Wzgórz. W tym momencie obudziłam się szlochając z radości» (Brontë 2009: 70).*

Dla Cathy i Heathcliffa niebem będą ich wrzosowiska, gdzie w dzieciństwie uciekali przed obowiązkiem czytania „zacnych” ksiąg, gdzie byli szczęśliwi:

Ale całodzienna włóczęga po wrzosowiskach była dla dzieci tak wielką radością, że nie dbały o wszelkie późniejsze kary. Pastor mógł zadawać Katarzynie tyle rozdziałów Pisma Świętego do wyuczenia się na pamięć, ile mu się żywnie podobało, a Józef mógł okładać pasem Heathcliffa, aż mu ramię omdlewało - wszystko bez skutku. Gdy znaleźli się znowu razem, natychmiast zapominali o wszystkim (Brontë 2009: 78).

Mimo że pełnego brutalności, przemocy, pasji i namiętności uczucia, jakie łączyło tych dwoje, nie da się z całą pewnością w pełni włączyć w ramy chrześcijańskiej moralności, to nie sposób nie nazwać go miłością. Można wprawdzie powiedzieć, że było to niespełnione grzeszne pożądanie, które zrodziło obłąd, ale byłoby to raczej nieuczciwe wobec Cathy i Heathcliffa. Tych dwoje kochało się, czytelnik nie ma co do tego wątpliwości. Była to miłość na przekór wszystkiemu, co zastane i osadzone w realiach jako tradycja. Praktyczna realizacja chrześcijańskich ideałów etycznych, w książce Emily Brontë, okazała się być hipokryzją, tchórzostwem, lękiem przed tym, co inne, obce. Józef tyranizował cały dom ze słowami ewangelii na ustach, Edgar i Izabella z właściwą sobie próżnością gardzili wszystkim co inne. Odmienny kolor skóry Heathcliffa był dla wszystkich niezawodnym sygnałem jego diabelskiego pochodzenia. Dla wszystkich z wyjątkiem Cathy:

»Córka państwa Earnshaw? Pleciesz!» oburzyła się pani. »Taka panienka nie włóczyłaby się po wrzosowisku z Cyganem! A jednak, mój drogi, dziewczynka jest w żałobie... rzeczywiście to ona. Może zostać kaleką na całe życie!« (Brontë 2009: 43).

AVANT-PLUS

Małżeństwo Cathy z Lintonem, które stanowiło realizację scrutonowskich mieszczańskich ideałów osadzonych w tradycji, było jak „zasadzenie dębu w doniczce od kwiatów” – nie mogło się udać. Miłość połączona z niezwykle silnym, ale i destrukcyjnym pożądaniem rozsadziła wszystkie relacje, łącznie z więzami społecznymi, chrześcijańskimi ideałami i mieszczańską moralnością. Cathy i Heathcliff rzucili wyzwanie statycznej, pozbawionej wyobraźni, za to pełnej uprzedzeń, wizji Nieba.

Odpowiedź Rogera Scrutona

W książce *Sexual Desire* Roger Scruton stawia pytanie, które stanowi punkt wyjścia także niniejszej pracy: jakie miejsce zajmuje pożądanie seksualne w miłości? (Scruton 2009: 253). Odpowiedź z Platońskiej *Uczty* głosząca, że w miłości nie ma miejsca na pożądanie, a jej szczytem jest intelektualna miłość Boga, starałam się odrzucić w poprzednim rozdziale. Scruton opowiada się za istnieniem tzw. miłości erotycznej – stanu umysłu, który jest zarówno formą miłości (kiedy miłość oznacza także przyjaźń), jak i pożądania. Zakłada ona pragnienie dobra drugiej osoby, ograniczone jednak przez pragnienie bycia właśnie z tą osobą. Jest więc ona ze swojej natury „interesowna” właśnie wtedy, gdy jest bezinteresowna. Jest ściśle związana z ucieleśnieniem – zakłada nieuchronną tendencję do odnajdywania drugiej osoby i przebywania z nią, do całkowitego i nierozzerwalnego związania z nią swojego przeznaczenia. Miłość erotyczna pozwala na uzyskanie pełnej realności własnego istnienia jako osoby, i to nie tylko we własnych oczach, ale w oczach kogoś innego. Scruton podkreśla potrzebę, by ludzkie „ja” zostało osadzone w społecznej strukturze, która podtrzyma zarówno pożądanie, jak i wyrastającą z niego miłość. Pozwala ona przyjąć odpowiedzialność za przeszłość i za przyszłość będącą przedmiotem ludzkiej troski. Ma tutaj na myśli oczywiście instytucję małżeństwa, które jest publicznym potwierdzeniem namiętności, tradycją opanowującą doświadczenie przekazywane z pokolenia na pokolenie, które w tym procesie przybierało formę, jakiej wymaga ludzka, racjonalna natura. Tak więc miłość erotyczna powinna spełniać się w małżeństwie. I tylko w małżeństwie. Scruton szeroko opisuje inne formy seksualnych doświadczeń, zamykając je jednak w rozdziale *Perwersje*. *Sexual Desire* jest napisanym językiem filozofii analitycznej projektem konserwatywnej moralności seksualnej mającym umożliwić filozoficzne potępienie niewierności małżeńskiej, zjawisk perwersji, homoseksualizmu.

Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że rozważania Rogera Scrutona również nie trafiają w sedno problemu. Umieszcza on miłość i seks w ramach małżeństwa – struktury, jak sam ją

określa, mającej zapewnić ład i bezpieczeństwo. Przepisuje intymność na język umowy zawieranej przed Bogiem bądź Urzędem Stanu Cywilnego, która ma zapewnić zachowania moralnie słuszne.

Poczucie moralne samo wyrasta z nawyku kierowania na nas oczu, które zwracamy na innych. Ich oczy wpatrzone w nas kierują także naszymi. Jeśli rozwijamy w sobie skłonność do złożenia przyrzeczenia miłości, to dzieje się tak dlatego, ponieważ widzimy samych siebie odzwierciedlonych w tej publicznej obserwacji, jako obiekty poddane osądowi, które nie mogą czynić żadnych wyjątków na własną korzyść i muszą przyjmować życie takim, jakim jest im dane (Scruton 2009: 419).

Oczy, skierowane na Cathy i Heathcliffa, nie pozwoliły na spełnienie ich pożądanego. Były pełne pogardy i nienawiści dla odmienności. Czy nieustanne wzajemne podglądanie rzeczywiście tworzy normy moralne? Kim tak naprawdę jesteśmy, gdy nikt nas nie widzi?

Odpowiedź Simona Blackburna

Książka *Lust* Simona Blackburna jest, jak pisze autor, pochwałą pożądanego, obroną przed złą filozofią, ideologią, kontrolą i zniekształceniami. Jest obroną wolności pożądanego. Blackburn definiuje seksualną żądzę, idąc za Thomasem Hobbesem, jako jedność – wspólnie tworzoną symfonię rozkoszy i odpowiedzi na rozkosz. Pożądanie jest tutaj pragnieniem jedności z drugą osobą, zdominowanym jednak przez cielesność. Blackburn krytykuje chrześcijaństwo oraz zachodnioeuropejską kulturę za fałszywe ograniczenia nałożone na pożądanie, zredukowanie jej do funkcji rozmnażania, obwarowanie zasadami i obarczenie wstydem.

Trudno nie zadać jednak w tym momencie pytania, czy Blackburn nie wyzwała pożądanego za bardzo. Czy dążenie do fizycznej jedności bez moralnych podstaw i ograniczeń nie implikuje jakiejś formy oszustwa i pustki? Czy wraz z zaspokojeniem seksualnej żądzę nie znika perspektywa drugiej osoby, wrażliwości na jej świat wewnętrzny, uczucia i pragnienia? Moim zdaniem odpowiedź na te pytania jest twierdząca. Pożądanie może być bronią skierowaną na swój własny przedmiot. Jego zaspokojenie może generować krzywdę.

Johannes!

Nie nazywam cię swoim; wiem dobrze, że nigdy nim nie byłeś. Straszłą poniosłam karę za to, że myśl ta raz jeden, jedyny upoiła moją duszę. A przecież nazywam cię swoim; mój

AVANT-PLUS

uwodzicielu, mój zdrajco, mój wrogu, mój morderco, źródło mojego nieszczęścia, grobie mojej radości. Nazywam ciebie swoim, i nazywam siebie twoją. (...) Idź dokąd chcesz, ja będę twoją, uciekaj przede mną na krańce świata, ja przecież będę twoją, kochaj tysiące innych, ja przecież będę twoją. Miałeś na tyle bezczelności i odwagi, aby opętać mi duszę i aby stać się dla mnie wszystkim. I przyszła chwila, że zapragnęłam stać się twoją najlichszą niewolnicą i twoją jestem, twoją, twoją klątwą (Kierkegaard 2009: 12).

Przytoczony powyżej fragment *Dziennika uwodziciela* jest świadectwem bólu kobiety wykorzystanej do zaspokojenia seksualnej żądzy. Pożądaniu ze strony Johanna nie towarzyszyła miłość. Obiekt jego pragnień był dla niego rzeczą, którą pragnął posiadać. Własne starania o zdobycie Kordelii, Johannes porównuje do tworzenia dzieła sztuki (słuszne wydaje się skojarzenie z symfonią Blackburna). Jest wyrachowany. Z zimną precyzją przewiduje jej zachowania. Po wspólnie spędzonej nocy, wpisuje do swojego dziennika:

Ale wszystko minęło i nie chcę już jej widzieć więcej. Kiedy dziewczyna oddała wszystko, staje się niczym, straciła wszystko; niewinność jest u mężczyzny momentem ujemnym, a dla kobiety jest treścią jej bytu. Żaden opór nie jest teraz możliwy, a miłość jest piękna, dopóki opór istnieje, a kiedy ustał, wszystko staje się słabością i pustką (Kierkegaard 2009: 147).

Stwierdzenie Blackburna o tym, że jesteśmy marionetkami w rękach hormonów i programów genetycznych, za co natura odplaca nam przyjemnością seksualną, nie oddaje złożoności ludzkich emocji. Opis ten zupełnie nie przekłada się na indywidualną, niepowtarzalną sytuację, dramat, jaki ma miejsce pomiędzy osobami. Jest pozbawiony znaczenia z punktu widzenia przeżywanego „tu i teraz”.

Wróćmy jednak do bohaterów powieści Emily Bronte. To, co łączyło Cathy i Heathcliffa, nie było „szlakiem ubrań w przedpokoju” (Blackburn 2004), pragnieniem rozkoszy, cielesnego połączenia. Czystym szaleństwem byłaby próba opisu ich historii w języku biologii i chemii. Niesprowadzalność do siebie dyskursu Blackburna i języka *Wichrowych Wzgórz* jest tutaj bardziej, niż oczywista. Cathy i Heathcliffa łączyło rozpaczliwe pragnienie jedności ciał, umysłów, dusz. Wykraczało ono zarówno poza wszelkie społeczne normy i konwencje (w tym także małżeństwo), jak i poza seksualną żądzę. Wydaje się, że literacki obraz wymyka się filozoficznym rozważaniom angielskich filozofów. Może więc ogłosić w tym miejscu kapitulację? Pytanie tylko, co miałyby kapitulować: filozofia, literatura, racjonalność?

Pozostaje jeszcze trzecia możliwość, wspomniana na początku pracy: miłość wykluczająca pożądanie. Jednak jest to możliwość chyba najmniej przekonująca. Przeczą jej także zwykłe, zdroworozsądkowe intuicje. Jeśli przyjmujemy definicję pożądania jako pragnienia jedności, to trudno mówić do ukochanej przez nas osoby – „kocham Cię, ale nie chcę dzielić z tobą mojego czasu, moich myśli. Nie interesuje mnie twoje ciało”. Przecież to właśnie ucieleśnienie drugiej osoby jest warunkiem zaistnienia miłości erotycznej. Odrzucenie tej hipotezy jest w tym wypadku oczywiste. Można mówić o wygasaniu cielesnego pożądania. Jest to zjawisko naturalne, ale trudno jest uwierzyć w czysto intelektualne zakochanie w osobie, którą postrzegamy przecież przez cielesność właśnie.

Próba wyjścia z impasu

Wydaje się, że aby uratować pożądanie przed społecznym ostracyzmem i kategorią grzechu, trzeba sprowadzić je do biologii eliminując słownictwo wartościujące moralnie: pożądanie jest irracjonalne, szalone, rozsądza społeczne normy – wtedy jest grzechem, czymś wstydliwym, wygasającym w spokoju małżeńskiej alkowy lub jest zdeterminowane biologicznie, nieczułe na osoby i wartości – wtedy jest nieludzkie. To jednak znowu zbyt duży zestaw uproszczeń.

Aby mówić o pożądaniu inaczej, niż w czysto negatywny sposób, trzeba je włączyć w doświadczenie miłości. Przywołując cytowaną we wstępie schelerowską definicję miłości oraz intuicje Marthy Nussbaum (Nussbaum 1998), można powiedzieć, że miłość jest drabiną dzięki, której możemy stać się ludźmi, nasza wartość, którą kochająca nas osoba w nas widzi, może w nas dopiero rozbłyskiwać. Jeśli połączymy miłość i pożądanie, uznajemy, że kochamy – pożądamy drugiego, wraz ze wszystkimi widzianymi przez nas cechami, słowem: chcemy dobra dla drugiego, tak bardzo jak dla nas samych – chcemy widzieć kochaną przez nas osobę jako dobrego człowieka i sami chcemy być takimi właśnie widziani. „Dlatego on się nigdy nie dowie, jak bardzo go kocham. Wcale nie dlatego, Nelly, że jest przystojny, ale dlatego, że jest bardziej mną niż ja sama. Nasze dusze są jednakowe, niezależnie od tego, co w nich tkwi.” (Brontë 2009: 71). Miłość, której częścią jest pożądanie, umożliwia konstrukcję świata, który przekracza egoistyczny, pierwszoosobowy punkt widzenia. Wspomina o tym Alian Badiou (2012):

Jeżeli – wsparty na ramieniu tej, którą kocham – widzę, powiedzmy, spokój wieczoru w górach, złotozieloną łąkę, cienie drzew, barany o czarnych pyskach stojące nieruchomo w zagrodach, słońce znikające za skałami, i jeżeli wiem – nie patrząc na jej twarz, lecz na świat, taki, jaki jest – że moja ukochana widzi ten sam świat i że ta identyczność jest częścią tego świata, i że

AVANT-PLUS

miłość jest właśnie, w tej samej chwili, paradoksem identycznej różnicy, wtedy miłość istnieje i obiecuje istnieć nadal. Oto zostaliśmy wcieleni w ten unikalny Podmiot, Podmiot miłości dokonujący rozwinięcia świata przez pryzmat naszej różnicy w taki sposób, że świat nadchodzi, że się rodzi, zamiast być jedynie tym, co wypełnia moje spojrzenie. Miłość jest zawsze możliwością asystowania przy narodzinach świata.

Paradoks „identycznej różnicy” jest także paradoksem miłości i pożądania. Wykracza on zarówno poza czystą biologię, jak i społeczne czy religijne normy i instytucje. Pożądanie jest zdominowane przez cielesność. To właśnie ta przyjemność cielesnego doznania może stać się zaproszeniem do „asystowania przy narodzinach świata”. Zapewne nie musi to być świat konserwatywnej, mieszczańskiej moralności. Cathy i Heathcliff ostatecznie odrzucili Zbawienie, wybrali wrzosowiska.

Bibliografia:

Badiou, A. 2012. Źródło: <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/>, 10.02.2012

Blackburn, S., 2004. *Lust. The seven deadly sins*. Oxford.

Brönte, E., 2009. *Wichrowe Wzgórza*. Poznań.

Kaczyński, E. 1991. Etyka powinności czy etyka decyzji? Spór T. Stycznia z A. Krąpcem. Próba zrozumienia. *Studia Theologica Varsaviensia*, 29.

Kundera, M. 1998. *Sztuka powieści*. Warszawa.

Kierkegaard, S. 2009. *Dziennik uwodziciela*. Kraków.

Lewis, C. S. 1974. *Cztery miłości*. Warszawa.

Nussbaum, M., 1998. Love. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

Scruton, R. 2009. *Pożądanie*. Kraków.

Scheler, M. 1980. *Istota i formy sympatii*. Warszawa.

Stendhal, 1988. *Czerwone i czarne*. Warszawa.

Williams, B., 2000, Philosophy as a Humanistic Discipline. *Philosophy*, (75).

Uwagi o legitymizacji prawa

Mikołaj Firlej

Abstrakt:

Praca *Uwagi o legitymizacji prawa* dotyczy problemu uzasadnienia prawa. Autor analizuje w niej osobliwości różnych systemów prawnych, skupiając się na takich zagadnieniach jak: odbiór, zakres regulacji, celowość, upadek prawa. Główną tezą pracy jest rozdzwitek pomiędzy legitymizacją płynącą z woli absolutnego suwerena (Boga), a legitymizacją będącą wynikiem ludzkiej umowy.

Sens prawa polega on na tym, że służy on idei prawa.
Gustaw Radbruch

Idea prawa to ostatecznie idea człowieka.
A. Kaufmann

Prawo wśród swoich różnorodnych określeń często jest określane jako pewna *idea*. Zwykle w takim rozumieniu prawa mamy na myśli ideę porządku (*ordo in populo*) albo teoretycznego konstruktu ładu społecznego (np. prawo jako idea sprawiedliwości)⁶³, a mówiąc najogólniej – myślimy wtedy o tym wszystkim, co prawo *uzasadnia*. Jakkolwiek sprawa ta bywa częstym tematem poważnych studiów prawników i filozofów⁶⁴, tak jednak mało kto pokusił się dotychczas o analizę drugiego bieguna prawa, mianowicie tego, jakie jest *uzasadnienie* samego prawa. Innymi słowy, pragnę w niniejszym eseju postawić pytanie o legitymizację prawa, co sprawia, że przyjmujemy prawo i pokładamy w nim ufność? Wyjściowe zagadnienie koresponduje z całą gamą kontrowersyjnych tematów, bowiem zastanawiając się nad legitymizacją prawa, zajmujemy się jego *genealogią*, tzn. źródłem. Źródło prawa wyznacza pewien jego projekt, który ma się realizować, w rezultacie uznajemy coś za prawo, gdy *wierzymy*, że jest

⁶³ Tak pojęte prawo jest charakterystyczne już dla starożytnych Rzymian – ojców założycieli zachodniego prawodawstwa. Zob. Schulz, F. 1967. *Principles of Roman Law*. Oxford: The Clarendon Press.

⁶⁴ Prawnicy piszą przede wszystkim o wartościach jakie gwarantuje prawo, natomiast filozofowie skupiają się bardziej na anomaliach związanych z systemem prawnym; do czego prawo w swojej spaczonyj wersji może prowadzić.

AVANT-PLUS

prawem. Źródłowość prawa staje się zatem najważniejsza z punktu widzenia legitymizacji, refleksja nad początkiem pozwala w dużym stopniu zrozumieć obecny kształt funkcjonowania określonego systemu prawnego. Refleksja ta ma jednak szczególną naturę, jej celem nie jest określenie, czy też wydobyć źródła, ale uświadomienie sobie jego *oddziaływania*. W gruncie rzeczy nie jest istotne na ile coś jest wierne swoim początkom, lecz w jakim stopniu to co z początku wyznaczyło perspektywę dla tego co później. Jest to więc także refleksja na wskroś historyczna, a jej metoda – można rzec – quasi-benjaminowska. Historia jawi się tutaj jako próba odnalezienia *wpływu* (Benjamin powiedziałby „mesjanicznej iskry”) tego co źródłowe w każdym zjawisku. W swojej analizie ograniczę się jedynie do dwóch istotnych projektów prawa, postaram się wgłębić w strukturę myślenia prawa, jakie ukształtowało się w świecie zachodnim oraz prawa charakterystycznego dla świata żydowskiego (hallicznym). Są to szczególne przykłady, które postawione w kontraście do siebie, zobrazują jak ważna jest zależność prawa od tego, co go uzasadnia, od tego co milcząco, świadomie lub nie, przyjmujemy jako *podstawę* prawa.

Badacz podejmujący się analizy współczesnego prawa świata zachodniego stoi przed trudnym zadaniem. Musi się on bowiem zmierzyć z problematyką *wielości* różnego rodzaju unormowań. Wielość ta stoi za każdym systemem prawnym i podkopuje nowożytnie aspiracje o wyłącznym i absolutnym charakterze obowiązywania prawa. Owa różnorodność norm – stale obecna w dziejach społeczeństwa i państwa – współcześnie przyjęła formę bardziej spójną i potwierdzoną instytucjonalnie. Tym samym dzisiaj mówi się raczej o *pluralizmie* porządków prawnych, które wzajemnie się uzupełniają⁶⁵, aniżeli o jedności prawa, podobnie na przykład interpretuje się współistnienie norm prawa europejskiego obok norm krajowych⁶⁶. Na czym jednak polega mediacja między wielością porządków? Co sprawia, że prawo na Zachodzie dopuszcza pluralizm (Popper 1997)? Długa historia prawodawstwa pokazuje, że wielość różnie pojętych norm zawsze stanowiła *problem*. Problem ten był także zarzewiem powstania rebelii plebejuszy domagających się od patrycjuszy respektowania swoich praw. Oczywiście chodziło wtedy o inną różnię, o respektowanie innego rodzaju norm, ale nie zmiany to faktu, iż Prawo XII Tablic było wynikiem specyficznej *umowy* zawartej między dwoma walczącymi stronami. Waga i sens tej umowy jest często pomijana.

⁶⁵ Więcej można znaleźć w pracach prawników należących do przedstawicieli tzw. instytucjonalnej teorii prawa, np. Neila MacCormicka (teoria współistniejących porządków prawnych) czy też Otta Weinbergera.

⁶⁶ Oba porządki prawne są oczywiście wobec siebie zależne, ale mają dużą autonomię, sprawy konfliktowe rozwiązuje się na zasadzie tzw. „pokojoywej wykładni” prawa europejskiego.

Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, należy sobie uświadomić, że Rzymianie nie tylko nauczyli nas podstaw prawa prywatnego, lecz przede wszystkim nauczyli nas w określony sposób myśleć o prawie⁶⁷. Umowa jest kompromisem między dwoma stronami, odstąpieniem pewnych przywilejów na rzecz drugiej strony, jest zatem rodzajem racjonalnego lub quasi-racjonalnego porozumienia. Element racjonalności jest tutaj kluczowy, ponieważ na jego podstawie przyjmujemy, że prawo jest efektem rozmyślnego systemu, jest stworzone tak, aby faktycznie społeczeństwo lepiej funkcjonowało (współczesną spuścizną tak pojętego myślenia jest zasada domniemanej racjonalności ustawodawcy). Obecnie racjonalność ta jest wynikiem dialogu, a nie walki jak było za starożytnych Rzymian, ale schemat postępowania pozostał ten sam. Należy jednak pamiętać, że walki nie zawsze kończą się zwycięstwem i umową, że tocząca się rozmowa czasami zostaje zrywana, że tak często nie potrafimy się dogadać. To, co dzisiaj nazywamy „prawem” jest bez wątpienia efektem długoletnich potyczek między różnymi stronami, które często były pieczętowane kompromisami, ale też często były kończone okrutnie władcym tonem suwerena. Prawo jakie znamy nie jest więc umową *sensu stricto*, ale schemat jego powstania i działania pozwala nam wysnuć wniosek, że jest czymś *w rodzaju umowy*. I jest to proces bardzo zmienny. Zmienność ta zależna jest od ludzi i czasów, w których żyli. Dyskusja nad dobrym prawem na Zachodzie to ciągle żywy dialog, ciągle odświeżana i modyfikowana umowa, która została zawarta między obywatelami, suwerenami, między władzą, a resztą społeczeństwa.

Prawo Żydowskie jest inne. Inność ta jest skutkiem radykalnej różnicy, którą znajdujemy już na początku, w genealogii, u źródeł. Inność taka jawi się nam w końcu jako *problem*. Jeżeli prawo świata zachodniego zostało legitymizowane przez swego rodzaju kompromis między różnymi stronami, tak jednak prawo halachiczne było absolutnym *nakazem* Boga jako Wielkiego Legislatora. Tym co legitymizuje, uzasadnia istnienie owego prawa jest Słowo Boże, nakaz z którym się nie polemizuje, tylko przyjmuje. Tutaj nie ma możliwości wywalczenia innego prawa, nie ma możliwości zmiany tego, co zostało powiedziane. Racjonalność pojmowana jako próba argumentowania i przekonywania pewnych regulacji, norm, zasad, jest tutaj nieobecna. I mimo, iż prawo Żydowskie obecnie jest bardzo pluralistyczne⁶⁸, to jego podstawa jest jasna i oczywista dla wszystkich wierzących. Oczywistość ta jest jednak ciągle

⁶⁷ Doniosłość prawa Rzymskiego w kształtowaniu mentalności europejskiej wskazał np. Henryk Kupiszewski, pisząc, że „całość naszej kultury oparta jest na prawie rzymskim, chrześcijaństwie i greckiej filozofii”.

⁶⁸ Pod ogólną nazwą Halacha kryje się szereg regulacji społeczno-prawnych, przede wszystkim prawo biblijne i talmudyczne, ale także późniejsze kodyfikacje, takie jak podstawowy kodeks *Szulchan Aruch*. Ponadto mianem Halachy określa się liczne responsa rabiniczne i lokalne tradycje, zwyczaje.

AVANT-PLUS

odnawiana i powtarzana. To świadectwo, które wyznacza *Księga Powtórnego Prawa*. Powtórzenie nie jest zmianą prawa (pluralizm wynika tutaj z całej nadbudowy, a nie przebudowy), lecz jego odświeżeniem, pouczeniem, by żyć bardziej świadomie. Nauczanie z *Księgi* wyrażone jest prośbą, a nie nakazem prawnym, co określa specyfikę relacji między Legislatorem a jednostką, specyfikę tak różną od reguł zachodniego prawodawstwa. Źródłowo zatem prawo naszych zachodnich cywilizacji, świeckie prawo – dodajmy, znajduje się na antypodach prawa w rozumieniu halachicznym. Jest to różnica między konsensem a nakazem, między umową a absolutnym poleceniem. Owa genealogiczna różnica wyznacza całą późniejszą perspektywę odrębności tych dwóch systemów prawnych. Odrębność ta stawia pod znakiem zapytania mediację między tymi prawami, wydobywa problem współistnienia, czy też nawet współzależności różnych regulacji. Aby zbadać, na ile *dotkliwy* jest to problem, należy uważnie prześledzić charakter tej odrębności.

Odbiór prawa

Fundamentalną kwestią dla każdego systemu zasad postępowania jest jego *odbiór*. Odbiór prawa jest sprawą szczególną, ponieważ system ten nie porządkuje tylko naszego indywidualnego życia, lecz jest nastawiony na organizowanie szeroko zakrojonej ko-egzystencji. Aby zasady i normy działania były przestrzegane, należy być wobec nich posłusznym i tego żąda jurysprudencja. Ale co tak naprawdę oznacza bycie posłusznym? Czy jest przestrzeganiem każdej, nawet absurdalnej normy? W świecie zachodnim ludzie przyzwyczaili się, że prawu można się sprzeciwić, jeżeli jest ono nieludzkie (Radbruch 2009), że można je obalić siłą, albo po prostu powiedzieć mu obywatelskie „nie”⁶⁹. Ktoś może stwierdzić, że są to tylko wyjątki, że zdarza się tak jedynie w skrajnych sytuacjach. Rzecz jasna prawo, aby wymagało posłuszeństwa musi odznaczać się pewną ciągłością, określoną tradycją⁷⁰, ale nie oznacza to, że takiemu prawu nie można się sprzeciwić. Głos negacji często prowadzi do pozytywnych skutków, do otwarcia się prawa na nową sytuację człowieka, czy też na szersze spektrum sprawy. Aby jednak takie zmiany były możliwe, nauczono się *tolerancji* dla obcości, choć nauka ta była bolesna i nierzadko krwawa. Postawa taka służy lepszej mediacji i ujaw-

⁶⁹ W prawie funkcjonuje pojęcie tzw. obywatelskiego nieposłuszeństwa. Terminu tego użył po raz pierwszy Henry David Thoreau w eseju pt. *Civil disobedience*. Polega ono na świadomym i widocznym łamaniu konkretnego przepisu prawnego w celu zwrócenia uwagi na kontrowersyjność owego przepisu. Zob. Thoreau, H.D. 1993. *Civil disobedience and Other Essays*. Dover Publications.

⁷⁰ Zagadnienia te są przede wszystkim tematem studiów nurtu socjologii prawa (Durkheim, Habermas, Luhmann) i historycznej szkoły prawa (Savigny).

nia jak bardzo prawo jest kompromisem między sprzecznymi dążeniami poszczególnych ludzi. Świadomość pluralizmu prawa i tolerancji wyeksponowała się właściwie w Nowożytności, kiedy to rozwinęły się liczne ruchy emancypacyjne, świadectwem tych przemian są dzieła Woltera, Locke'a, czy Leibniza o bardzo znamienitych tytułach takich jak *Traktaty o tolerancji*, czy też szkice o *Umowie Społecznej*. Co ciekawe, o tolerancji dla innego rodzaju unormowań pisał także John Austin, twórca imperatywnej teorii prawa, który przecież jakże dobitnie podkreślał wagę posłuszeństwa w respektowaniu prawa. Dopuszczał on współistnienia *de facto*, nie *de iure* wielu innych praw regulujących życie jednostek, takich jak prawo zwyczajowe, kanoniczne itd. Na pilniejszą uwagę zasługuje też pomysł wspomnianego już wcześniej Leibniza, który pisał o *Universalrechtsgeschichte*, o idei jednego, wspólnego prawa dla wszystkich.

Współcześnie można zauważyć wielką popularność uniwersalnych kodyfikacji⁷¹, ma to związek oczywiście z potrzebą wolnego i lepszego handlu, ale nie byłoby tego bez szerszej posuniętej tolerancji. Prawo żydowskie gdzie indziej kładzie nacisk jeżeli chodzi o odbiór prawa, ponieważ krytycznie odnosi się do wszelkich prób tolerancji obcości w normach pochodzących od Boga. Przede wszystkim zwraca się uwagę na *posłuszeństwo*, „posłuszeństwo, które Bóg widzi chętniej niż składanie ofiary”⁷², a widzi je chętniej ponieważ tylko słuchając Jego słowa człowiek może zostać zbawiony. Tolerancja dla innych norm jest tutaj problematyczna przynajmniej z dwóch ważnych powodów, po pierwsze prawo żydowskie jest maksymalistyczne co do treści, tzn. że obejmuje całość postępowania człowieka, nie tylko sferę jego czynów zewnętrznych, jak prawo znane nam na Zachodzie.

Po drugie, Bóg jako Wielki Legislator jest nieomylny, z Jego nakazami się nie dyskutuje, nie można ich zmieniać, ani tolerować jakichś innych nakazów, jeżeli jest się człowiekiem wierzącym. Kompromis, czy umowność w wierze jest zatem problematyczna. Zwrócił już na to uwagę w dość radykalnym tonie Sigmund Freud w swoim kontrowersyjnym dziele pt. *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, argumentując powstanie nietolerancji z monoteizmu. Na zachodzie mamy możliwość zmiany prawa przez nas samych, natomiast u Żydów prawo zostało dane raz na zawsze, wiara w nie to tylko ciągle jego odnawianie, lecz nie ma możliwości sprzeciwu wobec prawa (także Jezus i Paweł przypominają w wielu miejscach, że prawo jest niezmiennie o czym świadczą fragmenty: „Zaprawdę bowiem powi-

⁷¹ Aby uczynić zadość temu stwierdzeniu wystarczy wymienić prawo europejskie, ponadto trwają obecnie prace, mimo licznych kontrowersji, nad Europejskim Kodeksem Cywilnym.

⁷² Dosłownie „Lepsze jest posłuszeństwo niż składanie ofiar” [I Sm 15,22].

AVANT-PLUS

adam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni” [Mt 5,18]; Czy więc przez wiarę obalamy Prawo? Żadną miarą! Tylko Prawo właściwie ustawiamy [Rz 3,31].

Zakres regulacji prawa

We wcześniejszym akapicie wspomniałem, że prawo żydowskie jest maksymalistyczne co do treści. Zakres regulacji prawa to kolejny punkt, sytuujący Halachę w stosunku różnicy do prawa świata zachodniego, a który jest ponownie następstwem źródłowej rozbieżności tych dwóch systemów. Dla Prawa Żydowskiego kluczowym momentem był akt przymierza między Bogiem a Izraelitami. Mimo iż przymierze to ma charakter uniwersalny, tzn. obowiązuje każdego wierzącego, to także – a raczej przede wszystkim – jest rodzajem indywidualnej więzi poszczególnego człowieka z Bogiem. Wiążę ta ma szczególny charakter, jest bowiem bardzo intymna, a jej główną treść stanowi przykazanie miłości (Powtózonego Prawa 6,4-5). To sprawia, że całość Halachy jest oceniana z perspektywy etycznej, która staje się *principium*, i z racji tej wagi wyznacza relację *tożsamości*, a nie zależności (jak w niektórych kodeksach prawnych, szczególnie tych nowożytnych⁷³) prawa i moralności. Wartości są więc wpisane w prawo, odzwierciedla to język Starego Testamentu, w którym wartości są wyrażone w formie prawnej. „Strzeżcie praw i nakazów Pana, Boga waszego i wypełniajcie je, bo one są waszą mądrością i umiejętnością” (Pwt 4, 6). Można zatem powiedzieć, że Halacha z racji oparcia się na etyce reguluje *całość* fenomenu życia człowieka, nie tylko jego czyny zewnętrzne⁷⁴. Świadectwem tego jest działalność Ezdrasza, który nauczał, że zalecenia zawarte w Torze dotyczą całego codziennego życia każdego Żyda. Wiąże się to z wyjątkowym podejściem do wiary, które opisuje Abraham Cohen:

„Żydowi potrzebna jest religia, która nie tylko odróżniałaby go zawsze od poganina, lecz także przypominałaby mu bezustannie, że jest członkiem żydowskiej rasy i wyznawcą żydowskiej wiary. Dla odróżnienia go od sąsiadów nie wystarczyłyby same wierzenia, niezbędny był kompletnie odmienny sposób życia: specyficzny kult, inaczej prowadzony

⁷³ Np. francuski kodeks Morellyego (Morelly, E. 1953. *Kodeks natury, czyli prawdziwy duch jej praw*. Warszawa: Biblioteka Klasyków Filozofii) - całość kodeksu była zależna od doktryny prawno naturalnej, ale jednak nie można powiedzieć, że doktryna ta była tożsama z samą treścią kodeksu.

⁷⁴ Świadczyć może o tym także sama etymologia słowa Halacha, która pochodzi od słowa lalechet, oznaczające czasownik „iść”. Halacha w bardziej swobodnym tłumaczeniu oznacza więc „drogę życiową”.

dom, a nawet spełnianie najwykleszych czynności codziennego życia – tak by nieustannie pamiętał, że jest Żydem” (Cohen 1995:10).

Naród wybrany jest więc przykładem całościowej sakralizacji życia człowieka⁷⁵, czego wyrazem są przykazania zawarte w Torze, które świadczą o wyjątkowości „wybranych” przez Boga. Na zachodzie zakres regulacji prawa podlegał ciągłej zmianie, wraz z popularyzacją i rozwojem idei tolerancji coraz bardziej normy prawne oddzielały sferę wewnętrzną człowieka od zewnętrznej, interesując się tylko tą ostatnią. Zmiany te wymusiły przededefiniowanie roli suwerena (Schmitt 2008), tego który ustanawia prawo; wpłynęły także na kształtowanie się nowożytnej koncepcji państwa jako wielkiej międzyludzkiej umowy⁷⁶. Oddzielenie sfery zewnętrznej od wewnętrznej nie jest pomysłem *moderne*, lecz w zasadzie modelem rzymskim, który jednak najpełniej realizuje się właśnie dzisiaj, w dobie państwa prawa (*Rechtstaat*). Prawo jakie znamy na Zachodzie nie interesuje się tym, co człowiek myśli, czuje, przeżywa⁷⁷. Interesuje go tylko i wyłącznie sfera zewnętrznych działań. Carl Schmitt pisząc, że „państwo jedynie ogranicza swoją działalność do *publicznego* spokoju, bezpieczeństwa i porządku”(Schmitt 2008), miał na myśli oczywiście prawo, które jest instrumentem, narzędziem działań państwa, które spaja umowę zawartą między władzą a poddanymi. Rozdział ten wynika z braku jedności sfery życia prywatnego i publicznego, u Żydów jednością tą jest Prawda, która jest autorytetem (*Veritas Est Auctoritas*) postępowania i przybiera formę prawa, natomiast w świecie Zachodnim jedność tych dwóch sfer jest poddana w wątpliwość ze względu na istnienie wielu różnych stanowisk. Prawo posiada swój autorytet w działaniu publicznym, ale nie jest ono całościową prawdą życia człowieka (*Auctoritas, non Veritas*⁷⁸).

Tak pojmowane prawo doprowadziło do *neutralizacji* samego siebie, zostało traktowane jako narzędzie, instrument (Erlich 2001) w rękach władzy. Pisał o tym m. in. Roscoe Pound, który uważał, że neutralizacja prawa powinna służyć inżynierii społecznej, prawo staje się wtedy środkiem do osiągnięcia określonych celów społecznych (Pound 1996). Działanie prawa na Zachodzie to działanie ściśle techniczne, prawo stało się zatem wielką machiną, *machina*

⁷⁵ Wspomina o tym Jan Assmann „także tutaj [w Izraelu] ortopraktyczna sakralizacja życia (hebr. *Halakhah*), sformułowana w sześćset dwudziestu trzech przykazaniach Tory, łączy się z przekonaniem o wyjątkowości” (Assmann, J. 2008. *Pamięć kulturowa*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego: 211).

⁷⁶ Umowa dotyczy tego aby „żyć bezkolizyjnie”, aby nie czynić czegoś co byłoby sprzeczne z interesem innych, ażeby nie było – cytując Hobbsa – *bellum omnium contra omnes*.

⁷⁷ Wyraża to łacińska premia: *Cogitationis poenam nemo patitur* – nikogo nie każe się za jego myśli (D.48, 19, 18)

⁷⁸ Świadomi byli tego już Rzymscy juryści, stąd słynna premia: *Auctoritas non veritas facit legem* – władza państwowa (autorytet), nie prawdziwość stanowi prawo.

AVANT-PLUS

machinarum, której celem jest przede wszystkim skuteczność. Jeżeli prawo jest skuteczne, właściwie reguluje działania zewnętrzne osób, tzn. że prawo obowiązuje, natomiast w wierze Żydowskiej prawo obowiązuje niezależnie od tego czy jest skuteczne, czy ktoś go przestrzega, ponieważ jest niezmiennie.

Cel prawa

Mówiąc o celowości prawa na Zachodzie sytuujemy dyskurs w obrębie dwóch różnych płaszczyzn: albo cel prawa jest immanentny, tzn. posiada swój wewnętrzny cel, jeżeli się go przestrzega, celem tym jest wtedy przede wszystkim *bezpieczeństwo* obywateli, albo cel jest transcendentny, tzn. nadany z zewnątrz, mamy wtedy na myśli osiągnięcie pewnego przyszłego stanu rzeczy, które to zostaje zrealizowane za pomocą mechanizmu prawa. Jeżeli chodzi o nadawanie prawa celu z zewnątrz, to mowa jest najczęściej o *planowaniu* prawa. W tym kontekście prawo staje się instrumentem, dzięki któremu możemy osiągnąć coś co sobie zaprojektowaliśmy. Jest to wiara, że prawo da się poinstruować, da się nakierować tak, aby dzięki niemu zmienić świat, myśl tę wyrażają wszelkie projekty tzw. inżynierii społecznej (*social engineering*), albo polityki prawa (*policy*). Projekty te są szeroko obecne w teorii prawa⁷⁹, jednakże zawsze towarzyszą im różne kontrowersje, wiele krytyków zarzuca im niemożliwość realizacji i próbę fałszowania rzeczywistości. Krytycy tacy argumentują, że nie sposób mówić racjonalnie o globalnym celu prawa, można jedynie mówić o celu danej normy prawnej, danego przepisu itd. W krajach Zachodnich istnieje zatem realny spór na temat *możliwości* celowości prawa, w którym to występują dwie zasadnicze koncepcje, albo prawo może zmienić świat (socjotechnika prawa), albo prawo określa tylko ramy, w których to społeczeństwo się zmienia (adaptacyjna koncepcja prawa⁸⁰).

Prawo Żydowskie zupełnie inaczej podchodzi do kwestii istnienia celowości prawa. Według Hallachy cel prawa jest jasno określony i polega on na wskazaniu właściwego zachowania dla ludzi składających się na wspólnotę Bożą. Postępując zgodnie z prawem wypełnia się sens *zbawienia*. Można zatem powiedzieć, że cel prawa jest immanentny, spełnia się za pośrednictwem samego prawa, ale również można powiedzieć, że jest transcendentny, ponieważ ustanowił je Bóg podczas Przymierza. Cel prawa został wyznaczony w tym samym

⁷⁹ Różne teorie inżynierii społecznej można spotkać zarówno u zagranicznych autorów, takich jak np. Roscoe Pound, Max Weber, Oliver Holmes, Karl Llewellyn, jak również u rodzimych, jak np. u Leona Petrażyckiego.

⁸⁰ Głównym jej przedstawicielem jest np. Friedrich August von Hayek.

czasie co zostało nadane prawo, zatem nie można myśleć o prawie nie myśląc o jego celu. Tylko skupiając się na ostatecznej nadziei jakie niesie ze sobą wypełnienie prawa Przymierze i nadanie prawa ma sens.

Warte podkreślenia jest, że cel prawa został wyznaczony od razu z chwilą pojawienia się prawa i, że został zawarty w immanentnej treści prawa (a nie poza nim, jak w koncepcjach polityki prawa, gdzie prawo to tylko środek do osiągnięcia danego celu, gdzie prawo się planuje niejako z zewnątrz), odzwierciedla to sama etymologia słowa „Przymierze”, które może być tłumaczone także jako „testament”, co odzwierciedla hebrajskie słowo *berit* oraz greckie słowo *diatheke*. Testament ten jest umową, w której Bóg będąc suwerenem *nadaje* swoim wasalom prawo, jest to kontrakt między Bogiem a ludźmi, kontrakt, który jednocześnie wyznacza cel tego prawa. Umowa zawarta między Bogiem a Izraelitami jest ich podstawą zaufania w Prawo, które to wyznacza wagę przykazaniom i buduje posłuszeństwo. W świecie zachodnim transcendentny cel prawa, czyli nadawany z zewnątrz przez pewną grupę ludzi, którzy chcą zaplanować prawo tak, aby osiągnąć określony cel, jest nie do pomyślenia w świetle prawa żydowskiego, ponieważ ktoś, kto planuje prawo uznaje zmienność samego prawa, natomiast według Przymierza prawo nie jest zmienianiem, lecz odnawianiem tego samego, co raz zostało dane. Podstawą nie jest tutaj wyobrażenie zmiany, lecz odnowienie pamięci, która pozwala na utrzymaniu znaczenia tego, co niezmiennie.

Naród wybrany uczy nas zatem pamięci do prawa, pisze o tym Jan Assmann: „Z zasady wybranym wynika zasada pamięci. Bycie wybranym oznacza bowiem zobowiązania o ściśle obligatoryjnym charakterze, o których w żadnym wypadku nie wolno zapomnieć” (Assman 2008: 45). W innym miejscu pisze także: „Izrael jako lud [Volk] konstituował i reprodukował się zgodnie z imperatywem <<Zachowaj i wspominaj!>>⁸¹ „ (Assman 2008: 46). Dla świata Zachodniego pamięć o prawie nie jest taka ważna jak dla Żydów, nie konstituuje ona samego prawa, lecz stanowi co najwyżej inspirację do nowego prawotwórstwa i świadczy o rozwoju długiej tradycji prawniczej.

⁸¹ Assmann przywołuje w tym kontekście pieśń szabasową *Lekha Dodi*, która mówi „*Shamor ve zachor be-dibur echad*” – „Zachowaj i wspominaj, w jednym przykazaniu”.

AVANT-PLUS

Upadek prawa?

Warto prześledzić uważnie kwestię celowości prawa u Żydów, ponieważ wiąże się ona z innym zagadnieniem, które wydaje się bodaj najbardziej kontrowersyjnym ze wszystkich dotąd poruszonych. Mam na uwadze pewien hipotetyczny konstrukt, jakim byłby *upadek prawa*. Upadek rozumiem tutaj jako sytuację *kryzysu* prawa, momentu w którym idea prawa i całość perspektywy, jaka została założona do realizacji przez to oto prawo uległa rozpadowi. Owa sytuacja kryzysu jest czasem finalnym dziejowości danego prawa, jest pewnym końcem, na mocy którego możemy ocenić pewien projekt prawa w całej jego rozciągłości i być może dowiedzieć się czegoś o *syndromach* upadku. Wiedza ta staje się koniecznym elementem naprawy, przebudowy, albo nawet rewolucji w podejściu do prawa. Takie wydarzenia historia człowieka widziała wiele razy, problematyczna jest jednak ich analiza z przynajmniej dwóch istotnych powodów.

Po pierwsze ciężko określić kiedy jest właściwy koniec obowiązującego dotąd myślenia o prawie i po drugie – co może ważniejsze – ciężko określić istotę rewolucyjności tych zmian. Na ile prawo, które znamy, zostało wstrząśnięte przemianami, a na ile poruszamy się w dawnym, powiedzmy rzymskim projekcie – i dalej – w jakim stopniu nasze prawo jest przebudową, czy też poprawą, a w jakim wymianą pewnych ważnych struktur i zastąpieniem ich zupełnie nowymi. Tak pojęty upadek prawa, a ściślej – pewnego *myślenia o prawie*, jest jak wspomniałem częsty, przyczyn wydaje się także wiele, do najważniejszych należy zaliczyć kwestie ekonomiczne, czy też polityczne. Istnieje jeszcze inny upadek, rzekłbym upadek *totalny*, który jest przekroczeniem *samego prawa*, a nie namysłu nad nim. Jest totalny, ponieważ skala jego sprawa, iż sytuacja kryzysu staje się wyjątkowa. Jej wyjątkowość wymaga jednak przybliżenia i dookreślenia. W tym miejscu wracamy do Prawa Żydowskiego i specyfiki jego celowości. Wspomniałem już wcześniej, że cel prawa halachicznego został wyznaczony już na samym początku, z chwilą jego nadania. To oznacza, że nie można myśleć o prawie nie myśląc jednocześnie o jego celu.

Upadek prawa znaczy dla Żyda przyjście Mesjasza, czyli zbawienie sprawiedliwych. Przyjście Mesjasza jest momentem finalnym owego prawa, ale jednocześnie czymś co było najważniejszą istotą funkcjonowania tejże kodyfikacji. Wiara w nakazy Boże jest wiarą w zbawienie, oczekiwaniem na Mesjasza, jeżeli On nadejdzie, to prawo najwłaściwiej zostanie wypełnione, ale także i *przekroczone*. I to przekroczone w sposób całościowy i finalny, prawo

przestanie mieć znaczenie⁸². Można zatem powiedzieć, skupiając tę osobliwość, że celem Halachy jest jej absolutne wypełnienie (które wszak zawiera przekroczenie), a zatem jej upadek. Warto podkreślić jeszcze jeden interesujący aspekt tak rozumianego prawa, mianowicie *pozytywność* jego upadku. Zniesienie, tudzież przekroczenie Halachy przez Mesjasza jest wydarzeniem radosnym, zbawczym. Specyfikę tę wykorzystał m. in. Walter Benjamin interpretując w duchu marksistowskim przyście Mesjasza jako rewolucję proletariatu, a zniesienie prawa, jako zniesienie wszelkiej własności prywatnej (Benjamin 1975). Owa pozytywność upadku prawa jest czymś szczególnym dla Halachy, tak bardzo odróżniającym ją od pojęcia prawa świata zachodniego. Ale jak właściwie funkcjonuje to pojęcie na Zachodzie i w jakim kontekście możemy mówić o upadku prawa w świecie permanentnie tworzonych regulacji? Intuicyjnie upadek prawa wydaje się niemożliwy, z punktu widzenia codziennego życia prawo jest traktowane jako jeden z najważniejszych regulatorów odpowiednich stosunków międzyludzkich, jego upadek oznaczałby porażkę pewnego ściśle określonego ładu społecznego.

A jednak można zaryzykować tezę, że system prawny jaki został wytworzony w państwach zachodnich, i którego przekształcenia ciągle obserwujemy, jest świadectwem nie tyle upadku, co *kryzysu* fundamentalnych idei, na których został ufundowany. Ów kryzys jest rozumiany na różne sposoby, można na przykład twierdzić, że obecny system prawny cierpi na wiele chorób, z czego bardziej dotkliwymi są: nadmiar zbędnych regulacji, postępująca specjalizacja, czy też zbyt rozwinięta sfera biurokracyjno-instytucjonalna (Beck 2004, Bauman 2000, Giddens 2001). Są to jednak, jak wspominałem, *choroby*, które co prawda mogą prowadzić do mniej lub bardziej poważnego kryzysu, ale raczej nie mówią bezpośrednio o upadku jako takim. Można nawet powiedzieć, że te i podobne choroby systemowe należą do istoty *liter* i *formy* prawa, które – z racji swojej specyficznie ludzkiej posługi – ciągle musi się konfrontować z rzeczywistością i starać się lepiej do niej dostosować. Dużo poważniejszym kryzysem jest przewartościowanie albo zmiana *ducha* prawa, idei, która – według wielu – zwróciła się przeciwko sobie samej. Na czym polega ten zwrot?

Pewne zręby tej myślowej konstrukcji – jak się wydaje – że przeprowadził Walter Benjamin pisząc o specyficznej zależności mitu i prawa. W świecie mitycznym człowiek jest zawsze

⁸² Tutaj należy zwrócić uwagę na specyficznie żydowskie rozumienie Mesjasza. W świetle wiary chrześcijańskiej to Jezus Chrystus przybył aby wypełnić prawo, natomiast w tradycji żydowskiej Jezus ma co najwyżej zadanie prorockie.

AVANT-PLUS

posłuszny wyższemu prawu (niezależnie od swojej woli), indywidualizm staje się wtedy pozorem buntu przeciw prawnemu porządkowi (jak i porządkowi w ogóle, konieczność), jednak koniec końców pogłębia stopień uwikłania i zależności wobec wyższej konieczności. Tak urządzony porządek, co prawda mityczny, ale tak naprawdę nic nie stoi na przeszkodzie ażeby aplikować go do dzisiejszych systemów prawnych⁸³, staje się przestrzenią winy i pokuty (Lipszyc 2010); po kolei, winy dlatego że wystąpiło się przeciwko prawu, a później pokuty, tzn. pragnienia ponownego dostosowania się i poprawy, czyli jeszcze dotkliwszego samoistnego włączenia się do systemu. Benjamin uważał, że Prawo (pismo) zostało utożsamione z życiem, ponieważ stało się czystym obowiązaniem bez znaczenia (Benjamin 2009a, 2009b), albo, jak pisał Kafka – czystą formą (Scholem 2005). To „czyste” obowiązanie i w efekcie brak rozróżnialności prawa i życia dało asumpt do rozmaitych dalszych implikacji, które zostały wyprowadzone przede wszystkim przez Foucaulta (w odniesieniu do teorii władzy) i Agambena. Włoski myśliciel podążając tym tropem stwierdził, że proces zlewania się prawa z życiem jest analogiczny do pokrywania się wyjątku z regułą. Podobne stwierdzenie można odnaleźć w *Tezach Historiozoficznych* Benjamina, kiedy mowa o tym, że stan wyjątkowy w którym żyjemy stał się regułą. Agamben analizował to zjawisko z perspektywy historyczno-spekulatywnej, pisząc o tym, jak wprowadzenie dekretów nadzwyczajnych stopniowo zlewało wyjątek z regułą czyniąc je nierozróżnialnymi.

O ile samo rozumowanie wygląda bardzo intrygująco, o tyle jednak dużo ciekawsze są konsekwencje tak postawionej sprawy. Otóż Agamben dochodzi do wniosku, że prawo znane nam w dzisiejszym świecie stało się „fikcją, za pomocą której usiłuje zamknąć swój brak”, a zatem choć faktycznie jest nieobecne, to jednak obowiązuje, tworząc swego rodzaju „permanenty stan wyjątkowy” (Agamben 2008:15). Ów stan jest konieczny, aby podtrzymać nierozróżnialność prawa i życia, a tym samym podtrzymać „pustą przestrzeń praw”. Przedstawiony pobieżnie pomysł daje nam do myślenia także z perspektywy upadku, o którym pisałem wcześniej. Choć włoski myśliciel analizuje system prawno-polityczny jaki znamy w społeczeństwach zachodnioeuropejskich, to jednak bierze wzorce z żydowskiego rozumienia pojęcia prawa. Tam wszakże można doszukać się istotowego utożsamienia *nomos* z *bios*, lecz podobieństwo pozostaje tylko na tym prymarnym, źródłowym poziomie. Zasadniczą

⁸³ Zob. Benjamin, W. 2009. Przyczynek do krytyki przemocy. *Kronos*, 11(2009).

różnicą jest tutaj pozycja suwerena, który w świecie zachodnim może wykorzystać tak pojęte prawo do swoich własnych, partykularnych celów poprzez zorganizowany aparat władzy. I tutaj dochodzimy do najgroźniejszych konsekwencji rozwoju zachodnioeuropejskich systemów prawnych, które możemy zaobserwować od czasu do czasu przyglądając się uważnie scenie politycznej. Chodzi o mechanizm wykluczenia człowieka, którego prawa naturalne zostały utożsamione z prawami obywatela, tym samym czyniąc go „nagim”, zredukowanym do czysto biologicznego życia. Takie życie nie jest bynajmniej sielanką prawa natury o jakim marzył Rousseau, lecz tworem maszynierii prawnej, naturą absolutnie poddaną. Prawo więc przestaje mieć znaczenie, obowiązuje jako nieobecne faktycznie, a zatem mimo iż upadło – żyje. Rzeczywistością takiej sytuacji jest „obóz koncentracyjny”, czyli przestrzeń całkowitego poddania się prawu, mimo iż ono nie obowiązuje (Agamben 2008). Choć Agamben maluje przerażający obraz współczesnego świata polityki i władzy, a zasadność jego tez wzbudza niemało kontrowersji, (Lipszyc 2010) to jednak daje nam coś do myślenia na temat współczesnego systemu prawnego w rozwiniętych społeczeństwach. Prawo tak pojęte staje się zaprzeczeniem swojego ducha, tragedią rozumu ludzkiego i, mówiąc bardziej poetycko, brudnymi szatami „kapłanów sprawiedliwości”⁸⁴.

Upadek ten każe nam zwrócić się ponownie ku początkowi i rozświetlić nieco bardziej charakter umowności prawa. To, że jest ono zmienne i podlega ciągłej dyskusji powoduje wpływ na dynamikę postępu w kształtowaniu relacji międzyludzkich, bez wątpienia zatem ma swój doniosły, pozytywny cel. Jednak w świecie takim, w świecie gdzie „wszystko co stałe rozpływa się w powietrzu”, wyjątki zdarzają się bardzo często, można rzec, że niemożliwością staje się regulacja *wszystkiego*. Ostatecznie w moim rozumieniu pozostają nam dwie drogi ucieczki, albo *dezaktywować* prawo (tzn. przewyciężyć je, znieść), albo starać się *ograniczyć* jego totalność. Zaczniemy od drugiej drogi, intuicyjnie wydaje się bardziej przystępna. Z pewnością istnieją liczne sposoby zabezpieczania się przed totalnością prawa, przed skrupulatną regulacją całości życia ludzkiego. Większość z tych koncepcji opiera się na pojęciu ogólności prawa, wyznaczając zadanie dla państwa i aparatu rządzącego, aby wytyczać raczej ramy dla działania ludzkiego, a nie drobiazgowo regulować każde nasze zachowanie. Czy jednak da się uciec od totalności, której cechą istotową jest samo-powiększanie się i wchłanianie wszystkiego? Pomijając tę kwestię wydaje się także, że dla Agambena takie posunięcia nic nie dadzą. Prawo jakie znamy dzisiaj jest efektem długiego rozwoju, silne in-

⁸⁴ „Kapłanami sprawiedliwości” byli nazywani wybitni juryści rzymscy.

AVANT-PLUS

gerowanie w nie jest praktycznie niemożliwe z punktu widzenia licznych interesów, które ono zapewnia. Inne rozwiązanie podsuwa Agamben w swoim eseju na temat *Listu do Rzymian* św. Pawła pt. *Czas który zostaje*. Włoski filozof dokonuje specyficznej interpretacji pawłowskiego pojęcia *katargein*, tłumacząc je jako „dezaktywacja”. Pojęcia tego św. Paweł użył w kontekście tego, co się dzieje z prawem w czasie mesjańskim („Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” [Mt 5,17]). Prawo zostaje przez Mesjasza przekroczone, pozbawione swojej mocy obowiązywania, ale nie zlikwidowane czy porzucone. Pisał o tym także Benjamin, kiedy szukał nadziei na przełamywanie mitycznego prawa w różnych aktach mesjańskiej sprawiedliwości. Jak jednak możliwy jest ów moment mesjaniczny? Przede wszystkim dokonuję się tutaj przededefiniowanie pojęcia mesjanizmu, które nie jest już li samym oczekiwaniem (jak w Prawie Halachicznym czy też u Derridy), lecz mesjanizmem który „się spełnia”, i to spełnia począwszy od uniwersalizmu św. Pawła. Przededefiniowanie idzie jednak dalej, mesjański moment nie jest żadnym wielkim wydarzeniem, jest czymś bardzo zwyczajnym, a nawet leniwym (Musioł i in., 2010), idąc tym razem za Blochem – przypomina tylko „otwarcie okna” (Bloch, 2007). Agamben nazywa te chwile „profanacjami” (Agamben 2006), „oddzierniem przymusu użyteczności”, prawo zostaje wtedy pozbawione swej *aury*.

Wnioski

Propozycja powyższa niesie za sobą kolejne kontrowersje, mimo iż ciekawe, nie są one jednak właściwym tematem tego eseju. Mnie bardziej interesuje samo rozumowanie, ponieważ w nim znajduje się zapożyczenie pojęć rodem z prawa żydowskiego, które zostaje wykorzystane do tłumaczenia zjawisk prawa świata zachodniego, dodajmy, w dużej mierze prawa świeckiego. W rozumowaniu tym, na pewno śmiałym, czasami może nawet zbyt ekstrawaganckim, mowa jest o dwóch różnych prawach, czy też raczej dwóch różnych sposobach myślenia o prawie. Na pozór zupełnie sobie przeciwstawne odnajdują się w kilku punktach zbieżnych, przede wszystkim w kontekście *wszechogarniającej regulacji* oraz *problemu użyteczności*. Ludzi wtłoczonych w tak wielki system podtrzymuje nadzieja, że jest on sensowny, że jego cele są wyższe niż rzeczywiste skutki. Żydzi wierzą, że wypełniając posłusznie wszelkie przykazania Tory dostąpią zbawienia, podobnie jak ludzie w świecie zachodnim pokładają ufność we wszystkich wartościach, które gwarantuje prawo. Sprawa się komplikuje, gdy system zaczyna się walić, kiedy widzimy jego rozmaite choroby, kiedy mesjasz mimo, iż ciągle nadchodzący, to jeszcze teraz nie nadszedł.

Wróćmy do najtrudniejszego pytania, czy istnieje mediacja między tymi różnymi systemami? Sam fakt istnienia punktów zbieżnych nie posuwa nas zbytnio naprzód, ale daje nam jedno, dość zaskakujące narzędzie: wspólny *język*. Jest to rzecz jasna *język teologii*, choć w bardzo specyficznej odmianie. Korzenie takiej mediacji są bardzo stare. Ernst Kantorowicz w swoim *opus magnum: Dwa ciała Króla* przedstawia jak średniowieczni juryści zmagali się z interpretacją współistnienia i jedności ciała wspólnotowego i ciała naturalnego. Jest to próba pogodzenia osobowych rządów (świeckich) z bardziej bezosobowymi (Kantorowicz 2007), próba, która ugruntowała późniejsze dogmaty o boskości króla i w dużej mierze wpłynęła na kształt średniowiecznej teologii. W sferze teoretycznej polegało to na pokrewieństwie języka prawnego i religijnego, które za pomocą *mistycyzmu* i *filozofii spekulatywnej* tworzyły swego rodzaju nierzeczywistość (dogmaty o nieśmiertelności króla, niezdolności do czynienia zła itp. (Kantorowicz, 2007: 3-4)). Dużo bardziej interesująca była sfera praktyki, gdzie w efekcie pierwszorzędą rolę miała wykładnia prawa religijnego. Oczywiście Kantorowiczowi chodziło o chrześcijaństwo, ale tutaj ważny jest sam schemat współzależności porządków prawnych. Dzisiaj stary świat wygląda jednak zupełnie inaczej i w państwach zachodnich bez wątpienia pierwszorzędą rolę odgrywa prawo świeckie. Według mnie jednak schemat rozumowania (i działania) pozostał ten sam, dla człowieka wierzącego (przede wszystkim dla ortodoksyjnego Żyda) prawo religijne i jego źródło wciąż pozostanie najważniejsze. I wykładnia konkretnej sytuacji – mimo iż oficjalnie świecka – to jednak „*milcząco*” będzie zależała przede wszystkim od tego, czy człowiek jest wierzącym, czy też nie.

Obecne spory polityczne na temat aborcji, eutanazji itd. często mają taką właśnie postać, natomiast merytoryczne argumenty wydają się być gdzieś z tyłu. Prawo religijne, *intimius intimio meo*, stało się *ius absconditus*, prawem ukrytym, lecz pozostało właściwym motorem naszych działań. Działania wynikające zeń są *radykałne* w tym sensie, że symbolizują *sprzeciw* i często uderzają w wydawałoby się pewną strukturę prawną. Aby udoskonalić system, prawo musi uwzględnić inne pobudki niż swoje własne normy, musi sięgać do społeczeństwa, do swojej ukrytej, ale jakże ważnej sfery. Jestem przekonany, że dzisiaj, w świecie, w którym nieustannie debatujemy nad problematycznością religii i wiary w życiu publicznym, zadanie to jest szczególnie *ważne*. Okazuje się, że także, a może przede wszystkim, dla *prawnika*.

Czy odpowiedzieliśmy sobie na wyjściowe pytanie o legitymizację prawa? Tak i nie. Tak, ponieważ w swoich rozważaniach starałem się dobitnie pokazać jak ważna jest rola źródłowości prawa i mimo historycznej zmiany jest ona stale obecna. Nie, ponieważ tak

AVANT-PLUS

postawiona kwestia implikuje całą gamę pytań, na które sobie nie odpowiedzieliśmy. Na ile „prawo ukryte” faktycznie decyduje o współczesnym kształcie dziejów, na ile silny jest to głos sprzeciwu? I czy, zważywszy na Darwina, Freuda i postęp nauk szczegółowych (przede wszystkim socjologii i psychologii prawa), nie należałoby uaktualnić kwestii legitymizacji prawa świeckiego? Może zatem władza nad prawem jest bardziej pozorna niż się nam wydaje (co w pewnym sensie koincydowałoby z analizami Agambena), a może jednak wcale nie, przecież ostatecznie to my składamy podpis pod umową? Pytania te pozostaną otwarte, celem tego eseju było jedynie zwrócenie uwagi na *problematyczność* źródłowości prawa. Tak jak pisałem we wstępie, źródło jest istotne przede wszystkim w tej mierze, w jakiej wyznacza perspektywę dla tego, co później. Jego wpływ w sferze prawnej, w świecie jaki znamy, obserwujemy na każdym kroku. Warto więc mieć to na uwadze.

Bibliografia:

- Agamben G. 2008. *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Assmann, J. 2008. *Pamięć kulturowa*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Benjamin, W. 2009. Los i charakter. *Kronos*, 11(2009).
- Benjamin, W. 2009. Przyczynek do krytyki przemocy. *Kronos*, 11(2009).
- Benjamin, W. 1995. Tezy historiozoficzne. Red. H. Orłowski. *Twórca jako wytwórca*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Cohen, A. 1995. *Talmud*. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.
- Erllich, E. 2001. *Fundamental Principles of the Sociology of Law*. New Brunswick: Transactions Publishers.
- Kantorowicz, E. 2007. *Dwa ciała króla*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lipszyc, A. 2010. Włoski strajk generalny. Red. Ł. Musioł. *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Morelly, E. 1953. *Kodeks natury, czyli prawdziwy duch jej praw*. Warszawa: Biblioteka Klasyków Filozofii
- Popper, K. 1997. W co wierzy Zachód? *W poszukiwaniu lepszego świata*. Warszawa:

Książka i wiedza.

Pound, E. 1996. *Social Control through Law*. New Brunswick: Transactions Publishers.

Radbruch, G. 2009. *Filozofia prawa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Schmitt, C. 2008. *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbsa*. Warszawa: Pruszyński i S-ka.

Scholem, G. 2006. *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*. Sejny: Pogranicze.

Schulz, F. 1967. *Principles of Roman Law*. Oxford: The Clarendon Press.

Thoreau, H.D. 1993. *Civil disobedience and Other Essays*. Dover Publications

Ludzkość jako podmiot stosunków społecznych

Iryna Sheiko-Ivankiv

Abstrakt:

Proces globalizacji przynosi korzyści i wyzwania dla każdego społeczeństwa i państwa. Jednak ten proces jest obiektywny i nieodwracalny. Jego konsekwencją jest potrzeba zjednoczenia wysiłków na poziomie globalnym, nowej architektury zarządzania planetą. Globalizacja tworzy jedno społeczeństwo ze zróżnicowanych państw, tworząc również nowy nieistniejący do dziś podmiot – człowieczeństwo. Międzynarodowy terroryzm, broń jądrowa, pandemie, handel ludźmi, zanieczyszczenie środowiska oraz globalne ocieplenie już nie są sprawami oddzielnego państwa czy narodowego rewersu. Po raz pierwszy w historii dążenie do ochrony własnej przyszłości może i powinno stać się fundamentem wspólnych działań i rozwoju międzynarodowej odpowiedzialności. Ogólnie rzecz biorąc, rozwój społeczeństw w ciągu ostatnich 200 lat będzie w przyszłości wymagał powstania nowego podejścia do rozumienia człowieka i jego miejsca w płaszczyźnie społecznej. System prawny oraz filozofia buduje się na jednej cegielce, którą jest człowiek, czyli jednostka. Nie będę tutaj dyskutowała o wartości człowieka, lecz przyjrę się pojęciu słabiej opisanemu, a mianowicie człowieczeństwu jako podmiotowi stosunków społecznych, mającemu prawa i obowiązki naturalne. W twórczości wielu wybitnych naukowców oraz twórców wieku XX możemy dostrzec tendencje do stworzenia obrazu ujednoczonego człowieczeństwa, które jest ucieleśnione w jednym człowieku, ma cechy, właściwe jednostce, zachowujące integralność i mające podmiotowość. Z punktu widzenia kosmopolityzmu, każdy człowiek nie jest równie odpowiedzialny za każdego innego człowieka na świecie. Nie istnieje teraz środowisk ograniczonych, a każdy człowiek w ten czy inny sposób ma w sobie cechy ogólnoludzkie.

Świat staje się globalny. Proces globalizacji przynosi korzyści i wyzwania dla każdego społeczeństwa i państwa. Jest to jednak proces obiektywny i nieodwracalny. Nie da się schować przed nim za pozabłokowymi statusami, szczelnymi granicami czy wyizolowanymi

reżimami. Globalizacja tworzy jedno społeczeństwo ze zróżnicowanych państw. Konsekwencją jej jest potrzeba zjednoczenia wysiłków na poziomie globalnym, nowej architektury zarządzania planetą. Potrzeba ta powodowana jest nie tyle chęcią poszczególnych państw, by stać się liderami, ile raczej zagrożeniami, z którymi żadne państwo nie może poradzić sobie samo.

Międzynarodowy terroryzm, broń jądrowa, pandemie, handel ludźmi, zanieczyszczenie środowiska oraz globalne ocieplenie już nie są sprawami jednego państwa czy narodowego rezerwu. Po raz pierwszy w historii dążenie do ochrony własnej przyszłości może i powinno stać się fundamentem wspólnych działań i rozwoju międzynarodowej odpowiedzialności. Obecna dynamika rozwoju społeczeństwa będzie w przyszłości wymagała powstania nowego podejścia do rozumienia człowieka i jego miejsca w płaszczyźnie społecznej. System prawny oraz filozofia budują się na jednej cegielce, którą jest człowiek, czyli jednostka. Nie będę tutaj dyskutowała o wartości człowieka, lecz przyjrę się pojęciu słabiej opisanemu, a mianowicie ludzkości jako podmiotowi stosunków społecznych, mającemu prawa i obowiązki naturalne.

Od momentu powstania gatunku *homo sapiens*, jako formy biologiczno-społecznej zaczęło się tworzenie człowieczeństwa. Proces ten był długi i do chwili obecnej nie jest wciąż skończony. Pierwsi ludzie mało się różnili od swych przodków-zwierząt, ich świadomość była ograniczona przez niski rozwój fizyczny oraz małą liczebność grup ludzkich. Świadomość pierwotnego człowieka w dużym stopniu miała charakter stadny, przez niski poziom samoświadomości i świadomości społeczeństwa poziom działalności był również niski (Парсонс 1998).

Historyczny rozwój świadomości człowieka wyrażał się najpierw we wzbogaceniu jej treści, która odzwierciedlała obiektywną realność w rozszerzeniu światopoglądu ludzi. Razem z procesem pogłębienia treści stopniowo rozwijały się jej formy, nabywając różnorodności, charakterystycznej dla człowieka współczesnego (Бласов 2000). Był społeczny wyznacza świadomość, dlatego proces samouświadomienia człowieka da się zrozumieć wyłącznie z uwzględnieniem społecznych warunków życia.

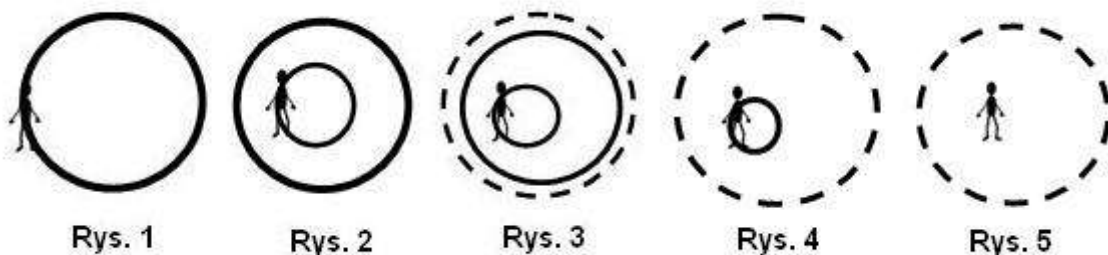
Płaszczyzna świadomości rozszerzała się odpowiednio do etapów uświadomienia człowiekowi siebie jako podmiotu stosunków społecznych oraz swej współzależności z innymi podmiotami. Na pierwotnych etapach człowiek nie oddzielał siebie od swego otoczenia (wspólnota, rodzina). Indywidualizm był niemożliwy, a nawet zabójczy.

AVANT-PLUS

Jednocześnie świadomość zbiorowa formowała w konkretnej jednostce rozumienie istnienia innego kolektywu, który z reguły był wrogi tej jednostce i jej kolektywowi. Poza tym poziom świadomości zbiorowej mało różnił się od zwierzęcej, ponieważ na danym etapie jeszcze nie wyłoniły się odmienne formy istnienia wspólnoty (we wspólnocie jest lider, rola którego jest podobna do przywódcy u zwierząt) (Парсонс 1998). Jestem przekonana, że rozwój stosunków społecznych odbywał się równoległe z procesem samouświadomienia przez człowieka siebie samego, jako istoty oddzielnej, która choć należy do wspólnoty, ale jest cenna sama przez się (tj. proces wyodrębnienia własnego „ja” ze wspólnego „my”). Jednocześnie z oddzieleniem „ja” człowiek zdawał sobie sprawę z tego, że istnieją inne jednostki, które też mają własne „ja”. Na tym etapie istnienia człowieka, zbiorowy podmiot (plemię, wspólnota, rodzina) był kluczowy, osoby go formujące nie wiedziały o istnieniu innych kolektywów oprócz własnego i wrogiego, z którym krzyżował się ten kolektyw. Tezę tę można potwierdzić faktem, że w ciągu okresu utwierdzenia człowieka współczesnego, po zakończeniu epoki lodowcowej i ustanowieniu klimatu, bliskiego współczesnemu (35-10 tys. lat temu), ludzie zamieszkali wszystkie kontynenty, przeniknęli do Australii i Ameryki. Gęstość zaludnienia wynosiła 0,1 człowieka na 1 km², a ilość nie była większa 2-3 mln osób (Леоненко та ін. 2004). Przy tak rzadkim zaludnieniu oczywiście nie było możliwości stworzenia wyobrażenia o istnieniu kolektywów ludzkich.

Stopniowo kontakty między różnymi wspólnotami stawały się nie tylko wrogie, ale i przyjazne, zwiększenie ilości ludzi oraz pogłębienie kontaktów poszerzało pojęcie kolektywu i pozwalało człowiekowi na odniesienie siebie do coraz większej wspólnoty. Tworzenie się języka i pisma było decydujące w wyróżnieniu się człowieka od świata zwierzęcego, ponieważ człowiek mógł połączyć różne generacje i przekazywać wiedzę innym kolektywom, a co za tym idzie, dowiedzieć się o istnieniu odległych wspólnot ludzi (Леоненко та ін. 2004). Poszukiwanie i pozyskanie przez pierwotne wspólnoty stałych źródeł wyżywienia, mniejsza zależność życia ludzkiego od natury, sprawiły, że zmniejszyła się ilość przesiedleń, co z kolei doprowadziło do stabilizacji i pojawienia się większych kolektywów.

Schematycznie można przedstawić koła obcowania i uświadamiania przez człowieka swego otoczenia, gdzie **koło wewnętrzne** – są to osoby, których człowiek zna osobiście i z którymi bezpośrednio jest związany, a **koło zewnętrzne** - są to osoby, o istnieniu których człowiek wie, ale których nie zna osobiście i od których jego życie zależy tylko pośrednio (Rys. 1).



Otóż na pierwszym etapie, koła wewnętrzne i zewnętrzne zbiegają się, ponieważ w okresie wspólnot pierwotnych nie istniało pojęcie odrębnego „ja” czy oddzielnej rodziny. Wraz z rozwojem społeczeństwa i wyraźnym wyróżnieniem oddzielnych rodzin rósł poziom samouświadomienia

człowiekowi samego siebie, ale również powstanie zdyferencjonowanych społecznych ról, a dla ich odegrania niezbędne było uświadomienie tych ról jako takich i siebie jako ich wykonawcy. Otóż koło wewnętrzne stopniowo zwężało się, a zewnętrzne – rozszerzało. Według Immanuela Wallersteina (1999) w ciągu ostatnich dziesięciu tysięcy lat istniała koncepcja społeczeństwa, w którym ludzie zdają sobie sprawę z dwóch rzeczy: jest to grupa osób mieszkających blisko, z którymi człowiek się liczy, o której mówiąc używa „my”, a istnieją inne grupy, określane jako „inni” (Wallerstein 1999).

Podobna koncepcja społeczeństwa istnieje i teraz, lecz na etapie powstania państwa można mówić o powstaniu **super-zewnętrznego koła**, które określa rozumienie przez człowieka istnienie innych, odmiennych od własnego, państw oraz ludzi, zamieszkujących terytoria, o których człowiek wie teoretycznie. Na schemacie zaznaczono linią przerywaną, ponieważ nie może być ono zamknięte, bo nie jest ściśle określone. Przy tym odbywało się zawężenie i ustanowienie ścisłych granic zewnętrznego i wewnętrznego koła.

Na przykładzie Europejskiego kontynentu można mówić o stopniowym obejmowaniu świadomością człowieka krajów, składających się właśnie na Europę. Koło zewnętrzne stopniowo rozszerzało się do granic Europy. Z początkiem epoki wielkich geograficznych odkryć nastąpił przełom w świadomości – odbyło się uświadomienie ludzkości w sensie globalnym. Zniknięcie ostatniej *terra incognita* na mapie świata przyniosło człowiekowi rozumienie przynależności nie tylko do własnej rodziny, swego państwa, ale i do ludzkości jako gatunku biologicznego oraz jako kategorii społecznej.

AVANT-PLUS

W dzisiejszych czasach osoby zamieszkujące pewien kraj nie zawsze są jego obywatelami, a obywatele mogą mieszkać za granicami tego państwa. Migracja nie jest fenomenem naszego wieku, ale w naszych czasach stała się na tyle ogólnym zjawiskiem, że spowodowała poważne pomieszenie ludzi (Власов 2000).

Trzeci schemat (Rys. 3) charakteryzuje dość trwały czas w historii ludzkości, kiedy człowiek wyodrębnił siebie z kolektywu i wyodrębnił swój kolektyw od innych kolektywów, ale rozumienie innych ludzi oraz państw też było obecne w świadomości.

Po Drugiej Wojnie Światowej powstał inny format istnienia na planecie. Powstały ponadpaństwowe organizacje, stopniowo pogłębiała się współpraca między państwami, stopniowo zacierały się granice między nimi, a co za tym idzie, również i między ludźmi. Fenomen ten nie mógł nie oddziaływać na samouświadomienie. Zewnętrzne koło stopniowo ścierało się, zmieniając się w linię kropkową koła super-zewnętrznego. Integracja w ramach Unii Europejskiej (UE) teraz jest prawie na szczycie, pojawiła się możliwość uczenia się, pracy i podróżowania, nie tylko po całej Europie, ale po całej planecie, a istnieją ludzie, którzy z powodzeniem rozwijają swoją działalność na kilku kontynentach jednocześnie (Гарифуллина 2010). Granice zniknęły nie tylko między państwami, lecz również między ludźmi, dlatego ich zewnętrzne koło zniknęło.

Oddzielną uwagę należy zwrócić technologiom informacyjnym, dzięki którym stały się możliwe kontakty między ludźmi z różnych kontynentów. Przekazywanie myśli czy jakichkolwiek wiadomości jest dziś możliwe z szybkością zbliżoną do prędkości światła. Na tym etapie rozwoju ludzkiego stopniowo zaciera się nawet wewnętrzne koło, ponieważ indywidualizacja uczyniła człowieka niezależnym nawet od najbliższych, społeczeństwo daje możliwość odmowy wypełniania wszystkich naturalnych obowiązków, nawet takich jak opieka nad własnymi dziećmi (istnieją sierocińce), dbanie o rodziców (domy starców). Państwowe i ponadpaństwowe organy wzięły na siebie obowiązek dbania i dostrzegania podstawowych potrzeb człowieka, a właśnie takie społeczeństwa są w awangardzie naszej cywilizacji, a wszystkie inne pragną osiągnąć ich poziom. Z punktu widzenia kosmopolityzmu, każdy człowiek nie jest równie odpowiedzialny za każdego innego człowieka na świecie (Гюофе 2007). Wewnętrznie ustrukturyzowana odpowiedzialność zaczyna się we własnej rodzinie, potem sięga najbliższych wspólnot i na tym się nie zatrzymuje. Oprócz tego bliższe wspólnoty mają tylko względną, a nie absolutną przewagę (Гюофе 2007). Uważam, że w perspektywie kilku dekad wewnętrzne koło zniknie (Rys. 5), ponieważ współzależność ludzi całego świata będzie nadzwyczaj silna. Już dzisiaj artykuł napisany przez Ukraińca w języku

angielskim i umieszczony w Internecie może wpłynąć na Francuza mieszkającego w Ameryce Południowej. Świat tworzą jednostki, które nie są zgrupowane w jedną określoną grupę. Nie da się oznaczyć ich inaczej jak **ludzkość**. Mówiąc o cechach tworzących osobę, chciałabym zwrócić się do myśli Amina Maaloufa (2002), że o tożsamości każdej osoby decyduje masa elementów, którymi mogą być przynależność do pewnych tradycji religijnych, do narodowości, grupy, zawodu, etc.

Aczkolwiek każdy z tych elementów może wystąpić u dużej liczby jednostek, jednakże nie uda się spotkać identycznej kombinacji u dwóch różnych osób, a to właśnie ona decyduje o bogactwie każdego człowieka, stanowi jego osobistą wartość i sprawia, że jest on wyjątkowy i niezastąpiony. (Maaouf 2002:17)

Z tego cytatu chciałabym wyciągnąć następujący wniosek, iż nie istnieje teraz środowisko ograniczonych, a każdy człowiek w ten czy inny sposób ma w sobie cechy ogólnoludzkie. Charakter praw człowieka jest globalny, nie ogranicza się do praw jakiejś jednej wspólnoty. Uniwersalizm jest jedną z najważniejszych cech międzynarodowego systemu praw człowieka, dla którego właściwymi są sformułowania „każdy człowiek ma prawo...”, „człowiek, bez względu na ... jakiegokolwiek cechy może...” itp. Chociaż ochrona praw immanentnie należy do państwa, ale w świecie współczesnym takie zadanie jest do spełnienia wyłącznie przez zorganizowaną wspólnotę, dlatego uniwersalne prawa muszą być przestrzegane na skalę światową, to znaczy, że dla ludzkości i przez organizację ogólnoswiatową.

W twórczości wielu wybitnych naukowców oraz twórców wieku XX możemy dostrzec tendencje do stworzenia obrazu ujednoczonej ludzkości, która jest ucieleśniona w jednym człowieku, ma cechy, właściwe jednostce, zachowujące integralność i mające podmiotowość. Twórcy najlepiej odczuwają zbliżające się zmiany, nawet gdy nie mogą ich zrozumieć, ale podają znaki swoim współczesnym oraz następcom.

Na obrazie tym⁸⁵ pokazano, że nie ma innej możliwości dla ludzkości oprócz wyjścia ze starego świata, który się rozkłada i roztrzaskuje. Jak można zauważyć na ilustracji narodziny te są bardzo ciężkie, z niewiarygodnymi skurczami i wysiłkami. Odżywcza Ziemia przypomina jajko ugotowane na twardo, utrzymujące człowieka w błonie matrycowej.

⁸⁵ <http://www.salvador-dali.com.pl/SalvadorDali19411951/salvadoraligeopolitycznedzieckoobserwujcenaRodzinynowegoczowieka.jpg>

AVANT-PLUS

André Bouguérec (2011) uważa, że choć jajko jest gotowane i nie ma już zdolności do życia, to mylą się ci, którzy myślą, że proces tworzenia świata już jest skończony, wręcz odwrotnie jest on procesem wiecznego odradzania się. I Dali pokazuje to dość konkretnie. Geopolityczne dziecko degeneracji skańczonych źródeł i fałszywego wychudłego zmysłu, patrzy na Nowego Człowieka, wychodzącego jako dorosła, ukształtowana osoba z łona Świata. Jesteśmy przed powstaniem symbolu nowego porządku, początkiem nowego, perfekcyjnego świata. Obraz jest wyrażeniem całkowitego wyzwolenia od niepomiernego brzemienia przeszłości (Bouguérec).

Obraz ten datowany jest na 1943 r. i może nam jasno powiedzieć, że jeśli ludzkość chce przetrwać, musi absolutnie przerodzić się, żeby osiągnąć nowy poziom swej ewolucji. Ból narodzin jest porównywalny do bólu narodzenia Nowego Człowieka na obrazie Daliego. Ciężkie narodzenie się Nowego Człowieka, wolnego od zawiści, złych rys człowieka starego i jego zaangażowania w geopolityczne dominowanie nad innymi państwami, kontrolę nad zasobami naturalnymi, rywalizacje, konflikty. Niezależnie od tego czy jest to utopia, czy idea prorocza, obraz mówi, że Nowy Człowiek oczyści się od egoizmu przeszłości, chęci podboju i braku empatii. Nowa ludzkość, która się rodzi będzie taką, w której harmonia i współpraca będzie stawiana ponad interesy osobiste. Bouguérec uważa, że taka ludzkość jeszcze się nie narodziła.

Jeśli Nowy Człowiek z obrazu Daliego nie będzie aktywny, to zadusi się i umrze w jajku. Morał polega na tym, że lepiej pomóc mu się narodzić, a nie obserwować i krzątać się nic nie robiąc (Bouguérec).

Najważniejszą jest idea ucieleśnienia całej ludzkości w jednym Nowym Człowieku, gdyż widzimy na obrazie ludzi „starej generacji” w różnych postaciach (dziecko geopolityczne i jego matka, figury, stojące za kulą ziemską). Są oni rozdzieleni, jak były rozdzieleni narody w czas powstania obrazu, a Nowy Człowiek ujednoczy wszystkie narody, jako nosiciel ogólnoludzkich wartości. Dzisiaj już można w pewnym sensie mówić o przerodzeniu ludzkości jako o fakcie dokonanym. Europa osiągnęła nowy poziom istnienia, na tym kontynencie rzeczywiście istnieją lepsze idee, do realizacji których dążyli filozofowie. Już wspomniane technologie informacyjne stworzyły nową ogólną sferę istnienia człowieka ponad terytorium, ponad czasem i różnicami językowymi.

Jednym z najważniejszych działaczy społecznych XX w. jest Mohandas Karamchand Gandhi, zwany Mahatmą Gandhi. Jego nauka satjagraha mieści wiele odniesień do pojęcia

ludzkości, jako całości, jako podmiotu, na rzecz którego trzeba działać. Gandhi łączył metafizyczną sferę i politykę za pomocą wiary w jedność życia i ludzkiej samorealizacji, która polega na tym, żeby pomagać innym ludziom, ponieważ cała ludzkość jest jedną całością. Z jego punktu widzenia jeden doskonały człowiek może podnieść poziom etyczny człowieczeństwa, ponadto według Gandhiego wszelkie przejawy ludzkiej działalności są ze sobą powiązane, tj. czyn każdego człowieka oddziałuje na całą ludzkość (Гальтунг, Несс 2001). Można, więc powiedzieć, że poczucie światowej sprawiedliwości sprawi, iż na poziomie obywatela świata znika różnica między bliskim społeczeństwem i dalekim, zaczyna również być ważna troska o nowe pokolenia.

W tym opracowaniu należy się zwrócić do idei obywatela świata, która oczywiście nie jest nowa. Według Otrfida Höffe (2007) człowiek staje się właśnie obywatelem świata, kosmopolitą, dzięki tej światowej wspólnotocie, która jest zdolna akceptować obce i przyznawać mu prawo bytu równie cenne swemu. Obywatelem, świata *sensu stricto* jest ten, który wprowadza swoją własną kulturę w innym kraju i niezależnie od tego rozwija się pod wpływem nowej kultury, po powrocie na Ojczyznę nie rezygnuje ani z nabytej, ani z rodzimej kultury. Porównując widzenie ponadpaństwowego obywatelstwa różnych filozofów Höffe (2007) dochodzi do wniosku, że obywatelstwo światowe nie zastępuje obywatelstwa narodowego, lecz uzupełnia go nowymi cechami. Widzenie obowiązku moralnego u Gandhiego i u Höffego są podobne, ostatni, pisząc o obywatelu jako uczestniku światowego państwa uważa, iż ten obywatel ma poczucie światowej solidarności, którą realizuje sam w spełnieniu jej kulturalnych, socjalnych i humanistycznych zadań, zamiast przekładać ten obowiązek na ramiona narodowego lub światowego państwa. Jak nazwał go Erasmus jeszcze w XIV w., dla *civis totius mundi* najbliższa wspólnota ma tylko względną, a nie absolutną przewagę, ponieważ on czuje się odpowiedzialny za innych ludzi (Гюффе, 2003). Znika różnica między swoim a obcym.

Ogólnie zgadzając z cytowanymi ideami, chciałabym w kontekście idei ludzkości uściślić widzenie obywatela świata jako jednostki stanowiącej ludzkość. Moim zdaniem, różne podmioty – obywatel świata i światowe państwo – trzeba zamienić w jeden podmiot – ludzkość. Ludzkość jako podmiot stosunków społecznych istnieje m.in. w kontekście organizacji międzynarodowych (na przykład, ONZ jest przedstawicielem każdego państwa i generalnie działa w imieniu całej ludzkości). Oprócz tego ludzkość ma *lingua franca* – język angielski, który dziś pozwala na kontakt między przedstawicielami bardzo różnych kultur i społeczeństw, a posługiwanie się wspólnym językiem daje możliwość podejmowania

AVANT-PLUS

wspólnych działań. Podmiotowość ludzkości nie jest czymś wątpliwym, wręcz jest faktem dokonanym w świecie współczesnym, gdzie każdy człowiek może mieć wpływ na stosunki społeczne w skali światowej.

Bibliografia:

Bouguénes, A. *La difficile naissance de l'homme nouveau*, Źródło: <http://mel.vadeker.net>, 01.06.2011.

Wallerstein, I. 1999. *The End of the World as We Know It*. Minesota: University of Minnesota Press.

Власов, В. 2000. *Влияние и процесс*, Монография/ РГЭА - Ростов-н/Д.

Гарифуллина, Г. 2010. «Контекст» и «ресурсы» в информационных стратегиях групп интересов в институтах ЕС, *Полития*. № 2: 155-166.

Гьофе, О. 2003. *Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу*. Пер.з нім. Л.А.Ситниченко, М.Д.Култаєвої. – К.:Альтерпрес.

Гьофе, О., 2007. *Демократія в епоху глобалізації*. – Київ: Сучасна гуманітарна бібліотека.

Гальтунґ, Ю. і Несс, А. 2011. *Політична етика Ганді*, переклад з норвезької Іванчук Н., Львів: Місіонер.

Леоненко, П. і Юхименко, П. 2004. *Економічна історія*, Київ: Знання-Прес.

Парсонс, Т. 1998. *Система современных обществ*, М.

Sens konwencji: teoria D. Lewisa na tle współczesnych sporów o pochodzenie prawa i instytucji społecznych

Adam Dyrda

Abstrakt:

W opublikowanym w 1969 roku dziele pt. *Convention: the Philosophical Study* D. Lewis, korzystając ze spuścizny Hume'a przedstawia teorię konwencji, którą w jego intencji ma uzasadniać powszechną intuicję, że język (a za nim inne instytucje społeczne) ma konwencjonalne podstawy (jest to odpowiedź na antykonwencjonalistyczną postawę W.V.Quine'a i N. Goodmana). Konwencja opisana przez Lewisa wyróżnia się tym, że czynnik bezpośredniego ustanowienia (*agreement*) nie odgrywa ważnej roli, gdyż funduje ją „poczucie wspólnego interesu”. Dzięki temu, pojęcie konwencji jest wolne od regresu w uzasadnieniu, właściwego konwencjom-umowom. Propozycja Lewisa, opisana w terminach *teoriogrowych* identyfikuje konwencję z rozwiązaniem problemu koordynacyjnego (*coordination problem*). Artykuł przedstawia próbę implementacji konwencji Lewisa na potrzeby ogólnej teorii prawa (*general jurisprudence*), dokonaną przez G. Postemę. W związku z tym przedstawia główne konsekwencje potraktowania konwencjonalnej reguły uznania (*rule of recognition*) H.L.A. Harta jako konwencji koordynacyjnej.

Teoria D. Lewisa. W. V. Quine w swoim słynnym artykule, poświęconym krytyce konwencjonalizmu R. Carnapa użył szeroko cytowanej później metafory:

*The lore of our fathers is a fabric of sentences. [...] It is a pale gray lore, black with fact and white with convention. But I have found no substantial reasons for concluding that there are any quite black threads in it, or any white ones*⁸⁶.

⁸⁶ „Wiedza naszych ojców jest tkaniną utkaną z rozmaitych zdań... Jest ona blado-szarą wiedzą,

AVANT-PLUS

Stanowisko Quine'a wsparte m. in. przez M. White'a, a niezależnie od Quine'a wyrażone także w późnej filozofii L. Wittgensteina (a za nim – P. Wincha), podważyło możliwość ugruntowania podstaw języka (szeroko pojętego) – a także pozostałych, powiązanych z nim urządzeń społecznych – w konwencjach. Tym samym stanowisko Quine'a wykracza poza klasyczny dualizm faktów i decyzji (por. Popper 2010: 106). Czym był tak krytykowany konwencjonalizm? I. Dąmbska pokazuje, że był on teorią, w której czynnik swoistego ustanowienia (ostatecznie jednoznacznie redukowalny do czyjejs decyzji) odgrywał pierwszorzędną rolę (podobnie jak, np. w filozofii społecznej T. Hobbesa, czy stanowisku Carnapa w filozofii języka; por. Dąmbska 1975: 15 i n.). Antykonwencjonalna postawa W.V. Quine'a, M. White'a czy L. Wittgensteina podważyła zatem pewną potoczną intuicję, pewien truizm, zgodnie z którym "słowa znaczą to i to, lecz mogłyby znaczyć coś zupełnie innego" (resp. społeczeństwo jest urządzone tak i tak, ale mogłoby być urządzone zupełnie – dowolnie – inaczej). Wobec tego, jeśli kontekst w jakim używa się zwykle pojęcia konwencji do określenia podstaw języka (społeczeństwa) ma mieć sens, należy dokładnie przeanalizować omawiany banał, co czyni D. Lewis w *Convention*, korzystając ze spuścizny D. Hume'a.

Konwencja (społeczna) w ujęciu przez Lewisa wyróżnia się tym, że czynnik bezpośredniego ustanowienia (*agreement - implicite i explicite*) nie odgrywa w niej istotnej roli. Jest ona natomiast ufundowana na bazie „poczucia wspólnego interesu”, a przez to jest wolna od regresu w uzasadnieniu, właściwego konwencjom-umowom, które krytykowali antykonwencjonalisci (W.V. Quine, N. Goodman, M. White, L. Wittgenstein, P. Winch). Przykładem tego typu regresu jest znany problem przyrzeczenia, że będzie się dotrzymywać przyrzeczeń. Gdy ktoś daje słowo, że będzie dotrzymywał słowa, na jakiej podstawie będzie to czynił? Jeśli na podstawie danego słowa – to powstaje problem cyrkularności uzasadnienia, jeśli zaś na innej podstawie, to jakiej? Tu właśnie pojawia się regres. Ten sam problem dotyczy w teorii prawa uzasadnienia jego normatywności (autorytetu): jeśli norma prawna ma moc normatywną, skąd ona się bierze? Jeśli autorytet prawa zależy od norm, a normy – od autorytetu, to jak wyjść z tego błędnego koła?

Propozycja Lewisa, sformułowana w terminach teorii gier (która to teoria ma tylko pomocnicze znaczenie) utożsamia konwencję z rozwiązaniem tzw. problemu koordynacyjnego (*coordination problem*). Problem koordynacyjny to kluczowe pojęcie w teorii gier koordynacyjnych

poczerniałą od faktów, rozjaśnioną konwencjami. Lecz nie znajdują żadnych istotnych powodów, aby sądzić, że są tam jakiegokolwiek zupełnie białe, lub zupełnie czarne włókna.“ (tł. A.D.). Por. Quine 1954: 374.

– tj. gier, w których racjonalne podmioty mogą osiągnąć wspólną korzyść na co najmniej kilka równoważnych, alternatywnych sposobów, w sytuacji kiedy mają zbieżne interesy (*common interests*), a brak jest uprzedniej konwencji-umowy dotyczącej sposobu jej osiągnięcia. W tego typu grach racjonalność⁸⁷ działających podmiotów oparta jest na wzajemnym działaniu mającym sens tylko wtedy, kiedy zachodzi uzasadnione oczekiwanie pierwszego podmiotu, że drugi podmiot zachowa się w sposób identyczny (i *vice versa*)⁸⁸. Oto dwa proste przykłady takich gier:

(1) Przypuśćmy (ja i ty), że prowadzimy arcyciekawą konwersację przez telefon i nieoczekiwanie, po paru minutach, połączenie zostaje zerwane. Oboje pragniemy kontynuować tę rozmowę, chcemy zatem, aby połączenie zostało wznowione. To jednak zależy od tego, czy jedno z nas oddzwoni, podczas gdy drugie poczeka. Każdy musi podjąć decyzję, czy czekać czy oddzwonić, bowiem tylko w takiej sytuacji kontynuacja rozmowy dojdzie do skutku (jeśli oboje będziemy w tej samej chwili oddzwaniać, bądź oboje czekać, połączenie, przeciwnie, nie dojdzie do skutku).

⁸⁷ Racjonalność podmiotów w grach koordynacyjnych (czy – w ogóle w ramach teorii gier), ma kilka ściśle określonych cech, jest rodzajem racjonalności instrumentalnej. Na mocy założeń tej teorii, podmioty są racjonalne (idealnie), gdy: (1) rozumują (wnioskują) perfekcyjnie, bezbłędnie (są *perfect reasoners*) – posiadając znajomość pewnych informacji, nie wykonują żadnych błędów formalnych (*non sequitur*) w swoich rozumowaniach i używają efektywnie całości dostępnych informacji; (2) postępują zgodnie z zaleceniami rozumu, gdy ten przedstawia konkretne rozwiązania (wybory) sytuacyjne; (3) zawsze dążą do osiągnięcia najwyższych możliwych korzyści względem przyjętego przez siebie, indywidualnego rankingu preferencji i związanych z nim wyborów (*outcomes*); (4) w sytuacji, gdy rozum nie dyktuje żadnego konkretnego rozwiązania, dokonują „wolnego“, dyskrejonalnego w mocnym sensie wyboru – działania podejmowane w takiej sytuacji nie są „równie prawdopodobne“ (*equally probable*), a raczej nie będzie im można przypisać żadnego prawdopodobieństwa (por. Gilbert 1989: 321-322).

⁸⁸ T. Schelling podaje kilka bardzo prostych przykładów takich gier koordynacyjnych m. in. :

(1). Name „heads“ or „tails.“If you and your partner name thesame, you both win a prize.(2). Circle one of the numbers listed in the line below. You win if you all succeed in circling the same number. 7, 100, 13, 261, 99, 555.(...) (4) You are to meet somebody in New York City. You have not been instructed where to meet; you have no prior understanding with the person on where to meet; and you cannot communicate with each other. You are simply told that you will have to guess where to meet and that he is being told the same thing and that you will just have to try to make your guesses coincide.(5). You were told the date but not the hour of the meeting inno.4; the two of you must guess the exact minute of the day for meeting. At what time will you appear at the meeting place that you elected in no.4?(6) Write some positive number. If you all write the same number, you win.(7). Name an amount of money. If you all name the same amount, you can have as much as you named. You divide into piles, labeled A and B (Schelling 1960: 56).

AVANT-PLUS

(2) Przykład wzięty z *Traktatu* Hume'a: przypuśćmy, że oboje płyniemy łódką, która napędzana jest przy pomocy wiosel siłą naszych rąk. Jeśli będziemy wiosłować w równym rytmie, łódka będzie płynąć żwawo w spodziewanym kierunku. W przeciwnym wypadku łódka będzie płynąć powoli i bez kontroli, sami stracimy dużo energii wiosłując bez rytmu, a co więcej ryzykujemy, że uderzymy w pewne przedmioty, płynąc w niekontrolowany sposób. Zawsze musimy wybrać, czy wiosłować szybciej czy wolniej. Nie ma dla nas zasadniczego znaczenia to, w jakim tempie wiosłujemy, liczy się przede wszystkim to, że wiosłujemy harmonicznie. Tak więc każdy z nas nieustannie dopasowuje rytm własnego wiosłowania do rytmu, którego spodziewa się po drugiej osobie.

Zbiór optymalnych rozwiązań każdego z pojawiających się w przedstawionych przykładach problemów koordynacyjnych (stanowiących wersje tzw. „czystych problemów koordynacyjnych“), stanowi zbiór tzw. równowag (*equilibria*) koordynacyjnych, tj. takich kombinacji zachowań podmiotów, w których każdy z nich otrzymuje najlepszy z możliwych wyników gry koordynacyjnej, względem zachowań pozostałych uczestników gry (Schelling 1960: 56). Jeśli w grze koordynacyjnej zostanie osiągnięta równowaga, żaden z podmiotów nie będzie żałował podjętego działania, zarazem nikt w takiej grze nie przegra z powodu braku posiadania jakiejś specjalnej, uprzedniej wiedzy.

Należy podkreślić, że równowaga koordynacyjna nie musi wyznaczać wyniku najlepszego dla przynajmniej jednego z graczy, choć jeśli występuje kombinacja wyników, która jest najlepsza dla wszystkich, to tym samym stanowi ona taką równowagę. Może istnieć takie ekwilibrium, w którym niektórzy, albo nawet wszyscy działający osiągnęliby korzystniejszy wynik, gdyby niektórzy lub wszyscy gracze działali w sposób odmienny. Niemożliwa jest jedynie sytuacja, w której jeden z graczy zachowałby się odmiennie (w sposób nieprzystający do zachowania innych), zaś pozostali zachowywaliby się zupełnie zgodnie (Lewis 1969: 8; por. Schelling 1960: 56). Działające jednostki, które napotykają na jakiś problem koordynacyjny mogą odnieść sukces, lub porażkę w osiągnięciu którejś z możliwych równowag koordynacyjnych. Środkiem do sukcesu może być w równej mierze po prostu szczęście, jak i – co bardziej prawdopodobne – rozumowanie oparte na systemie odpowiednio dopasowanych wzajemnych oczekiwań (*suitably concordant mutual expectations*; Lewis 1969: 25). Stopień pewności pokładanej we własnych oczekiwaniach co do działań innych często zależy od wielu czynników (zarówno wynikających z samej struktury gry, np. poziomu możliwych do uzyskania wypłat, *payoffs*, przez gracza; jak i czynników zewnętrznych, od gry niezależnych) oraz świadomości istnienia wyróżniających się (*salient*) historycznych wyborów w analogicznych grach (*precedens*). Najistotniejszym elementem jest jednak system wzajemnych oczekiwań

(w tym i replikacji oczekiwań pozostałych uczestników gry). Oparta na idei perfekcjonistycznej racjonalności instrumentalnej zupełna i wspólnie podzielana wiedza co do zbioru potencjalnych właściwych ekwilibrów (tj. znajomość całej macierzy wyników określonej gry) składa się na tzw. *common knowledge*, czyli potoczną (powszechną) wiedzę. W łagodniejszym (epistemicznie) ujęciu nie mówi się natomiast o wiedzy (*knowledge*), ale o powszechnym zbiorze przekonań (*common belief*).

Te podstawowe założenia doprowadzają Lewisa do przedstawienia definicji konwencji jako pewnej prawidłowości, która ma być pojęciem-kluczem samo-odnoszącego się systemu wzajemnych preferencji, oczekiwań i działań (*self-perpetuating system of preferences, expectations and actions*; Lewis 1969: 42; por. Gilbert 1989: 324). Definicja ta ma ostatecznie następujący kształt:

Prawidłowość R w zachowaniach członków populacji P, gdy działają oni w powtarzającej się sytuacji S jest konwencją wtedy i tylko wtedy, gdy jest prawdą, a zarazem i wiedzą powszechną, że w niemal każdym przypadku S wśród członków P

- (1) *prawie każdy zachowuje się zgodnie z R;*
- (2) *prawie każdy oczekuje od prawie każdego, że będzie się zachowywał zgodnie z R;*
- (3) *prawie każdy ma w przybliżeniu te same preferencje względem wszelkich możliwych kombinacji działań;*
- (4) *prawie każdy preferuje, że każdy inny podmiot będzie zachowywał się zgodnie z R, pod warunkiem, że prawie każdy będzie się zachowywał zgodnie z R;*
- (5) *prawie każdy preferuje, że każdy inny podmiot będzie zachowywał się zgodnie z R', pod warunkiem, że prawie każdy będzie się zachowywał zgodnie z R'.*

gdzie R' jest pewną możliwą (alternatywną) prawidłowością zachowań członków P w sytuacji S – taką, że prawie nikt w prawie żadnym wypadku S wśród członków P mógłby jednocześnie zachowywać się zgodnie z R i R'.⁸⁹

⁸⁹ Org.: *A regularity R in the behaviour of members of a population P when they are agents in a recurrent situation S is a convention if and only if it is true that, and it is common knowledge in P that, in almost any instance of S among members of P,*

1. *almost everyone conforms to R;*
2. *almost everyone expects everyone else to conform to R;*
3. *almost everyone has approximately the same preferences regarding all possible combinations of actions;*
4. *almost everyone prefers that any one more conform to R, on condition that almost everyone conform to R;*

AVANT-PLUS

Pytanie teoretyczno-prawne. Od lat podstawową osią dyskusji teoretyczno-prawnej jest problem relacji pomiędzy dwoma tezami dotyczącymi natury prawa: (1) tezą o normatywności (*Normativity Thesis*, NT) oraz (2) tezą o faktach społecznych (*Social Fact Thesis*, SFT). Tezy te są zarówno zupełnie fundamentalne, ale też, *prima facie* zdają się pozostawać w konflikcie. Ich sformułowanie jest następujące (Postema 1982: 165):

NT: Prawo jest formą praktycznego rozumowania (*practical reasoning*); podobnie jak moralność i filozofia praktyczna, wyznacza ono strukturę dla rozumowań praktycznych. Zrozumiemy prawo jedynie, gdy zrozumiemy jak to się dzieje, że prawo dostarcza członkom danej społeczności, w równym stopniu urzędnikom i podmiotom prawa, racji do działania. Z tego powodu każda adekwatna teoria prawa musi dostarczać wiarygodnego ujęcia normatywnego (stwarzającego pewne racje do działania) prawa i musi odnosić strukturę praktycznych rozumowań prawnych do struktury, której dostarczają moralność i filozofia praktyczna.

SFT: Prawo jest faktem społecznym; co prawem jest, a co nim nie jest, jest kwestią faktów dotyczących ludzkich zachowań w społeczeństwie i instytucji, które można opisać przy pomocy pojęć, które nie mają charakteru ocennego (ewaluacja) samych tych zachowań i instytucji. Zrozumiemy prawo jedynie, gdy traktujemy je jako rodzaj instytucji społecznej, która może istnieć tylko jeśli rzeczywiście obowiązuje i kieruje ludzkimi zachowaniami w społeczności. Każda adekwatna teoria prawa musi dostarczać wiarygodnego opisu prawa jako zjawiska społecznego.

Błyskotliwe próby pogodzenia obu tez, bądź też ich radykalne jednostronne interpretacje, dolewają oliwy do ognia toczącej się od lat debaty. Jedną z prób takiego pogodzenia jest teoria H.L.A. Harta. W centrum zainteresowania stawia ona tzw. regułę uznania (*rule of recognition*), która jest regułą drugiego stopnia (w stosunku do reguł pierwszego stopnia – reguł prawnych, które „obowiązują”, wyznaczają obowiązki prawne). Nie obowiązuje ona w prawniczym sensie tego słowa, lecz stanowi warunek obowiązywania reguł niższego stopnia. Składa się z kompleksu reguł społecznych, praktykowanych przez sędziów i innych urzędników, prawników oraz zwykłych obywateli, które wspólnie (i spójnie) wyznaczają kryteria obowiązywania norm prawnych w danym systemie prawa.

5. *almost everyone would prefer that any one more conform to R', on condition that almost everyone conform to R',*

where R' is some possible regularity in the behaviour of members of P in S, such that almost no one in almost any instance of S among members of P could conform to both R' and to R (Lewis 1969: 78).

Hart w swoim głównym dziele, *Pojęciu prawa*, a także w wydanym pośmiertnie *Postscriptum*, stwierdza, że prawo opiera się na fundamentalnym zwyczaju lub konwencji (Hart 1994; por. Postema 1982: 166). W *Postscriptum* Hart pisze wprost, że reguła uznania jest formą sędziowskiej reguły zwyczajowej, istniejącej tylko, gdy jest akceptowana i praktykowana w ramach procesów identyfikacji (rozpoznania) i stosowania prawa w sądach⁹⁰. Jednakowoż, choć w swojej teorii Hart jedynie określa fundamentalną rolę tej konwencyjnej reguły, nie wyjaśnia on dokładnie, co oznacza owa „konwencyjność”. To naraża go na wiele poważnych zarzutów.

Konwencyjność reguły miała w zamyśle Harta usprawiedliwiać możliwość włączenia (inkluzji) do prawa pewnych treści moralnych w ramy kryteriów obowiązywania prawa obecnych w regule uznania, obok kluczowego dla pozytywizmu tzw. społecznego testu pochodzenia (*pedigree test*), a jednocześnie tłumaczyć normatywność prawa (bez względu na jego treść).

Zdaniem R. Dworkina, głównego krytyka Harta, takie ujęcie jest niespójne. Otóż, jeżeli praktyka prawna jako konwencyjna, musi odznaczać się dużym poziomem zgodności zachowań, to tym samym wyklucza możliwość powstania jakiegokolwiek głębszej kontrowersji. Tymczasem, inkorporowane do prawa w myśl takiego (inkluzywnego ujęcia) treści moralne, są zdaniem Dworkina ze swej natury kontrowersyjne (mają charakter interpretacyjny). Kontrowersyjność standardów moralnych sprawia, że teza o konwencyjności upada, gdyż jeżeli reguła uznania (określająca stateczne kryteria obowiązywania prawa) jest wysoce kontrowersyjna, to nie może być „regułą społeczną”. Przepaść, między dwoma tezami nie może być zatem tak łatwo zakopana. W myśl Harta reguła społeczna (mająca opisowy charakter) miałaby wyznaczać zakres reguł normatywnych. Skoro jednak dopuści się, aby reguła społeczna sama była kontrowersyjna (a nie tylko częściowo niedookreślona), to reguła normatywna, stwarzająca obowiązki (sc. pod adresem stosujących prawo urzędników) także taka musi być. Zdaniem Dworkina, pozostaje uznać kontrowersyjność reguły społecznej, która sama zostanie uzasadniona przy pomocy pewnej reguły normatywnej (różni urzędnicy opisują w różny sposób fundamentalną regułę uznania i często toczą poważne spory nie tylko co do sposobu zastosowania kryteriów obowiązywania prawa, ale także co do istnienia samych tych kryteriów). Dworkin podkreśla, że konwencyjność powinna wykluczać kontrowersję, a skoro tego nie czyni, powoływanie się na konwencyjny charakter systemowej reguły

⁹⁰ “[The rule of recognition] is a form of judicial customary rule existing only if it is accepted and practiced in the law-identifying and law-applying operations of the courts” (Hart 1994: 256).

AVANT-PLUS

uznania, jest bądź gołosłowne, bądź pozwala uzasadnić tylko deskryptywny charakter tej reguły. W ostatnim przypadku taka teoria prawa jest bezużyteczna, ponieważ nie wyjaśnia jego normatywności, a tym samym – nie spełnia swojego zadania (i pozostaje scholastycznym dociekaniem, sztuką dla sztuki, nie mająca nic wspólnego z rzeczywistością). Sam Dworkin wyjaśnia normatywność prawa przez odwołanie się do zasad moralności krytycznej (*critical morality*), stanowiących główny przedmiot praktyki prawa (por. Dworkin 1986; Postema 1982: 172).

Próbie wyratowania Harta z opresji, w jakiej postawiła go m. in. krytyka Dworkina, podejmuje się G. Postema, próbując dookreślić ideę „konwencjonalności” reguły uznania w duchu Lewisa (oraz D. Gauthiera, który zaprezentował podobną koncepcję; por. Gauthier 1979). Definicja konwencji Postemy jest jednak delikatnie zmodyfikowana (bez straty dla samej idei Lewisa):

Prawidłowość R w zachowaniach członków populacji P w powtarzającej sytuacji S jest konwencją zawsze i tylko wtedy, gdy w każdym przypadku S:

- 1) *jest wiedzą powszechną wśród P, że:*
 - a) *w P występuje ogólna zgodność zachowań z R;*
 - b) *większość członków P oczekuje od większości pozostałych członków P zachowania zgodnego z R;*
 - c) *prawie każdy członek P preferuje, że każda osoba będzie zachowywała się zgodnie pewną występującą regułą (prawidłowością), pod warunkiem ogólnej zgodności zachowań z tą prawidłowością;*
 - d) *prawie każdy członek P preferuje ogólną zgodność do pewnej prawidłowości, niż ogólne nie przestrzeganie żadnej reguły (tj. w ogóle brak prawidłowości);*
- 1) *częścią racji, dla których większość członków P zachowuje się zgodnie z R w S, to świadomość faktu, że 1a-1d zachodzi⁹¹.*

⁹¹ Oryg.: A regularity R in the behavior of persons in a population P in a recurring situation S is as convention if and only if in any instance of S

(1) it is a common knowledge in P that

(a) there is in P general conformity to R;

(b) most members of P expect most members of P to conform to R;

Postema bierze za dobrą monetę sugestię Lewisa, że choć sama definicja konwencji nie zawiera żadnych pojęć normatywnych („powinien”, „musi”, „dobry” itp.) i tym samym, „konwencja” nie jest pojęciem normatywnym, to mimo to, może być używana normatywnie. Jest tak dlatego, że konwencje mogą być rodzajami norm: prawidłowościami, co do których ludzie są przekonani, że powinni postępować zgodnie z nimi (Lewis 1969: 97). Normatywność będzie zatem cechą praktycznego rozumowania, w którym „konwencjonalność” pewnych faktów czy zjawisk, będzie stanowiła (choćby częściową⁹²) rację do działania. Sam Lewis zakłada przy tym, że normatywny charakter konwencji może wynikać z ich społecznego charakteru, w związku z czym nieprzestrzeganie konwencji może spotkać się m. in. z negatywną oceną lub odpowiedzią ze strony innych⁹³.

Zabieg, który dokonuje Postema, ma na celu wzmocnienie poglądu Harta, że autorytatywne kryteria obowiązywania prawa ostatecznie leżą nie w abstrakcyjnych zasadach sprawiedliwości, słuszności lub prawdziwości moralności krytycznej, ale w rzeczywistej konwencji, która stwarza obowiązki. Co więcej, obowiązki powstałe na mocy konwencji, nie są tylko obowiązkami, co do których jednostki są przekonane, że je mają, lecz raczej są to obiektywne, rzeczywiste obowiązki (*genuine duties*; Postema 1982: 171). Jak zostało wskazane, koncepcja Harta nie wyjaśnia, jak reguła uznania, stanowiąca kompleks powiązań pomiędzy zewnątrznie dostrzegalnym faktami zachowań (tzw. zewnętrzny punkt widzenia) oraz postawami akceptacji określonych norm i przekonań co do postępowania innych (tzw. wewnętrzny punkt widzenia), mogą stwarzać takie obowiązki. Uzasadnienie z wewnętrznego punktu widzenia nie jest dla Harta problemem, lecz aby obowiązki miały charakter rzeczywisty, konieczne jest także dostarczenie uzasadnienia zewnętrznego, a to właśnie ma gwarantować konwencja (w rozumieniu Lewisa).

Ujęcie reguły uznania jako rozstrzygnięcia problemu koordynacyjnego ma zatem osłabiać moc Dworkinowskiej krytyki. Możliwość przyjęcia określonej interpretacji reguły uznania będzie zależała od aktualnego stanu rozstrzygnięcia problemu koordynacji. Sytuacja niejasno-

(c) *almost every member of P prefers that any individual conform rather than not conform to some regularity of behavior in S, given general conformity to that regularity;*

(d) *almost every member of P prefers general conformity to some regularity rather than general non-conformity (i.e., general conformity to no regularity);*

part of reason why most members of P conform to R in S is that 1a-1d obtain (Postema 1982: 176).

⁹² Ang. *partial reason* (por. Raz 1990).

⁹³ J.J. Rousseau w *Emilu* ten typ normatywności nazwał zgrabnie „tyranią opinii” (Rousseau 1955: 140 i n.).

AVANT-PLUS

ści, czy wręcz interpretacyjnego konfliktu (którą Dworkin określa mianem *theoretical disagreement*) będzie stanowiła nowy problem koordynacyjny w ramach istniejącego już, ogólnego problemu koordynacji, którego rozwiązaniem było dotychczas istniejące prawo (Postema 1982: 178). Metoda rozwiązania tego problemu będzie zaś dokładnie taka, jaką opisał Lewis. Normatywność będzie zagwarantowana każdorazowo przez, w miarę skuteczne, rozwiązywanie (właściwe ekwilibrium) powracającego problemu koordynacji (precedens, *salient fact*). Z tego też powodu nie jest niczym dziwnym, że w sytuacji zmiany okoliczności (*rebus sic stantibus*) konwencja nie będzie skuteczna i zostanie porzucona (ewentualnie jako zbędny formalizm). Straci ona swoją rzeczywistą normatywność, ponieważ racjonalnie działające podmioty nie będą używać jej (przynajmniej w pewnym zakresie) jako miary dla oceny własnych i cudzych działań (a zatem jako racji lub pobudki postępowania).

Konwencja, o której mowa, może narastać w sytuacji problemów koordynacyjnych, które mają istotne, ogólnospołeczne znaczenie. Postema wyróżnia trzy zakresy tego typu problemów (trzy poziomy koordynacji społeczno-prawnej; Postema 1982: 184 i n.).

Pierwszy poziom koordynacji zachowań dotyczy problemów, które narastają pomiędzy obywatelami niezależnie od prawa, a prawo jest stosowane do ułatwienia rozstrzygnięcia tych problemów. Istniejąca konwencja służy jako uzasadnienie dla rozstrzygnięcia sporów między obywatelami, którzy są postrzegani jako racjonalne podmioty o przeciętnych umiejętnościach. Konwencja gwarantuje, że podjęte decyzje nie będą traktowane jako nieuzasadnione lub retroaktywne⁹⁴. Zdolność do tego typu koordynacji nie jest najbardziej fundamentalną, ale szczególnie wartościową funkcją prawa. W tym kontekście można zauważyć, że mechanizm jakim prawo nakłada i uzasadnia sankcje ma drugorzędne znaczenie, w tym sensie, że to konwencja, nie sankcje, konstytuują normatywną moc reguł prawa.

Na drugim i trzecim poziomie koordynacji znajdują się problemy koordynacyjne dotyczące orzeczniczej aktywności urzędników. Pierwsze dotyczą strategicznych interakcji pomiędzy podmiotami prawa i sędziami; drugie zaś mają miejsce w ramach interakcji pomiędzy samymi urzędnikami, którzy dążą do zachowania „instytucjonalnej spójności” (*institutional coherence*; por. Postema, 1982: 183-197). Zdaniem Postemy wzajemne interakcje między obywatelami i urzędnikami mają podstawowe znaczenie (wzajemne oczekiwania co do podejmowanych decyzji, zarówno na krótszą, jak i na dłuższą metę; Hart zdawał się nie doceniać w

⁹⁴ Podobnie twierdzi zresztą L.L. Fuller. Jego zdaniem tego typu koordynacja jest podstawową funkcją prawa (Fuller 1968).

pełni wartości tych interakcji). Uznać należy za esencjalną cechę prawa to, że opiera się ono na regułach, które kierują działaniami (*guide actions*) i porządkują społeczne interakcje (*structure social interaction*), dzięki czemu dostarczają racjonalnym podmiotom racji, które przemawiają za postępowaniem w określony sposób. Jakże by nie były cele prawa (moralne bądź nie), prawo zawsze kieruje zachowaniami ludzi w charakterystyczny tylko dla siebie sposób (pod warunkiem wszakże, że jest uznawane za prawo – tj. znajduje odpowiednie miejsce we wzorach praktycznych rozumowań jednostek⁹⁵).

Z punktu widzenia konwencjonalnego uzasadnienia systemowej reguły uznania najważniejszy jest trzeci poziom koordynacji, który gwarantuje „instytucjonalną spójność”. Spójność, do której dążą urzędnicy, dotyczy przede wszystkim uznawania jednolitego zbioru kryteriów obowiązywania prawa (czyli: kryteriów identyfikacji). Konwencjonalność będzie zatem oznaczała dwie rzeczy. Po pierwsze, reguła uznania będzie konwencjonalna jako reguła społeczna, jeśli będzie zgodnie praktykowana przez urzędników (jest to sens konwencjonalności, który przywoływał w swojej krytyce Dworkin; takie twierdzenie jest zwykle ujmowane pod nazwą *the Weak Conventionality Thesis*). Po drugie, reguła społeczna będzie pokrywać się z zakresem reguły normatywnej dlatego, że będzie wyznaczać, jako konwencja w sensie Lewisa (a dokładniej – jako zbiór ogromnej liczby rozstrzygnięć różnych dotychczasowych problemów koordynacyjnych), obowiązek wobec innych urzędników do postępowania w taki, a nie inny sposób (*the Strong Conventionality Thesis*). U podstaw tego obowiązku stoi zaś Hume’owskie „poczucie wspólnego interesu”, które – w przypadku urzędników – jak argumentuje Postema – ma charakter profesjonalny. Ten aspekt konwencjonalności reguły uznania tłumaczy dlaczego jest tak, że choć konwencjonalna reguła uznania dostarczają racji do działania zarazem urzędnikom jak i podmiotom prawa (sc. obywatelom), to stwarzają obowiązki tylko wobec tych pierwszych. Wynika to z dwóch przesłanek: (1) wskazanego wcześniej faktu, że preferencje urzędników nie są osobiste, ale mają charakter profesjonalny; oraz tego, że (2) choć urzędnik musi replikować rozumowania obywateli, które będą determinować ich, prawnie doniosłe, działania (co się dzieje na poziomie drugim także w odwrotną stronę), w odróżnieniu od obywateli, czyni to sam z ekskluzywną mocą autorytetu: jego decyzje będą wiążące, nawet gdy będą błędne. Oczekiwania obywateli co do koordynacji działań na obu omawianych poziomach zbiegają się zatem z proklamowaną przez samego Dworkina doktryną „politycznej odpowiedzialności” (*doctrine of political responsibility*; por. Dworkin 1978:

⁹⁵ Te wzory mają zaś fundamentalne znaczenie, ponieważ są uznawane za standardy publicznego postępowania (*common standards*); por. Postema 1982: 187.

AVANT-PLUS

162-163; Postema 1982: 197), choć swoje uzasadnienie mają w konwencjonalnym fakcie społecznym.

Powyższe uwagi Postemy nie oznaczają, że każda decyzja urzędnicza (rozstrzygnięcie sędziowskie) jest z konieczności rozstrzygnięciem jakiegoś problemu koordynacji, a jedynie, że żaden system prawa nie jest możliwy do pojęcia bez substancjalnych elementów koordynacji u swych podstaw (Postema 1982: 194). Jest to konkluzja, która zbiega się z zamierzeniami tzw. ogólnej jureprudenckiej (ogólnej teorii prawa). Stosując bowiem metody deskryptywne wykazuje normatywność prawa, nie popełniając tym samym niedozwolonego błędu naturalistycznego i nie podlegając gilotynie Hume'a (nieuzasadnionego wnioskowania z faktów o normach), ponieważ używa pojęcia konwencji, które w swym konstrukcyjnym zamierzeniu ma takie przejście gwarantować.

Przedstawiłem powyżej pewne pozytywne aspekty użycia teorii konwencji Lewisa na potrzeby ogólnej teorii prawa. Teoria ta pozwala nieco wzmocnić eksplanacyjne możliwości pozytywizmu prawniczego Harta. Jej istotą jest odpowiedź na zarzut, że opisowa teoria prawa (traktowana przez Harta jako deskryptywna socjologia) nie jest w stanie zadowalająco wyjaśnić normatywnego charakteru przedmiotu swojego zainteresowania. Mocna teza o konwencjonalności zostaje uprawomocniona przez konwencję, która stanowi rozwiązanie problemu koordynacji. Sama konwencja stanowi zaś złożony fakt społeczny, sieć powiązań pomiędzy zachowaniami jednostek i (uzasadnionymi w oparciu o pewne dyrektywy racjonalności) wzajemnymi oczekiwaniami, prowadzącymi do podtrzymywania pewnej, stanowiącej właściwą równowagę, prawidłowości zachowania. Czy taka koncepcja opiera się wszelkiej krytyce?

Jednym z głównych zarzutów przeciwko zastosowaniu koncepcji Lewisa na potrzeby teorii prawa jest argument, zgodnie z którym problem koordynacji nie jest problemem zasadniczym. Prawo, powiadają krytycy, nie jest wynikiem rozstrzygnięcia jakiegoś fundamentalnego, gigantycznego problemu koordynacji. Argument ten, którego zwolennikiem jest m. in. A. Marmor, zmusza jednak do przedstawienia jakiegoś alternatywnego ujęcia konwencji. Marmor przedstawia ideę konwencji konstytutywnych, opartych na regułach konstytutywnych w znaczeniu, jakim przypisał im J. Searle. Konwencje te (będące w takim samym sensie arbitralnymi jak konwencje Lewisa) mają wyznaczać (konstituować) praktyki społeczne, wyznaczać ich cel i, przynajmniej częściowo, samoistną wartość (Marmor 2009). Korzystając z popularnej analogii „gry” można powiedzieć, że jeżeli X decyduje się wziąć udział w grze, to posiada (wewnętrzną) powinność postępowania wedle reguł tej gry (konwencja konstytutywna posiada w tym sensie wewnętrzną normatywność), lecz zarazem X nie ma żadnego obo-

wiązku brania udziału w tej grze (konwencja konstytutywna nie uzasadnia zewnętrznej normatywności).

Wydaje się jednak, że pojęcie konwencji, które ma mieć zastosowanie w rozwiązywaniu podstawowych problemów prawoznawstwa poza arbitralnym charakterem (arbitralność, jako dostępność alternatywnych, równie dobrych rozwiązań), musi posiadać także szczególną normatywną moc, tzn. musi stwarzać wyłączne racje do działania w określony, zgodny z tą konwencją sposób. To jest sens, który pojęciu konwencji przypisywano od czasu debaty Hart-Dworkin. Konwencja konstytutywna, którą opisuje Marmor, nie daje takich normatywnych gwarancji (w odróżnieniu od mechanizmu konwencji Lewisa, który gwarantował normatywność *ipso facto*).

Poszukiwania dobrej koncepcji konwencji dla podstaw prawa wciąż trwają, żadne z przedstawianych ujęć nie jest wystarczająco dobrze dopracowane. Czy jednak jest to kwestia złego doboru argumentów? Być może wcale nie. Całkiem możliwe, że skonstruowanie dobrej koncepcji konwencjonalnej reguły uznania (arbitralnej i odznaczającej się wewnętrzną normatywnością) nie jest w ogóle możliwe. Być może w rzeczywistości reguła ta jest po prostu pewnym faktem społecznym, konwencjonalnym w jakimś prostszym sensie, irrelevantnym dla teorii prawa. Takie rozstrzygnięcie jest bardzo kuszące dla tych teoretyków, którzy są przekonani, że reguła uznania może co najwyżej stwarzać pewne racje do działania dla innych urzędników jedynie pewnych okolicznościach, ale właściwie stanowi wyraz zgodnej praktyki i może być przestrzegana z rozmaitych powodów, co oczywiście może rodzić opór praktycznie i profesjonalnie nastawionych teoretyków prawa (wierzących, że normatywność musi mieć twarde, społeczne podstawy).

Bibliografia:

Dąmbska, I. 1975. *O konwencjach i konwencjonalizmie*. Wrocław-Warszawa et al.: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Dworkin R. 1986. *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dworkin, R. 1978. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fuller, L.L. 1968. *The Anatomy of Law*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

AVANT-PLUS

- Gauthier, D. 1979. David Hume, Contractarian. *The Philosophical Review* 88: 3-38.
- Gilbert, M. 1989. *On Social Facts*. London: Routledge.
- Hart, H.L.A. 1994. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Kuflik, A. 1982. Coordination, Equilibrium and Rational Choice. *Philosophical Studies* 42: 333-348.
- Lewis, D. 1969. *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Marmor, A. 2009. *Social Conventions. From Language to Law*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Popper, K. 2010. *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Tł. H. Kraheńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Postema, G. 1982. Coordination and Convention at the Foundations of Law. *Journal of Legal Studies*, vol. XI: 165-203.
- Quine, W.V. 1954. Carnap and Logical Truth. *Synthese* 12: 350—374 [przedruk m.in. w: P. A. Schlipp (red.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, vol. 11 *The Library of Living Philosophers*, La Salle 1963].
- Raz, J. 1990. *Practical Reason and Norms*. Oxford: Clarendon Press.
- Rousseau, J.J. 1955. *Emil, czyli o wychowaniu*. Wrocław: Ossolineum.
- Schelling, T. 1960. *The Strategy of Conflict*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

The background of the image is a soft, monochromatic teal or light green. It depicts a vast, calm body of water in the foreground, with a low, dark landmass or island visible on the horizon. The atmosphere is hazy and misty, with the sky and water blending into each other. The overall mood is serene and contemplative.

metodologija logika

AVANT-PLUS

Inference to the intelligent cause and the distinction between natural and supernatural

Izabela Janus

Abstract:

Methodological naturalism, considered by the majority of scientists to be an essential rule of science, claims that in scientific explanations only natural causes can be referred to. The rule has been prevailing in science since the promising Darwinian account of the origins of the diversity among living organisms displaced the flawed traditional view of designed nature. Yet, the 20th century discoveries in molecular biology revealed the incapacity of this kind of approach to explain the genesis of several biological structures including life's key-structure - DNA. The debate between the proponents and the opponents of the modern Intelligent Design theory (ID), stating that some natural object must have been designed, has led to the reconsideration of the rule of methodological naturalism and about its validity. The common objection toward ID is that it is unscientific because it violates the rule of methodological naturalism, allowing scientists to appeal to miracles. However, this argument is mistaken. ID does not determine if the inferred intelligent cause is natural or supernatural. There are acknowledged branches of science using the inference to the intelligent cause which do not expose themselves to such an objection. What the theory's critics understand under the notion of methodological naturalism is in fact methodological materialism. ID proponents challenge the efficiency of this rule and show that their theory, first, is based on empirical evidence and, second, uses scientific reasoning to state its claims. Thus, keeping ID out of recognized science constitutes, as one of its proponents put it, an abandonment of following experience in order to maintain a preconceived image of science.

Methodological naturalism claims that only natural causes can be referred to in scientific explanations. According to its adherents, natural processes must be considered sufficient to explain all the phenomena found in nature. Even if currently those explanations are not available for all of them, naturalists believe that such explanations will be discovered in the future. Indeed, many times in the past natural causes were finally found for processes which traditionally had been considered the results of a supernatural agent. As it separates the

AVANT-PLUS

science safely from metaphysics, in the domain of which supernatural factors can be invoked, the principle of methodological naturalism is claimed by its adherents to be an intrinsic, essential feature of science itself. However, although it has led scientists to numerous discoveries and successes, the validity of the principle has been questioned in the second half of the 20th century by some scientists working over the problem of the origin of life and of its diversity. Those scientists, supported by philosophers, are the proponents of the so called Intelligent Design theory which they hold to be a scientific theory. The theory states that the appearance of life on Earth must have had an intelligent cause and in this way exposes itself to the accusation of breaking the rule of methodological naturalism. The ID critics argue that it allows for invoking miracles in explications and thus it does not belong in the domain of science but in metaphysics (Futuyma 1997). The debate between ID proponents and its critics is an interesting one not only because it concerns the validity of a rule considered by the majority of scientific community to be fundamental, but also with regard to its elucidating the content of this rule or perhaps rather to its revealing the ambiguity of the rule.

The roots of methodological naturalism date back to the beginning of modern science. One of its great propagators, Francis Bacon, claimed that from among Aristotle's causes only material and efficient belonged to the domain of science as they were revealed by experience. He stated that the formal and the final causes belonged to the realm of metaphysics, which is by definition beyond experience (Dembski 2003: 404). The traditionally prevailing view of divine intervention in the world's creation was next challenged in part by the theological problem of evil being present in the world and arguments from the apparent flaws in the design of nature. The 17th and 18th century arguments that the idea of divine creation through secondary causes exceeds the one of creation through primary causes and thus that the first way should be ascribed to God, led almost directly to the extinction of the idea of any supernatural intervention in the world's origin. What allowed scholars to exclude this idea from science was Charles Darwin's theory of evolution. (Hunter 2004: 212). Namely, this theory introduced the credible-sounding, purely natural mechanism which was to account for the variety of living forms and for their adjustment to different environments. Displacing traditional view of nature being the result of a design with the concepts of chance variations and natural selection, which were said to give only the appearances of design, Darwinism allowed for establishing methodological naturalism as the legitimate base of science.

Although Darwin's theory has revolutionized modern science, doubts about its ability to explain what it was to explain have been present even among its proponents from the very beginning. It is a well known fact that the first one who raised doubts about the theory was its author himself, who found it difficult to believe (Jodkowski 1998: 121). In 1940 the botanist J. C. Willis (e.g.) emphasized that the effect of beneficial variations would have been wasted soon as a consequence of interbreeding with the parent species. Moreover, he stated that the differences between plants simply cannot be explained in the terms of chance variation and natural selection (Jodkowski 1998: 130–131). Public expressions of such doubts have intensified since the late 70's. In the words of Kazimierz Jodkowski they have become "fashionable" (Jodkowski, 1998: 121). For example, the paleontologist, David Raup, the then curator in The Field Museum of Natural History, stated that after over a hundred years of investigation the fossil record provides even weaker evidence for Darwinism than it had in the 19th century. He estimated that, after over a century of searching the paleontological evidence of Darwinian evolution, what was found was more or less one percent of what had been expected to be found (Jodkowski 1998: 122). A lawyer, Norman Macbeth, attacked one of the central tenets of Darwinism. Namely, he pointed out that variations do not cumulate and that they can only change already existing biological structures but they do not create new structures within an organism (Jodkowski 1998: 137–138). A zoologist, Pierre-Paul Grassé, noticed that natural selection keeps the species unchanged, rather than transforms them. It is connected with the fact that variations Darwinism, or rather Neo-Darwinism, involves are in fact mistakes in the replication of a gene/genes and lead to the enfeebling of an organism, not to its improvement (Jodkowski 1998: 140). Nowadays, several scientists consider approaches to nature alternative to the Darwinian paradigm, because of a problem the naturalistic approach has not managed to deal with. The problem, which bothered Charles Darwin too, is the question about the very origins of life.

Attempts to provide a naturalistic explanation for the origins of life were made by Darwin's followers in the 1920s and 1930s. As a result, the theory of chemical or prebiotic evolution was formulated. It claimed that the first primitive cell was to come into being by spontaneous organization of simple chemicals contained in the waters present on the early Earth. Those substances in turn were to arrange themselves into more and more complex structures by the way of chance variations and natural selection. As the central building units of a cell are proteins, a person who wanted to make this idea more precise needed first to explain the origins of proteins. One of those who aspired to unravel this mystery was Dean Kenyon. In

AVANT-PLUS

the book *Biochemical Predestination*, published in 1969, he suggested that there might exist some properties of attraction between amino-acids – the smaller biological units the proteins consist of – which can account for the forming of the first protein. However, a few years after book's publication, Kenyon recognized a crucial problem in his conception. To illustrate the problem the biologists often draw a parallel between amino-acids and letters of the alphabet. The amino-acids must be arranged in a specific order to form a protein just like letters must be specifically arranged to form a meaningful word or sentence. The great majority of possible sequences of letters does not mean anything. Likewise, there are a great number of possible arrangements of amino-acids, just a few of which create a functional protein. What determines the order the amino-acids are put in the protein is genetic instruction, which is hardly conceivable to be present on Earth before the origination of life. This problem led Kenyon to the hypothesis that life might have had an intelligent source (cf. *Unlocking the mystery of life* 2002).

The adherents of ID claim that they have recognized features which let to ascribe a given phenomenon the intelligent cause as the best explanation. First, it seems paramount to clarify the very notion of “the inference to the best explanation”, which is known as the method of abductive reasoning. The example given by Charles Thaxton, one of the ID proponents, may be given here. Walking along a sandy beach a person notices waves making ripple patterns on the ground. After a few repetitions of such observation she starts to associate the patterns with the waves. In addition, let's assume that she does not meet in her experience any other things or processes creating such kind of patterns. She finally gets so habituated to assigning the patterns to the running water, that seeing the photos of similar patterns in sediments dated as billions years old, she would infer that they had been caused by water. It would be the best explanation of the patterns. Another often used by ID proponents example is Mount Rushmore with its giant carvings of the US presidents. On the base of her previous experiences surely a person would infer an intelligent agent as its cause (Thaxton 1998).

In his book entitled *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, a mathematician, William Dembski, presented the concept of “explanatory filter”, on the basis of which people are used to infer the intelligence as the cause of a given phenomenon. The explanatory filter consists of three conditions that must be satisfied to infer the design:

1. The object or situation must be contingent, that is, it cannot be subsumed under any regularity of nature, any natural law.
2. There must be a large number of alternatives to this one event, so that this one is highly improbable.
3. The object or situation must serve a pre-specified purpose; it must fit a pre-existing pattern (Dembski 1998: 35–66; Carhart 2007: 59).

Let's consider an example involving rolling dice. If a die is reliable, neither side of it is privileged. Every outcome is regarded as random and there's no natural law saying which one will fall. Thus, the first condition of the filter is satisfied. However, the probability of any outcome is one to six, which is quite high. A throw of one die does not meet the second condition of the filter. Neither it would throwing two dice nor three. Without entering into the details of the theory of probability let us consider the throwing of twenty dice. The chance to get a particular outcome, assuming that there is only one throw, is low. And so the second step of the filter is fulfilled. Rolling twenty dice one will get an outcome. To be justified in inferring that the outcome is not random, but all the situation had been designed, a preexisting pattern is needed. One of the possible outcomes must serve to some purpose. This could be, for instance winning a game, in which the stake is the life of a player and of her family, and even of all people, animals and plants on earth. If she gets twenty sixes, she wins, if not, she loses. Let us emphasise that so as not to increase the probability of the preferred outcome, the player in the game is only one and she may throw only once. Should the player win, ID theorists would say that it cannot be attributed solely to the luck of the draw.

The filter is satisfied by specified and complex structures. ID proponents argue that only intelligent agents have been observed to produce such. Natural processes, on the other hand, are known to produce an ordered structure, the constituent parts of which are arranged specifically and periodically. The often mentioned examples of such structures are crystals. A single pattern recognizable in its structures is repeated over and over throughout all of the crystal. Natural processes are also known to produce random structures, which contain no pattern and which are not periodic. Such a structure is for instance a pile of leaves. As for a specified and complex structure there is a pattern within, but it is not periodic. In other words such a structure has a high informative content. ID adherents as well as its critics agree that DNA is such a structure. The double helical molecule of DNA stores instructions for the

AVANT-PLUS

construction of proteins. It has been compared to a ladder twisted into a spiral, the sides of which are composed of sugar and phosphate molecules. Its “rungs” are made of four bases the sequence of which is what determines the sequence of amino-acids in proteins. The code aspect of DNA, recognized by the discoverers of this molecule, is the reason why ID theorists claim that it must have been designed (Davi, Kenyon, Thaxton 1993: 58).

As stated above, ID is often criticized for being unscientific. Its opponents accuse its adherents of invoking supernatural agency. This is unacceptable within science, the ID critics say, for allowing the supernatural explanation in some cases would justify explanations of this kind in all the investigated phenomena. Thus, science would be redundant, because the natural laws would no longer be needed. However, with reference to ID this reasoning is mistaken. The pre-Darwinian doctrines involving the conviction of designed nature were using inference to design in order to support the view of the existence of God, that is, a supernatural being. William Paley’s natural theology was a doctrine of this kind. Indeed, it was mixing the fields of science and metaphysics. Such a confusion is neither the aim nor the effect of ID since it does not determine if the cause of DNA or of the other specified and complex structures is supernatural. It only determines that it is intelligent.

The aforementioned objection toward theory is based on the underlying identification between the intelligent and the supernatural. Discussing this issue Charles Thaxton, a biologist and a chemist, pointed at the equivocal meaning of the term “natural”. In the case of Paley’s doctrine it is opposed to “supernatural” while in the case of ID, it is opposed to “intelligent” (Thaxton 2008). Meanwhile, unlike “supernatural”, “intelligent” as well as “natural”, is an experience-based notion. Thus, “intelligent” cannot be identified with “supernatural” and opposed to “natural” in the way “supernatural” is opposed to it. There are branches of science which involve inference to the intelligent cause and which do not expose themselves to the objection which is being considered here. An example popular among ID proponents is the search for extra-terrestrial intelligence carried out by NASA. The NASA scientists study the electromagnetic signals, which are being received from the space by radiotelescopes and determine if they were sent by the intelligent agents (Thaxton 2008). The reasoning they use corresponds with the explanatory filter described by Dembski. The encoded and long enough sequence of the next prime numbers or the first thousand digits of π number would satisfy the filter and recognized as the effect of the intelligent cause (Thaxton 1998; Dembski 1998). Other examples of scientific branches using the inference to

design include archeology, cryptology and criminology. One can consider also the studies on the intelligence of animals. No one conceives the agency these branches invoke to be supernatural. Should the intelligence detected by ID theorist be in advance considered to be of such nature? As there is no reason for that, the objection raised to ID that it breaks the rule of methodological naturalism is not valid.

What ID critics understand under the notion of “natural” when referring to ID as a metaphysical or even religious theory, is in fact “material” or “physical”. Exemplarily opposing the notion of the material to the notion of the supernatural, Eugenie Scott invoked the efficiency of the methodological materialism as the “practical reason” for sustaining its requirements:

Most scientists today require that science be carried out according to the rule of methodological materialism: to explain the natural world scientifically, scientists must restrict themselves only to material causes (to matter, energy, and their interaction). There is a practical reason for this restriction: it works. By continuing to seek natural explanations for how the world works, we have been able to find them. If supernatural explanations are allowed, they will discourage - or at least delay - the discovery of natural explanations, and we will understand less about the universe (Scott 1998).

Meanwhile, it is just this efficiency that, according to Intelligent Design theorists, has been challenged by the discoveries within information theory and molecular biology (Thaxton 1998). Beside the case of DNA the adherents point to the so-called “molecular machines” as irreducible complex structures, i.e. structures which could not have come into existence through the Darwinian processes. In his book *Darwin's Black Box: the Biochemical Challenge to Evolution*, a biologist Michael Behe introduced some of them. Namely, the flagellar motor in certain bacteria (Behe 2000: 70–73) or blood clotting cascade (Behe 2000: 79-87) could not have been built up in small steps from simpler structures as it would be according to the Darwinian paradigm. If any change of such structure occurs, the whole thing ceases to function. Giving the organism no advantage in the struggle for survival it could not have been preserved in the process of natural selection. Behe has given the example of a mousetrap to picture the idea of “irreducible complexity”. A mousetrap consists of some distinguishable parts. If any of them were gone, the whole mechanism would not work. There is no way to construct a mousetrap with the omission of any of these parts To make it

AVANT-PLUS

functional one needs to connect them all at once in a correct way. Likewise, all of the constituents of a flagellar motor or a blood clotting cascade must have emerged at once (Behe 2000: 42).

As William Dembski pointed out, if methodological materialism was to be treated just as a working hypothesis, which should be sustained because of its efficiency, scientists who found it no longer useful would be free to ignore it (Dembski 2004: 170-171). Scott is wrong in suggesting that it would mean the approval for giving it up whenever one could not find a natural, or rather material, cause. According to the idea of the explanatory filter, not every object or process needs to be treated as the effect of the intelligent cause. ID allows ascribing such causes only to phenomena which satisfy the filter. On the other hand, if the cumulative difficulties in upholding a traditional view of the divine creation underlie the common acceptance of the methodological materialism as the base of science, should not the failures of the attempts to explain the origins of life in accordance with this rule be treated as a reason to take into account the alternative way of conceiving of the issue considered? Keeping ID out of recognized science, even though it is based solely on what one can infer from the empirical evidence through a scientific reasoning, is, as Charles Thaxton put it, abandoning following the experience, in order to maintain a preconceived image of science (Thaxton 2008).

Bibliography:

Behe, M. 2000. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. New York: Simon and Schuster.

Carhart, R. 2007. The Intelligent Design Controversy in Science (Is there scientific merit in the concept of "Intelligent Design" in Nature?). Ed. A. Kryszczuk. *Nauka – Etyka – Wiara 2007*: 54–65. Warszawa: Ruch Nowego Życia.

Davis, P., Kenyon, H. D. i Thaxton, Ch. 1993. *Of Pandas and People. The Central Questions of Biological Origins*. Dallas: Haughton Publishing Company.

Dembski, W. 2004. *The Design Revolution: Answering the Toughest Questions About Intelligent Design*. Downers Grove IL: Inter-Varsity Press.

Dembski, W. 2003. Reinstating Design within Science. Eds. J. A. Campbell i S. C. Meyer.

- Darwinism, design, and public education*: 403-417. East Lansing: Michigan University Press.
- Dembski, W. 1998. *The design inference: eliminating chance through small probabilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Futuyma, D. 1997. Miracles and Molecules. Source: <http://bostonreview.net/BR22.1/futuyma.html>, 28.03.2012.
- Hunter, C. 2004. Why Evolution Fails the Test of Science. Ed. W. A. Dembski. *Uncommon dissent: intellectuals who find Darwinism unconvincing*: 195–214. Wilmington: ISI Books.
- Jodkowski, K. 1998. *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm* [Methodological aspects of the evolutionism-creationism controversy]. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Sklodowskiej.
- Luskin, C. 2008. ID Does Not Address Religious Claims About the Supernatural. Source: <http://www.discovery.org/a/7501>, 28.03.2012.
- Scott, E. 1998 „Science and Religion”, „Christian Scholarship”, and „Theistic Science”: Some Comparisons. Source: <http://ncse.com/rncse/18/2/science-religion-christian-scholarship-theistic-science>, 28.03.2012.
- Thaxton, C., 1998. A New Design Argument. Source: http://www.arn.org/docs/thaxton/ct_newdesign3198.htm, 28.03.2012.
- Unlocking the mystery of life*. Eds. J. Harned. & T. Eaton. Illustra Media 2002.

The classical notion of soundness in deductive logic

Sumanta Sarathi Sharma & Rama Shanker Misra

Abstract:

Validity in deductive logic is the rule that if the premise(s) in an argument is/are true; then the conclusion has to be true. If there is no substitution instance which makes the premise(s) true and the conclusion false, then the argument is valid. Thus, validity is understood as a truth-preservation principle, while soundness is a special condition of validity, where the premise(s) and the conclusion of an argument are true. With the use of selected examples, the present paper demonstrates that the soundness of an argument should have premise-conclusion distinctness, tautological dependence on its premise(s) and conclusion as well as sufficiency of premise(s). Furthermore, a sound argument should not have any irrelevant premise(s) or discrepancies associated with it (them).

1 Introduction

According to Copi (1967), the validity of a deductive argument, whose premises, if they are all true, provides absolute and conclusive grounds for the truth of the conclusion. A deductive argument that is valid and has all its premises true is called a sound argument. It must be noted that if an argument is valid and all its premises are true then it necessarily entails a true conclusion. Therefore, a valid argument, with true premises and a true conclusion, is understood as a sound argument.

In this paper, using selected examples, we argue that the conditions stated above do not suffice for the soundness of an argument⁹⁶. After examining these conditions, a general and restrictive understanding of soundness is proposed.

⁹⁶ Some of the examples in this paper have also been considered in many textbooks on deductive logic. An attempt has been made to adapt them for the present study.

1.1 The Classical Notion of Validity

According to the classical notion of validity, an argument is valid only if there is no possible substitution instance in which the premises are true and the conclusion is false. It shall be noted that an argument is valid is only to commend the cogency of the inferential move between the premises and the conclusion. A valid argument can also have false premises as well as a false conclusion. The above definition is in a sense preventive and valid in terms of possibility and necessity. It only states, as Mautner argues (2000: 585-586), that it is impossible for the premise(s) to be true and the conclusion to be false. Let us evaluate the above definition with the help of a few examples.

Consider the following argument **[A1]**:

p

/□p

The above argument states the conclusion is identical to what has been asserted in the premise. There is no possible way in which **p** is true in the premise and false in the conclusion. If this is the case, then according to the classical notion of validity the argument shall be deemed valid⁹⁷.

Now let us take another example. Consider the following **[A2]**⁹⁸:

p

~p

/□ q

In the above example, the premises are inconsistent, i.e. they cannot both be true. If the premises cannot both be true, then there cannot be any situation when the premises are true together. Moreover, if the premises cannot both be true, then the situation wherein the premises are true and the conclusion false is impossible. Thus, the above argument is also

⁹⁷ Some logicians *do not* consider this a valid deduction, since many agree that if we equivocate then the argument is *not* valid.

⁹⁸ The present paper uses the following convention of symbols: ~ (tilde) for negation, □ (wedge) for disjunction, . (dot) for conjunction, □ (horse-shoe) for material implication and □ (three bars) for material equivalence.

AVANT-PLUS

valid. It must be noted here that any conclusion may follow from inconsistent premises.

Consider another example **[A3]**:

p

$\neg q \vee q$

In the above example, the conclusion is a tautology, since $q \vee \neg q$ is always true. Now, if the conclusion is a tautology, then there is no situation where the premises are true and the conclusion false. Therefore, the above argument is also deemed to be valid. Copi (1967:55) states that if the conclusion is a tautology, then the classical notion of validity permits us to prove that the argument is valid, even though it has no premise(s).

A valid argument is an argument whose conclusion necessarily follows from its premises. That is to say, its conclusion is a consequence of its premises. Until now, we have seen that an argument is valid if it has inconsistent premises **[A2]** or a necessarily true conclusion **[A3]**. We have also seen that if the premise and the conclusion are identical **[A1]**, then the argument is also valid. These examples raise some questions for a novice in the so-called territory of validity. Beall and Restall (2005) ask the questions in what sense the conclusion follows from the premises and what makes the conclusion a consequence of its premises. We know that validity is a formal notion. It means that the conclusion results logically from a finite group of premises if and only if the implication, preceded by a conjunction of premises and followed by a conclusion, is tautological. Supposing P_1, P_2, \dots, P_n are the premises and C is the conclusion of a valid argument, then $[P_1.P_2...P_n \supset C]$ must be a tautology. These findings, which seem to be counter-intuitive, are inevitable as the rules of deductive logic also affect the notion of soundness, which is the subject of our examination in the next section.

1.2 The Classical Notion of Soundness

Soundness is understood as the validity of an argument which has true premises and a true conclusion. The notion of soundness is constrained, or rather narrowed down, to only those conditions of validity where the premise(s) and the conclusion are both true⁹⁹. If this is the

⁹⁹ The validity of an argument does not guarantee the truth of the premise(s) or the conclusion. A valid argument can have false premise(s) and a false conclusion. A valid argument can also have false premise(s) and a true conclusion. However, a valid argument can never have true premise(s) and a false conclusion.

case, then the argument shown in **[A3]** can be sound if **p** is true. Let us suppose that in certain conditions **p** is true and we know that $q \sqsupset \sim q$ is necessarily true, then this argument is sound. If we replace **p** by “Warsaw is the capital of Poland” and **q** by “It is raining” then it forms:

Warsaw is the capital of Poland.

Therefore, it is raining or it is not raining.

The above argument is valid in the strict sense and shall also be sound according to the definitions described above. Here, it can be concluded that a tautology is inferred from a true premise which is irrelevant to the conclusion as such. The questions of how soundness is understood and whether the notion of soundness is only formal are addressed in the subsequent part of the article.

Let us construct another argument **[A4]** where both the premise and the conclusion are tautologies.

$p \sqsupset p$

$\not\sqsupset q \sqsupset \sim q$

Here, both premise and conclusion are tautologies. Replace **p** by “Grass is green” and **q** by “It is raining”, then the argument is:

If the grass is green then the grass is green.

Therefore, it is raining or it is not raining.

The above argument is nothing more than a couple of tautologies stated one after another. It remains to be seen whether a tautology implying another tautology may be considered sound reasoning, even if the premise(s) and the conclusion are unrelated. We should also see what can be done in order to keep the essence of soundness intact. Of course, one could also accept the fact that soundness is nothing more than a formal principle, simply one of the substitution instance(s) in a valid argument. According to Smith (2003: 50), “despite being counter-intuitive, these are the upshots we learn to live with.”

We have seen that certain counter-intuitive difficulties surface when we try to examine the classical notion of soundness. We examine these difficulties and a few others which follow in the course of our discussion regarding the invalidity of an argument in the coming section.

AVANT-PLUS

2 Invalidity of an Argument

A deductive argument, in which it is possible for the conclusion to be false, even if the premises are true, is understood as an invalid argument. This precisely means that there is at least one substitution instance of such argument where the premises can be all true, whereas the conclusion false. Here is one example [A5]:

$p \supset q$

q

$\neg p$

In the above case, if we put the truth value of p as false, whereas q as true, the argument is seen as invalid. The above argument is termed the *fallacy of affirming the consequent* which bears superficial resemblance to *modus ponens*, a valid argument form. Let us take another argument [A6] of the same form as that of [A5] also found in Hurley (2006: 326):

$(r \supset s) \supset (r \cdot s)$

$(r \cdot s)$

$\neg (r \supset s)$

The above argument [A6] looks seemingly indistinguishable from the argument [A5], yet we have replaced p by $(r \supset s)$ and q by $(r \cdot s)$. The above argument is in fact valid, since it is impossible for the conclusion to be false, if the premises are true. The proof for the above argument [A6] with the help of natural deduction is given below:

1. $(r \supset s) \supset (r \cdot s)$

2. $(r \cdot s) \quad \neg (r \supset s)$

3. r --- 2, Simplification

4. $r \supset s$ --- 3, Addition

This argument is valid, since the conclusion follows from the second premise alone, without any use of the first premise. If we put the truth value of r as well as s as true in the above argument, then the argument is also sound.

Here is another argument form **[A7]** which is invalid:

$p \supset q$

$r \supset q$

$\therefore p \supset r$

Now consider a substitution instance of the above argument form **[A8]**:

$\sim s \supset t$

$(s \supset u) \supset t$

$\therefore \sim s \supset (s \supset u)$

Let us prove the above:

1. $\sim s \supset t$

2. $(s \supset u) \supset t$ $\therefore \sim s \supset (s \supset u)$

3. $\sim s$ $\therefore (s \supset u)$ C.P¹⁰⁰

4. s $\therefore u$ C.P

5. $s \supset u$ --- 4, Addition

6. u --- 5,3 Disjunctive Syllogism

The above is a valid argument by the fact that its conclusion is a tautology. The sheer fact that a deductive argument is one of the substitution instances in an invalid argument form does not guarantee that the argument is in fact invalid. It must be noted that a substitution instance of a valid argument form always gives rise to a valid argument (in some cases sound), while a substitution instance of an invalid argument form may or may not yield an invalid argument. It is plausible for an invalid argument form to yield even a sound argument, besides being valid.

¹⁰⁰ C.P stands for Conditional Proof.

AVANT-PLUS

3 Invalidity, Validity and Soundness

Let us recapitulate some of the points that we have suggested. An invalid argument form is an argument where it is possible for the conclusion to be false, even if the premises are true. It has been shown in the last section that a particular substitution instance of an invalid argument form may not be invalid. It can be valid as well as sound in some particular case(s). A valid argument, on the other hand, is an argument form where it is impossible for the conclusion to be false, if the premises are true. A valid argument may have false premises as well as a false conclusion. However, if it has true premises, then the conclusion has to be true as well. A sound argument is a particular substitution instance of any valid argument which makes the premises true and, consequently, the conclusion is true as well. Therefore, it can be said that soundness is a sufficient condition for validity, while validity is a necessary condition for soundness.

Arguments **A1-A4**¹⁰¹ have shown that if any substitution instance of a valid argument which makes the premises true is sound, then it gives rise to many counter-intuitive conclusions. Similarly, arguments¹⁰² **A5-A8** have further disproved this notion. For this reason, it can be concluded that validity is a formal notion, whereas soundness is a special case of validity. Moreover, there are two ways of regarding soundness, it possesses certain exceptional qualities or it may merely be one of substitution instances. If we subscribe to the latter view, there is no point moving any further.

Here, we are tempted to quote Corcoran and Wood (1980), as they state:

[i]t is one thing for a given proposition to follow or not to follow from a given set of propositions and it is quite another thing for it to be shown either that the given proposition follows or that it does not follow.

Nonetheless, we assume to be permitted to proceed not only with the above counter-intuitiveness, but also with the discussion which follows from here.

¹⁰¹ We have used the arguments as described in A1-A8 both as argument forms as well as examples. In this paper, we have used examples and argument forms synonymously when the terms refer to the examples A1-A8.

¹⁰² The scope of this paper is limited to examining the examples from propositional logic.

4 Restrictions on Soundness

In this section, we examine the arguments above and attempt to derive a general and restrictive understanding of soundness, using selected examples.

4.1 Restriction I [R-I]

The *first restriction* imposed on the soundness of an argument is that the *conclusion cannot be identical with any of the premises*. This restriction enables arguments of the type **[A1]** to be valid without being sound. Thus, no argument can have any of its premises as its conclusion, which is similar to the case when the argument is sound as well.

The rationale behind using this restriction is to draw conclusions anew. If the conclusion is identical to one or more of the premise(s), then in the strict sense it is not sound. The principle of soundness shall have an element of novelty in its conclusion which initially was not present explicitly in the premise(s).

4.2 Restriction II [R-II]

The *second restriction* imposed on the soundness of an argument is that the conclusion cannot be a tautology. This makes the argument **[A8]** unsound. The above restriction is unable to counter the problems which are generated due to arguments **[A3]** and **[A4]**. Then the above restriction shall be modified to *neither the premise(s) nor the conclusion can be a tautology* in a sound argument. Therefore, the second restriction shall be read as ‘none of the propositions¹⁰³ can be a tautology’ in a sound argument.

The principle behind using this restriction is to differentiate between tautological reasoning and non-tautological reasoning. In a valid argument, the premise(s) that imply the conclusion shall always be a tautology. This tautology can be achieved in two distinct ways: first, if the premise(s) and the conclusion are both tautological independently. Second, if the premise(s) and the conclusion form a tautology together. Restriction II **[R-II]** prescribes that the premise(s) and the conclusion shall not be independently tautological, as they shall form a tautology once the premise(s) and the conclusion are evaluated together.

¹⁰³ Propositions here mean both the premises as well as the conclusion.

AVANT-PLUS

4.3 Restriction III [R-III]

The *third restriction* is that the *argument shall not have any irrelevant premise(s)*. Here, relevance means that the premise shall be used at least once in the proof construction. Let us consider the following example:

1. $p \supset q$

2. $r \supset t$

3. $q \supset z$

$\therefore p \supset z$

Here is the proof construction for the above argument:

1. $p \supset q$

2. $r \supset t$

3. $q \supset z$

4. $p \supset z$... 1, 3 **Hypothetical Syllogism**

In this example, premise 2 has not been used in the proof construction. Premise 1 and 3 are sufficient to prove the conclusion of the argument, thus premise 2 can be said to be redundant here.

We also know that if an argument is valid, then adding an extra premise of any truth value¹⁰⁴ has no impact on the validity of a given argument. In this way, we can add any number of premises. Once the third restriction is imposed, the idea of soundness remains firm and only those premises which are sufficient to provide the proof for the validity of an argument are considered. This clearly indicates the minimum of possible premises required for an argument to be valid and the substitution instance for soundness. In this way, the argument **[A6]** becomes unsound, though it is valid.

The *raison d'être* behind using this restriction is to derive and identify a sufficient number of premise(s) for a valid and sound argument. As stated and shown above, adding an extra premise of any truth value has no impact on the status of validity. If this is indeed the case,

¹⁰⁴ Here, we are concerned only with two-valued logic.

then if we have irrelevant true premise(s) added to any valid argument, the argument may gain soundness. This restriction intends to phase out the above condition from the periphery of soundness. Thus, we suggest that the argument should not have any extra or irrelevant premise in order for its conclusion to be true and sound.

4.4 Restriction IV [R-IV]

The *fourth restriction* is rather complicated. The problem needs to be articulated first and then its plausible solution. Let us take the following example [A9]:

p

/□ **p** □ **q**

The above is a simple example of *addition* which is stated as a legitimate rule of inference. The fact which governs the sanctity of the above inference rule is that if **p** is true, then **p** □ **q** cannot be false irrespective of the truth value of **q**. Therefore, the above argument form is a valid deduction. Let us take a substitution instance of the above inference rule where **p** stands for “Delhi is the capital of India” and **q** stands for “Warsaw is the capital of Poland.” Now, let us the values of **p** and **q** in [A9]:

Delhi is the capital of India

/□ Delhi is the capital of India or Warsaw is the capital of Poland.

The above is a valid and sound argument, if we regard them as statements of fact. In the above substitution instance, the propositions are connected in the way that the formal understanding is preserved at the cost of semantic or intuitive understanding. The above argument can be developed in order to reach more disconcerting conclusions.

Consider the following **p** □ **q** which is equivalent to $\sim\mathbf{p} \square \mathbf{q}$ by the rule of material implication. Now, this is read as: “If it is not the case that Delhi is the capital of India then Warsaw is the capital of Poland.” We come across the paradoxes of material implication in the history of deductive logic and it is redundant to pursue the matter here. The history of logic also differentiates the subtleties associated with logical, definitional and causal implications. Furthermore, we know that the notion of relevance may have to be construed more broadly. Deductive logic is often accused of providing nothing for the total increment of knowledge

AVANT-PLUS

base. It should be noted that whatever is intrinsically present in the premises is also explicitly stated in the conclusion. If deductive logic does not provide any increment to knowledge base, then $p \sqsubset q$ is not a case of deductive reasoning (irrespective of what q is). The person who derives $p \sqsubset q$ can be said to be none other than a deductive logician and here lies the problem. It must be noted that the conclusion cannot be broader or wider than the assertions made in the premises. Every step towards the proof of a sound argument can be build up only with the atoms¹⁰⁵ that are present in at least one premise. Once we follow this rule, certain cases¹⁰⁶ of ambiguity and discrepancy are resolved.

Other restrictions can also be added to the list of restrictive clauses, such as causal connections, definitional necessities etc.; however, then the notion of soundness is deprived of formality. We do not propose to take the notion of soundness away from the domain of formal logic, our intention is rather to provide a syntactic-semantic understanding of soundness, since our initial concern with formal deductive logic begins with a postulate ‘if the premises are true.’ Once this condition is accommodated, the truth of the conclusion is preserved in any given argument.

5 On Logical Truth

The notion of validity in formal deductive logic has an intrinsic elementary understanding; therefore, it can be regarded as a truth preserving mechanism. In other words, whenever it is used, it has an inherent presumption of the truth of the premises. That is to say, given the premises are true, the conclusion necessarily yields a truthful proposition. This is how we differentiate logical truths from any other truth. According to Mario Gomez-Torrente (2010), “[w]hat essentially consists of a logical truth in some sense is yet to be fully understood.” Our concern in the present context is to account for the difference between logical truths and empirical truths. We are programmed to understand truth in our worldly concepts, i.e. seek the truth empirically; however, when it comes to logical truths, we can conceive all or any possible world(s). We seek to establish whether in a case wherein the premises are true the conclusion is also true. If it is possible for the premises to be true and yet the conclusion to be false, we call it an invalid inference pattern. However, if it is not possible for the premises

¹⁰⁵ Here, atom refers to simple propositions like p , q , etc.

¹⁰⁶ The treatment of the notion of soundness in this paper is in no way comprehensive. The restrictions have been enumerated in order to highlight the problems and necessitate a discussion in this regard. If a few bright minds of this fraternity attend to these problems, then the purpose of this paper is served.

to be true and the conclusion false, we identify the inference pattern as a valid one.

As we have already seen, the (set of premises) $P_1, P_2, \dots, P_n \square$ (conclusion) C in the case of a valid argument is always a tautology or, in other words, truth preservation. Furthermore, if a substitution instance of the above, say, $p_1, p_2 \dots p_n$ and c , are all true then we have the condition of soundness. We have further constrained the above condition with four restrictions (**R-I--R-IV**) in order to maintain its premise-conclusion distinctness, tautological independence of premise(s) and conclusion, sufficient number of premise(s) and discharge of redundant atoms.

6 Conclusion

In this paper, we have used the classical notions of validity and invalidity to demonstrate that there are certain qualms and minutiae inherent in the concept of soundness. We found that an argument can be sound but ***vacuous***, that is it expresses nothing more than **tautologies one after another**. In order to avoid tautology, we suggest four restrictions: premise-conclusion distinctness, tautological dependence on premise(s) and conclusion, sufficiency of premise(s) as well as discharge of redundant atoms. Once the restrictions are accommodated in the structure of deductive formal logic, the intricacies associated with soundness can be minimized. Our considerations and suggestions are mainly focused on two-valued propositional logic. The scope of the present work is limited to propositional logic, although it can be extended to consider the examples in accordance with the rules of two-valued predicate logic.

Acknowledgment

The authors thank Dr. V. K. Tripathi, Dr. A. K. Tewari and Dr. H. Narayanan V. for encouragement shown towards this work and extend their sincere gratitude to the anonymous referee(s) for their constructive feedback and suggestions on an earlier draft.

AVANT-PLUS

References:

- Beall, J.C. & Restall, G. 2005. Logical Consequence. Source: www.plato.stanford.edu/logical-consequence, 15.09.2011
- Copi, I.M. 1967. *Symbolic Logic*. Edn. III. New York: Macmillan
- Corcoran, J. & Wood, S. 1980. Boole's Criteria for Validity and Invalidity. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 21. 4: 609-638.
- Gómez-Torrente, M. 2010. Logical Truth. Source: www.plato.stanford.edu/logical-truth, 15.09.2011.
- Hurley, P. J. 2006. *A Concise Introduction to Logic*. Edn. IX. Belmont: Thomson Wadsworth
- Mautner, T. 2000. *The Penguin Dictionary of Philosophy*. London: Penguin Books Ltd. 585-586.
- Smith, P. 2003. *An Introduction to Formal Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

ontologia
metafizyka



Transhumanizm – projekt naturalistycznego Boga

Marcin Garbowski

Abstract:

The paper is to indicate a religious dimension of transhumanism, a philosophical and social movement emphasizing the necessity of improving the human condition with the use of advanced info- and bio-technologies. The objective of this movement is to create an artificial intelligence capable of self-improvement to a level greatly exceeding natural human intelligence and after that merging our intelligence with the machine intelligence in an event called the technological singularity. The paper further compares the Divine traits of the Absolute and the pantheistic techno-hive mind – the product of merging human intelligence with technology.

Wstęp

Czy ma jakiś sens tytuł łączący rzeczownik „Bóg” z przymiotnikiem, który odrzuca wszystko, co nadprzyrodzone? A dokładniej: czy możliwe jest zaprojektowanie i wykonanie, za pomocą środków dostarczonych nam przez postęp naukowo-techniczny, bytu posiadającego cechy boskie? Czym jest transhumanizm i na jakiej podstawie może on uzurpować sobie prawo do stawiania takiego celu? W niniejszym artykule traktuję transhumanizm jako pewien ruch, który jest oparty o zbudowaną na mocnych naukowych przesłankach ideologię pierwszej połowy dwudziestego pierwszego wieku. Ma ona szansę stać się nauką religią przyszłości, której „prorocy” działają prężnie, a „znaki na niebie i ziemi” widoczne są już teraz. Jest to w istocie ideologia fascynująca i zasługująca na dogłębną analizę. W moich rozważaniach wskażę jedynie na głoszony przez transhumanistów - i faktycznie realizowany - program sprzęgania ludzi z maszynami aż do utworzenia bytu o boskich cechach. Zapewne dostarczę tutaj mniej satysfakcjonujących odpowiedzi aniżeli zrodzi się pytań.

AVANT-PLUS

Krótką charakterystyka transhumanizmu

Oficjalnie funkcjonują dwie formalne definicje transhumanizmu, które zostały opublikowane na stronie Światowego Towarzystwa Transhumanistycznego (zob. Bostrom 1999):

(1) Badanie konsekwencji, obietnic i potencjalnych zagrożeń wynikających z użycia nauki, techniki, a także innych środków twórczych, mających na celu przewyższenie podstawowych ludzkich ograniczeń.

(2) Ruch intelektualno-kulturowy pozytywnie odnoszący się do możliwości, jak i potrzeby fundamentalnej zmiany ludzkiej kondycji. W szczególności poprzez wykorzystanie technologii do wyeliminowania procesu starzenia się i do ogromnego udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych możliwości człowieka.¹⁰⁷

Julian Huxley jest autorem terminu „transhumanizm”. Huxley był pierwszym dyrektorem generalnym UNESCO, propagatorem ewolucjonizmu, ale i eugeniki (w swoim eseju z 1957 roku - zob. Huxley 1957). Brat Aldousa Huxleya, autora „Nowego Wspaniałego Świata”, oraz przyjaciel Teilharda de Chardina, już wtedy nakreślał swoistą scjentystyczną religię w opozycji do chrześcijaństwa. Jednakże to wyznanie pozostało wyłącznie na papierze. O zorganizowanym transhumanizmie jako ruchu promującym symbiozę człowieka z technologią można mówić dopiero od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Pojawiało się wówczas wiele tytułów drukowanych przez prestiżowe wydawnictwa. Ray Kurzweil (1989), Erich Drexler (1986), Vernor Vinge (1993), Hans Moravec (1988) zaczęli wnikliwie analizować tendencje rozwoju technologii i całkiem poważnie mówić o rzeczach, które dla przeciętnego odbiorcy mogły brzmieć jak science fiction. Od tego czasu transhumanizm zmienił się w różnorodny twór światopoglądowy, który dzieli się m. in. na takie nurty jak: ekstorpianizm¹⁰⁸ – nawiązujący do idei odwracania entropii, a więc doskonalenia zamiast rozpadu. Jest to idea najbardziej charakterystyczna dla transhumanizmu, gdyż chodzi tu o poprawianie człowieka; singulitarianizm¹⁰⁹ – wieszczący rychłe przejście z epoki ludzkiej do post-ludzkiej za sprawą coraz bardziej przyspieszającego postępu naukowo-technicznego; postgenderyzm (Haraway 1991) – ruch mocno związany ze środowiskami gejowskimi i feministycznymi, który postuluje odrzucenie tradycyjnych biologicznych podziałów płciowych,

¹⁰⁷ N. Bostrom, N. 1999. *Transhumanistyczne FAQ*.

<http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/659/> (kwerenda 24.07.2011)

¹⁰⁸ Twórcami tego ruchu byli Tom Bell i Max More.

¹⁰⁹ Termin „osobliwość technologiczna” pojawia się pierwszy raz u Vernora Vingego, choć protoplastą samej idei był matematyk polskiego pochodzenia Stanisław Ulam; za czołowego singulitarianina należy uznać Raya Kurzweila.

swobodną zmianę płci oraz przenoszenie czynności seksualnych poza ciało człowieka (cyber-sex, dzieworództwo); technogaianizm (Goodal 2008) – nurt rodzący się w punkcie przecięcia transhumanizmu i ekologizmu, który nawołuje do wykorzystywania nowych i nieinwazyjnych technologii w celu odtworzenia naturalnego ekosystemu, oraz harmoniczne koegzystowanie z nim; immortalizm¹¹⁰ – jak sama nazwa wskazuje, jest to grupa, która dąży do osiągnięcia nieśmiertelności; motyw osiągania nieśmiertelności przewija się zresztą w doktrynach pozostałych odmian transhumanizmu.

Wszystkie te nurty transhumanizmu postulują daleko idącą ingerencję w człowieka z wykorzystaniem technologii należących do tak zwanej rewolucji GNR: genetyka, nanotechnologia, robotyka. Genetyka dostarcza możliwości manipulowania genomem istot żywych, a zwłaszcza człowieka, w celu zatrzymania starzenia, likwidacji chorób, a także głodu na ziemi; nanotechnologia – czyli miniaturyzacja komputerów oraz maszyn - obiecuje konstruowanie tzw. nanobotów, mogących ingerować w strukturę molekularną materii, co może być wykorzystane w celu poprawy uszkodzeń ludzkiego ciała, produkcji niezwykle wytrzymałych materiałów, energetyce, czy eksploracji kosmosu; natomiast robotyka ma pozwolić na stworzenie sztucznej inteligencji, potrafiącej symulować proces myślenia istot ludzkich, a także zespolenie jej z inteligencją biologiczną, oraz stworzenie możliwości do przeniesienia umysłów ludzkich do wirtualnej rzeczywistości.

Ideowe zaplecze transhumanizmu

Program transhumanizmu bazuje na ludzkich podstawowych instynktach jak, np. strach przed śmiercią, ale przede wszystkim na chęci bycia lepszym od innych. Strach przed nieistnieniem, czy dążenia melioracyjne poszczególnych jednostek, jak i całej ludzkości, nie są niczym nowym. Nick Bostrom (2005), jeden z głównych działaczy transhumanistycznych, odwołuje się w „Historii Transhumanizmu” do wzorców wziętych ze starożytnych mitologii: chcący osiągnąć nieśmiertelność Gilgamesz, tytan, który obdarzył ludzi ogniem - Prometeusz, czy genialny wynalazca i konstruktor Dedal.

Od strony ideowej transhumanizm czerpie z bogatego zasobu nurtów filozoficznych, wśród których najmocniej uwydatniają się:

¹¹⁰ Istotnym przedstawicielem tego ruchu jest biogerontolog Aubrey De Grey z Uniwersytetu w Cambridge.

AVANT-PLUS

- Humanizm – nurt obecny w zachodniej myśli od Renesansu, skupiający się na człowieku oraz jego doskonaleniu poprzez rozwój duchowy, niekoniecznie religijny. Transhumanizm również stawia sobie za cel doskonalenie człowieka, ale z wykorzystaniem dobrodziejstw nowoczesnej technologii.

- Scjentyzm – nurt zwany niekiedy religią nauki (K. Popper), głoszący, że cały świat można opisać i skutecznie zmieniać za pomocą nauk przyrodniczych. Prekursorem tego ruchu był Franciszek Bacon (idee wyłożył w dziele „Novum Organum”), a rozwinęli go przedstawiciele oświecenia, oraz pozytywizm głoszący postulat poprawy świata za pomocą nauki. Idea ta inspirowała ruchy pozytywistyczne począwszy od Comte’a, a więc bezpośrednich protoplastów transhumanistów.

- metafizyka zbudowana na dualizmie własności, w którym różnicuje się: hardware (tworzywo podatne na wpływ informacji) oraz software (czyli informacja porządkująca hardware). Podział wzięty pierwotnie z informatyki (Kurzweil 2005: 85-94), dotyczy zarówno człowieka, jak i rzeczywistości świata fizycznego. Przy czym na gruncie tego dualizmu informacja stoi zawsze ponad materią. To sposób jej uporządkowania ma wpływ na świat fizyczny, czyli informacja kreuje rzeczywistość. W kontekście człowieka uznaje się ciało ludzkie za pewien niedoskonały nośnik ludzkiego „ducha”, można je naprawiać bez oporów albo nawet zamienić na inne. Dualizm ten przypomina pewne fundamentalne tezy neoplatonistyczne. Przeniesienie umysłu ludzkiego do komputera, robota, czy nawet zmodyfikowanego zwierzęcia, polegać miałyby na zasadzie swoistej „naturalistycznej wędrówki dusz”. Z kolei przeniesienie wszystkich umysłów do jednego, potężnego nośnika zawierałoby symptomy pewnego powrotu do najwyższej hipostazy, z której się wyłoniliśmy.

- Ewolucjonizm – mimo iż protoplastą ruchu był Julian Huxley, prezes Brytyjskiego Towarzystwa Eugenicznego oraz uznany biolog ewolucyjny, to obecni transhumaniści uznają ewolucjonizm nie tylko biologiczny, ale dotyczący ogółu informacji. Taka ewolucja informacyjna lub ewolucja inteligencji polega na tworzeniu coraz bardziej złożonych układów informacji. Na początku wytwarzanie takich układów wymaga wielkiej energii (powstawanie ciężkich pierwiastków w jądrach gwiazd), długiej skali czasowej (miliardy lat muszą minąć zanim gwiazda wybuchnie supernową, żeby móc rozprzestrzenić te pierwiastki po wszechświecie) i warunków, które czynią najpowszechniejszy sposób rozprzestrzeniania informacji opartym *stricte* na przypadkowości. Jednak na drugim etapie tej ewolucji (znany tylko na Ziemi) powstało życie, które rozprzestrzeniało się dzięki kopiowaniu kodu DNA, ale i tu zmiany zajmowały dużo czasu – ewolucja biologiczna zajmuje miliony pokoleń. Trzeci etap

oparty jest z kolei na zapisie informacji ewolucyjnej w neuronach u wyższych zwierząt (ewolucja mózgu), czyli nauka poprzez zapamiętywanie oraz przekazywanie wiedzy i umiejętności kolejnym pokoleniom. Czwarty paradygmat ewolucji związany jest z rozwinięciem techniki u ludzi: od prostych narzędzi i wynalazku pisma, do komputerów, a z czasem do sztucznej inteligencji. Piąta faza to scalenie człowieka z jego technologią, opanowanie barier biologicznych i technologicznych. Szósta epoka ma polegać na rozprzestrzenianiu się tej post-ludzkiej cywilizacji po wszechświecie do momentu osiągnięcia całkowitego podporządkowania wszechświata naszej cyber-inteligencji (Kurzweil 2005).

Toteż człowiek, będąc przede wszystkim umysłem, ma możliwość manipulacji na swoim cielesnym uposażeniu. Poprzez modyfikację zdolności kognitywnych, czy całkowite porzucenie białkowej konstrukcji będącej bardzo podatną na uszkodzenia oraz procesy degeneracji, które są powszechne u żywych organizmów. Zdaniem transhumanistów błędem byłoby nie pokierować swoją ewolucją tak, by przekroczyć na stałe nasz stan biologicznego uposażenia. Aczkolwiek, aby człowiek w ten sposób „wyewoluował”, konieczny jest postęp w dziedzinach z pogranicza biotechnologii, informatyki i inżynierii.

Konstrukcja naturalistycznego Boga

Rewolucja GNR opisywana szczegółowo przez R. Kurzweila w książce *The Singularity is Near*, jest ona skutkiem parabolicznej krzywej zmian, które mają doprowadzić do scalenia człowieka z technologią w wydarzeniu nazwanym technologiczną osobliwością. Osobliwość technologiczna łączy się z powstaniem samodoskonalącej się sztucznej inteligencji znacznie przewyższającej ludzkie możliwości, która jest zdolna do rozprzestrzeniania się poza naszą planetę. Wydarzenie to ma być olbrzymim skokiem jakościowym dla ludzkości – porównywalnym do zejścia małp z drzew, czy wynalezienia ognia. Jednakże osobliwość dla transhumanistów to nie tylko skok cywilizacyjny, ale i ontyczny, bowiem z nastaniem samoświadomej sztucznej inteligencji łączy się przeżycie transcendentálne. Ponieważ człowiek za sprawą sprzęgnięcia się ze sztuczną inteligencją tworzy nową jakość funkcjonowania człowieka, a także staje się oderwany od ograniczeń biologii. Człowiek funkcjonujący w ramach takiej symbiozy będzie jednocześnie połączony z pozostałymi, którzy odważyli się (lub nie mieli wyboru) zostać post-ludźmi. To przejście jakościowe w pewną wyższą formę funkcjonowania, które wydaje się głównym celem transhumanizmu, może dać, według nich, stan bycia istotą o atrybutach boskich.

AVANT-PLUS

Jak twierdzi Kurzweil: „Boga jeszcze nie ma”. Dopiero wtedy, gdy w taki sposób scybernetyzowana ludzkość będzie w stanie, używając zaawansowanej technologii, (zob. Kardashev 1997) wykorzystywać całość materii wszechświata, będzie można mówić o bycie o boskich cechach, takich jak:.

- Wszechwiedza, bowiem ludzkość sprzęgnięta z technologią zawierałaby w sobie wszelkie intelekty oraz kompletny „kod” z informacją o świecie, czyli sumą wszystkich informacji o strukturze świata, która byłaby uporządkowana przez tę cybernetyczną zbiorowość. Ten zbiorowy byt umożliwiłby stworzenie z wszelkiej wiedzy ludzkiej swoistej bazy danych, gdzie każda osoba byłaby jednocześnie odrębna, ale i nieodłącznie związana intelektualnym połączeniem (na zasadzie bardzo zaawansowanego peer-to-peer).

- Wszechobecność, bowiem przenika całą materię, jego kod jest obecny wszędzie. Cała materia wszechświata została na tym etapie przekształcona w budulec super-komputera, który mieści ów cybernetyczny umysł.

- Wszechmoc, posiadając kod świata, można go dowolnie programować, naginając prawa fizyki, czy tworząc nowe wszechświaty. Niewykluczone, że ów byt mógłby, w ramach swoich przemysłów lub dla rozrywki, tworzyć systemy praw fizycznych czy stałych, na ich podstawie tego tworzyć alternatywne wszechświaty w ramach swojego umysłu, a nawet poza nim. Nick Bostrom (2003) rozważa w swych pracach o „Symulacji świata”, że jeśli takie tworzenie światów byłoby możliwe dla post-ludzi, to być może my już żyjemy w takim Matriksie.

- Wieczność, wynika z jej wszechmocy i polega na tym, że ludzkość, po przeniesieniu się na poziom post-ludzki stosuje materię wszechświata za nośnik, a tworząc nowe wszechświaty jest w stanie potencjalnie istnieć w nieskończoność. Jedynym ograniczeniem jest w tym wypadku drugie prawo termodynamiki. Można przyjąć, że tak skomplikowany byt mógłby przeciwdziałać entropii znacznie skuteczniej niż organizmy biologiczne. Niemniej jeśli ten cyber-organizm funkcjonowałby tak długo, jak mógłby czerpać energię z gwiazd i innych obiektów kosmicznych (np. kwazarów, czarnych dziur), to wówczas byłby w stanie funkcjonować w skalach nieporównywalnych z jakąkolwiek ziemską cywilizacją.

Bóg naturalistyczny, który jest *de facto* najwyższym uporządkowaniem informacji we wszechświecie, rozprzestrzenia się po nim przekształcając martwą materię kosmiczną na sapiencjalną, czyli uporządkowaną pod dyktando „zbiorowego umysłu” za sprawą techniki po osobliwości technologicznej (jak nano-assemblery), jako budulec dla zaawansowanych komputerów przyszłości, które będą czerpać energię bezpośrednio z gwiazd. Ostatecznym

celem transhumanizmu jest włączenie się całej ludzkości w ten totalitarny, cybernetyczny twór.

Transhumanizm głosi więc pewną formę panteizmu, przy czym bóg transhumanizmu rozwija się w czasie, nabiera potęgi wraz z rozwojem nauk, a także wzmacnia się poprzez coraz bardziej pogłębiające się uzależnienie ludzkości od technosfery. Transhumanizm ostatecznie proponuje syntezę człowieka z techniką i przeniesienia ludzkości na poziom nieograniczonych możliwości. W tej perspektywie postęp naukowo-techniczny jest nie tylko nie do powstrzymania (z tym zgadzają się niemal wszyscy myśliciele), ale jest czymś w sobie samym dobrym; a technika nie jest po prostu wygodna czy przydatna, ale jest czymś do zbawienia ludzkości koniecznie potrzebnym.

Mając za podstawy dualizm, scjentyzm i ewolucjonizm trudno jest się oprzeć wrażeniu, że synteza tychże daje pogląd mało z religią związany. Bardzo podobne zestawienie leży, np. u podstaw Nowego Ateizmu - jak medialnie określa się zbiór poglądów przyrodników i filozofów (m. in. Richarda Dawkinsa), którzy w agresywny sposób negują potrzebę istnienia religii, a zwłaszcza tzw. religii abrahamicznych - monoteistycznych. Uważam jednak, że transhumanizm ma wszelkie dane, by stać religią, i to nie tylko elit, tak jak deizm epoki oświecenia, czy ateizm scjentyistów. Transhumanisci używają języka nauki i wykorzystują jej metodologię dla prezentacji swojej wizji, ale też wprowadzają swoje postulaty w czyn, promując coraz to nowe technologie, napędzając zyski zwłaszcza firmom informatycznym i farmaceutycznym. Nieprzypadkowo mecenasami *Singularity University* założonego przez Raya Kurzweila są wielkie koncerny z branży IT jak Google, czy AdDesk (Bendyk 2009), a notkę rekomendującą na okładce *Singularity is Near* napisał sam Bill Gates. Kurzweil w tej pracy tworzy wizję samonapędzającego się postępu naukowo-technicznego, który ma wynieść ludzkość ponad okowy biologicznych ograniczeń. Rozwój techniki ostatecznie ma doprowadzić do Techno-apokalipsy i stworzyć Cyber-raj, w którym będzie przebywał bóg w postaci zbiorowego umysłu ludzkości. Ta wizja, która czerpie zarówno z Hegla jak i Spinozy, już teraz świadomie czy też nie, nadaje sens działaniu wielkiej rzeszy naukowców, producentów, właścicieli fabryk, ministerstw, uczelni, czy zwykłych użytkowników nowych technologii.

Na dzień dzisiejszy nie ma co prawda świątyni Osobliwości, ale wszyscy korzystamy z Internetu, komputerów, komórek, wiele osób korzysta dodatkowo z usług kosmetycznych, medycznych, czy dietetycznych mających zapewnić nam lepsze, zdrowsze i piękniejsze życie. Technika ułatwiając niektóre aspekty naszego życia wpędziła cywilizację w

AVANT-PLUS

postępującą zależność od niej. Uważam, że transhumanizm jako forma religii to bardzo realny scenariusz na następną dekadę, ponieważ w cywilizowanym świecie wydają się zniknąć alternatywy – tradycyjne religie instytucjonalne tracą wpływy ze względu na postępującą laicyzację Zachodu, a ateistyczne nurty związane z lewicą „wypalają się”, bo opierają się jedynie na ideologii. Tymczasem transhumanizm proponuje technologie ingerujące w samą naturę człowieka, a wszechobecna technologia jest traktowana jako „boska moc” na wszelkie bolączki, bez której nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie życia, od której stajemy się zależni (nie mówiąc już o państwach czy instytucjach). Moment, gdy przyjmimy ideę Cyber-raju i podporządkujemy jej działania nie wydaje się tylko mrzonką entuzjastów. Czy jednak przyniesie to ludzkości zbawienie?

Bibliografia:

Bendyk, E. 2009. Singularity University – Świątynia Kurzweila. Źródło:

<http://makroskop.polityka.pl/2009/02/04/singularity-university-swiatynia-kurzweila/>, 14. 02. 2012.

Bostrom, N. 1999. Tranhumanistyczne FAQ. Źródło:

<http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/659/>, 14. 02. 2012.

Bostrom, N. 2003. Are we living in a computer simulation? *Philosophical Quarterly*, 53(211): 243-255.

Bostrom, N. 2005, History of Transhuman thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1): 1-25.

Drexler, K. E. 1986. *Engines of Creation*. Anchor Press/Doubleday.

Goodal, C. 2008. *Ten Technologies to Save the Planet*. Profile Books.

Haraway, D. 1991. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge: 149-181.

Huxley, J. 1957. Transhumanism. *New Bottles for the New Wine*: 13-17. London: Chatto & Windus.

Kardashev, N. 1997. Cosmology and Civilizations. *Astrophysics and Space Science*, 252(3).

Kurzweil, R. 1989. *The Age of Intelligent Machines*. Viking Adult.

Kurzweil, R. 2005. *The Singularity is Near*. Viking Press.

Moravec, H. 1988. *Mind Children*. Cambridge: Harvard University Press.

Vinge, V. 1993. The Coming Technological Singularity, *Vision-21: Interdisciplinary Science & Engineering in the Era of CyberSpace*, symposium w NASA Lewis Research Center, *NASA Conference Publication CP-10129*.

Wiele twarzy realizmu. Krytyka realizmu metafizycznego w koncepcji Hilary'ego Putnama

Karol Kleczka

Abstrakt:

W poniższym eseju postaram się zreferować argumenty Hilary'ego Putnama wystosowane przeciwko realizmowi naukowemu, jakimi są (1) zarzut z dyspozycji ścisłych oraz (2) paradoks intencjonalności. W dalszej części artykułu przejdę do omówienia podstawowych tez oryginalnego stanowiska Putnama, jakim jest realizm wewnętrzny. Celem pracy jest podkreślenie złożoności koncepcji Putnama, odbiegającej znacznie od popularnego w filozofii współczesnej rozumienia realizmu. Realizm wewnętrzny jest bowiem niezwykle eklektycznym stanowiskiem, zbliżonym nieco do koncepcji antyrealistycznych. Nie poddaje się prostej klasyfikacji w ramach dychotomicznego podziału na stanowiska realistyczne i idealistyczne, ale czerpie z obu powyższych nurtów. Dodatkowo wpisuje Putnama w długą tradycję amerykańskiego pragmatyzmu.

W końcowych akapitach eseju *Realism with a Human Face* (Putnam 1990) Hilary Putnam pisze: „Smutną rzeczywistością filozofii jest fakt, że w pewnym sensie musi przewyciężyć metafizykę. Lecz w pewnym innym, jej zadaniem jest kontynuować metafizyczne spory” (Putnam 1990: 19).

Przykładem takiego sporu jest analizowana przez Putnama dyskusja nad znaczeniem pojęcia *realizm*. Wydawać by się mogło, że będąc jednym z najbardziej powszechnie używanych terminów filozoficznych, realizm został już właściwie zdefiniowany na wiele rozmaitych sposobów. Wiązany zwyczajowo z naukowym opisem świata zdaje się być stanowiskiem popularnym wśród licznych myślicieli. Jednak realizm w wersji współczesnej, posiadający szerokie odwołania do nauk szczegółowych, jak w koncepcjach Sellarsa czy Armstronga, to wciąż pojęcie mgliste. Obejmuje w swym znaczeniu wiele stanowisk filozoficznych, oferujących odmienne perspektywy ujęcia rzeczywistości, niejednokrotnie

stojące ze sobą w konflikcie. Putnam poddaje krytycznej ocenie kondycję realizmu, określanego przezeń jako realizm naukowy bądź metafizyczny, jednocześnie proponując swoją koncepcję realizmu wewnętrznego.

Postaram się zreferować argumenty Putnama przeciw realizmowi naukowemu, by następnie przejść do omówienia podstawowych tez jego własnego stanowiska realizmu wewnętrznego. Celem tego przedsięwzięcia jest wykazanie statusu tezy Putnama, odbiegającej znacznie od popularnego w filozofii współczesnej rozumienia realizmu. W tym celu postaram się powołać na konteksty i inspiracje obecne w sformułowaniu realizmu wewnętrznego. Już na początku analizy znaczenia terminu *realizm* w wykładach zebranych pod tytułem „Wiele twarzy realizmu” (Putnam 1998a: 325-429) zarysowuje się podstawowy problem. Z jednej strony przez realizm rozumie się koncepcję poszukującą nierelatywnej klasy obiektów istniejących obiektywnie i ze względu na to opisywalnych w języku intersubiektywnym, pozbawionym pojęć nieostrych. Z drugiej zaś realizm oznacza tezę akceptującą istnienie obiektów obecnych w ujęciu potocznym, zdroworozsądkowym. Różnica między jednym a drugim rozumieniem realizmu przyjmowanymi przez nie odmiennymi językami opisu. W realizmie pierwszego typu dysponujemy wyłącznie predykatami z języka nauk ścisłych, w realizmie zdroworozsądkowym posługujemy się zaś predykatami języka potocznego, przyjmując realne istnienie ich desygnatów. Moglibyśmy ulec sugestii, że akceptując podejście zdroworozsądkowe, automatycznie narażamy się na zarzut niejasności. Dlatego też klasyczni realiści metafizyczni twierdzą, że faktycznie istnieją wyłącznie przedmioty opisywane w językach nauk szczegółowych, wśród których naczelną rolę zajmuje język fizyki. Znaczna część dziedziny przedmiotowej powszechnie uznawanej za świat zewnętrzny jest jedynie projekcją podmiotu. Charakterystyka tego, co zewnętrzne, a zatem obiektywne, jest zdeterminowana przez język przyjmowany do opisu.

Powyższa konsekwencja mogłaby się wydawać interesująca. Sugerowałaby przyjęcie jednolitej rzeczywistości złożonej wyłącznie z przedmiotów opisywalnych w sposób intersubiektywny, a więc takich, które mogą być powszechnie badane. Przedmiotów realnie niezależnych od obserwatora, posiadających trwałe istnienie ugruntowane na mocy praw nauki. Widzimy jednak, że nauka nie posługuje się jednolitym opisem rzeczywistości. Niektóre zjawiska fizyczne podlegają odmiennym interpretacjom, wyrażanym we wzajemnie nieprzekładalnych bądź bliskim nieprzekładalności językach (Putnam 1990: 26-27).

Co więcej, ścisłość stanowiska realizmu metafizycznego jest pozorna i skutkuje niepożądanym efektem. Postnaukowy zdrowy rozsądek, *post-scientific common sense*

AVANT-PLUS

(Putnam 1998a: 329), opis świata z użyciem wyłącznie naukowych predykatów, uniemożliwia orzekanie po niektórych własnościach, powszechnie uznawanych za realne cechy przedmiotów, jakimi są barwa czy masywność. Realizm metafizyczny prowadzi do zdecydowanego utrudnienia i skonkretyzowania predykcji, nieobecnego czy wręcz przeciwnego założeniom języka potocznego. Mówiąc prościej, świat opisywany wyłącznie w terminologii nauk szczegółowych wydaje się być rzeczywistością kontrintuicyjną, niemożliwą do oddania w języku potocznym. Przyczyną jest status ontologiczny własności – w większości wypadków nie są one wielkościami fizycznymi *sensu stricto*. Także z tego powodu rodzi się wątpliwość co do prawomocności ich akceptacji. W tym świetle oczywiste staje się, że dziedziny przedmiotowe zakreślone przez język realizmu naukowego i realizmu zdroworozsądkowego się różnią.

Przykładem, na który powołuje się Putnam, jest to, co rozumie się w filozofii w terminach własności wewnętrznych przedmiotu. Spróbujmy potraktować tak zwane własności wewnętrzne jako własności dyspozycyjne. Możemy wtedy wyróżnić dwa rodzaje dyspozycji, dokładniej: (a) dyspozycje ścisłe (to, co konieczne; prawa) i (b) warunkowe. Wnet zauważymy, że w wypadku dyspozycji warunkowej możemy skonstruować wiele sytuacji kontrfaktycznych, w których okazuje się, że to, co dotychczas uznawaliśmy za własności, wcale własnościami nie jest. Takie rozstrzygnięcie jest zgoła paradoksalne. Łatwo stwierdzimy, że wymienienie dyspozycji ścisłych jest nie lada problemem, zdecydowana zaś większość cech, które potocznie nazywamy własnościami, nie ma racji bytu.

Problematyczność własności skategoryzowanych jako dyspozycje warunkowe prowadzi nas do paradoksu, który możemy nazwać paradoksem intencjonalności. Spróbujmy potraktować dyspozycje warunkowe jako projekcje rzutowane na przedmioty. Projekcja to myśl, że przedmiot posiada własność zależną od podmiotu, która nie istnieje sama w sobie. Projekcja, zwana także rzutowaniem, to rodzaj myślenia o przedmiocie, a zatem orzekania o nim, lecz bez wyróżniania desygnatu dla pojęcia, które orzekamy. Wyjaśnienie cech świata, doświadczanego w sensie potocznym, przebiega w kategoriach operacji umysłu. Taki sposób eksplanacji to tyle, co wyjaśniać niemal każdą cechę rzeczywistości ze względu na myślenia o świecie. Niemal każdą, ponieważ jak już zaznaczyliśmy, dyspozycji ścisłych jest stosunkowo niewiele. Widzimy więc, że skutkiem realizmu naukowego, obiektywizmu, jest pewna forma idealizmu. Mówiąc prościej, przedmioty pozornie zdroworozsądkowego realizmu są jednakowo rzeczywiste jak konstrukty, projekcje, wytworzone przez umysł.

Problem staje się tym większy, jeśli przyjmiemy, a czyni to prawie cała filozofia od czasów nowożytnych, że samo myślenie to też projekcja (Putnam 1998a: 337). Przyczyną tego ujęcia jest fakt bezowocnych poszukiwań pierwotnej własności myślenia czy też samej „substancji myślenia”, której chciał Kartezjusz. Skoro jej nie znaleźliśmy, to trudno domagać się spójnej teorii władz substancji myślenia. Tak więc, aby być konsekwentnymi obiektywistami, musielibyśmy zaakceptować twierdzenie głoszące, że „zjawiska psychiczne muszą być dalekimi pochodnymi zjawisk fizycznych”, z którym spotykamy się np. u Hobbesa (1956, ks. IV, 25, 2). Aplikując do powyższego wnioskowi mamy dwa postulaty realizmu naukowego dotyczące własności rzeczy samych w sobie, mianowicie (1) postulat ścisłej rozróżnialności własności rzeczy samej w sobie i własności projektowanych na rzecz samą w sobie przez nas oraz (2) postulat dookreślenia własności rzeczy samej poprzez „podstawową naukę” (np. fizyka matematyczna u Sellarsa), musimy uznać, że jedynym wyjściem dla obiektywizmu jest materializm. Jednak centralnym problemem materializmu jest właśnie wyjaśnienie fenomenu powstawania myślenia (Putnam 1998a: 338). Tym samym popełniamy błędne koło.

Nie uniknęliśmy problemu, przed którym stają wszystkie teorie redukcjonistyczne, a wśród nich realizm naukowy. Jak pisze Putnam, „«poziom intencjonalny» po prostu nie daje się zredukować ani do «poziomu obliczeniowego», ani do «poziomu fizycznego», (Putnam 1998a: 340). Sama idea intencjonalności musi być dla obiektywisty projekcją, a to generuje paradoks.

Realista naukowy nie jest w stanie zdefiniować podstawowych własności dyktowanych przez zdrowy rozsądek. Argument z paradoksu intencjonalności uświadamia nam, że realista popełnia błąd na metapoziomie. Przyjmując, że dyspozycje warunkowe są projekcjami, nie może orzec, czym jest sama projekcja. Język realisty naukowego jest zbyt ubogi i jednostronny, by wyjaśnić złożoność rzeczywistości. Putnam wskazuje, że błąd realisty polega na żądaniu, by wszystkie ujęcia świata były redukowalne do jednego. To błędne założenie głoszące, że pytanie o to, które przedmioty są rzeczywiste ma sens niezależnie od wyboru pojęć (Putnam 1998a: 346).

Paradoks intencjonalności to zaledwie ilustracja większego problemu. Łatwo zauważymy, że wiele sporów filozoficznych jest wygenerowanych w sztuczny sposób przez próby dokonywania rozróżnień na to, co jest „po prostu prawdziwe”, oraz na to, co ma jedynie „warunki uzasadnienia”; co jest niezależną i jednostkową właściwością rzeczy samych w sobie, a tym, co jest „projekcją” (Putnam 1998a: 348). Moglibyśmy wyliczyć cały szereg

AVANT-PLUS

podobnych dyskusji, uznawanych za fundamentalne na przestrzeni filozofii. Cechą wspólną każdego z nich jest odwoływanie się już w założeniach do podejrzanych dychotomii.

Podejście Hilary'ego Putnama jest skrajnie różne. Stanowisko, które formułuje, nazywa realizmem wewnętrznym. Taki realizm nie wyklucza względności pojęciowej, pluralizmu schematów pojęciowych, a więc odrzuca redukcjonistyczne założenie sprowadzalności dyskursów obecne w klasycznym realizmie naukowym.

Powołując się na wypowiedź Chomsky'ego, Putnam stwierdza, że „filozofowie często pakują się w kłopoty usiłując całkiem sensowne kontinua przekształcić w dychotomie” (Putnam 1998a: 353). Podstawowy podział przyjmowany przez realizm naukowy to zarysowana wyżej dystynkcja między rzeczą samą w sobie i projekcją. Takie sztywne rozróżnienie opiera się na wyznawanym przez zwolenników realizmu metafizycznego błędnym przeświadczeniu normatywnym, związanym z pragnieniem osiągnięcia koncepcji o zobiektywizowanych, naukowych standardach. Realizm traktuje siebie jako stabilne stanowisko, w którym dysponujemy zbiorem niezależnych od języka obiektów wraz z zafiksowaną relacją między pojęciami oraz ich ekstensją (Putnam 1990: 27-28). Pogląd ten jest tylko w niewielkiej części zgodny z podejściem opartym na zdrowym rozsądku, konsekwencje, jakie zaś wywołuje, są dużo poważniejsze, niż oczekivalibyśmy po podjęciu pozornie bezpiecznej strategii. Jak pisze Putnam: „Zadaniem filozofa (...) jest zrozumieć, które z naszych intuicji można odpowiedzialnie zachować, a których musimy się pozbyć w dobie olbrzymich i bezprecedensowych przemian, zarówno intelektualnych, jak i materialnych” (Putnam 1998a: 357).

Jak już zdążyliśmy zauważyć, fundamentalna dychotomia realizmu naukowego wikła nas w problem mnogości niewyjaśnialnych zjawisk oraz nadmiernej komplikacji języka służącego do ich wyjaśnienia. Niewystarczalność realizmu naukowego wobec faktów takich jak dyspozycje warunkowe kieruje nas do dyskursu potocznego, który z problematycznymi własnościami radzi sobie w sposób prosty i klarowny. Czy w związku z tym należy odzegnać się od realizmu klasycznego na rzecz podejścia zdroworozsądkowego?

Jednoznaczna deklaracja za realizmem zdroworozsądkowym mogłaby prowadzić do równie paradoksalnych sytuacji, jak te, które widzieliśmy w realizmie naukowym. Tak naprawdę przyjęlibyśmy wtedy taką samą strategię redukcji dyskursów, wystawiając się na podobne zarzuty. Dokonalibyśmy jedynie przejścia z jednego języka na drugi, próbując przeprowadzić redukcję pojęć, lecz plątając się w nowe, potencjalne, dychotomie. W związku z tym Putnam

proponuje odmienną strategię, którą jest założenie wielości schematów pojęciowych, występujących w różnych funkcjach.

Podstawowa przesłanka realizmu wewnętrznego pochodzi wprost z idealizmu. Realizm naukowy zakrywa przed nami fakt, wydobywany w praktyce przez idealizm, że faktycznie nie budujemy jedynej wersji opowieści o świecie, lecz ogromną liczbę różnych wersji, z których nie wszystkie są równoważne (Putnam 1998b: 450). Powzięte założenie pociąga za sobą determinację ontologiczną, wyrażoną w tezie realizmu wewnętrznego. Zgodnie z nią liczba przedmiotów

w świecie zależy od wyboru schematu pojęciowego. Wybór języka dyskursu powoduje, że orzekamy o różnych rzeczach, opisujemy odmienne rzeczywistości. Należy podkreślić, że nie kryje się za tym relatywizm. Stwierdzamy istnienie faktów zewnętrznych i potrafimy powiedzieć, co nimi jest. Nie jesteśmy jednak w stanie powiedzieć, co jest faktem niezależnym od wszelkich decyzji natury pojęciowej. Putnam podkreśla, że realizm naukowy popełnia błąd, a „błąd idei przedmiotów istniejących „niezależnie” od układu pojęciowego, polega na tym, że nie istnieją żadne normy stosowania nawet pojęć logicznych poza wyborami pojęciowymi” (Putnam 1998a: 363).

Odnosząc się do wspomnianych funkcji schematów pojęciowych, zauważymy, że przyjmowana relatywizacja przebiega z uwagi na potrzeby poznawcze. Zbiór pojęć, który przyjmujemy ma za zadanie zacieśnić dziedzinę przedmiotową do opisów obiektów użytecznych poznawczo. Jednak tym samym nie przesądza jeszcze odpowiedzi na nasze pytania. Przedmioty pozostają ontologicznie zewnętrzne wobec podmiotu. Rolą schematu pojęciowego jest jedynie zarysowanie linii demarkacyjnej między przedmiotami istotnymi w podejmowanych przez podmiot procesach kognitywnych, a przedmiotami zbędnymi. Z tego powodu, aby opisywać fakty sprawiające, że zdania formułowane w danym języku są prawdziwe, musimy wpiery określić język, w którym będziemy wyrażali dane zdania. Nie ma czegoś takiego, jak ogół wszystkich faktów dostępnych z perspektywy dowolnie dobranego języka.

Stajemy wtedy przed zagadnieniem prawdy. Jeśli akceptujemy tezę realizmu wewnętrznego, to musimy dookreślić, co byłoby kryterium prawdziwości dla zdań dobieranych przez nas wraz z dokonaniem uprzednio wyborem schematu pojęciowego. W eseju *W obronie realizmu wewnętrznego* Putnam stwierdza, że w ramach realizmu wewnętrznego prawda nie jest niczym więcej niż wyidealizowaną racjonalną akceptowalnością (Putnam 1998b). To znaczy, że zdaniu przypisujemy prawdziwość wtedy, gdy będąc racjonalnie myślącym i działającym

AVANT-PLUS

podmiotem, jesteśmy w stanie na dane zdanie przystać. Taka definicja prawdy nie przybliżyła nas jednak do odpowiedzi na pytanie, na czym polega kryterium zdania prawdziwego. W tym celu powinniśmy skupić się na owym przystawaniu na zdanie, asercji związanej ze stwierdzeniem. Problem ten staje się *de facto* pytaniem o uprawomocnienie zdania, uprawdziwienie go, nadanie mu statusu obowiązującego. To, co prawdziwe, jest takie ze względu na doświadczenie, które możemy osiągnąć za pomocą danego zdania. Opowiadając się za jakąś teorią, dokonujemy wartościowania, będącego czymś między operacją aksjologiczną a aletyczną. Wartościowanie jest działaniem skonkretyzowanym, mającym za zadanie osiągnąć skutek praktyczny. Przebiega więc z uwagi na kontekst, w skład którego wchodzi nasz cel. Mimo tego idea trafnej, prawdziwej odpowiedzi podlega dwóm obostrzeniom (Putnam 1998c: 490). Po pierwsze prawdziwość nie jest czymś subiektywnym, nie jest kwestią opinii. Twierdzenie to wcale nie staje w sprzeczności z nadmienionym wyżej działaniem praktycznym. Akceptujemy, że świat obiektów przekracza nas ontologicznie, lecz mimo to przyjmujemy, że dzięki dobranemu językowi posiadamy do niego zdefiniowany dostęp. Po drugie zaś trafność przekracza możliwości uzasadnienia. W tym miejscu Putnam wyraźnie krytykuje podejście Dummetta. Brytyjski filozof zdaje się sugerować, że możemy sporządzić listę warunków uzasadnienia dla zdań języka naturalnego. Jednakże jest to w oczywisty sposób niemożliwe ze względu na bogactwo języka potocznego oraz prawdopodobny brak koekstensjonalności z językami formalnymi, dla których moglibyśmy próbować sporządzać takie listy. Putnam zaznacza, że Dummett przyjmuje nie wprost, istnienie czegoś takiego jak dane konkluzywne uzasadnienie na mocy obecnego świadectwa empirycznego.

Powyższe restrykcje wobec prawdziwości wiążą się w oczywisty sposób z zaczerpniętym od Williama James'a holizmem faktu i wartości (por. Putnam 1995: 5-27). Teza ta głosi w przybliżeniu, że nie ma faktów bez obowiązków, tak samo jak nie ma obowiązków bez faktów. Powiedzenie, że jakieś przekonanie jest uzasadnione, a zdanie prawdziwe jest niczym innym jak stwierdzeniem, że powinniśmy mu dawać wiarę. Uzasadnienie jest więc ideą normatywną, regułą postępowania z pogranicza filozofii praktycznej i teoretycznej. Podobnie jak poprzednio wyróżnione dychotomie, rozdział faktu i wartości jest dla Putnama zabiegiem pozornym.

W świetle powyższych rozstrzygnięć realizm wewnętrzny jawi się nam jako stanowisko ogromnie eklektyczne, zbudowane na bazie licznych powiązań zwyczajowo przeciwstawnych sobie tez. Dlatego też warto zwrócić uwagę na status tezy realizmu wewnętrznego.

Realizm wewnętrzny, będąc hybrydą wątków klasycznego realizmu, idealizmu oraz pragmatyzmu, jest rozwiązaniem silnie zróżnicowanym. Aby oddać uczciwość Putnamowi, zwrot „zróżnicowanie” winniśmy traktować w tym miejscu jako stwierdzenie metaforyczne, ponieważ integralną cechą realizmu wewnętrznego jest zbijanie różnic. Argumentacja Putnana skierowana przeciw klasycznemu realizmowi opiera się na likwidacji dychotomii rzeczy samej w sobie i projekcji wartości. Dzięki temu teza realizmu wewnętrznego już na starcie pozbywa się ewentualnego zarzutu, który mógłby wystosować krytyk stanowisk realistycznych. Co więcej, koncepcja Putnana jest odporna na argumentację przeciwną, to jest pochodzącą z obozu realistów. Mimo ewidentnych odwołań do przesłanek idealistycznych realizm wewnętrzny pozostaje ściśle związany z ideą przedmiotu zewnętrznego wobec podmiotu poznającego. Dokonując operacji na schematach pojęciowych, nie tyle tworzymy światy, co raczej odkrywamy je. Tym samym rzeczywistość nie stanowi dla nas gotowego obrazu, to raczej materiał badawczy dla formułowanych tez. Wydaje się, że najbliższe realizmowi wewnętrznemu do antyrealizmu. Jednakże Putnam, mimo wskazywanych inspiracji, odcina się od problematycznych niuansów teorii Dummetta, takich jak np. status znaczenia zdań o przyszłości.

Zakorzenie Putnana w pragmatyzmie daje nam niestandardową hipotezę teoretyczną, wraz z pewnym cieniem odpowiedzi co do statusu tezy realizmu wewnętrznego. Gdy prześledzimy dyskusję Jamesa z Russellem dotyczącą stworzonej przez amerykańskiego myśliciela pragmatycznej koncepcji prawdy (por. James 2000, Russell 1910), zauważymy, że jest ona sporem bezprzedmiotowym. Argumenty Russella przebiegają na zupełnie innym poziomie niż stanowisko amerykańskiego pragmatysty, dlatego nie stanowią dużego problemu dla Jamesa, a odpowiedź na nie ma być rodzajem rozjaśnienia własnego stanowiska, bez powodów do dokonywania rewizji. Dzieje się tak, ponieważ pragmatyczna koncepcja prawdy jest faktycznie stanowiskiem metateoretycznym, nie pociągającym za sobą zobowiązań na temat poziomu bazowego. Jeśli uważnie prześledzimy pisma Jamesa, zauważymy, że sam autor koncepcji sympatyzuje z korespondencyjną teorią prawdy na poziomie podstawowym. Nie ma to jednak większego znaczenia, ponieważ kluczową rolę odkrywa tutaj teza z poziomu meta zarządzająca poziomem niższym.

Podobna sytuacja zachodzi w wypadku realizmu wewnętrznego. Wydaje się, że elastyczność realizmu Putnana oraz definicyjna akceptacja każdego schematu pojęciowego wraz z relatywizacją do skonkretyzowanych celów poznawczych, pozostawia kwestię otwartą to, jaki

AVANT-PLUS

przyjmiemy dyskurs na poziomie niższym. Realizm wewnętrzny dostarcza nam zbioru reguł do kontrolowania poziomami niższymi, lecz nie przesądza o tym, jaki język należy przyjąć w danej sytuacji. Realizm wewnętrzny gwarantuje pewien zbiór kryteriów porządkujących niższe poziomy oraz sugeruje zasady wyboru schematów pojęciowych, lecz ustępuje pola racjonalnym podmiotom. Opiera się na zasadzie życzliwości, dzięki czemu, z pewnym prawdopodobieństwem, możemy oczekiwać rozsądnych decyzji co do doboru w określonym celu danego schematu pojęciowego. Jediną determinantą stają się podmiotowe warunki poznawcze oraz założona racjonalność obserwatora. Świat, w którym działa podmiot realizmu metafizycznego, pozostaje niezmiennie niedookreślonym.

Bibliografia:

- James, W. 2000. *Znaczenie prawdy*. Przeł. M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Putnam, H. 1990. *Realism with a Human Face*. *Realism with a Human Face*: 3-30. Harvard: Harvard University Press.
- Putnam, H. 1995. *The Permanence of William James*. *Pragmatism. An Open Question*: 5-27. Oxford: Blackwell.
- Putnam, H. 1998a. *Wiele twarzy realizmu*. *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*: 325-429. Przeł. A. Grobler. Warszawa: PWN.
- Putnam, H. 1998b. *W obronie realizmu wewnętrznego*. *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*: 431-451. Przeł. A. Grobler. Warszawa: PWN.
- Putnam, H. 1998c. *Cóż po filozofie?* *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*: 475-497. Przeł. A. Grobler. Warszawa: PWN.
- Russell, B. 1910. *Philosophical Essays*. London: Longmans, Green & Co.

filozofia umyśtu

Gdzie jest powód działania, jeśli nie w umyśle sprawcy?

Michał Barcz

Abstrakt:

Przedmiotem mojego wystąpienia będzie przedstawienie pewnej alternatywy dla tradycyjnego w filozofii umysłu stanowiska dotyczącego wyjaśnienia działań w kategoriach racji (powodów). Tradycyjna, psychologizująca, a dzięki czemu zdająca się być najbliższą potocznym intuicjom interpretacja przyjmuje, że powodami, na które powołujemy się w takich wyjaśnieniach są stany umysłu sprawcy (np. jego przekonania). Przedstawię interesującą krytykę tego rozwiązania oraz, jako alternatywę, dość zaskakującą propozycję ujęcia racji działania, która pochodzi od Arthura Collinsa i Jonathana Dancy'ego.

Tytułowe pytanie dotyczy wyjaśnień działań w kategoriach powodów. Stoi za nim szereg podstawowych zagadnień analitycznej filozofii działania, np. jak należy rozumieć powody sprawcy: czy jako jego stan (bądź stany) umysłu (np. przekonania lub pragnienia), czy też stany umysłu sprawcy są przyczynami jego działań. Podejście dające twierdzącą odpowiedź na oba te pytania nosi w literaturze miano kauzalizmu lub kauzalnej teorii działania. Różne odmiany tej teorii łączy pewna wspólna teza głosząca, że stan psychiczny sprawcy jest w tym sensie przyczyną działania, że jego fizyczna (neuralna) realizacja powoduje ruchy ciała, które na innym poziomie opisu są działaniem sprawcy. Tezę kauzalizmu, we współczesnej wersji, sformułował po raz pierwszy Davidson (1980). Jest to koncepcja dominująca obecnie w obrębie filozofii działania (oraz filozofii umysłu). Poniżej przedstawię pewną ciekawą alternatywę dla tego podejścia, mianowicie antykauzalistyczną teorię Jonathana Dancy'ego, rozwiniętą w książce pt. *Practical Reality*. Omówię też niektóre trudności, które napotyka to stanowisko.

AVANT-PLUS

Stanowisko Dancy'ego

W *Practical Reality* przedstawiona jest realistyczna koncepcja powodów działań i antypsychologizująca koncepcja działań wykonywanych z powodu¹¹¹. Powód działania można rozumieć w sensie motywacyjnym, jako czyjś powód działania, względy, które przyświecają czyjemuś działaniu (*considerations in the light of which he [agent] acted*), oraz w sensie normatywnym - jako coś, co przemawia za danym działaniem, co jest dobrym powodem jego podjęcia¹¹². Dla przykładu: „to, że autobusy nie kursują” było (w danej sytuacji) *moim* powodem, żeby wziąć taksówkę. Mogło być i tak, że był to jednocześnie *dobry* powód, żeby wziąć taksówkę, co ilustruje tezę Dancy'ego mówiącą, że powody motywacyjne i powody normatywne nie są dwoma różnymi rodzajami powodów. Stanowią one raczej odpowiedzi na dwa różne pytania w odniesieniu do działania. Odpowiedzi na oba te pytania uwzględniają perspektywę sprawcy.

Trzeba jednak odróżnić tak rozumiane pytania o powód działania, w odpowiedzi na które powołujemy się na to, w świetle czego działał sprawca, czyli pytania o powód *dla* którego działał (*reason for*), od ogólniejszego pytania o powód działania czy nawet dowolnego zjawiska (*reason why*). Powodem działania w tym drugim sensie, może być, to, że jestem zdenerwowany albo nieśmiały. Powodem tego, że samochód nie zapalił jest zepsuty alternator.

Pierwsze rozdziały książki Dancy'ego poświęcone są koncepcji powodów normatywnych, w szczególności odparciu stanowisk głoszących, że dobre powody dla podjęcia działania ugruntowane są w pragnieniach, chęciach itd. sprawcy (stanowisko nazywane w literaturze Humowskim) lub, że są przekonaniem sprawcy.

Stanowisko Humowskie nie mówi, że nasze pragnienia są dobrymi powodami naszych działań. Głosi jednak, że powód normatywny musi stać w pewnej relacji do naszych pragnień; to, co jest przedmiotem pragnień czyni działanie wartym podjęcia. Dancy uważa,

¹¹¹ W języku polskim, w wielu kontekstach słowo „powód” (*reason*) może być używane zamiennie ze słowem „racja”. Za tym ostatnim przemawia dodatkowo normatywne rozumienie powodu. Jednak są również konteksty, w których wyrażenia te nie są synonimiczne. Dlatego dalej będę posługiwał się raczej tym pierwszym terminem. Będę również używał terminu „powód motywacyjny” zamiennie z „powód sprawcy”, „powód w sensie motywacji”, „czyjś (mój, jego, etc.) powód, oraz terminu „powód normatywny” zamiennie z „dobry powód (by działać w dany sposób)”.

¹¹² Termin „powód normatywny” może sugerować ocenę działania w kategoriach etycznych. Dancy rozumie go jednak analogicznie do Austinowskiego kontekstu normatywnego w filozofii języka, a zatem jako to, co przemawia za działaniem, jako racjonalnym, sensownym, etc.

że pragnienia nie stanowią ugruntowania powodów normatywnych, np. nierozsądne działanie nie stanie się rozsądne przez to, że go pragnę. Pragnienia co najwyżej ujawniają takie powody. Innymi słowy, są ich nośnikiem (2000: 39).

Zatem samo pragnienie nie może być również dobrym powodem dla działania, które będzie służyć jego zaspokojeniu. Jeżeli nie mamy powodu by ϕ -ować, to nie mamy też powodu, by uczynić coś, co służy ϕ -owaniu czy prowadzi do ϕ -owania. Jednak, kiedy pragniemy czegoś, nawet czegoś nierozsądnego (tj., w rozumieniu Dancy'ego nie mamy powodu żeby to zrobić, a mamy za to powody żeby tego nie robić), to wciąż możemy to osiągnąć w najlepszy możliwy sposób, lub liczyć na radę mówiącą jak to zrobić (stąd Dancy nazywa ten problem „the advice point”). Wygląda więc na to, że gdy mamy jakiś cel, nawet taki, za którym nie przemawiają żadne dobre powody, to ten cel czyni działanie służące jego realizacji racjonalnym (bądź nieracjonalnym). Dancy usiłuje zneutralizować ten problem, zauważając, że mamy w tym punkcie do czynienia z kontekstem intensjonalnym i nie możemy korzystać z logicznej reguły odrywania (2000: 43), aby uzyskać normatywną konkluzję, że należy działać w określony sposób. Czyli konkluzję, że to działanie, w świetle tego celu, jest racjonalne, właściwe, etc. Z tego, że chcę ϕ -ować i z tego, że chcąc ϕ -ować, należy ψ -ować (co Dancy ujmuje oryginalnie: „należy, chcąc ϕ -ować ψ -ować”), nie wynika, że należy ψ -ować.

Internalizm łączący powody normatywne z przekonaniem sprawcy jest koncepcją niezależną od powyższej. Głosi on mianowicie, że nasze przekonania faktycznie są powodami naszych działań. Dancy (2003a: 423) przypisuje to stanowisko Prichardowi. Za koncepcją Pricharda przemawia dość niekontrowersyjna definicja działania racjonalnego, jako działania zgodnego z przekonaniem sprawcy.

Dancy rozpoczyna swoją argumentację od analizy działań moralnie właściwych, jako szczególnego przypadku działań w oparciu o powód normatywny. Wedle Dancy'ego nie ulega wątpliwości, że przeważnie za moralne powody działania uznajemy to, co zachodzi w świecie (*what is the case*): sytuacje czy ich własności. Jednocześnie przyznaje, że niekiedy własnościami sytuacji bywają w tym sensie również przekonania. Jeżeli zatroskana matka uważa, że jej syn zginął na morzu, nie powinniśmy żartować przy niej z marynarzy. Jeśli uważam, że wszyscy są przeciwko mnie, powinienem udać się do psychoterapeuty (mam obowiązek dbać o swoje zdrowie).

Istnieją jednak silne intuicje, identyfikujące powody z przekonaniem, które Dancy czuje się w obowiązku wyjaśnić. Chodzi mianowicie o sytuacje, które ilustruje przykład działania

AVANT-PLUS

wynikającego z błędnego przekonania podmiotu moralnego: „uważając tak a tak, nie powinna była odchodzić, nawet jeśli nie było tak, jak uważała”. Swoją odpowiedź na ten problem, podobnie jak w przypadku pragnień opiera na założeniu intensjonalności tego typu kontekstów¹¹³. Te same kroki argumentacyjne (przez wskazanie na kontekst intensjonalny), stosuje Dancy analizując relację między przekonaniem a powodami normatywnymi w szerszym sensie, tj. rozpatrując działania i wyjaśnienia działań racjonalnych. Dochodzi też do tych samych wniosków, choć ma świadomość tego, że jego argumentacja, a również konkluzja, ze względu na wspomniane potoczne rozumienie racjonalności, jest znacznie mniej przekonująca niż w kwestii obiektywności powodów moralnych. Ostatecznie, silne potoczne intuicje za powoływaniem się na przekonania sprawcy, jako na dobre powody działania zarówno moralnego jak i racjonalnego, wyjaśnia on przez wprowadzenie rozróżnienia na pytanie o dobry powód działania i pytanie o to, co usprawiedliwia działanie. Pytanie o dobry powód działania ma charakter deontyczny; odpowiedzią nań jest wskazanie na to, co zachodzi w świecie („to, że tramwaj się spóźniał”, ale też np., „to, że kłamała”, czy w szczególnych przypadkach „to, że wydaje jej się, że jej syn zginął na morzu”). Natomiast powołanie się na przekonania sprawcy służy jedynie usprawiedliwieniu jego działania w przypadku, gdy okaże się ono niewłaściwe. Jednak takie przekonanie w powiązaniu z pewnym działaniem stanowi złożony powód działania (w przeciwieństwie do powodu prostego, którym jest właśnie to, co zachodzi w świecie). Zdanie: „będąc przekonany, że w śpiworze jest wąż, należy w nim nie spać”¹¹⁴ wyraża (przy założeniu, że w śpiworze nie ma węża) taki powód złożony. Nie wynika z niego, że należy nie spać w tym śpiworze, a co najwyżej wniosek w postaci dysjunkcji, że należy w nim nie spać, albo przestać żyć przekonanie, że jest w nim wąż.

Dla Dancy’ego, ta eksternalistyczna koncepcja powodów normatywnych ma kluczowe znaczenie dla antypsychologizacyjnej teorii powodów w sensie motywacji. Nim przedstawi on jednak tą ostatnią, rekonstruuje dwie odmiany psychologizacyjnych koncepcji motywacji, tj. takich, wedle których motywacjami działania są stany psychiczne sprawcy.

¹¹³ W oryginale:

there are objective requirements on combinations of beliefs and actions which do not, by detachment, convert into requirements on actions once the relevant beliefs are in place. So it can be true that you ought, where you believe that someone is very distressed, not just to walk away from them, without the fact that you do so believe making it wrong for you just to walk away. (Dancy, 2003a: 425)

¹¹⁴ Sztuczność sformułowań użytych w tym przykładzie jest zamierzona. Służy ukazaniu, jakie wg Dancy’ego wnioski są dozwolone w obrębie zdań z operatorami typu „należy”.

Pierwsza grupa teorii, w tekście nosząca wspólne miano koncepcji Humowskiej, bierze swój początek w mechanicystycznej filozofii czasów nowożytnych. Odwołuje się ona do hydraulicznego modelu wyzwalania działania: pragnienie jest czynnikiem aktywnym, siłą, która powoduje zmianę; reprezentuje cel sprawcy. Drugim czynnikiem tego modelu są przekonania, stany stateczne, które oddają sytuację i reprezentują sposób działania (środek do celu).

Zdaniem Dancy'ego pragnienie nie jest stanem będącym częścią motywacji. Pragnienie (z całą jego fenomenologią) jest po prostu stanem bycia zmotywowanym. Jeżeli wyjaśniamy działanie przez odwołanie się do czyjegoś pragnienia, to wyjaśniamy je tylko o tyle, o ile sprawiamy tym samym, że jasne stają czyjeś powody (motywacje), by działać. Jeżeli czegoś pragniemy, pragniemy tego z jakiegoś powodu. Pragnienie jest wynikiem posiadania przekonania; przekonania, w pewnym sensie, wyjaśniają stan bycia zmotywowanym. Dlatego Dancy uważa, że najtrudniejszą do obalenia formą psychologizmu jest koncepcja czystego kognitywizmu (*pure cognitivism*), głosząca, że przyczynami działań wykonywanych z jakiegoś powodu są właśnie stany poznawcze sprawcy. Koncepcję tę Dancy rozwijał w swoich wcześniejszych pracach (np. 1993). Jej obaleniu poświęcona jest większa część *Practical Reality*.

Koncepcje psychologistyczne ujmują relację między powodami sprawcy a jego działaniami w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Powody w sensie motywacji, czyli, jak zakładają, przyczyny działania, zidentyfikowane są w obrębie tych teorii ze stanami psychicznymi sprawcy. Dancy twierdzi jednak, że w ten sposób nie można oddać normatywnego aspektu stanu bycia zmotywowanym. Jego zdaniem, ten normatywny aspekt w przypadku wyjaśnień działań uwidacznia się w, *implicite* bądź *explicite*, założonej racjonalności sprawcy (w szczególności, sprawca musi móc działać z dobrego powodu). Zaś pojęcia, w których podawane są te wyjaśnienia, czyli kategorie potocznej psychologii, mają pierwotnie zastosowanie właśnie w kontekstach normatywnych (a nie przyczynowych): służą uspojnieniu działania z okolicznościami jego zajścia („Udane wyjaśnienie działania pozwala nam zobaczyć, jak sprawca mógł brać pewne własności działania jako dobre powody do jego podjęcia” (Dancy, 2000: 95)¹¹⁵). Na to ostatnie przystają również niektórzy kauzaliści (np. w

¹¹⁵ Przytaczam we własnym tłumaczeniu. W oryginale: „*The explanation of an action succeeds to the extent that it enables us to see how the agent might have taken certain features of the action as good reasons to do it.*”

AVANT-PLUS

ślad za Davidsonem, McDowell (1985: 389)). Lecz twierdzą jednocześnie, że ów normatywny aspekt powodów jest sprowadzalny do relacji kauzalnych, w których stany psychiczne występują jako przyczyny, natomiast działania jako ich skutki.

Oczywiście zasadnicze znaczenie ma dla tej kwestii to, jaką koncepcję powodów normatywnych założymy. Dancy poszukuje teorii powodów motywacyjnych, która byłaby zgodna z naszkicowanym powyżej rozumieniem powodów normatywnych. W pierwszej kolejności analizuje on możliwe rozwiązania psychologistyczne (w obrębie czystego kognitywizmu).

Powróćmy do wcześniejszego przykładu: „Przyjechałem taksówką, bo autobusy nie kursują.” Moim powodem, żeby wziąć taksówkę było to, co zachodzi w świecie, mianowicie to, że autobusy nie kursują. Lecz co z przypadkiem, kiedy myliłem się, czyli kiedy autobusy jednak kursują? Według psychologistów zmusza nas to do ruchu analogicznego do tego, jaki argument z iluzji wymusił na (pewnych) koncepcjach z zakresu filozofii percepcji. Chodzi o to, żeby zagwarantować prawdziwość wyjaśnienia mimo, że powód, na który się w nim powołujemy może być fałszywy. Właściwym sformułowaniem wyjaśnienia jest więc: „Przyjechałem taksówką, bo *byłem przekonany*, że autobusy nie kursują.”

Jest to właśnie, jeśli nie podstawowa, to jedna z najważniejszych inspiracji psychologizmu. W wyjaśnieniu działania, musimy postulować jakiś stan pośredniczący (w tym wypadku przekonanie rozumiane jako stan psychiczny, tak jak identyfikuje go zdroworozsądkowa psychologia). Z tego zaś wnioskujemy o tym, jaka jest struktura wyjaśnienia w każdym innym przypadku (powoływania się na prawdziwy, czy też fałszywy powód). Musimy wprowadzić jakiś stan, który będzie pośredniczył między tym, co zachodzi w świecie, a odpowiedzią na to w postaci działania. Co więcej, psychologisci uważają, że to drugie, postulowane przez nich zdanie, jest właściwym filozoficznym wyjaśnieniem tego pierwszego.

Prócz tych dwóch argumentów na rzecz psychologizmu, mianowicie argumentu „z błędu”, dotyczącego struktury fałszywych czy błędnych potocznych wyjaśnień działań, i argumentem ze stanu pośredniczącego, dotyczącego ogólnej struktury wyjaśnienia działania, pozostaje jeszcze trzeci argument. Dotyczy on praktyki podawania przez nas wyjaśnień działań. Chodzi mianowicie o łatwość z jaką przechodzimy od pierwszego z tych sformułowań do drugiego; także z pomocą takich pytań, jak: „Nie kursują? Jesteś pewny?” – „No nie. *Wydaje mi się*, że nie kursują” albo „Jestem *przekonany*, że kursują”. Mowa tu o łatwości wyjaśniania w kategoriach psychologizujących.

Tak ujęty psychologizm właściwie nie uwzględnia jeszcze kontekstu normatywnego i ogranicza się do uchwycenia motywacji, która jest zarazem przyczyną działania, identyfikowaną ze stanem psychicznym sprawcy. Jednak, przyjmując, że pojęcia potocznej psychologii stosują się (także) do uspójniania działań z ich okolicznościami; że ich zastosowanie łączy się z silnym założeniem racjonalności sprawcy. Musimy, budując koncepcję rozumowań praktycznych, uwzględnić możliwość oceny działań jako właściwych, niewłaściwych, rozsądnych, etc. Psychologistycznym rozwiązaniem tego problemu jest koncepcja, którą Dancy określa mianem teorii trójczynnikowej (*three part story*), odwołującej się do schematu:

Powód normatywny (PN) → Powód motywacyjny (PM) → Działanie

(Strzałka reprezentuje relację wyjaśniania.) Rozwiązanie to spełnia, jak określa to Dancy (2000: 101), ontologiczny warunek eksplanacyjności (*explanatory constraint*), mówiący, że powód normatywny musi być takiego rodzaju, żeby mógł stanowić wyjaśnienie powodu motywacyjnego. W analizowanym rozwiązaniu poczynione jest to w taki sposób, że to, co zachodzi w świecie wyjaśnia moje przekonanie na ten temat, i dopiero to ostatnie wyjaśnia moje działanie. Ma ono również tę zaletę, że odwołuje się do tego, co zachodzi w świecie jedynie wtedy, gdy to istotnie zachodzi, natomiast, wtedy, gdy podany powód okazuje się fałszywy, poprzestaje na samej motywacji sprawcy:

Powód motywacyjny (PM) → Działanie

Czyli, powracając do przytoczonego wcześniej przykładu, jeżeli jednak autobusy kursują, to to, że nie kursują nie stanowi dobrego powodu, ani by sądzić że nie kursują, ani pośrednio nie stanowi dobrego powodu mojego działania; chociaż przekonanie, że nie kursują wyjaśnia moje działanie.

Dancy krytykuje tak rozumiany psychologizm twierdząc, że odmawia on sprawcy możliwości powołania się na dobry powód, jako na powód swojego działania. Innymi słowy nie pozwala mieć dobrego powodu do działania. Dalej twierdzi on, że powód motywacyjny musi być takiego typu ontologicznego, żeby mógł być dobrym powodem (powodem normatywnym) działania, czyli sprawca musi móc działać z dobrego powodu. Jest to ontologiczny warunek normatywności (*normative constraint*) (Dancy, 2000: 103).

AVANT-PLUS

Dochodzimy tym samym do tezy, która stanowi trzon koncepcji Dancy'ego: te dwa warunki (eksplanacyjności i normatywności) stanowią kryteria, jakie muszą spełniać wyjaśnienia działań w kategoriach powodów. Ostatecznie, zarówno powody normatywne, jak i powody motywacyjne miałyby być tym, co zachodzi w świecie.

Pozostają jednak do odparcia argumenty stojące za psychologizmem: argument „z błędu”, argument ze stanu pośredniczącego, oraz trzeci, który dotyczy praktyki podawania przez nas wyjaśnień działań. Zaczniemy od tego trzeciego i powróćmy do przykładu, w którym właściwym sformułowaniem (a zarazem filozoficznym wyjaśnieniem) zdania „Przyjadę taksówką, bo autobusy nie kursują” jest zdanie „Przyjadę taksówką, bo *jestem przekonany (wydaje mi się, etc.)*, że autobusy nie kursują”. Przypomnijmy, że argument ten opiera się na swobodzie wyjaśniania działań zamiennie, w kategoriach psychologicznych (przez wskazanie stanu umysłu sprawcy) i niepsychologicznych (przez wskazanie powodu sprawcy jako tego, co zachodzi w świecie).

W tym miejscu Dancy powołuje się na argumentację Arthura Collinsa (1997). Collins twierdzi, że psychologizujące wyjaśnienia nie są ontologicznie zaangażowane w istnienie stanów psychicznych. Innymi słowy to, że mówię w kontekście przykładu o moim przekonaniu, że autobusy nie kursują nie oznacza, że powołuję się na mój stan psychiczny, moje przekonanie, czy moje mniemanie. Rdzeniem tej argumentacji jest obserwacja, że sprawca nie może wyjaśnić swojego działania przez powołanie się na swoje przekonanie, nie zobowiązując się jednocześnie do jego prawdziwości. Ten psychologizujący sposób mówienia (wyjaśniania działań) jest jedynie przejawem mojego nastawienia do pewnej treści. Mianowicie podkreślałam w ten sposób, że mogę się mylić, że może tak wcale nie być, że autobusy nie kursują. Łatwość w wyrażaniu wyjaśnień na oba te sposoby wynika stąd, że odniesienie obu tych zdań czy wyjaśnień, jest dokładnie takie samo. Nie jest tak, że w jednym odniesieniu jest to, co zachodzi w świecie, zaś w drugim - pewne moje przekonanie.

Dancy nie idzie tak daleko jak Collins i nie uważa w związku z tym, że w ogóle nie możliwe jest przypisywanie stanów mentalnych (Dancy 2000: 111). Przeciwnie: twierdzi on, że przekonanie, którego przedmiotem jest to, co zachodzi w świecie (jak to, że autobusy nie kursują) jest koniecznym warunkiem wyjaśnienia działania w kategoriach powodów. Wedle Dancy'ego przekonanie jest warunkiem umożliwiającym działanie z jakiegoś powodu (*enabling condition*) (Dancy 2000: 127), jednak takich warunków jest (czy też może być) bardzo wiele. Należą do nich: to, że mam odpowiednią krzepliwość krwi, że mam oczy, żeby

o tym przeczytać, czy uszy, żeby o tym usłyszeć, że autobusy nie kursują, a być może nawet to, że wynaleziono autobus. Istotne jest to, że wszystkie te warunki, a zatem i przekonanie, nie stanowią centralnej części wyjaśnienia. Stanowią ją jednak powody.

W tym punkcie Dancy podaje argument skonstruowany na zasadzie „wyjątek potwierdza regułę”. Nazywa go Argumentem z Usuwistego Zbocza (*the Crumbling Cliff Argument*): Załóżmy, że jestem na wycieczce w górach. Pojawia się we mnie przekonanie, że zbocze, nad którym mam przejść jest usuwiste. Przekonanie to, niezależnie od tego czy jest prawdziwe, czy nie, spowoduje moją nerwowość i mogę spaść. Zatem nie idę. To przekonanie, było zarazem motywacją, jak i dobrym powodem mojego działania. Inny przykład, jeżeli jestem przekonany, że wszyscy są przeciwko mnie, to jest to dobry powód, żeby udać się do psychoterapeuty. Zatem psychologizm okazuje się prawdziwy, ale jedynie w takich skrajnych przypadkach. Nie jest dobrą koncepcją normalnych sytuacji (Dancy 2000: 124).

Pozostaje jeszcze argument z wyjaśnienia działania przez podanie błędnego powodu. W tej kwestii Dancy zajmuje stanowisko, że wyjaśnienia w kategoriach powodów (w przeciwieństwie do wyjaśnień w innych kategoriach, np. przyczyn) nie są faktywne (tak jak faktywna jest np. wiedza) (2000: 131-137). W związku z tym, nie jesteśmy zobowiązani do tego, żeby nasze powody istotnie zachodziły w świecie; możemy działać na w świetle fałszywych powodów. Choć jego argumentacja za tą tezę jest skąpa, to jednak wysnuwa on z niej np. twierdzenie, że wyjaśnienia w kategoriach powodów są nieredukowalne do wyjaśnień w kategoriach przyczyn działania. (Tutaj przesadzający mógłby wydawać się jednak fakt, czy założenie, że wyjaśniania takie mają charakter normatywny).

W tym punkcie dochodzimy do kwestii, z którą tradycyjnie musi się zmierzyć każda koncepcja działania, mianowicie do tzw. wyzwania Davidsona. Załóżmy, że miałem dwa powody, żeby pojechać taksówką. Pierwszy, że autobusy nie kursują, drugi, że chciałem zrobić na kimś wrażenie. Który z nich był prawdziwym powodem mojego działania, a w związku z czym może służyć wyjaśnieniu działania? Jak określić, który powód był moim powodem, a który tylko racjonalizacją (usprawiedliwieniem) mojego działania? Davidson twierdził, że rozstrzygnąć to może jedynie teoria kauzalna, która odwołuje się do fizycznej (neuronalnej) realizacji powodów, które identyfikuje ze stanami psychicznymi. Innymi słowy, prawdziwy był ten powód, który zadziałał.

AVANT-PLUS

Odpowiedź na ten problem służy Dancy'emu do rozróżnienia trzech relacji stanowiących podstawę wyjaśnienia trzech różnych aspektów działania. Wyjaśnienie w kategoriach neuronalnych – wyjaśnienie przyczynowe, jest jedynie wyjaśnieniem ruchów ciała. Wyjaśnienie w kategoriach powodów nie jest do niego redukowalne, a relacja, którą ono zakłada, czyli normatywna relacja działania *ze względu na*, czy raczej *w świetle* (*in the light of*) jakiś powodów, nie jest relacją przyczynową. Jest to, zdaniem Dancy'ego, relacja uspojnijająca działanie i jego okoliczności: *a sense-making relation*. Odrębnym zaś pytaniem jest: dlaczego ten a nie inny powód (wzgląd, okoliczność działania) jest moim powodem. Odpowiedź na nie można rozumieć jako wyjaśnienie przyczynowe, ale przebiega ono raczej w kategoriach konstrukcji psychicznej, wykształcenia, wychowania, etc., a nie w kategoriach stanów psychicznych takich jak, np. przekonanie.

Jak więc ustalić, który z powodów jest tym, ze względu na który, czy w świetle którego działałem? Przez wskazanie na moje cechy charakteru itp., czyli przez podanie wyjaśnienia tego ostatniego rodzaju. Choć Dancy nie daje w tym miejscu żadnego przykładu, to zdaje się, że może je stanowić na przykład takie oto kontryfaktyczne rozumowanie o charakterze indukcyjnym: „Nie zrobiłby tego po to, żeby zrobić na kimś wrażenie, ponieważ nie jest (a raczej, nigdy dotąd nie był) małostkowy”¹¹⁶.

Krytyka Practical Reality

Koncepcji Dancy'ego, która ujmowała działania wykonywane z powodu w kategoriach czysto normatywnych (*the purely normative story*, jak to określił Michael Smith, por. Smith 2005: 466), zarzucano zarówno niezgodność z potocznymi intuicjami dotyczącymi działań i ich wyjaśnień, jak i brak zadowalającego wyjaśnienia motywacji sprawcy. Krytykowano także stanowisko Dancy'ego w sprawie ugruntowania normatywności, a także różne szczegółowe rozwiązania teoretyczne przedstawione w *Practical Reality*.

Z drugiej strony Dancy wywołał również niejaki zamieszanie wśród filozofów działania. W szczególności jego koncepcja okazała się pewnego rodzaju wyzwaniem dla zwolenników ugruntowanego w literaturze rozumienia rozróżnienia na powody motywacyjne i powody

¹¹⁶ Taką odpowiedź na wyzwanie Davidsona proponuje np. Sehon (Por. Sehon 2005).

normatywne, którego wprowadzenie było reakcją na monistyczną koncepcję Davidsona sformułowaną w jego *Actions, Reasons and Causes*. Teoria Davidsona, z jej centralnym pojęciem racji podstawowej (*primary reason*), okazała się za słaba, aby ukazać sprawcę jako działającego racjonalnie. Wyjaśnia ona również, a tym samym uznaje za działania te zachowania, które „są nieracjonalne w tym sensie, że sprawca ani nie traktuje ich jako wartych wykonania dla nich samych, ani ze względu na coś innego, co byłoby warte osiągnięcia” (Everson, 2010: 149)¹¹⁷. Można w tym punkcie przywołać przykład Davidsona, dotyczący człowieka pragnącego wypić puszkę farby. Koncepcja racji podstawowej daje kryterium działania intencjonalnego, jednak nieracjonalnego, skoro nie jest w stanie przypisać temu człowiekowi żadnego powodu przemawiającego za wspomnianym działaniem. Davidson usiłował poradzić sobie z tym problemem przez odróżnienie wyjaśnienia działania od jego usprawiedliwienia (*justification*). To ostatnie przebiega w kategoriach nie-psychologicznych. Zatem to, co usprawiedliwia działanie tylko przemawia za nim, jest odrębne od racjonalizacji w rozumieniu Davidsona, która paradoksalnie nie przedstawia działania jako racjonalnego (np. wartego wykonania) w zwyczajnym sensie.

Zdaniem Eversona, rozróżnienie na powody motywacyjne i normatywne stanowi odpowiedź zarówno na trudności koncepcji Davidsona, jak i Dancy’ego (2010: 150-151). Jako podstawowe dla koncepcji wyjaśnień działań, Everson uznaje założenie o ludzkiej racjonalności, ale z uwzględnieniem jej ograniczeń: naszej niekonsekwencji i omylności. Przyjmuje on, podobnie jak Dancy, że celem wyjaśniania działań jest uczynienie ich sensownymi, i że wyjaśnienia, niejako w pierwszej kolejności, przebiegają w kategoriach nie-psychologicznych. Broni on jednak podawania wyjaśnień w kategoriach psychologicznych, jako naturalnych w świetle powszechnie akceptowanego założenia dotyczącego tych ludzkich ułomności:

Kiedy nie możemy (...) wyjaśnić działania jako podjętego w odpowiedzi na pewne powody normatywne, popchnie nas to do poszukiwania innych, przyczynowych wyjaśnień, dlaczego sprawca mógłby chcieć zrobić to, czego nie można zracjonalizować. Jest to istotna własność tego, w jaki sposób rozumiemy siebie i innych. Stanowi ona dopełnienie, nie zaś konkurencję dla naszej zdolności do

¹¹⁷ Przytaczam we własnym tłumaczeniu. W oryginale, “actions which are arational in that the agent believes neither that they are worth doing in themselves nor that they contribute to achieving something else which is worth achieving”.

AVANT-PLUS

rozumienia tych działań, które są motywowane rozpoznaniem powodów w świetle których należy działać. (2010: 150)¹¹⁸

Everson stawia zatem tezę o dopełnianiu się tych dwóch rodzajów wyjaśnień. Jej przesłanką jest koncepcja racji podstawowej, która zapewnia też kryterium bycia działaniem. Oba te rodzaje wyjaśnień umieszcza on jednak w kontekście normatywnym. Inaczej relacje między nimi rozumie Wayne Davis, który atakuje tezę Dancy'ego o nieredukowalności wyjaśnień w kategoriach powodów do wyjaśnień w kategoriach stanów psychicznych. Davis przytacza rozróżnienie, z którego korzysta też Dancy: na powód „dlaczego” coś zaszło (*reason why*) i powód „dla którego” coś zaszło (*reason for*). Pierwszy jest charakterystycznym pojęciem dla wyjaśnień kauzalnych: *eksplanandum* może być dowolne zjawisko, niekoniecznie działanie racjonalnego sprawcy. Wyjaśnienie w tych kategoriach jest też faktywne. Z kolei drugie pojęcie, charakterystyczne jest dla wyjaśnień działań. Davis zgadza się w tym punkcie na charakterystykę wyjaśnień przez podanie powodu zaproponowaną przez Dancy'ego: ich nie-faktywność, radykalne rozumienie warunku normatywności (choć z istotnym zastrzeżeniem, o którym później), oraz, co ważne, warunek umożliwiający (*enabling condition*) działanie z jakiegoś powodu, którym jest przekonanie sprawcy o zachodzeniu pewnej okoliczności działania stanowiącej jego powód.

Davis twierdzi dalej, że chociaż wyjaśnienie działania w kategoriach powodów, dla których zostało ono wykonane (powodów normatywnych w rozumieniu Dancy'ego), są odrębne od wyjaśnień w kategoriach powodów „dlaczego” zostało ono wykonane, czyli, jak uważa, stanów psychicznych („the claim that intentional actions are explained by beliefs and desires does not entail that those states are the agent's reasons for action” (Davis 2003: 454), to jednak wyjaśnienia te pozostają ze sobą w ścisłej zależności. Mianowicie te pierwsze zakładają te drugie, są do nich redukowalne. Dla przykładu wyjaśnienie tego, że Anna zapaliła światło, ponieważ było już zbyt ciemno, jest redukowalne do wyjaśnienia w kategoriach jej stanów psychicznych, np. „Anna zapaliła światło, ponieważ sądziła (miała przekonanie), że było już zbyt ciemno” (Davis 2003: 455). Dla Davisa, są to dwa różne opisy

¹¹⁸ Przytaczam we własnym tłumaczeniu. W oryginale:

When we cannot also explain it [action] as a response to normative reasons, this will push us back to look for further, causal, explanations of why the agent should want to do what cannot be rationalized. This is an inescapable feature of the way we understand ourselves and others – but it is complementary to, and not in competition with, our ability to understand those actions that are motivated by the recognition of the reasons we have to act.

tego samego procesu kauzalnego (2003: 456). Uważa on również, że taka interpretacja jest spójna z koncepcją Dancy'ego.

Zaskakujący w tym kontekście okazuje się zarzut Michaela Smitha. Wyjaśnienie działań musi oczywiście zakładać pewne kryterium odróżniania działań od nie-działań. Dla Smitha jest nim, podobnie jak dla Davisa, istnienie racji podstawowej działania, czyli pary pragnienie-przekonanie („*desire-belief pairs are the only kind of psychological state that are guaranteed to explain what an agent does whenever he acts*” (2003: 466). Jakim kryterium dysponuje Dancy?

Otóż Smith uważa, że Dancy posługuje się dokładnie tym samym kryterium. Demaskuje go przypadek działań i stanów bycia zmotywowanym (tj. pragnień w rozumieniu Dancy'ego), których nie można wyjaśnić przez powołanie się na jakikolwiek powód sprawcy, a które, mimo to, Dancy klasyfikuje jako działania¹¹⁹.

Zarzut Smitha, podobnie jak argumentację Davisa, można rozumieć jako próbę pokazania, że koncepcja Dancy'ego jest w zasadzie możliwa do zintegrowania z założeniami kauzalistów; że Dancy'emu, mimo starań, nie udało się uniknąć, naturalnego i intuicyjnego z punktu widzenia kauzalnej teorii działań, myślenia o działaniach w kategoriach psychologizacyjnych.

Na zarzut Smitha oraz, opisaną powyżej, krytykę Davisa, Dancy odpowiada w artykule kończącym dyskusję wokół jego książki, opublikowanym na łamach *Philosophy and Phenomenological Research* (2003b). Dancy twierdzi, że kryterium bycia działaniem stanowi posiadanie przez sprawcę powodów przemawiających za nim; czyli, że działania to działania z jakiegoś powodu. Natomiast stany „czystego zmotywowania”, kiedy działamy bez powodu, są raczej reakcjami niż działaniami (*a reaction than an action*) (2003b: 485). Dancy przytacza w tym punkcie przypadek przeciągania się, co do którego bywamy silnie zmotywowani (choć absurdalnym byłoby twierdzić, że przeciągamy się w świetle jakiś powodów).

¹¹⁹ Smith powołuje się w tym punkcie na następujący fragment *Practical Reality*:

Some desires, of course, cannot be explained. But if they cannot be explained, then neither can the action that, in desiring as we do, we are motivated to perform. If we cannot say why we want to do it, the fact that we want to offers nothing by way of explanation for the action. It merely means that we were incomprehensibly, motivated to do this incomprehensible thing (Dancy, 2000: 85)

AVANT-PLUS

Z jednej strony odpowiedź ta rozjaśnia jak, przy antypsychologizmie swojego stanowiska, Dancy może twierdzić, że pragnienie wyjaśnia działanie. Z drugiej strony należy jednak podkreślić, że Dancy dość arbitralnie ustala znaczenie kluczowych dla jego koncepcji pojęć, działania, powodu, czy pragnienia. Zaś ich konkluzje będą obowiązywać tylko o tyle, o ile przystaniemy na te definicje.

W tej pierwszej kwestii należy podkreślić, że dla Dancy'ego stan bycia zmotywowanym do działania, który utożsamia on z *pragnieniem* by działać, nie jest tym samym, co poznawczy stan odczytania czy brania czegoś za powód (2003b: 488). Tu odwołuje się on do tradycyjnego (czy może właściwiej jest powiedzieć: humowskiego) rozumienia tych stanów i twierdzi, że różnią się one przede wszystkim kierunkiem dopasowania (*direction of fit*). Dancy operuje zatem pojęciem pragnienia, które będzie pasowało do takiego jak powyższe rozumienia działania. Skoro działanie jest zawsze wykonywane z jakiegoś powodu, to i pragnienie aby działać musi mieć wyraźny aspekt normatywny:

Obstawałbym za takim rozumieniem stanu bycia zmotywowanym, wedle którego byłby on bliższy stanowi posiadającemu treść normatywną, jak np. branie czegoś za powód. Zgadzam się w tym względzie z uwagą Josepha Raza, że pragnienie jest uznaniem powodu, który jest od niego niezależny (2003b: 488)¹²⁰

Wobec tego używa on terminu „*pragnienie*” w dwóch znaczeniach: tradycyjnym i „normatywnym”. Jednak jakie są między nimi relacje? Czy tradycyjne filozoficzne pojęcie pragnienia jest szerszym niż to normatywne, czy też są niezależne? Czy jeśli przyjmiemy, że pragnienie w sensie normatywnym nie jest przyczyną działania, to czy pragnienia w tradycyjnym sensie są przyczynami owych „reakcji” i innych nie-działań? Na te pytania Dancy nie udziela odpowiedzi.

Jeśli chodzi o uwagi Davisa, to ich celem było pokazanie, że podczas, gdy wyjaśnienie „obiektywne” mówi o powodzie, *dla* którego (*reason for*) zostało podjęte działanie, to wyjaśnienie psychologizyczne podaje powód w sensie przyczyny wystąpienia (*reason why*) działania. To zaś przeczy idei Dancy'ego, czyli warunku umożliwiającego działanie, który jako należący do zbioru warunków koniecznych, ale niewystarczających nie może, jego zdaniem,

¹²⁰ Przytaczam we własnym tłumaczeniu. W oryginale:

I would claim to understand the state of being motivated in way that makes it much closer to a state with normative content such as that of taking something to be a reason. I endorse Joseph Raz's remark that a desire is an endorsement of a reason that is independent of it.

zajmować centralnego miejsca w wyjaśnieniu. Trzeba jednak w tym miejscu przyznać, że pojęcie *enabling condition* wymagałoby głębszej analizy. Trudno bowiem przystać na to, że zbiór tych warunków jest nieuporządkowany jakąś relacją, że, np. jednakowo ważnym warunkiem umożliwiającym to, że śpieszę się na autobus jest to, że jestem przekonany, że autobus niebawem odjedzie i to, że wynaleziono autobus. Odrębną jest również nieomówiona przez Dancy'ego kwestia wyznaczenia tego zbioru; czy będzie do niego należeć także to, że wynaleziono koło?

Dancy twierdzi, że nawet jeśli założymy istnienie tych dwóch relacji wyjaśniania, które zachodzą między działaniami a stanami psychicznymi sprawcy i między działaniami a powodami normatywnymi sprawcy, to ich związek nie byłby tak ścisły jak twierdzą kauzaliści. Przyjmuje on nie wprost, że gdyby związek między wyjaśnieniami normatywnymi i przyczynowymi był takim, jak opisują go kauzaliści, to nie sposób byłoby wybrać *a priori* jednego z dwóch poniższych wyjaśnień (2003b: 482):

A: S ϕ -ował, ponieważ S był przekonany, że p i S pragnął, by ϕ -ować, o ile p

B: S ϕ -ował, ponieważ S był przekonany, że p i S pragnął, by ϕ -ować, o ile nie- p

Innymi słowy, wybór ten byłby kwestią czysto empiryczną. A jednak oczywistym jest wskazanie (*a priori*) na wyjaśnienia typu A. Jego podstawą jest „odpowiedniość” między parą pragnienie-przekonanie a podjętym działaniem. Jednakże nie jest to odpowiedniość przyczyny i skutku (kauzaliści nie mogą w tym punkcie postulować również relacji koherencji, która nie może zachodzić między przyczyną a skutkiem). Nasza skłonność do wyboru wyjaśnień typu A, unaocznia raczej istnienie pewnego normatywnego wymogu, który nakładamy na wyjaśnienia działań, a który możemy opisać jako założenie racjonalności sprawcy czy sensowności jego działania.

Pojęcia przyczyny i skutku oraz pojęcia normatywne należą do innych porządków. Do czego innego też służą wyjaśnienia działań przez wskazanie powodów, dla których zostały wykonane, a do czego innego wyjaśnienia kauzalne (w kategoriach stanów psychicznych sprawcy). Te pierwsze ujawniają sens zachowania, coś, co jest swoiste dla działania. Te drugie wyjaśniają znacznie więcej; w tym kontekście można powiedzieć, że wyjaśniają za dużo, bo również nie-działania: „If it [rational explanation] had been ‘merely’ causal, it would have been inadequate to show that we are dealing with agency here” (Dancy 2003b: 490).

AVANT-PLUS

Skrócenie dystansu między wyjaśnieniami kauzalnymi a normatywnymi jest, zdaniem Dancy'ego, niemożliwe. Chybiony jest, jak twierdzi, np. pomysł (np., Wallace 2003), żeby oddać ten normatywny wymiar w kategoriach kauzalnych przez wprowadzenie jako przyczyn działania stanów psychicznych, których przedmiotem są powody normatywne. Normatywność nie jest cechą jakiegoś typu obiektów, również stanów psychicznych. W tym sensie nie występuje ona w świecie (Dancy 2003b: 470).

Jako alternatywę Dancy proponuje relację *in the light of*, tj. działania w świetle powodów. Sam jednak przyznaje, że potrzebna jest jej głębsza filozoficzna analiza (2000: 163), np. nie jest jasna zależność między nią a stanem bycia zmotywowanym czy stanami poznawczymi, które umożliwiają działanie z powodu. Poza tym zastrzeżenia budzi też fakt, że Dancy nie uwzględnił w swojej koncepcji powodów stanowiących cel działania sprawcy (np. Sehon 2005: 149-51, Davis 2003: 453).

Krytykowana jest również ontologia teorii Dancy'ego oraz literalne odczytanie jej zasadniczej tezy, że zarówno powody normatywne jak i powody motywacyjne są tym, co zachodzi w świecie. Jedni, jak Smith (2003) czy Wallace (2003), uważają, że potoczna ontologia powodów tego ostatniego rodzaju, obejmuje stany umysłu sprawcy. Ale np. Davis (2003), który akceptuje ścisłą zależność między powodami normatywnymi a motywacyjnymi, twierdzi, że błędem jest ich reifikowanie. Są one przedmiotami naszych przekonań czy pragnień, a zatem obiektami intencjonalnymi. Za paradoksalny może uchodzić, postulowany przez Dancy'ego, niefaktywny charakter wyjaśnień w kategoriach powodów (Sehon 2005: 178-9).

Dancy często podkreśla, że inspiracją dla jego koncepcji jest sprzeciw wobec, dominującego w filozofii działania, czyli ujęcia motywacji, jako stanów psychicznych sprawcy. Twierdzi on, że skutkuje ono ostrym oddzieleniem powodów, dla których coś robimy od dobrych powodów by to robić. W efekcie powstała koncepcja, uważana przez wielu teoretyków za kontrowersyjną czy uciekającą się do skrajnie nienaturalnych rozwiązań, w obrębie której, poza wszystkim, pozostaje jeszcze wiele niedomówień. Jest to jednak kosztem podjętej przez Dancy'ego próby zastosowania bardzo obiecującej, lecz jeszcze nie wystarczająco skonceptualizowanej idei. Głosi ona, że tzw. potoczna psychologia nie jest w tym stopniu, w jakim, ze względu na powszechne kauzalistyczne intuicje, zdaje się być „teorią” przyczyn i skutków naszych stanów psychicznych. Próby przedstawienia jej w ten sposób podobne są do konstruowania przyczynowej koncepcji twórczego myślenia czy twórczości artystycznej, które skądinąd są zresztą rozwijane. Nie do uchwycenia jest w tych kategoriach ów

niezbywalny, normatywny wymiar twórczości. Również zachowanie nie jest działaniem ze względu na przyczyny, które je wyzwoliły (w tym stany umysłu sprawcy), ale przez pojawienie się w kontekście powodów przyświecających sprawcy za jego podjęciem.

Bibliografia:

- Collins, A. 1997. The Psychological Reality of Reasons. *Ratio (new series)*. Nr X, Oxford: Blackwell: 108-123.
- Dancy, J. 1993. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell,
- Dancy, J. 2000. *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Dancy, J. 2003a. Précis of Practical Reality. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXVII, nr 2: 423-428,
- Dancy, J. 2003b. Replies. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXVII, nr 2: 468-490.
- Davidson, D. 1980. Actions, Reasons and Causes. *Essays on Actions and Events*: 3-19. Oxford University Press.
- Davis, W. A. 2003. Psychologism and Humeanism. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXVII, nr 2: 452-459.
- Everson, S. 2010. Motivating Reasons. Red. T. O'Connor i C. Sandis. *A Companion to the Philosophy of Action*: 145-152. Oxford: Blackwell.
- McDowell, J. 1985. Functionalism and Anomalous Monism. Red. E. LePore i B. McLaughlin. *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*: 387-398. Oxford: Blackwell.
- Sehon, S. 2005. *Teleological Realism*. Cambridge: The MIT Press.
- Smith, M. 2003. Humeanism, Psychologism and the Normative Story. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXVII, nr 2: 460-467.
- Wallace, R. J. 2003. Explanation, Deliberation, and Reasons. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LXVII, nr 2: 429-435.

Analysis of Qualia Arguments against Functionalism

Kinga Jęczmińska

Abstract:

Conceived as an attempt to solve the mind-body problem, functionalism claims that mental states are complex relational states of cognitive systems defined in terms of their possible relations with sensory stimuli, behaviours and other mental states. Functionalism is often attacked in various arguments which are supposed to indicate that the theory does not provide a good explanation of the analysed issues. Many of these arguments address the question of qualia. This type of arguments comprises “inverted qualia arguments” and “absent qualia arguments.” The mentioned arguments, however, often seem either invalid or unsound or solely rely on a logical possibility rather than a natural one. Such qualia arguments can be undermined. Although the refutation of these arguments does not eliminate all difficulties faced by functionalism, it indicates that the theory is still worthy of consideration in the project of explaining mind-body relations.

Functionalism is one of the main theories aiming at solving the mind-body problem. The problem consists in searching for the answer what the mind and the body are and, in particular, what the relation between them is (Armstrong 1999: 1). It focuses on questions about the real nature of mental states and processes, the medium in which they take place and their relation to the physical world (Churchland 1999: 7). Functionalism claims that mental states can be described by means of their causal relations with sensory stimuli, behavioural reactions and other mental states (Block 1996). It is argued, however, that the theory still has not managed to account for certain problems concerning mental states. One of these problems refers to providing the qualitative description of experiences of certain kind, namely qualia. Qualia are “experiential properties of sensations, feelings, perceptions” and they include what it is like to have mental states: the ways things look, sound and smell, the way it feels to be in pain etc (Block 1994/2007: 501). It is often claimed that qualia cannot be characterised on the grounds of functional or purely cognitive theories (Block 1994/2007:

501), which is frequently put forward as an argument against those theories. In my paper I consider two main types of qualia arguments against functionalism: the inverted spectrum argument and the absent qualia argument. I will attempt to defend functionalism against them and in the cases when the defence has not been entirely possible yet, I will indicate the directions which could be followed in order to defend the theory in the future.

1. Inverted qualia

One of qualia arguments against functionalism dates back to the times of Locke and nowadays it is usually referred to as the argument of inverted qualia or inverted spectrum. It presents a hypothetical person who would perceive the external world in an inverted spectrum of colours. The functional descriptions of this human being's behaviour, referring to the relations between mental states, sensory stimuli and behavioural reactions, would be identical to those of normal people. For instance, although while perceiving green this human would have subjective experiences identical to the experiences other people have when they perceive red, this person would be fully capable of discriminating between these two colours - just as other people do. So a purely functional description of the human with inverted spectrum's experiences of colours could not capture the essential difference that occurs in his subjective, qualitative experiences of colours. Therefore, functionalism is not able to describe subjective characteristics of experience properly (Lowe 2001: 54).

This argument, however, neglects colours' influence on the psychological responses of the subject. Colours tend to influence human moods, emotions, ability to concentrate and to pay attention to various facts. They are also often said to affect blood pressure, heart rate, and metabolism. Therefore, the perception of colours seems to play an important functional role. This fact is described by Dennett in his thought-experiment about Mr Clapgras. The person described in the experiment undergoes a reversal of his qualia of colours, after which what used to be perceived as blue is perceived as yellow, what used to be perceived as red is now perceived as green etc. Although Mr Clapgras passes Ishihara tests, which are aimed at detecting abnormalities in discriminating colours, his emotional responses to colours are reversed with respect to those before colour qualia inversion. He responds differently to colours - he is agitated, depressed, unable to concentrate in different colour settings than he used to. Therefore, the reversal of colour qualia would be functionally significant, since it changes the subject's responses to the stimuli from the environment, even if faculties active

AVANT-PLUS

on a higher level of organising data, such as discriminating and naming colours, would remain intact (Dennett 2005: 95-97).

The data coming from modern physics also undermine the validity of inverted spectrum argument. Although it seems plausible that such colour spectrum inversion might occur in humans (Nida-Rümelin 1999: 76), the functional indistinguishability of such cases is highly controversial. Spectrum inversion would consist in a new mapping from wavelengths within the visible light to the colour qualities they evoke in the human brain. In order to preserve functional isomorphism, all judgments concerning similarity between colour perceptions must be similar to those made by people in a normal state. Therefore, if such inversion is to be indistinguishable from the standard perception of colour spectrum, the colour quality space would have to exhibit symmetry (Clark 2000: 24-25). Yet, it is highly probable that colour quality space, as a biological product, is asymmetrical (Clark 2000: 25). Human colour quality space is also anisotropic: discrimination of wavelength differences is much easier in some parts of the spectrum than in others, so this space varies in "intensity" (Clark 2000: 25). Moreover, in dim light humans are able to see only in the shades of white and black and when the light is getting brighter, the most easy to recognize among colours are reds and greens, which have lower threshold, and then yellows and blues, which have higher threshold. In addition, saturation of some colours - more similar to white - is lower than that of other colours. For instance, the most saturated yellow is still more similar to white than the most saturated red. Therefore, any systematic inversion of colour qualia would be detectable due to the asymmetry of the colour quality space (Clark 2000: 25).

Taking into consideration the results of contemporary scientific disciplines, functionalism stands up to the criticisms put forward in the inverted qualia argument. It must be admitted that the occurrence of inverted spectrum is not only logically, but also naturally possible. Yet, contrary to the conclusions expressed in the inverted spectrum argument, data coming from science indicate that in all likelihood people with inverted colour spectrum would function differently from people with normal colour spectrum. Thus, the functional descriptions of people with inverted spectrum would be different from those of people with normal spectrum.

2. Absent qualia

The problems functionalism encounters when describing the character of qualia are also presented in the arguments suggesting the possibility of beings functionally equivalent to normal people, yet not experiencing any qualia.

2.1 China brain

One of such “absent qualia” arguments was put forward by Ned Block. Block suggests a thought experiment describing the enlistment of the entire population of China to perform the role of an android’s brain.

The role of a particular neuron would be assigned to each citizen of China so that the tasks of every neuron of the hypothetical android’s brain would be performed by one of the citizens. Each citizen would be given precise instructions how to behave in order to perform all tasks of a given neuron (the experiment neglects the problem of the insufficient number of Chinese citizens in comparison to the number of neurons in the human brain). The “China brain” created in this way would receive impulses from the external world in a way similar to that normal people do. Impulses from such a “brain” would be transmitted to the body of the android by means of a radio link so that the android would behave in the same way as humans. The behaviour of the android would be indistinguishable from human behaviour, although processing impulses coming from the environment and evoking behavioural reactions of the android would happen due to the work of the whole population of China organised in a suitable way rather than the human brain (Braddon-Mitchell & Jackson 2007: 108).

It is possible to undermine the possibility of the scenario described in the thought experiment and show how its functioning differs from the human brain. Firstly, I think it is important to notice that the number of neurons in the human brain, estimated at around 100 billion (Blakemore & Frith 2005: 11) is significantly higher than the number of Chinese citizens – estimated at around 1,3 billion for July 2011 (*The World Factbook*). It is logically possible, however, that the number of the Chinese, or of all representatives of human species if enlisted to the programme, would be high enough to accomplish the task. Therefore, for the sake of the argument, this objection could be neglected. Secondly, the system consisting of the Chinese would be affected by some signals by which the normal brain usually is not

AVANT-PLUS

affected – e.g. massive radio interference or a flood of the Yangtze River. However, as long as such catastrophic events do not take place, the system in question can realize the assigned functions (Block 1992: 76). Thirdly, it might be claimed that the China brain would work too slowly, much more slowly than the human brain. This characteristic might render the China brain unable to perceive processes usually detected by humans and thereby also unable to communicate with human beings. This objection, however, is rejected on the grounds of the possibility of achieving similar perception by means of time-lapse photography or time-lapse movies (Block 1992: 76). Fourthly, the population of China enlisted to perform the role of the android's brain might get bored and become careless in performing their tasks (Braddon-Mitchell & Jackson 2007: 108). Yet, what is crucial is that in the moment of working properly – when Chinese citizens would be performing their duties correctly – the system would adequately simulate the activity of the brain.

Nonetheless, the most serious objection points out that such a system would not exhibit any mental states of qualitative character. It would be devoid of any “qualitative states”, “raw feels” or “immediate phenomenological qualities” (Block 1992: 76).

One of the possible ways to deal with the problem presented in the China brain example consists in stipulating that a sentient organism cannot be decomposable into parts which themselves have a functional organisation characteristic of sentient beings. This strategy was adopted by Putnam while stipulating that no organism capable of feeling pain possesses a decomposition into parts which separately are capable of feeling pain under the adopted description (Putnam 1975: 434). This stipulation, however, seems to be inadequate, since it would rule out as incapable of feeling pain beings who certainly possess this quality, e.g. pregnant women or people with sentient parasites (Block 1992: 77). What is really crucial is how the mentality of the constituents contributes to the functioning of the system (Block 1992: 78).

Another thought experiment proposed by Block may serve as an illustration of the thesis. It is possible to imagine a remote part of the universe in which matter is infinitely divisible. This part of the universe is inhabited by creatures of various sizes: some of them are very big, and others are very small, even smaller than elementary particles in our galaxy. One day creatures living in the remote part of the universe discover the existence of our matter. Then, out of their own infinitely divisible matter, they start to create substances whose physical and chemical characteristics would be identical with those of our elements. They would build ships of the size of our protons, neutrons, electrons and other elementary particles and would

fly the ships in such way as to imitate the movement of these elementary particles. Then if some humans from Earth reached this remote part of the universe and started to eat food composed of this newly invented “matter”, the peculiar kind of particles would become part of the human bodies. It is claimed that humans composed of such matter created from tiny creatures would function in the same way as before the visit in this new place. They would still be able to feel and think in the same way, although they would be composed of creatures who have functional organisation typical of sentient beings (Block 1992: 77). This argument shows that what is really crucial is how the mentality of the constituents composing the bigger thinking entity contributes to the functioning of the whole big system. If the tiny creatures imitated exactly the behaviour of elementary particles, there would be no difference in human functioning (Block 1992: 78). Following this path of reasoning, functionalism may still be defended as a theory explaining the mind-body problem.

2.2 Zombie argument

Another “absent qualia” argument advanced against functionalism refers to the logical possibility of zombies. It is possible to imagine creatures that would have the same physical structure as people, but would not have mental experiences such as pain or hunger, i.e. they would not experience qualia. Although zombies would behave in the same way as real people, they would lack conscious experiences (Braddon-Mitchell & Jackson 2007: 123). The argument has been developed by David Chalmers. According to Chalmers, zombies are logically possible. There is a possible world, physically identical to the actual world, in which all creatures are zombies – without any conscious experiences at all (Chalmers 1996: 94). Each human being from the actual world might have their twin in this possible world – a creature molecule by molecule identical to them, with exactly the same low-level physical properties, but without any conscious experience. Such twin zombies might even live in the environment exactly the same as the environment in our world (Chalmers 1996: 94). Such creatures would be functionally identical to human beings – they would be exposed to the same stimuli and have the same behavioural responses. They might also be awake, able to describe the content of their internal states, able to focus attention etc., so they would be conscious in the functional sense of the word. Yet, they would have no conscious experience, thereby being phenomenal zombies (Chalmers 1996: 95). The argument suggests that purely functional or physical descriptions are not capable of explaining the qualitative character of

AVANT-PLUS

experience. There is the “explanatory gap” (Levine 1999: 3) in the description of relations between mental states and their physical realisation, which functionalism cannot explain.

I think it might be argued, however, that mere logical possibility is not a significant possibility. Numerous strange creatures are logically possible – unicorns, elves, pink elephants, which nonetheless must not be treated seriously in scientific reasoning concerning the true nature of real entities. What counts much more in the actual world is the natural possibility and natural supervenience. It seems that consciousness must supervene on the physical properties. Chalmers agrees that it is very likely to be so. Therefore, in the natural world any creatures that have exactly the same physical properties must have exactly the same qualitative experiences (Chalmers 1996: 37).

Furthermore, following Dennett, it is arguable that the conceivability of zombies is illusionary. Zombies which are capable of having higher-order reflective informational states such as beliefs - referred to as “zimboes” by Dennett - would be behaviourally indistinguishable from people (Dennett 1995: 322). Each human could have its zombic functional counterpart so that they would be indistinguishable from each other on behavioural grounds (Dennett 1995: 323-324). If all cognitive systems are present in zombies, then they are conscious creatures just as humans are and the difference between zombies and conscious entities is illusionary (Dennett 1995: 325). If zimboes are capable of behaving exactly in the same way as people in situations when their behaviour depends on higher-order reflections, then there is no real difference between zimboes and people (Dennett 1995: 323). In fact, one might argue that humans are also zombies, but this idea is silly and as unprovable as the existence of gremlins (Dennett 1991: 406). When trying to imagine zombies, people tend to get confused and end up with some visions that in fact violate their own definition of these creatures (Dennett 1995: 322).

Regardless of which of the two counter-arguments is the best one, the defence of functionalism against zombie argument turns out to be still possible, either by advocating the supremacy of natural possibility over logical possibility in deciding the issues concerning the actual world or by indicating that zombies in fact are not logically possible.

In conclusion, it is possible to reply to the analysed qualia arguments against functionalism either by indicating that the arguments are invalid or unsound, or by clarifying particular points of the theory so as to make it possible for it to stand up the criticism. Taking into

consideration the results of natural sciences, it may be stated that qualia arguments against functionalism would require modification if they were still to play an important role in the criticism of functionalism. The analysis shows that functionalism stands up to the qualia arguments. Although the refutation of these arguments does not eliminate all difficulties faced by functionalism, it supports the theory as one of possible solutions to the mind-body problem. Functionalism provides an interesting and useful way of explaining the relation between the mind and the body and turns out to be still worth considering in the pursuit of the best theory of mind.

References:

- Armstrong, D. M. 1999. *The Mind-Body Problem: an Opinionated Introduction*. Boulder (CO): Westview Press.
- Blakemore, S. & Frith U. 2005. *The Learning Brain: Lessons for Education*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Block, N. J. 1996. What is functionalism? Source: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/functionality.pdf>, 29.08.2010.
- Block, N. J. 1994/2007. *Qualia. Consciousness, Function, and Representation*: 501-510. Cambridge (MA): MIT Press.
- Block, N. J. 1992. Troubles with Functionalism. *The Philosophy of Mind: Classical Problems/Contemporary Issues*: 69-90. Eds. Brian Beakley, Peter Ludlow. Cambridge (MA): MIT Press.
- Braddon-Mitchell, D. & Jackson, F. 2007. *The Philosophy of Mind and Cognition*. Singapore: Blackwell Publishing.
- Carruthers, P. 2003. *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chalmers, D. 1996. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- China. 2011. *The World Factbook*. Source: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ch.html>. 27.05.2011.
- Churchland, P. M. 1999. *Matter and Consciousness: a Contemporary Introduction to the*

AVANT-PLUS

- Philosophy of Mind*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Clark, A. 2000. *A Theory of Sentience*. New York: Oxford University Press.
- Dennett, D. C. 2005. *Sweet Dreams*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Dennett, D. C. 1995. The Unimagined Preposterousness of Zombies. *Journal of Consciousness Studies*, 2 (4): 322-326.
- Dennett, D. C. 1991. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books.
- Levine, J. 1999. Conceivability, Identity, and the Explanatory Gap. *Toward a Science of Consciousness III: the Third Tucson Discussions and Debates, Volume 3*: 3-12. Eds. Stuart R. Hameroff, Alfred W. Kaszniak, David John Chalmers. Cambridge (MA): MIT Press.
- Lowe, E. J. 2001. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nida-Rümelin, M. 1999. Pseudonormal Vision and Color Qualia. *Toward a Science of Consciousness III: the Third Tucson Discussions and Debates, Volume 3*: 75-84. Eds. Stuart R., Hameroff, Alfred W. Kaszniak, David John Chalmers. Cambridge (MA): MIT Press.
- Putnam, H. 1975. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, H. 2003. *Perception*. Taylor & Francis e-Library.



historia filozofii

Ewolucja myśli Alberta Camusa

Anna Modzelewska

Abstrakt:

Myśl Alberta Camusa z reguły omawia się jako całość. Przedstawię jego filozofię podzieloną na trzy okresy, akcentując zmiany, które zachodziły w myśli tego autora. W pierwszym okresie twórczości, opisanym przede wszystkim w zbiorze esejów „Mit Syzyfa”, Camus opisuje człowieka, który, uświadomiwszy sobie absurdalność świata, postanawia wysnuć z tego wszelkie możliwe konsekwencje. Poza buntem, który na zawsze pozostanie dla Camusa bardzo ważny, istotnymi konsekwencjami absurdu są wolność i pasja. Camus odrzuca moralność i zaleca korzystanie z życia tyle, ile tylko się da. W drugim okresie twórczości, zawartym głównie w książce „Człowiek zbuntowany”, Camus odchodzi od jednostki, wyraźnie skłania się ku światu wartości i zajmuje się dobrem społeczeństwa. Pojęcie absurdu znajduje swój początek w sprzeciwie wobec złej sytuacji gatunku ludzkiego. Myśl absurda nie może odwracać się od swoich korzeni. Oznacza to dbałość o interesy innych ludzi, zwłaszcza najbardziej pokrzywdzonych. Trzeci okres twórczości Camusa to myśl niedokończona – przerwana niespodziewaną śmiercią autora. Nie dysponujemy żadnym tekstem o charakterze stricte filozoficznym. Możemy jedynie domyślać się zmiany postawy autora na podstawie niedokończonej powieści „Ostatni człowiek”. Camus znów pochyla się ku jednostce, odsuwając się od świata wielkiej polityki, który wysuwał na pierwszy plan w drugim okresie twórczości. Pokazuje zagubienie człowieka bez korzeni, próbującego zmieniać świat i mającego poczucie przegranej.

Życiem Alberta Camusa rządziła niepewność. Wątpił co do źródeł moralności, sensu życia, swoich poglądów i własnej wartości. Nie ujawniał tych wahań w esejach, ale otwarcie pisał o nich w listach i prowadzonych przez siebie notatnikach. Myśl autora pozostawała w ciągłym

AVANT-PLUS

biegu, nieustannie ewoluowała. Dlatego omawiając jego poglądy należy pamiętać, że ze względu na poważne różnice metodologiczne i aksjologiczne zachodzące pomiędzy poszczególnymi etapami jego twórczości, nie można traktować jej jako spójnej całości. Aby zobrazować tę tezę, streszczę trzy najważniejsze grupy poglądów Camusa.

Absurd

Absurd jest uczuciem będącym konsekwencją zderzenia ludzkiej potrzeby sensu z bezsensownością świata. Uczucie to pojawia się niespodziewanie. Składają się na nie: znużenie monotonią życia, świadomość własnej śmiertelności oraz odkrycie obojętności i bezsensu świata, innych ludzi a nawet samego siebie. (Camus 2001: 17-20) Człowiek, który doznaje uczucia absurdu, może udać, że nic się nie stało i spróbować o tym zapomnieć, popełnić samobójstwo lub wyciągnąć z absurdu wszelkie możliwe konsekwencje. Człowiek absurdalny, wzorzec osobowy naszkicowany przez Camusa w zbiorze esejów „Mit Syzyfa”, w pełni świadomy (w imię prawdy i honoru) odnajduje trzy konsekwencje absurdu. (Camus 2001: 32)

Pierwszą z nich jest bunt. Nie należy godzić się z absurdalnością świata, udawać, że absurd nie istnieje ani popełniać samobójstwa. Byłoby to równoznaczne z pochyleniem głowy przed okrutnym i obojętnym światem. Honor nie powinien na to pozwolić. (Camus 2001: 32)

Drugą konsekwencją absurdu jest wolność. Bóg nie istnieje, więc żadne hierarchie wartości nie są uzasadnione. Skoro nie ma moralności – wszyscy jesteśmy niewinni. Naszą wolność ogranicza jedynie śmierć, ale i ona zarazem nas wyzwala. Połączenie śmiertelności i braku wiary w Boga uświadamia nam, że musimy żyć teraźniejszością i pozwala zapomnieć o mrzonkach dotyczących nagrody w życiu wiecznym. (Camus 2001: 46-51)

Trzecią konsekwencją absurdu jest pasja, czyli chęć czerpania z życia jak najwięcej. Ze względu na nieistnienie wartości, nie można zbudować hierarchii i oceniać doświadczeń jako mniej lub bardziej wartościowych, więc istotna jest jedynie ich ilość. Nie chodzi przy tym o kolekcjonowanie wrażeń – trzeba żyć tu i teraz, nie bacząc na przeszłość i przyszłość. (Camus 2001: 52-55)

Z pasji rodzi się chęć tworzenia. Twórczość nie ma sensu – ludzie absurdalni nie są naiwni i nie wierzą, że ma ona jakieś znaczenie albo że mogłaby zapewnić im nieśmiertelność. Jest jedynie wyrazem głębokiej, a zarazem absurdalnej, ludzkiej potrzeby. Pozwala człowiekowi

po raz pierwszy stanąć wobec drugiego człowieka – jedynie po to, aby wskazać mu drogę bez wyjścia, którą wszyscy idziemy. Niektórzy ludzie absurdalni mogą z kaprysu zarzucić sztukę. (Camus 2001: 86-87)

Camus (2001: 52-53) pragnął wyciągać wnioski nie ryzykując jakichkolwiek założeń. Jednocześnie sądził, że rozum jest w stanie zapewnić jedynie opis i niepewne hipotezy. Dlatego chciał godzić w swojej twórczości racjonalność z irracjonalnością. (Camus 2001: 36) Można mieć wątpliwości, czy irracjonalność nie oznacza przyjęcia nieuświadomionych założeń, a więc nie stoi w sprzeczności z ambicją snucia obiektywnego wywodu.

Autor (Camus 2001: 46-51) z jednej strony odrzuca wszelkie wartości a z drugiej zaleca samoocenę, a także pisze o poprawianiu świata oraz wprowadza do swojej filozofii wartości, jakimi są honor i prawda, uznając je za oczywiste i nie uzasadniając ich w żaden sposób. Rozróżnia złe i dobre przesady moralne, ale nie precyzuje na jakiej podstawie mielibyśmy je oceniać. Pisze, że jego eseje pokazują jedynie pewien styl życia nie proponując moralności i nie zawierając sądów. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że Camus wyraźnie preferuje opisany przez siebie styl życia i krytykuje odmienne. Oskarża innych filozofów o to, że odkrywając absurd uciekają od niego na różne sposoby (Camus 2001: 24-29), ale sam postępuje podobnie.

Eseje z pierwszego okresu twórczości Camusa (2001) zawierają ciekawą i rzetelną krytykę poglądów innych filozofów. Autor trafnie naświetla tam problem absurdu i „skoku”, który ludzie próbują wykonać, żeby przed absurdem uciec. Proponuje też interesujący i nowatorski wzorzec osobowy. Niestety braki metodologiczne i upodobanie do sprzeczności istotnie obniżają wartość jego filozofii. Nawet jeśli irracjonalność jest niezbędna, filozof powinien stosować ją znacznie bardziej świadomie, udzielając przy tym stosownych objaśniających czytelnika komentarzy.

Bunt

W drugim okresie twórczości absurd schodzi na dalszy plan. Najważniejszy staje się bunt, który powinien wrócić do swoich korzeni. Przyczyną buntu jest zła kondycja ludzka i buntownik nie może o tym zapominać – jest zobowiązany stale walczyć o polepszenie losu człowieka (Camus 1998).

AVANT-PLUS

Już w maju 1938, a więc cztery lata przed publikacją *Mitu Syzyfa*, Camus (1994: 43) zastanawia się, gdzie jest prawda – w myśli nocy, czy w duchu południa. Z czasem rozwinie te dwa pojęcia – myśl nocy to myśl pochodząca z północy Europy – ambitna i totalna; myśl południa to bardziej optymistyczna i wyważona, bliska naturze filozofia mieszkańców krajów śródziemnomorskich. (Camus 1998: 317-318) W 1943 Camus (1994: 136) rozróżnia też filozofię oczywistości, w której poszukuje się prawdy, oraz filozofię z wyboru, w której ważniejsze są osobiste skłonności. Stwierdza, że to drugi z rodzajów filozofii daje szczęście. *Mit Syzyfa* (Camus 1998) to zbiór esejów pochodzący z pierwszego okresu twórczości, który jest zdecydowanie poszukującą prawdy myślą nocy. Tymczasem w okolicach 1943 roku Camus (1994: 146) zapisuje, że jego serce jest już wolne od goryczy. Uznaje, że nie ma innej drogi przeciwstawiania się totalitaryzmowi aniżeli sprzeciw religijny lub moralny. Ponieważ chce się przeciwstawiać, musi uznać moralność. Człowiek ma zastąpić Boga. (Camus 1994: 146-147) Odrzucanie wartości uważa nie tylko za szkodliwe, ale również za nierealne – nie da się żyć nie osądzając, nawet milczenie jest rodzajem oceny (Camus 1998: 14).

Zmiana postawy poznawczej ma pewien związek z przeżyciami związanymi z drugą wojną światową. W *Człowieku zbuntowanym* Camus (1998: 10) zapisuje:

A zatem ważną rzeczą jest teraz nie sięganie do korzeni rzeczy, ale wiedza o tym, jak zachować się w świecie, który jest taki, jaki jest. W czasach negacji zastanawianie się nad problemem samobójstwa mogło być pożyteczne. W czasach ideologii należy dojść do ładu z zabójstwem.

Centralną wartością jest człowiek. Celem ma być właśnie on, a nie abstrakcyjne idee. Ludzie krzywdzą się nawzajem mordując, gwałcąc wolność, doprowadzając innych do biedy, a także zmuszając do niewolniczej pracy. Zarówno ofiary jak i agresorzy są ofiarami systemu, którym należy pomóc.

Camus (1998: 317-318) sądzi, że najlepszym rozwiązaniem jest zachowanie równowagi między myślą północy i południa. Filozofia śródziemnomorska była w ostatnich czasach niedoceniana i doprowadziło to do katastrofalnych skutków. Należy zacząć się z nią liczyć – szukać zawartej w niej równowagi.

Postępowanie zgodne z myślą południa, to przede wszystkim szukanie granic. Trzeba umieć znaleźć granicę pomiędzy sprawiedliwością i wolnością, które znoszą się wzajemnie a zarazem obie są potrzebne. Należy równoważyć racjonalność i irracjonalność, a także miłość

do człowieka i odrzucenie jego plugawych cech. Nie można całkowicie negować historii i rzeczywistości, w której żyjemy, bo nie da się przed nimi uciec, a jednocześnie nie należy utożsamiać cnoty z rzeczywistością uznając wszystko co złe za niezbędne, a co za tym idzie: moralne (Camus 1998: 311-313). Trzeba znaleźć też równowagę między gwałtem a brakiem działania, co dla Camusa jest wyjątkowo trudne, więc warto poświęcić temu dodatkowy ustęp.

Camus (1998: 298-300) uznał, że nie należy rezygnować z zabijania, bo oznaczałoby to poddanie się i zgodę na uciskanie niewinnych. W „Listach do przyjaciela Niemca” (Camus 2002: 100) pisał o konieczności pokonania smaku człowieczeństwa i uciszeniu pasji przyjaźni. Jednocześnie uważał, że nie można usprawiedliwić zabójstwa. W *Człowieku zbuntowanym* (Camus 1998: 300) Camus zaproponował, żeby osoby, które były zmuszone zabić, oddawały za to własne życie. Co ciekawe, w *Notatkach* (Camus 1994: 165) zapisał, że cały pomysł oddawania życia za życie to rozumowanie godne szacunku, ale fałszywe.

W walce o lepszą kondycję człowieka potrzeba twórców. Twórczość powinna nadawać kształt namiętnościom współczesnych. Sztuka prowadzi nas ku źródłom buntu usiłując nadać formę wartości umykającej w wiecznym stawaniu się (Camus 1998).

Autor krytykuje tendencje, które pojawiały się w historii buntu i wynikały z niedostrzegania granic. Opisuje Stirnera, który powiedział światu totalne nie – odrzucił nie tylko Boga ale i ludzi, uznając, że nie można w nic wierzyć, kiedy nie ma w co wierzyć i że służyć ludzkości to nic lepszego niż służyć Bogu (Camus 1998: 76). Wiele uwagi poświęca też Nietzsche, który powiedział światu totalne tak uznając brak wartości i godząc się w pełni na wynikające z natury prawo silniejszego. (Camus 1998: 85-86) Obie te postawy prowadzą do mordowania i krzywdy, którym bunt w swoich korzeniach miał się przeciwstawiać. Bunt musi mówić jednocześnie tak i nie (Camus 1998: 264).

Człowiek zbuntowany to w dużej mierze książka o polityce. Autor omawia szczegółowo systemy powstałe z wynaturzeń myśli zbuntowanej. Pisze o jakobinach, którzy wiarę w Boga zastąpili wiarą w człowieka i jego wrodzone dobro, a próbując wcielić teorię w życie doznali wielkiego zawodu i wprowadzili terror (Camus 1998: 133-144). Wylicza Rosję, w której Boga zastąpić miała historia – usprawiedliwiająca wszystko i zmierzająca ku dobrostanowi (Camus 1998: 202-2059), a także wymienia hitlerowców, którzy bez reszty zatracili się w nihilizmie i woli mocy (Camus 1998: 191-201).

AVANT-PLUS

Opisując wszystkie te wynaturzenia Camus pragnie nas przestrzec. Bunt musi pozostawać w ciągłym napięciu szukając granic. Wszelkie totalne odpowiedzi prowadzą do tragedii. Nie można absolutyzować historii ani natury. I nie należy odwracać się od wartości.

Środki są równie ważne jak cel. Nie można w imię lepszej przyszłości krzywdzić ludzi, bo ludziom należy się ochrona, a lepsza przyszłość jest mglista i niepewna. (Camus 1998: 309)

Szansę na realizację wszystkich opisanych ideałów Camus widzi w syndykalizmie rewolucyjnym (Camus 1998: 315). Jest to pogląd pochwalający naturalną skłonność warstw uciskanych do łączenia się w syndykatach według miejsca pracy i szerzej - według zawodu. Takie syndykaty dążąc do poprawy sytuacji swoich członków organizują sabotaże, obstrukcje, strajki. Zmierzają to w kierunku strajków generalnych i rewolucji całkowicie zmieniającej życie społeczne.

Jednocześnie Camus nie wierzy, żeby ludzkość można było całkowicie uleczyć. Walczy mimo wątpliwości, podobnie do terrorystów z dramatu *Sprawiedliwi* (Camus 1987) nie wiedząc do końca, jak wygląda cel jego walki (Camus 1998: 187). Jednak w przeciwieństwie do nich stawia raczej na poprawę teraźniejszości niż na niejasną przyszłość.

Nowa postawa poznawcza Camusa jest bardziej przemyślana. Autor jasno opisuje swoją metodologię i konsekwentnie się jej trzyma. Dzięki temu jego filozofia staje się znacznie bardziej spójna. Camus porzuca absolutystyczne ambicje godząc się na hipotezy i irracjonalność. Wyraźnie zaznacza, jakie przyjmuje założenia i skąd się one biorą. Jego filozofia jest dojrzalsza.

Zwątpienie

W trzecim okresie twórczości Camusa trawi zwątpienie. Rozważa on nawet rezygnację z twórczości. (Camus 1994: 257) Olivier Todd (2009) opisuje ostatni etap życia autora jako niezwykle trudny. Żona Camusa cierpiała z powodu ciężkiej depresji, o pojawienie się której był przez niektórych obwiniany, opinia publiczna miała do niego pretensje o to, że nie zajmuje stanowiska w sprawie algierskiej.¹²¹ W notatkach z 1958 roku Camus (1994: 260)

¹²¹ Algieria to ojczyzna Camusa. Jej sprawy bardzo leżały mu na sercu, jednak postanowił nie zabierać w nich głosu przekonawszy się, że ludzie nie są gotowi go wysłuchać i że próby przedstawienia swojego stanowiska prowadzą jedynie do eskalacji agresji.

wspomina o lęku, atakach paniki i zachwianiu równowagi psychicznej. Jest przerażony otrzymaną przez siebie Nagrodą Nobla, w jego odczuciu niezasłużoną. O Jacquesie, głównym bohaterze „Pierwszego człowieka”, postaci w dużej mierze autobiograficznej, pisze, że wyrósł na potwora. (Camus 2003: 121) W tym trudnym czasie zapisuje w „Notatnikach”, że jego wcześniejsze próby odnalezienia wspólnych z innymi wartości moralnych, mogą służyć innym, ale nie jemu. W każdym razie nie teraz, kiedy włada nim rodzaj szaleństwa. (Camus 1994: 261)

Camus (1972, 2003) pisze, że brak Boga odbiera ludziom obiektywne wartości, ale pozostawia sądy, co powoduje, że muszą sami podejmować decyzje oraz sądzą siebie i są sądzeni bez żadnego prawa. Autor porzuca moralność. Uważa, że prowadzi ona do abstrakcji i niesprawiedliwości; jest matką fanatyzmu i zaślepienia. Zaleca ucieczkę od moralności, zgodę na bycie sądzonym, a jednocześnie nieosądzanie innych. Trzeba powiedzieć „tak” i szukać pojednania na razie znosząc agonię.

Podziwia prostych mieszkańców Algierii za umiejętność brania życia takim, jakie jest. Żyją oni anonimowo, biednie, nieświadomie, ze ślełą cierpliwością, bez żadnych projektów prócz tych bezpośrednich, dotyczących dnia codziennego. Autor stwierdza, że mówiąc bez przerwy nie potrafi odnaleźć tego, co jego prosta matka umie powiedzieć swoim milczeniem. Jacques (Camus) nie potrafi pojednać się ze światem tak, jak robią to mieszkańcy jego ziemi. Wyjeżdża, tworzy, burzy i staje się potworem, bo ktoś, kto żyje prawdą, oddziela się od innych ludzi i przestaje podzielać ich złudzenia.

W trzecim okresie twórczości autor nie pisze esejów. Rekonstrukcji jego ówczesnych poglądów dokonałam na podstawie *Notatników*, powieści oraz notatek do powieści *Pierwszy człowiek*. Formy te odsuwają na dalszy plan kwestie metodologiczne. Na przód wysuwają się osobiste przemyślenia i impresje autora. Znika pewność siebie (a o ile Camus pewny siebie nigdy nie był, sprawiał takie wrażenie w esejach), nie ma już recepty na lepszy świat. Pozostają wyjątkowa wrażliwość i przenikliwość. Pojawiają się zwątpienie w siłę myśli i podziw dla prostego życia.

AVANT-PLUS

Zakończenie

W esejach Camus sprawia wrażenie pewnego siebie, jednak lektura jego listów i „Notatników” pozwala poznać go jako osobę wciąż poszukującą i niepewną, która zmienia zdanie w świetle coraz to nowszych przemyśleń. Już przed publikacją „Mitu Syzyfa” miał myśli, które można by zaliczyć do etapu buntu. Nieraz zajmował się jednocześnie sprzecznymi ze sobą ideami. Zawsze był otwarty.

Refleksje zawarte w powieściach Camusa idą w parze z filozofią prezentowaną w esejach. Mimo to powieści nie są jedynie próbą zobrazowania filozofii. Reprezentując wysoki poziom literacki, często dodatkowo problematyzują myśli zawarte w esejach, pokazując różne punkty widzenia. Zawierają się w poszczególnych etapach twórczości jednocześnie je przekraczając.

Wszystkie etapy twórczości autora mają u swoich fundamentów poszukiwanie miejsca w świecie bez Boga, a więc bez sensu narzuconego z góry, czyli w świecie absurdalnym. Jednak w poszczególnych okresach Camus stosuje różną metodologię. Dodatkowo czasem jego myśli są bardziej uporządkowane, a innym razem, jak w okresie absurdu, ceni sprzeczność i nie dba o spójność swoich poglądów. A co najważniejsze, na poszczególnych etapach życia autor opiera się na innych doświadczeniach - w okresie buntu jest pod dużym wpływem drugiej wojny światowej, a w czasie zwątpienia silnie oddziałują niepowodzenia osobiste i zawód oraz poczucie bezsilności wywołane porządkiem, który nastąpił po wojnie.

Tabela 1: Różnice pomiędzy poszczególnymi okresami twórczości Alberta Camusa:

Zagadnienie	Okres w twórczości		
	Absurd	Bunt	Zwątpienie
Filozofia	Powinna dążyć do poznania bezwzględnej prawdy. Należy odrzucić wszelkie hipotezy.	Należy znaleźć równowagę między: ambitną i totalną myślą północy i optymistyczną, wyważoną, bliską naturze filozofią południa. Filozofia z wyboru, w której ważniejsze są osobiste skłonności, daje więcej szczęścia.	Człowiek żyjąc prawdą oddala się od innych ludzi i nie może żyć ich złudzeniami, a tym samym czyni z siebie potwora.

Moralność	Jest nieuprawniona, ponieważ nie ma Boga.	Jest niezbędna, żeby sprzeciwić się przemocy.	Jest szkodliwa, ponieważ prowadzi do ideologicznego zaślepienia.
Bunt	W imię prawdy i honoru.	W imię ludzkości.	-
Wzór człowieka	Nieskrępowany zasadami moralnymi indywidualista niepokodzony z absurdalnością świata, ale jednocześnie nie żyjący żadnej nadziei na zmianę, z pasją czerpiący z życia.	Buntownik walczący o lepsze warunki życia dla siebie i innych.	Człowiek anonimowy, nieświadomy, cierpliwie znoszący los.

Twórczość Camusa przerwała niespodziewana śmierć w wypadku samochodowym. Nigdy nie dowiemy się, jak przebiegałby dalszy rozwój jego filozofii. Możemy jedynie snuć domysły na podstawie planu zapisanego przez autora w 1947 roku. Rozpisał wtedy w „Notatnikach” (Camus 1994: 166) swoją twórczość na pięć cykli zapisując przy każdym tytuły utworów. Pierwszy cykl to Absurd: *Obcy*, *Mit Syzyfa*, *Kaligula* i *Nieporozumienie*. Drugi to Bunt: *Dżuma*, *Człowiek zbuntowany* i *Kaliajew* („Sprawiedliwi”). Trzeci cykl nie ma nazwy – składają się na niego „Sąd” (prawdopodobnie „Upadek”) i *Pierwszy człowiek*. Co ciekawe – Camus zaplanował napisanie trzeciego cyklu na kilka lat przed publikacją „Człowieka zbuntowanego”, więc wtedy, gdy, jak mogłoby się zdawać, jego poglądy były zupełnie inne niż te z dwóch ostatnich powieści. Czwarty cykl Camus zatytułował „Miłość rozdarta” i chciał zawrzeć w nim utwory: „Stos”, „O miłości” oraz „Uwodziciel”. W punkcie piątym autor zapisuje „Świat poprawiony albo System – wielka powieść + wielka medytacja + sztuka nie do grania”.

Czy któraś z propozycji Camusa jest tą właściwą? I czy w ogóle istnieje właściwa odpowiedź na pytanie jak żyć? Camus odpowiedziałby zapewne, że nie. Poszukiwał swojego sposobu na dobre życie, ale, niezależnie w którym okresie twórczości się znajdował, zawsze podkreślał, że nie chciałby narzucać swojej odpowiedzi innym, odmawiał sądenia. Z braku zewnętrznych odniesień każdy sam musi wybrać swoją drogę.

AVANT-PLUS

Bibliografia:

Camus, A. 1987. *Sprawiedliwi*, w: Camus, A.: *Dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Camus, A. 1994. *Notatniki 1935-1959*. Warszawa: Wydawnictwo Krąg.

Camus, A. 1998. *Człowiek zbuntowany*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.

Camus, A. 2001. *Mit Syzyfa*. Hiszpania: De Agostini i Altaya.

Camus, A. 2002. *Listy do przyjaciela Niemca*, w: Szydłowska, W.: *Camus*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Camus, A. 2003. *Pierwszy człowiek*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

Todd, O. 2009. *Albert Camus. Biografia*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

„Politica pańskie” Justusa Lipsiusa – najważniejsze koncepcje i wątki stoickie

Michał Dobrzański

Abstrakt:

Artykuł przedstawia główne koncepcje zawarte w dziele Justusa Lipsiusa pt. *Politica pańskie*. W pierwszej części koncentruje się on na relacji władcy do obywateli oraz na wybranych zaleceniach autora co do prawidłowego sprawowania rządów. W części drugiej koncepcja sprawowania władzy zostaje zanalizowana pod kątem wątków stoickich w niej zawartych. Kwestia ta zostaje poruszona, ponieważ *Politica pańskie* uważane są za główne dzieło neo-stoicyzmu – doktryny, która bezpośrednio odwołuje się do myśli antycznych stoików. Całość poprzedzona jest krótkim wstępem przedstawiającym postać Justusa Lipsiusa.

1. Wprowadzenie

Przedmiotem niniejszej pracy jest książka pt. *Politica pańskie* autorstwa Justusa Lipsiusa. Dzieło to w dużej mierze jest współcześnie nieznane, mimo wielkiej popularności, jaką cieszyło się w czasach, gdy zostało wydane. Celem, jaki sobie tu stawiam, nie jest dokładne omówienie wszystkich zagadnień pojawiających się w książce. Zależy mi raczej na wyłuskaaniu najistotniejszych wątków myśli politycznej autora, które charakteryzowały się nowatorstwem w jego czasach. Ponadto chciałbym uwypuklić ich związek z filozofią stoicką, jako że to właśnie ta doktryna filozoficzna stanowiła główne źródło inspiracji dla autora i to ona dała nazwę całemu prądowi w myśli politycznej, którego był on główny przedstawicielem – neo-stoicyzmowi.

AVANT-PLUS

Niniejsza praca podzielona jest na cztery części. Pierwszą z nich jest krótki rys historyczny, przedstawiający zarówno autora, jak i dzieło. Wydaje się on zasadny, ponieważ mowa jest o postaci raczej nieznannej nawet w kręgach filozoficznych. Następnie przedstawiona zostanie koncepcja, która w dużej mierze stanowi nerw całej doktryny – jest to opis relacji między władzą i obywatelem. W kolejnej części opisane będą wybrane narzędzia związane ze sprawowaniem władzy, które w trakcie lektury szczególnie przykuwają uwagę swoją nietuzinkowością. W ostatniej zaś części przedstawione zostanie powiązanie zawartych w dziele koncepcji politycznych z doktryną stoicką, w której nurt sam autor chciał się wpisać.

2. Rys historyczny

Justus Lipsius, urodzony na terenie dzisiejszej Belgii w 1547 r., był czołowym przedstawicielem tzw. neostoicyzmu, czyli renesansowego zainteresowania stoicyzmem antycznym, połączonego z próbami pogodzenia go z chrześcijaństwem. Uznaje się go za człowieka, który przywrócił myśl stoicką do głównego nurtu zainteresowań europejskich myślicieli. Jego dzieła dotyczące stoicyzmu miały być fundamentem wiedzy o tej doktrynie dla takich myślicieli jak Kartezjusz, Spinoza, Hobbes czy też Leibniz (Oestreich 1989: 105).

Z wykształcenia filolog klasyczny, Lipsius większą część swojego życia poświęcił interpretacji pism starożytnych stoików, przede wszystkim rzymskich. Słynne stało się jego powiedzenie: „e Philologia Philosophiam feci” (Oestreich 2008: 582). Jego zainteresowania tą doktryną można doszukiwać się w dwóch faktach – po pierwsze, Lipsius, mimo doskonałej znajomości łaciny, nigdy nie osiągnął pełnej biegłości w posługiwaniu się greką. Dlatego też neostoicyzm w dużej mierze oparł się o dzieła Rzymian. Po drugie, okres życia Lipsiusa przypadł na wyjątkowo trudny czas wojen religijnych w jego ojczyźnie, przez co był on zmuszony wielokrotnie zmieniać miejsce zamieszkania i trapiła go tęsknota za spokojnym życiem.

Konflikty religijne zmusiły go między innymi do kilkukrotnej zmiany konfesji. Z urodzenia katolik, Lipsius w ciągu swego życia był jeszcze luteraninem, następnie kalwinistą, aby ostatecznie powrócić na łono kościoła katolickiego. Wydaje się, że wszystkie te konwersje miały na celu przede wszystkim zapewnienie sobie warunków do spokojnej pracy naukowej.

W świadomości potomnych Lipsius zapisał się przede wszystkim jako wybitny filolog oraz ostatni wielki humanista renesansowy (Klaniczay 1986: 142). Jednakowoż za jego życia największym zainteresowaniem cieszyły się jego dzieła będące próbą przeszczepienia stoicy-

zmu na grunt chrześcijaństwa, czyli *De constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in publici malis* (wydane w 1584 r., przetłumaczone na język polski jako *O stałości*) oraz *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589). Oba te dzieła powstały podczas jego wieloletniego pobytu na uniwersytecie w Leiden i od razu zyskały szeroki rozgłos w całej Europie¹²².

Stanowią one swoistą całość, gdyż oba są poradnikami prawidłowego postępowania. Różnica między nimi dotyczy przede wszystkim potencjalnego odbiorcy – *De constantia* jest skierowane do obywateli, natomiast *Politica* zawierają rady dla władców. Fakt ten spowodował, że oba dzieła często były wydawane we wspólnej oprawie, jako dwie części jednej całości (Oestreich 2008: 586).

Politica w istotny sposób różni się także od *De constantia* w warstwie formalnej. Podręcznik dla obywateli napisany był w formie dialogu między samym Lipsiusem a jego przyjacielem Langiusem, który doradzał, jak postępować wobec nieszczęść, które spadły na ojczyznę przyjaciela. Dzieło było oryginalnym wytworem autora, które dodatkowo zostało opatrzone cytatami z klasyków, w celu uwypuklenia pewnych myśli. W przypadku *Polityki* jest zgoła inaczej – dzieło jest w zasadzie kompilacją myśli różnych autorów klasycznych, która dodatkowo opatrzona jest komentarzami Lipsiusa, w celu zapewnienia spójności wywodu. Korpus cytowanych myślicieli jest duży – zawiera on m.in. pisma Tacyta, Liwiusza, Seneki, Cyncerona, Pliniusza Młodszego, Arystotelesa, Platona, a także ponad siedemdziesięciu innych autorów rzymskich i ponad trzydziestu greckich, w tym Ojców Kościoła (Oestreich 1982: 40). Lipsius niejako kryje się za klasykami, aby wygłosić swoje własne, oryginalne poglądy. W ten sposób dzieło łączy biegłość filologa z oryginalną refleksją nad funkcjonowaniem państwa.

Politica szybko stały się bardzo popularnym dziełem. Do roku 1752 doczekało się ono 54 wydań łacińskich oraz 22 wydań w europejskich językach narodowych (Oestreich 2008: 597). Jeden z głównych badaczy myśli Lipsiusa, Gerhard Oestreich, wskazuje na niebagatelną rolę tego podręcznika dla władców w tworzeniu nowej koncepcji państwowości, czyli oświeconego absolutyzmu.

Trzeba podkreślić, że wśród tłumaczeń *Polityk* znalazło się także tłumaczenie na język polski. W 1595 r. dzieło zostało wydane po raz pierwszy po polsku w przekładzie Pawła Szczerbica, wznowienie nakładu odbyło się zaś w 1608 r. Tym samym polskie tłumaczenie było jednym z wcześniejszych przekładów dzieła na języki narodowe. Przekład Szczerbica zawie-

¹²² Dokładny życiorys Lipsiusa można znaleźć w monografii J.L. Saundersa (1955: 3-58).

AVANT-PLUS

ra jedną istotną różnicę wobec łacińskiego oryginału – pominięto w nim spis cytowanym autorów klasycznych i tekst podany jest jako jednolity wywód. Tłumacz zwraca na to uwagę we wstępie, wyjaśniając swoją decyzję następującymi słowami:

Autorow z których to brał, nie miánowałem, bo ich ták wiele, że kázde prawie słowko ma swego [...]. A też Polakowi abo złemu Lácinnikowi (ktorym się tylko tá moiá robota zeydzie) nic potym. Człowiek solidè uczony, o Polskie nie dba, bo z więtszym smakiem Lácińskie czyta (Lipsius 1608, „Do tego co czytać będzie”).

Niemniej jednak to właśnie polski przekład stanowił podstawę do niniejszej pracy, wspomaganą opracowaniem treści *Politicorum* zawartym w książce Gerharda Oestreicha (1989). Decyzja ta wynika z faktu, że przedmiotem niniejszej pracy ma być oryginalna myśl Lipsiusa, a nie dociekanie o charakterze filologicznym.

3. Władza a obywatele

Przedstawienie relacji między władzą i obywatelami, którą kreśli Lipsius, wymaga uprzedniego wyjaśnienia, za jaką koncepcją władzy się on opowiada.

Przede wszystkim Lipsius uważa sprawowanie władzy za główny filar wszelkiej ludzkiej aktywności. Bez władzy, rozumianej jako wysłuchiwanie postulatów i wydawanie poleceń, nie jest możliwy żaden rozwój. Bez przywództwa ludzie nie są zdolni do konstruktywnej aktywności – szerzą się wówczas łupiestwo i ogólna destrukcja (II-1)¹²³. Władza potrzebna jest do tego, aby nadawać kierunek i kanalizować ludzką energię ku konstruktywnym celom. Bez władzy możliwa jest tylko anarchia.

Lipsius wyróżnia trzy rodzaje władzy – władzę jednej osoby, władzę grupy osób i władzę wszystkich. Sam opowiada się zdecydowanie za pierwszą formą rządów, przytacza za tym szereg argumentów. Przede wszystkim królestwo jest najstarszą formą rządów, a więc jest ona już sprawdzona. Poza tym wydaje się ona być także najbardziej zgodna z naturą, gdyż można zaobserwować, że także wśród zwierząt występuje właśnie ta forma przywództwa, czyli dominacja jednego osobnika. Jednocześnie Lipsius kategorycznie stwierdza, że ludzie

¹²³ Odnośniki do *Politiców pańskich* przedstawiać będę, z uwagi na niewielką objętość poszczególnych rozdziałów oraz utrudniony dostęp do wydania, którym się posługiwałem, w powyższej formie, gdzie liczba rzymska oznacza numer księgi, natomiast liczba arabska numer rozdziału.

zdecydowanie bardziej pragną dobrej władzy niż wolności. Natomiast dobra władza nie jest możliwa tam, gdzie ścierać się musi wiele jej ośrodków. Dobra praktyka wykazuje, że jedna całość powinna być rządzona przez jeden podmiot (II-2).

To rodzi pytanie o to, w jaki sposób władca taki powinien zostać wyłoniony. Pan może objąć władzę na drodze sukcesji bądź na drodze elekcji. Co ważne, Lipsius podkreśla, że te dwie drogi to jedyne drogi legalne, czyli nie uciekające się do gwałtu i przemocy (II-4). W związku z tym te dwa sposoby objęcia władzy są też jedynymi, które dają nadzieję na jej trwałość, albowiem władza pozyskana przemocą charakteryzuje się wysoką niestabilnością, nie mając żadnego usankcjonowania poza siłą. Tymczasem Lipsius wielokrotnie podkreśla, że sama siła nie wystarcza do sprawowania stabilnych rządów – potrzebna jest także mądrość (III-1). Aby w państwie panował pokój, potrzebne są moc i cnota. Jeśli tylko zabraknie cnoty, a moc pozostanie, państwo skazane jest na zgubę (IV-7).

Poza koncepcją ustrojową, którą preferuje Lipsius, dla zrozumienia jego opisu relacji między władzą i obywatelami konieczne jest także przedstawienie jego poglądu na obywateli, tzn. na ludzi, którzy władzy tej będą podlegać. Opierając się na postulatach autora zawartych w jego podręczniku dla obywateli – przywołanym już powyżej *De constantia* – można by spodziewać się mocno indywidualistycznego podejścia do obywateli, z których każdy posługuje się swoim rozumem i stara się dostrzec jak najszerszy kontekst wydarzeń, w których on sam jako obywatel danego państwa bierze udział. Dopiero lektura *Politicorum* zdecydowanie uwypukla, że przesłanie zawarte w *De constantia* jest postulatem o charakterze idealnym, normatywnym, powstałym jako reakcja na zachowania obserwowane przez autora w codzienności, które wobec tego ideału znajdują się dokładnie na przeciwległym biegunie.

Mniemanie Lipsiusa o masie ludzkiej jest bardzo niskie. Główną cechą charakterystyczną tłumu jest uleganie namiętnościom, które uniemożliwiają posługiwanie się rozumem. Co gorsza, tłum, gdy pozwolić mu samodzielnie wybierać swoich przywódców, wykazuje niepokojącą tendencję do obierania ludzi nieskromnych i nieopatrznych (IV-5). Ludzie w swojej masie mają tendencję do wybierania zła. Właściwe postępowanie obywateli najczęściej nie jest samorzutne, lecz jest wynikiem obawy przed konsekwencjami w postaci sankcji prawnych (IV-9). Co więcej, lud jest właściwie zawsze niewdzięczny wobec swojego władcy, nawet wówczas, gdy dobrze sprawuje on rządy. Jest to wynikiem świadomości ludzi, że pan, nawet jeśli w danej chwili jest dobry, zawsze ma możliwość stania się złym, ponieważ, z racji pełnionej funkcji, wolno mu tak postępować (IV-6). Obywatele zaś nie mają takiego przywileju, lecz zawsze muszą postępować w taki sposób, jaki jest od nich wymagany.

AVANT-PLUS

Ważne jest podkreślenie, że taka negatywna ocena masy ludzkiej nie ma jednak charakteru zarzutu. Jest to po prostu osąd wynikający z obserwacji rzeczywistości. Lipsius nie wnika specjalnie w dywagacje, czy taki stan rzeczy ma charakter wrodzony, czy nabyty. Jedyne w jednym miejscu zauważa, że nierozsądne zachowanie ludzi, jakim może być np. udział w wojnie domowej, nie musi wynikać z wrodzonego zła, lecz raczej jest związane z nieświadomością i głupotą. Dlatego też pan, czyniąc pokój, nie powinien o tym zapominać i musi zastosować karę adekwatną wobec niewiedzy, a nie złej woli (VI-7). Generalnie opis ludu jako złego, kłamliwego i chytrego jest dla Lipsiusa skonstatowaniem pewnego faktu, przesłanką, na podstawie której należy budować władzę. W jednym z rozdziałów wypomina on np. Platonowi, że jego idea państwa pominęła tę przesłankę, przez co jego koncepcja ustrojowa na zawsze musiała pozostać utopią (IV-13).

W świetle powyższej oceny ogółu obywateli naturalną konsekwencją jest fakt, że Lipsius swe porady dla władcy formułuje w dużej mierze jako zasady zarządzania masą ludzką, których celem jest zadowolenie tejże masy ludzkiej i, co za tym idzie, pozostanie pana przy władzy. Takie postawienie sprawy, choć zdecydowanie przywodzi na myśl *Księcia Machiavellego*, nie jest z nim jednak tożsame, ponieważ Lipsius w odmienny sposób konstruuje relację między władcą i obywatelami.

Głównym celem władcy nie jest u Lipsiusa pozostanie przy władzy, lecz szeroko rozumiane dobro państwowe. Na dobro to rzeczywiście składa się stabilność rządów, lecz jest ona tylko środkiem do osiągnięcia szerszego celu, którym jest dobrobyt (zamożność, bogactwo i cnota) obywateli. Zrozumienie tego celu jest cechą dystynktywną, która odróżnia dobrego władcę od tyra. Pierwszy patrzy na pożytek poddanych a nie swój, rozumiejąc, że to nie państwo istnieje dla niego, lecz on pełni swoją funkcję dla państwa (II-6). Władca jest w tym ujęciu pierwszym sługą państwa, i, co za tym idzie, dobrem pospolitym. Wiąże się z tym szereg obowiązków, a najważniejszym z nich jest bycie dobrym i mądrym człowiekiem (II-7).

Na najwyższym poziomie ogólności zadania pana dają podzielić się na dwa zagadnienia. Jednym z nich jest skuteczne zarządzanie rzeczywistością państwową, w taki sposób, aby państwo było silne, rozwijało się i panowały w nim dobrobyt oraz pokój, zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym. To zadanie władcy można określić mianem administracji. Drugim zaś jest dawanie przykładu obywatelom, czyli dbanie o moralność. Pan, jako dobro publiczne, jest też postacią publiczną i stanowi dla ludzi wzór do naśladowania. Dlatego też

musi on być cnotliwy. Cnota pańska niejako „spływa” na poddanych, gdy zaś poddani nie będą cnotliwi, niemożliwe będzie osiągnięcie dobrobytu, gdyż jedną z jego części składowych jest właśnie cnota.

Przykład z góry jest najlepszym sposobem umoralniania poddanych, aczkolwiek nie jedynym. Drugim z nich jest prawo. Nadmiar prawa jest jednak zdecydowanie szkodliwy dla państwa, toteż trzeba dążyć do sytuacji, aby było ono konieczne tylko tam, gdzie sam przykład z góry nie wystarcza (II-11). Najlepiej funkcjonuje bowiem takie państwo, gdzie poddani sami słuchają swojego władcy. Co niezwykle istotne, ponieważ pan sam ma obowiązek dawania przykładu, powinien on także podlegać prawu, jeśli chce, aby jego poddani także się do prawa stosowali (II-10). Nie powinien on nigdy zapominać o tym, że pomimo swojej funkcji jest także jednym z ludzi, co zrównuje go wobec wszystkich swoich poddanych.

Ważne jest także podkreślenie, że rozdział na sprawy administracyjne i moralne nie ma charakteru rozłącznego. Te dwie warstwy przenikają się, jako że ludźmi cnotliwymi jest zdecydowanie łatwiej zarządzać, a co za tym idzie, łatwiej prowadzić ich ku dobrobytowi. Z kolei rozumne zarządzanie państwem może mieć dodatni wpływ na cnotliwość obywateli. Lipsius od początku podkreśla, że do dobrego sprawowania rządów potrzebne są dwie cechy – mądrość i cnota. Pierwszą z nich należy rozumieć właśnie jako właściwe rozpoznawanie się w kwestiach administracyjnych, drugie, jako właściwą postawę moralną.

Koncepcja służby obywatelom powoduje, że u Lipsiusa posiadanie władzy nie jest wartością samą w sobie. Jest to raczej obowiązek. Co więcej, do władzy nie należy się przywiązywać. Z jednej strony jest to niewskazane dlatego, że łatwo przez to popaść w pychę. Dzierżenie władzy jest więc niejako dodatkowym wyzwaniem dla człowieka, aby pielęgnował w sobie cnotę skromności. Poza tym władza jest bardzo pożądanym przywilejem, co z kolei zdecydowanie zwiększa możliwość utracenia go. Historia pokazuje, mówi Lipsius, że nawet najsilniejsi władcy mogą zostać pokonani i skończyć w więzieniu (II-15). Nie warto zatem przywiązywać się do władzy, tak, jak nie warto przywiązywać się do wszelkich innych rzeczy, które łatwo utracić.

Zalecenie dystansu wobec władzy nie dotyczy bynajmniej tylko władców, którzy nie umieją dobrze rządzić. Nawet doskonały władca, którego poddani żyją w dobrobycie i pokoju, nie może być pewien utrzymania się na szczycie. Wiąże się to w zasadniczy sposób z fatalistyczną koncepcją świata, którą Lipsius obszerniej opisuje w *De constantia*, a do której tutaj także się mimochodem odwołuje. W *Politicach* niejednokrotnie wymienione jest, obok narzę-

AVANT-PLUS

dzi mających gwarantować stabilność rządów, także szczęście, czy też wola Boża (IV-9, 10). Pan, który postępuje w pełnej zgodzie ze sztuką rządzenia i tak może zostać odsunięty od władzy zrządzeniem losu. Przykładem takiego zrządzenia jest np. bezdziejność, która, choć nie zależy od króla, znacząco osłabia jego pozycję.

Podkreślenie ulotności władzy nie ma jednak na celu podważenia zasadności jej sprawowania. Jeśli zostanie się wybranym władcą, ma się obowiązek jak najlepiej wywiązać się z powierzonego zadania. Ważne jest jednak, aby pamiętać, że władza nie jest dana na zawsze i że może, mimo należytych starań, przeminąć.

Lipsius większość swego dzieła poświęca jednakowoż odpowiedzi na pytanie, jak władca powinien postępować, gdy los mu jednak sprzyja, tzn. gdy dobro państwa jest w jego rękach.

4. Sprawowanie rządów

Lipsius w swoim dziele daje także szereg rad szczegółowych, jak władca powinien postępować w poszczególnych dziedzinach związanych ze sprawowaniem rządów. Rady te dotyczą zarówno spraw czysto organizacyjnych, jak np. zarządzanie wojskiem¹²⁴, jak również cech osobowościowych samego władcy. Poniżej skoncentruję się na trzech wybranych zagadnieniach, które wydają się szczególnie interesujące i symptomatyczne dla myśli Lipsiusa. Po kolei omówione zostaną jego zalecenia względem religii, egzekucji prawa, oraz podatków.

4.1. Religia

Stosunek Lipsiusa do religii przedstawiony w *Politicach*, jest jednym z zagadnień, które badacze przedmiotu omawiają najczęściej. Rozwiązanie kwestii relacji między państwem i religią jest tu zazwyczaj przedstawiane w kontekście życiorysu autora, który, jak wspomniano powyżej, kilkakrotnie zmieniał w biegu swojego życia wyznanie, zmuszony do tego konfliktami religijnymi, wstrząsającymi wówczas jego ojczyzmy stronami (por. Saunders 1955: 30).

¹²⁴ Kwestię organizacji armii świadomie pomijam w niniejszej pracy, mimo, że obejmuje ona dwie ostatnie księgi dzieła, które w dodatku przez niektórych badaczy (Gerhard Oestreich) wskazywane są jako najbardziej widoczny wpływ Lipsiusa na politykę jego czasów. Poziom szczegółowości tego zagadnienia wybiegłyby jednak znacząco poza ramy niniejszej pracy, a ponadto byłoby to opracowanie bardziej o charakterze historycznym niżli filozoficznym.

Z dzisiejszej perspektywy zalecenia Lipsiusa rzeczywiście mogą wydawać się nieoczekiwane – oto bowiem człowiek, który sam cierpiał ze względu na konflikty religijne, kategorycznie zaleca, aby w jednym państwie dopuszczona była tylko jedna wiara, gdyż wówczas stanowić ona będzie dodatkowy czynnik spajający dla obywateli. Co więcej, zastrzega on, że władca powinien karać wszelkich wicherzycieli, którzy przynoszą nową religię (IV-2).

Nie jest jednak tak, że Lipsius postuluje tak proste rozwiązanie, gdyż nie dostrzega złożoności problemu. Przede wszystkim – należy to podkreślić z dużą stanowczością – autor, choć zaleca, aby w państwie tolerowana była tylko jedna konfesja, nie precyzuje nigdzie, *która* konfesja by to miała być. Z punktu widzenia celu jego dzieła, to jest sformułowania zaleceń, jak rządzić, aby w państwie panował dobrobyt, jest to kwestia nieistotna. Do religii Lipsius ma stosunek pragmatyczny, nie ideologiczny. Pan powinien dokładać starań, aby jego poddani byli pobożni, jednak nie z przyczyn moralnych, lecz z przyczyn praktycznych – ludźmi pobożnymi po prostu łatwiej jest zarządzać, ponieważ lęk przed Bogiem dodatkowo sankcjonuje ich posłuszeństwo, a nabożeństwo jest stróżem społeczności ludzkiej (IV-2). To z tego punktu widzenia należy więc patrzeć na zalecenie utrzymywania tylko jednej religii w państwie – wielość wyznań może sprzyjać wyznawaniu różnych sprzecznych zasad, co prowadzi do nieposłuszeństwa.

Nie jest też tak, że Lipsius w ogóle nie zdaje sobie sprawy z trudności, które wiążą się z realizacją tego postulatu. Zastrzega on, że zwalczać należy jedynie tych innowierców, którzy swą działalność prowadzą publicznie, nagabując innych i rozbijając jedność. Trzeba wówczas działać od razu, bo zwłoka spowodować może, że grupa innowierców rozrośnie się do takich rozmiarów, że stłumienie jej przestanie być możliwe. Dlatego też Lipsius zastrzega – nie należy ślepo tępić wszystkich innowierców, gdyż może to przynieść więcej zła, niż pożytku. Należy działać od razu, inaczej będzie za późno i walka na nic się nie zda (IV-3).

Stawianie więc tezy, że w swym postulatcie nietolerancji religijnej Lipsius widział remedium na konflikty religijne swojej epoki, wydaje się dość ryzykowne. W jego czasach grupy innowierców były już zdecydowanie zbyt duże, aby mogła być mowa o łatwym ich zwalczeniu. Bardziej prawdopodobne wydaje się przyjęcie, że w naruszeniu postulowanej przez siebie zasady dostrzegał on źródło konfliktów religijnych, natomiast odpowiedzi na to, co wobec nich zrobić, w ogóle w swym dziele nie udzielił. Ponadto należy podkreślić, że Lipsius postulował pełną tolerancję wobec innowierców, którzy nie próbują innych przekonywać do swoich poglądów. Takich ludzi należy zostawić w spokoju, tym bardziej, że nie istnieje siła, która mogłaby zmienić ludzkie myśli – co najwyżej można ludzi przymusić do głoszenia cudzych po-

AVANT-PLUS

glądów. Jeśli chce się zmienić myśli, można tylko nauczać (IV-4). Jeśli więc chceć wyczytać z dzieła Lipsiusa jakąś odpowiedź na konflikty religijne jego czasów, brzmiałaby ona: ukarać wichrycieli ze wszystkich konfesji, ale nie zwalczać samych konfesji. Lipsius przede wszystkim piętnował wszelkie formy naruszania porządku państwowego, nie zaś samo innowierstwo.

4.2. Egzekucja prawa

Prawo, jak to już podkreślone zostało powyżej, Lipsius uznaje za środek do kierowania poczynaniami ludzkimi, którego nie należy nadużywać. Jednocześnie jest ono jednak nieodzowne, ponieważ natura ludzka potrzebuje przymusu i prowadzenia. Co za tym idzie, także kary za łamanie prawa są koniecznością. Lipsius podkreśla jednak, że stosowanie kar musi być rozumne, gdyż władca, mimo, że nie może liczyć na uwielbienie wśród poddanych, powinien jednak wystrzegać się ich złości, która może powstać wskutek nadmiernej surowości. W związku z tym także karanie powinno być traktowane jako narzędzie, którego należy używać w umiarem. Co więcej, nie należy karać tylko dlatego, że jest po temu możliwość, lecz zawsze czynić to tylko wtedy, gdy jest to wskazane dla dobra państwa. Nigdy też przyczyną kary nie powinna być chęć zemsty – kara nie ma pokazywać, że władca ulega namiętnościom, gdyż to naruszałoby jego majestat, lecz pełnić funkcję odstrasżającego przykładu. Z tego samego powodu władca nigdy nie powinien cieszyć się z tego, że kogoś karze. Nie czyni on bowiem tego nigdy dla zaspokojenia własnych pobudek, ale zawsze po to, aby wywiązać się ze swoich obowiązków względem państwa. Poza odstrasżającą funkcją kary, Lipsius podkreśla także, że niezwykle ważne dla poczucia sprawiedliwości wśród poddanych jest to, aby za te same występki, jeśli już podlegają one karze, karać w ten sam sposób i to konsekwentnie.

Wydaje się, że Lipsius generalnie postrzega karanie jako konieczne zło. Zwraca on bowiem uwagę na fakt, że publiczne kary, poza funkcją odstrasżającą, spełniają także negatywną rolę, polegającą na tym, że wzbudzają wśród pospólstwa żądzę krwi. Z tego wynika też jego postulat, aby grupy ciężkich przestępców, jeśli już konieczne jest ich ukaranie, karać na raz, aby uniknąć zbyt częstych egzekucji. Ponadto zaleca on, aby władca nigdy nie brał osobiście udziału w karaniu, jako że procedura ta rodzi negatywne skojarzenia, które są niewskazane. Król powinien jedynie nagradzać, kary zaś powinny być wykonywane przez inne osoby (IV-11).

Koncepcja kar zawarta w dziele wydaje się przede wszystkim ciekawa ze względu na postulat równego traktowania osób, które dokonały tych samych przestępstw. W zestawieniu z zastrzeżeniem Lipsiusa, że także król powinien podlegać prawu, stanowi to swoistą antycypację koncepcji równości wobec prawa.

4.3. Podatki

Jeśli chodzi o kwestię opodatkowania obywateli, Lipsius jest realistą – podkreśla, że podatki są konieczne, ale nie pozostawia złudzeń, iż ludowi będzie się to podobać. Dlatego też w pobieraniu podatków wskazane jest zachowanie umiaru. Ponadto Lipsius postuluje możliwe partnerskie traktowanie obywateli. Podatki w tym ujęciu nie są tylko sposobem na pozyskanie pieniędzy dla skarbu państwa, lecz także, a nawet przede wszystkim, umową zawartą przez władcę i obywateli. Polega ona na tym, że ludzie oddają część swoich pieniędzy, ale mają prawo w zamian oczekiwać ze strony władcy zapewnienia im spokoju, do czego władca się zobowiązuje.

Poza tym zobowiązaniem, na władcy ciąży także obowiązek pokazania ludziom, że pieniądze, które są od nich pobierane, są rozsądnie wydatkowane, a nie marnotrawione. Obowiązek ten nie wynika jednak z żadnej umowy, lecz ma raczej charakter zalecenia – Lipsius daje tym samym do zrozumienia, że tylko w takiej sytuacji ludzie będą skłonni spokojnie znieść opodatkowanie.

Formułuje on także zalecenia w zakresie samej egzekucji opłat, które mają uczynić pobór możliwie znośnym dla ludności. Przede wszystkim podkreśla, że ludzi do podatków nie należy zmuszać, lecz trzeba wytłumaczyć im ich konieczność. Ponadto, sami poborczy muszą być szczególnie starannie dobrani – nie wolno im bowiem w żadnym razie uciekać się do przemocy. Lipsius sugeruje wręcz, że najlepszym rozwiązaniem jest, gdy lud sam wyłoni spośród siebie poborców podatkowych. Takie rozwiązanie daje największe szanse na udaną egzekucję podatków przy możliwie małym niezadowoleniu ludzi (IV-11).

Powyższe trzy przykłady pokazują, że koncepcja władzy proponowana przez Lipsiusa, mimo stanowczego dowartościowania władzy jednej osoby i ogólnej niechęci do masy ludzkiej, charakteryzuje się szacunkiem w podejściu do obywateli państwa. Pomimo, że pospólstwo jest głupie, pan powinien tłumaczyć się ze swoich postępów i wyjaśniać swoje decyzje. Po-

AVANT-PLUS

mimo, że całość władzy leży w jego gestii, nie powinien on jej w żadnym razie nadużywać. Pan – a do niego skierowane jest dzieło – musi zdawać sobie sprawę z tego, że lud w swojej masie nie postępuje mądrze, a większość ludzi bywa zła, ale jednocześnie nie wolno mu w żadnym razie okazywać tego poglądu względem swoich poddanych. Musi on przede wszystkim rozeznawać się w sytuacji w kraju i działać tak, aby jak najlepiej wywiązywać się ze swoich zobowiązań, wynikających z pełnionej przezeń funkcji. Częścią tego rozeznania jest zaś przyswojenie sobie tej – według Lipsiusa elementarnej – prawdy na temat natury ludzkiej.

Wywiązywanie się pana z jego zobowiązań jest w interesie wszystkich: poddanych – ponieważ w państwie dobrze rządzonym lepiej się żyje, oraz samego władcy – ponieważ tylko w państwie dobrze rządzonym ma on szansę na długotrwałe utrzymanie się przy władzy, o ile tylko los na to pozwoli. Tym samym interesy obu stron zostają ze sobą powiązane. Taki jest też, jak się wydaje, głównym zamysł całości myśli politycznej Lipsiusa, przedstawionej w *De constantia i Politica*. W pierwszym z nich opisuje on postępowanie idealnego obywatela, w drugim zaś idealnego władcy. Sumą zaś jest – lub raczej byłoby – państwo idealne.

5. Wątki stoickie

Na koniec niniejszego wywodu, przedstawivszy już zręby koncepcji doskonałego władcy według Lipsiusa, warto postawić pytanie o to, jakie główne wątki stoickie można w niej wyodrębnić, zważywszy na fakt, że dzieło to uważane jest za jedno ze sztandarowych dzieł neo-stoicyzmu. Wydaje się, że wątki te są zdecydowanie bardziej ukryte, niż w przypadku *De constantia*, a także zdecydowanie łatwiejsze do wyłuskania, jeśli czyta się oba dzieła jako całość, niż w przypadku lektury samej *Polityki*.

5.1. Personalizm

Gerhard Oestreich, jeden z największych współczesnych znawców myśli Lipsiusa, dostrzega główny rys stoicki dzieła przede wszystkim w samym obiekcie rozważań Lipsiusa. Mimo, że *Politica* są podręcznikiem opisującym funkcjonowanie państwa, państwo jako instytucja odgrywa w nim rolę drugoplanową. Na pierwszy plan wysuwa się osoba pana i to on jest głównym odbiorcą dzieła (Oestreich 1989: 150). Praca nad naprawą państwa nie jest oparta przede wszystkim na reformie instytucjonalnej, lecz w dużej mierze jest pracą nad charakterem władcy. Lipsius nie proponuje nowego systemu organizacji państwa – można powie-

dzieć, że jest on w tej materii w dużej mierze zachowawczy. Kieruje się on raczej Arystotelesowską myślą, że w ramach każdego systemu organizacji państwa możliwe są dobre lub złe rządy, i dlatego swe zalecenia koncentruje na ludziach, a nie instytucjach.

Aby państwo stało się idealne, wszyscy obywatele, z panem na czele, muszą pracować nad sobą i dążyć do osiągnięcia cnoty, która polega przede wszystkim na nieuleganiu namiętnościom i kierowaniu się rozumem w swoich sądach. Władca ponosi tu szczególną odpowiedzialność, gdyż, z uwagi na pełnioną funkcję, musi być przykładem dla obywateli, a to oznacza, że musi się z zadania dążenia do cnoty wywiązać szczególnie dobrze. Choć Lipsius nigdzie się do tego bezpośrednio nie odwołuje, takie postawienie sprawy zdecydowanie przywodzi na myśl stoicką koncepcję teatru świata, w którym każdy powinien starać się jak najlepiej odegrać powierzoną mu rolę. Pan jest według Lipsiusa po prostu jednym z aktorów, którego rola wiąże się z szeregiem obowiązków. Jeśli ktoś jest władcą, musi starać się jak najlepiej wywiązać z postawionych mu w związku z tym zadań. To samo dotyczy zresztą obywatela – jego powinności opisane są w *De constantia*.

5.2. Determinizm

Koncepcja wywiązywania się najlepiej jak to możliwe ze swoich obowiązków jest u Lipsiusa połączona z koncepcją deterministyczną. Jak wspomniano powyżej, niejednokrotnie przywołuje on zrządzenie losu, czy też, w jego terminologii, wolę Bożą, jako ostateczne kryterium rozstrzygające, co ostatecznie się wydarzy. Bieg rzeczy nie jest dlań w rękach człowieka, aczkolwiek, przy sprzyjającym szczęściu, człowiek ma pewien wpływ na to, co się wydarza. W *Politicach* zdecydowanie wyraźniej niż w *De constantia* widać, że fatum dla Lipsiusa odpowiedzialne jest przede wszystkim za niepowodzenia, nie zaś za sukcesy. Jest to rodzaj wentylu bezpieczeństwa, którym można posłużyć się wówczas, gdy, przy najlepszych chęciach, nie ma możliwości zrealizowania postawionych celów. Koncepcja fatum jest ciągłym napominaniem, że niektóre rzeczy, mimo największych starań, nie będą możliwe do osiągnięcia, gdyż wystąpić mogą pewne nieprzewidziane czynniki. Świadomość takiego stanu rzeczy pozwala na zachowanie racjonalnego spokoju nawet w obliczu największych klęsk, jeśli tylko ma się poczucie, że doszło do nich mimo dołożenia wszelkich starań, aby tak się nie stało. Lipsius nie wspomina zaś nigdzie o tym, czy sukcesy także są wynikiem fatum.

Jest to spójne stanowisko, jeśli przyjąć, że celem jest zachęcenie do *vita activa*, czyli do działania. W takim wypadku najlepsze jest przyjęcie, że niepowodzenie wynika z siły wyż-

AVANT-PLUS

szej, natomiast sukces jest wynikiem własnego wysiłku. Inne postawienie sprawy, tzn. albo przyjęcie, że porażki też są wynikiem własnych czynów, albo stwierdzenie, że także sukcesy są wynikiem fatum, spełniałoby funkcję dokładnie odwrotną – zniechęcałoby do działania i stanowiło zachętę do beczynności.

Warto w tym miejscu przywołać podobną koncepcję losu, którą przed Lipsiusem głosił Machiavelli. Dostrzega on, że los uderza z największą siłą w tych, którzy nie podejmują żadnego wysiłku, aby mu przeciwdziałać. Człowiek rozpoznający ducha swoich czasów i dopasowujący doń swoje działania ma zaś zdecydowanie większe szanse, że nie spotka go nie-szczęście (Machiavelli 2004: 87 i n.). Pytanie, na ile koncepcja zgodna jest z klasycznym stoickim determinizmem, pozostaje tu jednak otwarte.

5.3. Laicyzm moralny

Drugim wątkiem stoickim w *Politicach*, który zostaje podkreślony przez Oestreicha, jest uniezależnienie moralności od religijności. Moralność, do której dążyć mają władca i poddani, nie jest połączona z dogmatyką którejkolwiek z religii, lecz odwołuje się raczej do klasycznych ideałów rzymskich (Oestreich 1989: 150). Rzeczywiście, rozważania nad rolą religii w państwie Lipsiusa jasno pokazują, że ma on tu stosunek pragmatyczny, dostrzegając w niej przede wszystkim element spajający państwo, i nie opowiada się za którąkolwiek z nich. Cnoty, które postuluje Lipsius, mają charakter stoicki – osoba cnotliwa nie ulega namiętnościom, potrafi dostrzec poszczególne wydarzenia w szerszym kontekście wydarzeń światowych, oraz kieruje się rozumem, a więc stara się patrzeć na wszelkie sprawy z dystansem, abstrahując od swojego subiektywnego punktu widzenia. Wszelkie działanie osoby cnotliwej powinno mieć racjonalne uzasadnienie, nie może zaś wynikać z pobudek natury emocjonalnej. Oestreich podkreśla, że koncepcja ta odegrała niebagatelną rolę w formowaniu się ideału urzędniczego w nowożytności (1989: 151).

Władca powinien w tym ujęciu dążyć do ideału stoickiego mędrca. Jego zadanie – obowiązki, którymi obarcza go Lipsius – w dużej mierze sprowadzają się do nieulegania namiętnościom i bycia przewidującym w oparciu o dane obserwacyjne, a nie intuicję. Wielokrotnie podkreślone zostaje, że władza powinna być sprawowana w sposób spójny i długofalowy, niejako w kosmicznej perspektywie. Władca nie powinien kierować się doraźnymi mniemaniami społeczeństwa, lecz postępować tak, aby potomni go dobrze osądzali (IV-11). W dużej mierze można odnieść wrażenie, że Lipsius postuluje u władcy tę samą cnotę, którą w *De constantia*

uczynił naczelną cnotą dla obywateli – stałość. Niemniej jednak nigdzie w swym dziele politycznym nie odwołuje się do niej bezpośrednio.

5.4. Władza jako dobro zewnętrzne

Ostatnim wątkiem, na który należy zwrócić uwagę, jest podejście Lipsiusa do samego fenomenu władzy. Ponawiające się w dziele upomnienia, że władza nie jest dana na zawsze i może zostać niezwykle łatwo utracona, jednoznacznie przywodzi na myśl stoickie rozróżnienie na rzeczy zależne i niezależne, do którego Lipsius się jednak nigdzie bezpośrednio nie odwołuje. Mimo to wiele przemawia za tym, że uważał on władzę za rzecz niezależną właśnie. Stosunek pana do władzy opisany w *Politicach* – dopóki jest on u władzy, powinien z niej jak najlepiej korzystać, zawsze mając jednak świadomość, że może ją stracić – łudząco przypomina zalecenie Epikteta zawarte w 11. punkcie *Encheiridionu*, w którym podkreślone zostaje, że większość rzeczy jest nam jedynie dana w użytkowanie, ale nie jest naszą własnością, do której należy się przywiązywać: „Wszakże na jak długo oddał ci [Dawca, czyli bóg, bądź los – MD] je w posiadanie, troszcz się o nie, tak jednak jak o rzecz będącą cudzą własnością i jak się troszczą podróżni o gospodę, w której się zatrzymali” (Epiktet 1961: 460). Cytat ten bardzo dobrze streszcza postulowany przez Lipsiusa stosunek pana do władzy, lub nawet szerzej, do państwa.

Przywołane powyżej koncepcje Lipsiusa w zakresie państwowości oczywiście nie wyczerpują wszystkich wątków podjętych w dziele. Dają one jednak wgląd w jego myśl polityczną, uwykułając najbardziej charakterystyczne i godne uwagi – przynajmniej z dzisiejszego punktu widzenia – wątki, które pod wieloma względami nadal zachowują ważność. Przykładem na to są koncepcje służby państwu i rozdzielności moralności religijnej i państwowej. Lektura *Polityki* pozwala lepiej dostrzec stoicki fundament tych koncepcji. Ponadto daje ona także wgląd w ponadczasowość pewnych postulatów wobec władzy oraz ich niezależność od formy ustrojowej. Mimo, że czasy rządów jednego władcy minęły – przynajmniej w naszej części świata – nadal aktualne wydają się takie postulaty, jak długofalowość myślenia kierujących państwem, czy też nieuleganie doraźnym namiętnościom. Podobnie ma się sprawa z koncepcją jak najlepszego wypełniania spoczywających na władzy obowiązków. Problemy te,

AVANT-PLUS

mimo, że minęły wieki od powstania dzieła Lipsiusa, nadal są aktualne, a postawa stoicka wśród władz państwowych nadal jawi się jako ideał, do którego warto by dążyć. Jest to kolejny argument za tezą, że z filozofii stoickiej najlepiej próbę czasu znoszą właśnie postulaty etyczne, mające w dużej mierze charakter ponadczasowy.

Bibliografia:

- Epiktet. 1961. *Diatryby; Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Przeł. i oprac. L. Joachimowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Klaniczay, T. 1986. *Renesans Manierizm Barok*. Warszawa: PWN.
- Lipsius, J. 1608. *Política pańskie, To iest, Náuká, iáko Pan y káždy Przełożony, rządnie żyć i spráwować się ma*. Przeł. Paweł Szczerbic. Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.
- Machiavelli, N. 2008. *Książę*. Przeł. Czesław Nanke. Kęty: Antyk.
- Oestreich, G. 1982. *Neostoicism and the Early Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
1989. *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius. Der Neustoizismus als politische Bewegung*. Getynga: Vandenhoeck und Ruprecht.
2008. Justus Lipsius und der politische Neustoizismus in Europa. Red. Neymeyr, B., Schmidt, J., Zimmermann, B. *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: 575-630*. Tom I. Berlin: De Gruyter.
- Saunders, J. L. 1955. *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*. Nowy Jork: The Liberal Art Press.

Idee profeministyczne polskich myślicieli końca XIX i początku XX wieku

Kamil Łuczaj

Abstrakt:

Artykuł omawia idee myślicieli polskich żyjących pod koniec XIX i na początku XX wieku, którzy podejmowali tzw. „kwestię kobiecą”. Spuścizna badanych przeze mnie autorów (z jednym ważnym wyjątkiem) stanowi fragment tradycji myślowej polskiej lewicy socjalistycznej, której przedstawienie przekraczałoby znacznie przyjęte tu ramy. Trudno byłoby omówić nawet samą socjalistyczną wizję idei emancypacji kobiet. Zdecydowałem się więc na przedstawienie wyłącznie pism autorów-mężczyzn, gdyż pisma kobiece są częściej cytowane oraz komentowane (por. Furgał 2009). Moim zadaniem było wydobyć z rozproszonych fragmentów pism Edwarda Dembowskiego, Ludwika Waryńskiego, Ludwika Krzywickiego, Edwarda Abramowskiego oraz Stanisława Brzozowskiego i Benedykta Hertza ich idei emancypacji kobiet. Wymagało to przede wszystkim sięgnięcia do pism społecznych, choć w kilku przypadkach konieczne było ukazanie szerszego kontekstu tej idei. Jako kontrpunkt dla omawianej tradycji, w końcowej części artykułu, prezentuję zagadnienie emancypacji kobiet w programie pozytywistów warszawskich.

Edward Dembowski jako nestor radykalnej idei wyzwolenia kobiet

Nestorem polskiej myśli profeministycznej należałoby nazwać Edwarda Dembowskiego, jednakże takie określenie może okazać się mylące w przypadku postaci, która nie dożyła swych 24 urodzin. Pochodzący z rodziny szlacheckiej Dembowski (nazywany stąd „czerwonym kasztelanem”) szybko zerwał z tradycją, w której wyrósł, wiążąc się z radykalnym ruchem, jakim w owym czasie było Towarzystwo Demokratyczne Polskie. Twórczość Dembowskiego przypada na okres, gdy „w środowisku konserwatywnej arystokracji straszło widmo rewolu-

AVANT-PLUS

cjonisty, komunisty i ateusza” (Ładyka 1968: 17). Był on jednym z pierwszych orędowników postępowej myśli romantycznej, która miała znaczący wpływ na powstanie lewicy patriotycznej (Cywiński 2010: 423).

Walcząc przeciwko austriackiemu zaborcy w rewolucji krakowskiej (1846 r.), Dembowski realizował powinność członka TDP, jednak decyzja ta kosztowała go życie. Filozof został zamordowany próbując nakłonić chłopów do walki. Jerzy Ładyka podkreśla więc, że Dembowski zginął próbując połączyć „miłość w czynie” z „czynem ludowym” (Ładyka 1986: 126). Te ważne kategorie wymagają sięgnięcia do ramowych założeń jego filozofii.

Jako filozof Dembowski był bowiem neoheglistą. Szczególne znaczenie w jego rozwoju intelektualnym mieli młodohegliści Michał Bakunin, Bruno Bauer, Ludwik Feuerbach i Dawid Strauss (Ładyka 1968: 20). Inne inspiracje pochodziły również z pism socjalistów utopijnych. Choć Dembowski rozwijał niektóre myśli autora *Fenomenologii ducha*, to szybka śmierć uniemożliwiła mu stworzenie prawdziwie twórczej koncepcji. Od Hegla polski autor przejął przeświadczenie o szczególnej randze historiozofii wśród subdyscyplin filozoficznych. Stworzona przez niego wizja rozwoju dziejów była bardzo progresywna. Uważał, że każdy pogląd można oceniać jako wsteczny bądź postępowy. Postęp z kolei powinien być oceniany ze względu na narastającą wolność i sprawiedliwość. Ów antytradycjonalistyczny historyzm powodował, że Dembowski wdawał się w liczne polemiki z katolicką reakcją (Ładyka 1968: 74-76).

Należy zwrócić uwagę, że Dembowski przewyciężył surowy, totalny racjonalizm Hegla, akcentując rolę miłości i uczucia, które stawiał na równi z rozumem (Ładyka 1968: 34). U Dembowskiego bowiem „był jest myślą i uczuciem zarazem, jest niezróżnicowaną jednością tych dwu elementów” (za: Ładyka 1968: 39). Myśliciel ten uważał, że „układy towarzyskie i życie rodzin muszą zostać oparte na bezwzględnym i pełnym pojmowaniu się członków i wzajemnej, najczystszej miłości” (za: Dembowski 1842/1955a: 42). Terminy „uczucie” i „miłość” były w jego filozofii używane w sposób zamienny. Inny znaczący element jego siatki pojęciowej, jakim jest „twórczość” został utożsamiony z czynem etycznym oraz poznawczym zarazem. Najdoskonalszą postacią twórczości rozumianej jako jedność rozumu i uczucia miało być zdaniem Dembowskiego „społeczeństwo socjalistyczne”. Filozofia Dembowskiego była zatem nastawiona praktycznie. Pisał on, że „miarą możności każdej z gałęzi wiedzy jest jej wpływ na żywot społeczny” (Dembowski 1843/1955e: 44). Nawet, gdy posługiwał się pozornie oderwaną od rzeczywistości abstrakcyjną spekulacją, starał się rozstrzygać kwestie służące społeczeństwu i narodowi (Ładyka 1968: 56).

Jedną z rodzących się wówczas ważnych kwestii społecznych była emancypacja kobiet. W tej sprawie Dembowski znacząco wyprzedzał swoją epokę, choć jego poglądy z późniejszej perspektywy mogą wydawać się dość zachowawcze. Kobiecość jest jego zdaniem silnie związane z miłością: „nie dlatego, aby kobieta miała z istoty swojej być niezdolną do okazania umysłowej siły, jako wielu twierdzi, lecz że wszelkie objawienie wyższości istoty swej objawia kobieta najczęściej pod postacią miłości, to jest gwałtownego uczucia skierowanego ku poświęceniu siebie dla ukochanej osoby” (Dembowski 1841/1955b: 147). Uważał kobietę za wyrazicielkę „miłości”, która odgrywała szczególną rolę w jego koncepcji filozoficznej. Pogląd ten różni się od tradycyjnego patriarchalizmu tym, że kobieta miała spełniać wyróżnioną rolę w społeczeństwie. Autor *Myśli o przyszłości filozofii* uważał, że naturalną u kobiety miłość powstrzymują warunki zewnętrzne. Dembowski sądził m.in., że kobiety mają w domu „nie przyjaciela, lecz pana” (Dembowski 1841/1955b: 150).

Można podejrzewać, że pogląd Dembowskiego na edukację kobiet również wywodził się z łagodnego patriarchalizmu szlacheckiego (por. Titkow 1995: 11-13). Filozof utrzymywał bowiem, że w wychowaniu kobiety i mężczyzny powinny zostać zachowane pewne różnice. Przede wszystkim kobieta musiała dbać o godność, pojąc „że jest kapłanką świętego ognia i że wielkiego swojego powołania winna się stać godną” (Dembowski 1841/1955b: 151-152). Filozof zalecał także kształcenie artystyczne (które miało rozwijać uczuciowość) oraz prace domowe. Tu uwidaczniają się sprzeczności, które powstawały pomiędzy progresywną wizją dziejów a szlacheckim dziedzictwem. Choć zalecał spełnianie tradycyjnych obowiązków przez kobiety, twierdził jednocześnie, że umiejętność haftowania była przeżytkiem, a „kobieta, która z ochotą i zupełnym oddaniem się takimi błahymi trudni się robotami, dowodzi, że nie jest rozwinięta umysłowo” (Dembowski 1841/1955b: 132). Cytat ten w pełni obrazuje, jakimi sprzecznościami musiał być targany ojciec polskiej myśli emancypacyjnej. W innym miejscu, choć twierdził, że matka musi stworzyć dziecku wyobrażenie skończonej piękności (a więc spełniać dość tradycyjne zadanie), pomstował: „o, matki, ileż to z was czyta dzienniki mód i książki kucharskie, a nie wie nawet, co to wychowanie!” (Dembowski 1843/1955e: 75). Jego zdaniem do wychowania dzieci konieczne jest wykształcenie filozoficzne, gdyż „kobieta, rozumując według pojęć Filozofii, jako części powszechnej rozwijającej się myśli, w zarodzie swoim jest doskonałą i przez zewnętrzne wpływy traci tylko niebiańskość i wzniosłość swoją” (Dembowski 1841/1955b: 149, por. Dembowski 1843/1955e: 80). W kilku miejscach Dembowski żądał nietypowych umiejętności kobiet, które miały wykonywać tradycyjne zadania.

AVANT-PLUS

Poglądy emancypacyjne Dembowskiego uwidaczniały się często także w kontekście jego polemik z Eleonorą Ziemięcką (1819-1869) (por. Jaworski 1994: 54-92). Ta ostatnia, choć widziała błędy ówczesnego wychowania kobiet i chciała „wychowywać je na ludzi”, prezentowała poglądy, których nie sposób uznać za emancypacyjne. Ograniczoność jej programu emancypacyjnego dobrze wyraża także wiara, że wraz z gruntownym wychowaniem wrócą „owe wspaniałe rysy pobożności, cichych i spokojnych uczuć, pracowitości i zamiłowania zaciśzy rodzinnej, które odznaczały przeszłe wieki” (Ziemięcka 1843: 43)¹²⁵. Ponadto Ziemięcka w ostatnim, ultrakonserwatywnym, okresie twórczości chciała ograniczyć prawo kobiet do wyrażania uczuć. Dembowski pisał, że w jej pracach „zasada niesprzyjania wykształceniu rozumu i uczucia przybierająca tylko coraz nowe formy, powtarza się; i tak w życiu rodzinnym, czując całą zgubność dzisiejszych konwencji, rozkazuje poświęcić się im; we wpływie czasu, malując niedolę kobiety, nie targa się na nią, a kobietę autorkę z bierności nie wyswabza” (Dembowski 1843: 20-21). W innym miejscu dodawał, że nie żąda od Ziemięckiej myśli postępowych, ale martwi go, że wyraża ona myśli wsteczne. „Sierotą dziś u nas dzielne dążenia, gdy jeszcze takie dzieła znajdują uwielbiaczy i czcicieli!” – podsumowywał (Dembowski 1843/2: 64).

Na interesujący wątek zwrócił uwagę Dembowski komentując (za Eleonorą Ziemięcką) *Dziwicę Orleańską* Schillera. Twierdził, że „pójście w rozbrat ze stosunkami rodzinnymi, targnięcie się na nie, zerwanie ich” jest koniecznym krokiem w życiu każdej genialnej kobiety (Dembowski 1842/1955b: 322-324). Pośrednio można wywnioskować jak nisko oceniał on ówczesne stosunki społeczne. Nie dziwiły go również kobiety wykształcone, przed którymi był skłonny postawić pewne zadania społeczne. W innym miejscu wyrażał tę myśl dokładniej: „niech się utalentowańsze starają posunąć do wyższego stanowiska, nie zaś, aby były tylko boginiami kochanków a niewolnicami mężów” (Dembowski 1843/1955d: 220). W twórczości Dembowskiego znajdziemy ponadto fragmenty, w których przyznaje on nawet „przeciętnej” kobiecie niespotykany dotąd margines swobód. Pisze bowiem, że kobiety „oprócz nauk ogólnych, oprócz umiejętności filozoficznych i estetycznych oraz nauki swego powołania, nauki prowadzenia dzieci, ten konar umysłowy niechaj uprawiają, który miłują!” (Dembowski 1843/1955e: 87). Oprócz nauki uświęconej tradycją roli żony i matki, którą kobieta miała spełniać, filozof planuje pozostawić im całkowitą swobodę w zakresie edukacji. Taki

¹²⁵ Mimo to postawę Ziemięckiej na tle epoki wyróżniały odważne postulaty, takie jak żądanie edukacji dla kobiet.

pogląd był kontrowersyjny nie tylko w 1843 roku, ale jeszcze przeszło sto pięćdziesiąt lat później.

W kontekście idei emancypacji zwracają uwagę opisy kobiecej nędzy obecne w pismach Dembowskiego. Wiele z nich przypomina analogiczne fragmenty z napisanego znacznie później marksowskiego *Kapitału* (Dembowski 1845/1955: 358-359).

Emancypacja kobiet w ideologii partii Proletariat

Kolejnym krokiem na drodze idei emancypacji kobiet było włączenie tej problematyki do programu partii Proletariat. Już wczesny program socjalistów polskich z 1878 roku zawierał postulat całkowitego równouprawnienia kobiet, a żądanie to pojawia się także w innych dokumentach programowych (por. *Z pola walki* 1886/1976: 31). Źródła historyczne wskazują ponadto, że Ludwik Waryński wypowiadał się z uznaniem o kobietach-działaczkach (por. Krzywobłocka 1979: 96). Więcej światła na poglądy emancypacyjne pierwszego pokolenia socjalistów polskich rzucają zapisy ich zeznań sądowych. Podczas procesu krakowskiego w 1880 roku Ludwik Waryński złożył następujące wyjaśnienie: „cenimy kobietę w rodzinie, a rodzinę chcemy wyzwolić spod ucisku, w jakim jest, to jest spod ucisku kapitału. Chcemy, żeby w kojarzeniu się małżeństw i dobieraniu rodziny nie kierowano się jakimiś względami materialnymi, tylko uczuciem. Jeżeli będzie równouprawnienie, jeżeli kobieta i mężczyzna będą mieli sobie zapewnione stanowisko i byt niezależny, to nie będzie takiego targu, jak dziś jest, tj. kto da więcej – ten weźmie” (za: Molska 1965: 196). Wyrażone w ten sposób poglądy były ortodoksyjną kontynuacją marksizmu. Znajdujemy tu argumentację zaczerpniętą z pism Marksa i Engelsa: emancypacja kobiet oraz powstanie wolnych związków miały następować poprzez wyzwolenie ekonomiczne ludności.

Również „pierwszy polski socjaldemokrata”, Ludwik Krzywicki zabrał znaczący głos w sprawie kobiet (Holland 2007: 15). W artykule *Socjalizm i rodzina*, pochodzącym z „Przedświtu” (1884) zajmował się stosunkiem socjalistów do rodziny. Artykuł ten ukazał się w tym samym roku, co *Pochodzenie rodziny* Engelsa, do którego jednak się nie odwoływał. Krzywicki postawił sobie za cel obalenie mitów dotyczących walki socjalistów z rodziną¹²⁶. Rozpoczął analizę od wskazania, że rodzina jest instytucją społeczną, która została stworzona przez

¹²⁶ Sam socjalizm Krzywicki rozumie jako „polityczną zasadę, która dąży do ustanowienia wolnego ludowego państwa z państwowym władaniem narzędziami pracy” (Krzywicki 1884/2007: 5).

AVANT-PLUS

człowieka, więc jest historycznie zmienna: „(...) rodzina jest to ludzkie urządzenie. Wprawdzie mówią, że jest ona boskim urządzeniem, sakramentem; ale to nie jest prawdą. Kościół tylko uświęcał rodzinę, ale jej nie stworzył” (Krzywicki 1884/2007: 3). Artykuł Krzywickiego nosi wyraźne cechy tekstu popularyzatorskiego. Autor dowodził w nim dwóch tez. Pierwsza dotyczyła tego, że socjalizm faktycznie chce przekształcić rodzinę, przeprowadzając konieczne zmiany na lepsze. W zgodzie z duchem marksizmu Krzywicki pokazywał, że prostytucja i zepsucie stały się codziennością. Niczym Marks i Engels twierdził, iż nierząd uderza zarówno w kobiety, jak i w mężczyzn, gdyż „choć mężczyzna się nie sprzedaje, jeno kupuje, ale zawsze popełnia on nierząd i wspólnie z innymi ma za pieniądze jedną i tę samą kobietę” (Krzywicki 1884/2007: 4). Ponadto celem artykułu była walka z obiegową opinią, jakoby socjaliści dążyli do wspólności żon. Krzywicki twierdził, że zarysowane patologie społeczne świadczą o tym, że wspólność żon od dawna była elementem rzeczywistości społecznej. Sądził natomiast, że tylko uwspólnienie narzędzi pracy oraz braterstwo, które chce zaprowadzić socjalizm, mogły poprawić pozycję kobiety w społeczeństwie: „wtedy kobieta nie będzie niewolnicą i czym więcej ona będzie panią siebie samej, czym ona będzie swobodniejsza, tym rozkoszniejsze będzie życie między małżeństwami” (Krzywicki 1884/2007: 5). Ten krótki tekst Krzywickiego jest kolejnym argumentem na rzecz spójności tradycji marksistowskiej. Nie znając pism młodego Marksa, odwoływał się on do koncepcji owej osiowej relacji kobiety i mężczyzny, która została opisana w *Rękopisach paryskich* (por. Marks 1844/2005: 38).

Warto zauważyć ponadto, że Krzywicki poruszał zagadnienie emancypacji kobiet także w znacznie późniejszym *Wstępie do historii ruchów społecznych* (1926), analizował znaczenie figury „matki-Polki” w historii Polski (Schaff 1950: 373, Cywiński 2010: 91). Ponadto cykl ankiet i reportaży o wyzysku ludzi pracy rozpoczął od opisu trudnego położenia kobiet (Holland 2007: 47-50). Jego wystąpienia teoretyczne nie miały charakteru przyczynkarskiego, ale były wpisane w szerszy plan wykładu socjalistycznie zorientowanej teorii społecznej.

Edward Abramowski jako zwolennik „rewolucji moralnej”

Choć Edward Abramowski nie poświęcił nigdy zwartego tekstu problematyce emancypacji kobiet, w jego pismach można odnaleźć fragmenty, które świadczą o tym, że był gorącym zwolennikiem tej idei. W artykule z 1895 roku, który powstał we współpracy ze Stanisławą Motz-Abramowską, opisywał instytucję Kasy Pomocy Dla Kobiet (Abramowski 1895/1928:

249-253)¹²⁷. Samo zwrócenie uwagi na problematykę robotnic i chęć prowadzenia badań empirycznych na ten temat, co Abramowski deklarował, świadczyły o fakcie, że autor *Ideji społecznych kooperatyizmu* w pełni rozpoznawał potrzebę emancypacji kobiet. Przytaczana w artykule „Ustawa Kasy Pomocy Pracownic” rozpoczyna się bowiem od znamiennego stwierdzenia: „Położenie kobiet, pracujących u nas jest nad wyraz przykre i z każdym dniem staje się przykrzejsze” (Abramowski 1895/1928: 250). Dokonany przez autora artykułu ogląd sytuacji kobiet był zbieżny z postulatami socjalistycznymi. Autor wskazywał, że ruch robotniczy rozwija się powoli i na razie posiada cechy typowe dla społeczeństwa kapitalistycznego, jednak w przyszłości może być ważnym elementem ruchu robotniczego (Abramowski 1895/1928: 249).

Dążenia emancypacyjne Abramowskiego najbardziej uwidaczniały się w programach stowarzyszeń, które formułował. Wielokrotnie podkreślał, że władza prawodawcza powinna należeć „do ogółu członków, zarówno kobiet, jak i mężczyzn” (Abramowski 1907/1924: 72). Najbardziej znaczący był jednak program stowarzyszenia „Komuna”, organizacji studenckiej założonej przez Abramowskiego w Genewie. W wielu miejscach znajdziemy tam odniesienia do problematyki kobiet. Abramowski pisał: „«Komuna» uważa, że jedynym grzechem jest krzywda ludzka, a jedyną cnotą braterstwo – poza tym każdy może robić, co mu się podoba” (Abramowski: 1900/1965: 212). Przekładało się to na następujące szczegółowe zalecenia:

- a) *Członek komuny traktuje z jednakowym poszanowaniem wszelkie stosunki miłości między kobietą a mężczyzną; uważa, że jest to nietykalna dziedzina indywidualnej swobody, do której żadna etyka wtrącać się nie powinna (...).*
- b) *Członek komuny bierze w obronę pożytku nieślubne i przeciwdziała opinii krzywdzącej kobietę pod tym względem (...).*
- c) *Członek komuny bierze w obronę prostytutki, domaga się postępowania z nimi takiego samego, jak z każdą tak zwaną «uczciwą kobietą», poszanowania ich godności ludzkiej, występuje przeciwko tym przepisom policyjnym, które krępują ich swobodę i upokarzają je; nie uczęszcza do domów tolerancji, ponieważ są one instytucją wyzysku i przemocy nad kobietą (...).* (Abramowski: 1900/1965: 212).

Stowarzyszenie to – zgodnie z programem – nie uznawało żadnych praw cywilnych, które

¹²⁷ Tekst ten został podpisany nazwiskiem Stanisławy Motz-Abramowskiej. Najbardziej prawdopodobne jest jednak, iż opracowali go wspólnie, gdyż Abramowski zaliczał go do swoich prac.

AVANT-PLUS

dawały mężowi przewagę nad żoną i dziećmi” (Abramowski: 1900/1965: 211). Postulaty te należy odczytywać jako pochodną całkowicie egalitarnej wizji przemiany społecznej, którą proponował Abramowski w swoich pismach. Skoro stowarzyszenia kooperatywne i spółdzielnie miały opierać się na ścisłej współpracy i braterstwie pomiędzy ludźmi, zrównanie kobiet i mężczyzn w prawach wydawało się zrozumiałe samo przez się.

W pismach Abramowskiego bez trudu można odnaleźć również fragmenty, które łączą ideę emancypacji kobiet z jego wizją socjalizmu bezpieczeństwa (por. Dobrzycka 1991: 112-113). W 1899 roku pisał on, że „małżeństwo, jako pożycie dwojga ludzi psuje się przez to, że jest instytucją państwową”. W wykładach dotyczących etyki planował omówić zależność prawną żony od męża i dzieci od rodziców oraz wynikające stąd niesprawiedliwości oraz ucisk domowy. Zdaniem Abramowskiego bowiem: „tylko rodzina swobodna, tj. nie uwzględniająca przywilejów i zależności w swoim łonie, może zapewnić człowiekowi szczęście” (Abramowski 1899/1965: 63). Fragment ten znakomicie ilustruje rewizjonistyczne poglądy Abramowskiego oraz pokazuje, w jaki sposób rozwijano marksowską ideę wyzwolenia kobiet. Autor *Idei społecznych kooperatywności* w pełni zgadzał się z diagnozą Marksa i Engelsa, że małżeństwo w warunkach kapitalizmu ulega oczywistym wypaczeniom, jednak nie godził się na proponowane przez nich rozwiązania. Warto pamiętać m.in., że głosił on pogląd mówiący o wyniszczającym (umysłowo i moralnie) działaniu pracy na człowieka (Abramowski 1899/1965: 65). Zdaniem ukształtowanego przez kulturę szlachecką Abramowskiego tylko wizja wzajemnej współpracy i powrotu ludzi do naturalnych więzi mogła zmienić kształt tej instytucji. Rozumowanie to jest znacznie mniej realistyczne niż tezy autorów *Manifestu komunistycznego*, jednak postulat „rewolucji moralnej” był wielokrotnie dyskutowany w ramach tradycji socjalistycznej¹²⁸.

Polemika Stanisława Brzozowskiego z Benedyktem Hertzem

W późniejszych latach tematyka emancypacji kobiet pojawiała się w wielu pismach autorów związanych z lewicą społeczną. Interesująca debata dotycząca kwestii kobiecej miała miejsce na łamach krakowskiej „Krytyki” w 1907 roku. Polemistami byli lewicowy pisarz i dziennikarz, Benedykt Hertz oraz Stanisław Brzozowski. Pierwszy z nich opublikował tekst

¹²⁸ Adam Schaff podkreślał dobitnie, że postulat „rewolucji moralnej” jest z gruntu niemarksowski. Dokonał on więc gruntownej krytyki poglądów Abramowskiego, które miały jego zdaniem być wrogiem interesom klasy robotniczej (Schaff 1950: 305).

zatytułowany *Wulkan przyszłości*, w którym rozważał tematykę emancypacji kobiet w następujący sposób: „nikt prawie nie przypuszcza, by ruch niewieści – dotąd wciąż jeszcze ruch podziemny – mógł okazać się kiedykolwiek potężnym wulkanem, groźnym dla najistotniejszych podstaw ustroju obecnego. A jednak...” (Hertz 1907: 134). Hertz przekonywał, że kobiety były już na tyle sfrustrowane, że niedługo miał nastąpić tytułowy wybuch.

Podobnie jak Marks i Engels, autor ten zauważał, że słabsza pozycja kobiet w społeczeństwie wynikała z naturalnego dymorfizmu płciowego. Twierdził jednak, że w dobie rozwoju przemysłu sytuacja ulegała zmianie: „słabą była niewiasta, gdy w walce o byt górowała siła mięśni, odkąd jednak wielki przemysł kazał na człowieka pracować maszynom – produktowi myśli – słabość niewieścia stała się rzeczą problematyczną” (Hertz 1907: 135). Równocześnie zauważał, że „wciąż przybywają dowody, kłam epitetowi temu zadające. Mężczyzna zaczyna uważać kobietę za równego sobie człowieka i w związkach równych z równymi specjalny urok znajduje” (Hertz 1907: 135). Przemiany technologiczne miałyby więc poskutkować „psychologiczną” przemianą sposobu myślenia. Hertz twierdził, że kresem walki kobiet nie może być zdobycie praw wyborczych, pracy i równouprawnienia. Trzon jego tekstu stanowi walka o swobodę seksualną i przemiany obyczajowe. Surowo krytykował wymagania od mężczyzn całkowitej czystości. Uważał, że emancypantki, które tego się domagają, postępują „jak ci chłopomani, co miast podnosić stopę życiową ludu, żądają obniżenia potrzeb klas zamożnych. Apoteozowanie tzw. czystości płciowej jest głupstwem, sprzecznym z naturą” (Hertz 1907: 146).

Podobnie jak Engels w *Pochodzeniu rodziny* pokazywał wsteczność i szkodliwość etyki obowiązującej w obrębie ówczesnej mentalności. Pisał dalej:

„tłum żaden nigdy względności swojej etyki nie widzi. Nie dostrzega też on obecnie, że cała dotąd obowiązująca tzw. «moralność» stanowi produkt epoki, w której kobieta jest tylko towarzyszką mężczyzny, nie zaś jednostką, mającą równe z nim prawa do używania życia (Hertz 1907: 146).

Analogii do dzieła Engelsa jest zresztą więcej. Hertz zestawia również małżeństwo i prostytucję, postuluje śluby cywilne oraz atakuje rodzinę w jej ówczesnym kształcie.

W artykule napisanym w reakcji na ten tekst Stanisław Brzozowski podjął się jednak zdecydowanej krytyki stanowiska Hertza. Autor *Płomieni* nie zgadzał się z tezą, że emancypacja kobiet jest „emancypacją miłości”. Brzozowski, jak każdy myśliciel marksistowski, podkreślał

AVANT-PLUS

w swojej analizie kluczowe znaczenie czynników ekonomicznych¹²⁹. Uważał więc, że „kwestia przyszłości jest inna: jaką będzie miłość pracujących i swobodnych kobiet i pracujących i swobodnych mężczyzn” (Brzozowski 1907: 252). Kluczowe znaczenie miało zatem nie życie człowieka w ogóle, lecz życie człowieka pracy. W tym duchu Brzozowski kontynuował podjęty przez Hertza wątek miłości. Uważał, że konieczne przekształcenia społeczne wpłyną zasadniczo na jej naturę w przyszłym społeczeństwie, w którym ideałem i normą będzie „miłość», jako jedyne prawidło związków płciowych, a jednocześnie jako *sila tworząca* najwyższe piękno przyszłego życia (...) Ideałem jest stan, w którym ludzie wtedy tylko kochać będą, gdy z miłości ich będą mogli rodzić się tylko najzdrowsze i najsilniejsze dzieci. Gdy taki stan urzeczywistniony będzie, miłość będzie istotnie zewnątrznie i wewnątrznie swobodną” (Brzozowski 1907: 252). Brzozowski protestował więc przeciwko wynoszeniu kwestii swobody seksualnej do rangi sprawy najistotniejszej. Artykuł Hertza, choć w wielu punktach zupełnie słuszny, w jego opinii, naśladował standardy myślenia charakterystyczne dla „burżuazyjnego” ruchu kobiecego:

to, co dziś przedstawia się popularnym felietonistom i powieściopisarzom francuskim, jako swoboda miłości, jest tylko swobodą kaprysu, swobodą marnotrawienia i rujnowania życia ludzkiego w podstawach, jest jednym z objawów bankructwa moralnego klas niepracujących, które nie są w stanie żyć w swobodzie, nie posiadają bowiem wolnego sprawdzianu dla niej (Brzozowski 1907: 252).

Brzozowski postulował stworzenie swoistego „sumienia miłości”. To, co rozumiał pod tym pojęciem wydaje się dobrze zarysowane w napisanych rok później *Płomieniach*, gdzie przy pomocy postaci Michała Kaniowskiego powróci do relacji pomiędzy miłością i odpowiedzialnością.

Radykalna idea wyzwolenia kobiet a pozytywizm warszawski

Nieco wcześniej niż ruch socjalistyczny rozwijał się na terenach polskich inny wpływowy prąd intelektualny. Pozytywizm warszawski, bo o nim mowa, częściowo podpada pod kategorie, które współcześnie nazwalibyśmy „lewicowymi”. Aleksander Świętochowski i pozostali

¹²⁹ Brzozowski nie był jednak tak ortodoksyjnym marksistą, jak może sugerować to przytoczona polemika. Jego pogląd, że Engels nie rozumiał Marksa, który sam też popełniał błędy nie pozwala na uznanie go za wiernego kontynuatora klasyków. Próba odkrycia „prawdziwego marksizmu” każe sklasyfikować jego myśl, jako rewizjonistyczną (por. Schaff 1950: 327).

przedstawiciele polskiego pozytywizmu prezentowali progresywne koncepcje dotyczące nauki, wychowania i – co szczególnie ważne z punktu widzenia mojej pracy – emancypacji kobiet. Postępowy był również ich antytradycjonalizm. Świętochowski, będąc zwolennikiem postępu, pisał, że „tradycja jako bezwzględna zasada jest polipem toczącym ludzkie mózgi” (Świętochowski 1872/1963: 163). Pozytywiści interesowali się również klasami, których pozycja w społeczeństwie była upośledzona (Świętochowski 1873/1963b: 188-189).

Pomimo zainteresowania klasą robotniczą oraz głoszonego solidaryzmu społecznego poglądy zwolenników Świętochowskiego różniły się od rozwiązań postulowanych przez partię Proletariat. Postawa Świętochowskiego była z gruntu antysocjalistyczna. Często wspominał on o „socjalistycznej zawierusze”, zdarzyło mu się także chwalić Bismarcka za próby przeciwstawienia się socjalizmowi (Świętochowski 1882/1963: 215-216). Ponadto, bezpośrednie wystąpienia pozytywistów przeciw Proletariatowi, pomimo obecnego w społeczeństwie wyzysku (który dotyczył szczególnie młodocianych i kobiet) mogą być interpretowane jako aprobata posunięć caratu (Rudzki 1963: 95). Pozytywizm warszawski odrzucał plany radykalnej przemiany społecznej. Nie dążył do gruntownej przebudowy stosunków własnościowych. W znacznej mierze opierał się na dobrowolności (np. parcelacja ziemi była zalecana, ale nie obowiązkowa) (Rudzki 1963: 83-84). Pozytywiści posługiwali się argumentacją pragmatyczną. Solidaryzm społeczny był często przedstawiany jako leżący w interesie własnym klas posiadających. Również oświata ludowa miała pomóc wszystkim klasom, choć koncepcje dotyczące jej upowszechnienia miały charakter elitarny (Rudzki 1963: 50-51). Świętochowski sądził, że można usunąć zło kapitalizmu bez odrzucenia go. Głównym argumentem przeciw socjalizmowi miała być jego nierealność. Jerzy Rudzki podsumowuje, że „humanizm Świętochowskiego często ucieka od konkretów w sferę marzycielstwa, hasła brzmiących równie pięknie, co mgliście, nie przyobleczonej w cielesne kształty” (Rudzki 1963: 108). Świętochowski, wierząc w możliwość trwałego ładu społecznego, często myślał w sposób życzeniowy. Widać to dobrze w następującej myśli, co do której był w pełni przekonany: „w głowy naszego ludu można kłaść wiedzę, ale do rąk dynamitu – nie. Patriotyzm go zawsze wytrąci” (Świętochowski 1884/1963: 221).

Mając na uwadze te rozbieżności, warto przyjrzeć się natomiast poglądom Świętochowskiego na kwestię emancypacji kobiet. Tematyka ta była rozwijana na łamach prasy (głównie *Prawdy*). Świętochowski pokazywał sprzeczności, które tkwiły wewnątrz dyskursu konserwatywnego. Pisał, iż skrajni konserwatyści, mimo że deklarują przywiązanie do wartości rodzinnych, stawiają przed kobietami zadania, które im urągają. Ideał „żony, matki i gospodyni”

AVANT-PLUS

niewymagający żadnego przygotowania i wykształcenia, w sposób oczywisty nie da się pogodzić z prawdziwym szacunkiem dla rodziny (Świętochowski 1874/1963: 166-167). W innym miejscu Świętochowski ubolewał, że tradycyjny polski „katechizm rodzinny” nie zawiera zasady szacunku do nauki (Świętochowski 1873/1963a: 183). Problem braków edukacyjnych widział więc jako zjawisko szersze, nie zaś ograniczone wyłącznie do grupy kobiet.

Świętochowski wytykał podstawowe stereotypy kulturowe, które stały na drodze równouprawnienia. W artykule z 1872 roku pisał: „śmiejemy się z kobiet chińskich, że kaleczą nogi wciskając je w drewniane trzewiki, a ileż razy popełnialiśmy tenże sam błąd na innej drodze. Tak samo jak Chinki nogi, my dusze nasze ściskamy w twardych kleszczach” (za: Rudzki 1963: 46). Świętochowski uważał, że nierówności powoduje czynnik świadomościowy. Można zatem było próbować nakłonić ludzi do lepszego traktowania kobiet. Pozytywny cel jego publicystyki stanowiła próba przekonania opinii publicznej, że kobieta powinna być postrzegana jako jednostka społeczna i część większej całości (Świętochowski 1874/1963: 166-167). Inaczej niż socjaliści nie postulował on głębokich przekształceń społecznych. Te, które znajdujemy w jego pismach, np. przeciwstawienie się związkom sakralnym i obrona prawa do rozwodu, wynikały z typowego dla pozytywizmu laicyzmu (por. Rudzki 1963: 80). Pomimo właściwego rozeznania w sytuacji materialnej kobiet, Świętochowski nie przewidywał potrzeby włączenia ich w obręb siły roboczej, odciążenia ich przy opiece nad dziećmi, czy zachęcania ich do brania władzy w swoje ręce¹³⁰.

Pierwsze idee emancypacji kobiet pojawiły się wraz z tzw. romantyczną myślą postępową (Edward Dembowski, Henryk Kamieński, Piotr Ściegienny). W radykalnym programie przebudowy rzeczywistości społecznej myśliciele z tego kręgu umieszczali postulat równych praw dla kobiet i mężczyzn. Oczywiście ich światopogląd nie mógł być wolny od kulturowych klisz i stereotypów, które przez całe wieki były nieodłącznym elementem polskiej kultury.

Odważniejsze projekty emancypacji pojawiły się w Polsce wraz z rozwojem myśli socjalistycznej. Od czasu powstania partii Proletariat coraz częściej mówiono o konieczności poprawy sytuacji kobiet. Pojawiały się też pierwsze działania polityczne zmierzające w tym kierunku.

¹³⁰ W noweli *Na pogrzebie* Świętochowski opisywał m.in. sytuację, w której chłop boleje bardziej nad stratą krowy niż sytuacją umierającej i niezdolnej do pracy żony (Rudzki 1963: 85).

Tematyka „kobieca” była poruszana także przez młodszych filozofów i myślicieli. Prace Edwarda Abramowskiego, Stanisława Brzozowskiego czy Benedykta Hertza podejmowały problematykę emancypacji kobiet w bardziej dojrzały sposób, uwzględniający różne aspekty tego zjawiska.

Równolegle do pism przedstawionych myślicieli z kręgu szeroko rozumianej lewicy (od refleksji postromantycznej, poprzez ortodoksyjny marksizm proletariacki aż do rewizjonizmu Abramowskiego) pojawiały się w Polsce prace pozytywistów. Ze względu na swoją popularność musiały one oddziaływać na teoretyków i teoretyczki ruchu feministycznego, choć zawarte tam idee emancypacyjne były dalekie od radykalizmu społecznego.

Bibliografia:

- Abramowski, E. 1895/1928. W sprawie robotnic: 249-253. Tegoż. *Pisma*, t. IV. Warszawa: Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców.
- Abramowski, E. 1899/1965. Program wykładów nowej etyki: 60-65. Tegoż. *Filozofia społeczna. Wybór pism*. Warszawa: PWN.
- Abramowski, E. 1900/1965. Ustawa stowarzyszenia «Komuna»: 208-213. Tegoż. *Filozofia społeczna. Wybór pism*. Warszawa: PWN.
- Abramowski, E. 1907/1924. Idee społeczne kooperatyżmu: 71-104. Tegoż. *Pisma*, t. I. Warszawa: Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców.
- Brzozowski, S. 1907. Nieistniejący wulkan i bardzo istniejąca kwestia. *Przegląd Społeczny*, nr 17 z 27 kwietnia: 252-253.
- Brzozowski, S. 2007. *Płomienie*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Cywiński, B. 2010. *Rodowody niepokornych*. Warszawa: PWN.
- Dobrzycka, U. 1991. *Abramowski*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Furgał, E., red. 2009. *Krakowski szlak kobiet*. Kraków: Fundacja Przestrzeń Kobiet.
- Hertz, B. 1907. *Wulkan przyszłości*. „Przegląd Społeczny”, nr 9 z 2 marca 1907: 134-136 oraz nr 10: 146-147.
- Holland, H. 2007. *Ludwik Krzywicki – nieznanym*. Warszawa: Książka i Prasa.
- Jaworski, W. 1994. *Common sense w Polsce. Z dziejów recepcji szkockiej filozofii zdrowego*

AVANT-PLUS

- rozsądku w polskiej myśli konserwatywnej połowy XIX wieku.* Kraków: Aureus.
- Krzywicki, L. 1884/2007. *Socjalizm i rodzina.* Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej.
- Krzywobłocka, B. 1979. *Cezaryna Wojnarowska.* Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ładyka, J. 1968. *Dembowski.* Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Marks, K. 1844/2005. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* Warszawa: Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej.
- Molska, A. 1965. *Model ustroju socjalistycznego w polskiej myśli marksistowskiej lat 1878-1886.* Warszawa: Książka i Wiedza.
- Rudzki, J. 1963. *Świętochowski.* Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Schaff, A. 1950. *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej.* Warszawa: Książka i Wiedza.
- Świętochowski A. 1872/1963. *Tradycja i historia wobec postępu.* Red. J. Rudzki. *Świętochowski:* 153-164. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Świętochowski A. 1873/1963a. *Katechizm rodzinny.* Red. J. Rudzki. *Świętochowski:* 183-187. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Świętochowski A. 1873/1963b. *Ostatnia kryjówka.* Red. J. Rudzki. *Świętochowski:* 188-189. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Świętochowski A. 1874/1963. *O wyższym kształceniu kobiet.* Red. J. Rudzki. *Świętochowski:* 165-167. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Świętochowski A. 1882/1963. *Znowu wulkan.* Red. J. Rudzki. *Świętochowski:* 215-217. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Świętochowski A. 1884/1963. *Rekiny.* Red. J. Rudzki. *Świętochowski:* 220-221. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Titkow, A. 1995. *Kobiety pod presją?* Red. A. Titkow i H. Domański, *Co to znaczy być kobietą w Polsce?* Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Z pola walki.* 1886/1976. [anonimowa praca zbiorowa]. Genewa: Wydawnictwo «Walki Klas».
- Ziemięcka, E. 1843. *Myśli o wychowaniu kobiet.* Warszawa: F. Spiess i Spółka.

500 lat *Pochwały głupoty*. Dzieło – recepcja – inspiracje

Dawid Nowakowski

Abstrakt:

W swym okolicznościowym wystąpieniu omawiam pokrótce historyczno-kulturowy kontekst, w jakim pojawiło się słynne dzieło Erazma, *Pochwała głupoty*, by następnie, kierując się niejako ku głębszemu znaczeniu wyrażonych w nim idei, zedrzeć z niego lekką maskę frywolności i ukazać całą powagę, jaka jest za nią skryta. Wskazawszy na kluczowe założenie o dwustronnej budowie spraw ludzkich i na towarzyszącą im, w sposób nieodłączny, ironiczną głupotę, przechodzę do omówienia trzech rodzajów strategii, jakie – jak się zdaje – Erazm, choć tylko *implicité*, przedstawił w swym dziele. Strategiami tymi są: cynicka strategia „głupoty programowej”, sceptyczna strategia „głupoty ujawnionej” i chrześcijańska strategia „głupoty przekroczonej”. Pierwsza z tych strategii polega na skierowaniu swej uwagi i dążeń jedynie na doczesność i odrzucenie wszelkich starań o to, co złudne i nieosiągalne – o transcendencję. Stan programowej głupoty oznacza niewinną koncentrację na tym, co naturalne i pokorną zgodę na to, co tu i teraz. Druga z tych strategii jest strategią najbardziej nieszczęśliwą, bowiem sceptycznie ujawnienie ludzkiej głupoty, mimo iż kieruje nas ku prawdzie o ludzkiej egzystencji, nie pozostawia miejsca na żadną pozytywność. Dlatego też Erazm, nawet jeśli skłania się niekiedy ku postawie sceptycznej, sceptycyzm ten jest zawsze „wewnętrznie ograniczony”, umiarkowany, a nigdy hiperboliczny. Ostatnia z omawianych strategii, strategia „głupoty przekroczonej”, nawiązując do platońskiego idealizmu, w chrześcijańskiej „mowie krzyża” widzi ratunek dla ludzkiego nieugruntowania. Tak więc, dopiero transcendująca głupotę Chrystusowa łaska umożliwia człowiekowi odrodzenie w sferze, która jest szczęśliwa nie dlatego, że nie zadaje się tam trudnych pytań, lecz dlatego, że się na nie już odpowiedziało. Swoje wystąpienie kończę krótkim szkicem późniejszych losów omawianych wcześniej strategii, wskazując jednocześnie na możliwe źródła najbardziej niepokojącej obecnie głupoty – nowoczesnego cynizmu. W taki oto sposób, dzięki wydobyciu wewnętrznej, metafizycznej struktury dzieła, pokazuję, że – niezależnie od języka, w jakim została wyrażona – zawarta w *Pochwale głupoty* podstawowa prawda o ludzkiej egzystencji, ma wartość ponadczasową i wciąż jest aktualna.

„Lepiej śmiechem jest pisać niż łzami, Śmiech to szczerze królestwo człowieka” – pisał w słowie do czytelnika autor *Garantui i Pantagruela* (Rabelais, 1973: 5), podejmując tym samym starożytny wątek człowieka śmiejącego się – *homo ridens*. Źródłem twierdzenia, że to właśnie śmiech jest ową charakteryzującą gatunek ludzki *differentia specifica*, poszukiwać należy jeszcze w pismach Arystotelesa (1992: 673a), których wpływ – albo przynajmniej oddziaływanie głoszonych w nich idei – dotrwał poniekąd aż do naszych czasów, kiedy to Henri Bergson w swym częstokroć przywoływanym eseju *Śmiech* (2000: 9, 13), wskazuje, że komizm jako taki możliwy jest jedynie w obrębie spraw ludzkich. U Erazma, a to on jest przecież bohaterem mojego artykułu, przynależny człowiekowi śmiech łączy się nieodłącznie z szerszym, jak można mniemać, bardziej uniwersalnym, zagadnieniem głupoty. Wkraczając jednocześnie z jedynie antropologicznego, na prawdziwie metafizyczny grunt spekulacji. O tym też zamierzam dalej pisać, podkreślając nie tylko czysto historyczne znaczenie erazmiańskiej *Moriae encomium*, ale również jej, transcendującą faktyczność i konkretność czasu i miejsca, ujawnienie strukturalnej charakterystyki ludzkiego bytu.

I. Rys historyczny

Równo 500 lat temu, w czerwcu 1511 roku, ukazało się drukiem paryskiego wydawnictwa Ryszarda Croke'a pierwsze wydanie *Pochwały głupoty*, od razu przyciągając uwagę całego uczonego świata. I choć prawdą jest, że to nie owo dzieło rozsławiło imię Erazma w Europie i że sławny był on już przed jego wydaniem, to jednak za jego to tylko sprawą Erazm wciąż jeszcze może być zaliczany do tych klasycznych pisarzy, którzy nie tylko są przedmiotemuczonych rozpraw, ale nadal są rzeczywiście czytani. I podczas gdy inne dzieła Rotterdamczyka, których objętość jest tak wielka, że już dawno, w wydawanej w Toronto anglojęzycznej edycji, przekroczyła osiemdziesiąt tomów, w przeważającej mierze zdążyły pokryć się już bibliotecznym kurzem, ten jeden mały i napisany jakby od niechcenia traktat wciąż jeszcze przykuwa uwagę oraz wywołuje żywe zainteresowanie (por. Cytowska 2001: 10-11; Kaiser 1963: 20). Zaiste, moglibyśmy przyznać rację Huizinga, gdy stwierdza on, że „wszystkie poszczególne aspekty myśli Erazma są przestarzałe” i że „świat już go nie czyta, ani się nim nie rozkoszuje” (Huizinga 1959: 312), gdyby nie to, że w tym jednym, jedynym przypadku, w przypadku *Pochwały głupoty*, jest inaczej.

Nie wiemy nawet, czy sam Erazm zdołał dostrzec w swym, powstałym wkrótce po trzyletnim pobycie w Italii dziele, jego rzeczywistą wielkość. Niektóre z wypowiedzi Erazma, jakie zawarł on w swych listach, zdają się świadczyć o tym, że uważał on swe tekst jedynie za błąhą umysłową igraszkę, nie wartą nawet tego, by w ogóle ją publikować (Huizinga 1964: 110-111). Lecz obecnie, coraz częściej badacze są skłonni widzieć w tej skromności przejaw umyślnie prowadzonej przez Erazma gry, mającej na celu zmylenie ciągnącej jego tropem uciążliwej krytyki (Allen 1906: 19; Rummel 1997). Warto przy tym pamiętać, że *Pochwała głupoty* po raz pierwszy została potępiona już w 1527 roku przez profesorów Sorbony, a w kilkanaście lat później, w 1542 została wpisana w paryski rejestr ksiąg zakazanych, by w końcu, w 1559, znaleźć się na papieskim *Index librorum prohibitorum* i figurować tam aż do XIX wieku. Oczywiście jest, że potępienia te nie miałyby miejsca, gdyby nie stale rosnąca popularność dzieła. Już za życia samego Erazma ukazało się trzydzieści sześć wydań *Pochwały głupoty*, nie licząc licznych tłumaczeń na języki narodowe. W XVI wieku istniał już przekład czeski, francuski, niemiecki, angielski i włoski; dziś nie ma chyba języka, na który by *Pochwały* nie przełożono (por. Cytowska 2001: 23-24; Mansfield 1979: 102-103; Patrides 1986: 36). Jak donosił w 1628 roku z Cambridge młody John Milton, *Encomium* jest tam „w rękach każdego”, a Wolter, jakkolwiek nie był admiratorem Erazma, gdy w latach 60. XVIII wieku rozpoczynał prace nad artykułem *Głupota* do *Dictionnaire philosophique*, czuł się zobligowany wskazać, że „nie ma potrzeby powtarzania książki Erazma, co dzisiaj byłoby niczym więcej, niż całkowicie nudnym komunalem” (za: Kaiser 1963: 22).

Dla właściwego zrozumienia *Moriae encomium* – co zresztą podkreślał sam jej autor – szczególne znaczenie miał wczesny komentarz Girarda Listriusa, który ukazał się jeszcze w 1515 roku (Gavin i Walsh 1971: 196). *Commentarios Girardi Listrii Rhenensis subjunximus, ab erudita Moriae declamatione inseparabiles* jest ważny z czterech podstawowych powodów: po pierwsze, sam Erazm był autorem przynajmniej części komentarza; po drugie, komentarz ten podaje dokładne odniesienia do średniowiecznych tekstów, z których Erazm w swej pracy korzystał; po trzecie, pojawia się w komentarzu wyraźne staranie o rozróżnienie zdania autora od wieloznacznych słów przemawiającej Głupoty i wreszcie – po czwarte – komentarz ten identyfikował i precyzyjnie określał literacki rodzaj, do którego *Moriae encomium* należała. Rodzajem tym jest „paradoksalna pochwała” (*παράδοξον εγκώμιον*) (Gavin i Walsh 1971: 197, 207; por. Knight Miller 1956: 145; Miller 1974: 505).

AVANT-PLUS

II. Iluzje

To właśnie owa ironiczno-paradoksalna natura *Pochwały głupoty* sprawia, że jest ona najtrudniej poddającym się interpretacji utworem Erazma (Kaiser 1963: 23). Miał dużo racji Luter, gdy zjadliwie odnosił się do tego dzieła, mówiąc, że „kiedy Erazm napisał swą *Głupotę*, zrodził on córkę podobną sobie. Wykręca się, zwija i gryzie jak sowa, lecz, niczym głupiec, napisał on prawdziwą głupotę” (Patrides 1986: 36). Rzeczywiście, zarówno Erazma, jak i *Głupotę*, trudno tutaj uchwycić i odróżnić. Oboje, niczym w karnawałowym tańcu, kręcą się wokół siebie, splatają swe ramiona i przeniknięci wewnętrznym ruchem ciągle się stają, a nigdy nie są. Luter mógł odpowiedzieć „Hier stehe ich!”, lecz Erazm, słysząc dürerowskie pytanie, odpowiedziałby tylko: „Stoję tutaj, lecz także tutaj i tutaj, i tutaj” (Kaiser 1963: 39, 94). Również *Stultitia* jest podobnie niejednoznaczna, niepewna nawet czym jest głupota, a czym mądrość, mieszając jedno z drugim w kosmicznym akcie *deceptio*: „No wiedziałam ja – mówi w *Moriae encomium* – że nikt z was nie jest tak mądry – czy raczej taki głupi – nie, dobrze mówię: taki mądry, aby myśleć inaczej” (Erazm z Rotterdamu 2001: 41). Zatem mądry czy głupi? A może jedno i drugie naraz?

Już Platon w swych dialogach głosił, by rzeczy ludzkich nie brać na poważnie (Platon 2003: 604b), a czymże innym jest „branie na poważnie”, jeśli nie przyjmowaniem tego, co się jawi, dokładnie takim, jakim się jawi? Gdy spoglądam na pracujących robotników, na bawiące się dzieci, na modlących się wiernych w kościele, tak długo, jak nie dostrzegam dwuznaczności w ich działaniu, zachowuję powagę, lecz gdy tylko nabiorę ironicznego dystansu, gdy doszukam się drugiego dna – nie mogę się nie roześmiać. „W śmiechu prawda” (*in risu veritas*), tak James Joyce poprawił klasyczną sentencję *in vino veritas*, jak gdyby „drugie żeglowanie” Platona nie było niczym innym, jak tylko niepoważną rubaszością, czy kpiarstwem, które przejrzały iluzję. Śmiech wyrasta ze spostrzeżenia pomieszania tego, co wielkie, z tym, co marne (por. Geier 2007: 143 nn.): jest – niczym *katastrophe* w greckiej tragedii – demaskacją złudzenia i rozpoznaniem błędu. Zaiste niedaleko śmiechowi Demokryta do płaczu Heraklita! Również rozbrzmiewający w *Pochwałę głupoty* śmiech Erazma wyłania się z tragedii złudzenia, z odkrycia prawdziwej natury spraw ludzkich:

Przede wszystkim wiadomo, że wszystkie sprawy ludzkie mają – jak ów Sylen, o którym mówi Alcybiades – dwa niejako wyglądy, zgoła do siebie nie podobne. Tak dalece,

że to, co z jednego – jak powiadają – ich oblicza wygląda na śmierć, jest gdy głębiej w to wglądnać, życiem, i przeciwnie to, co robi wrażenie życia, jest śmiercią, co piękna – brzydota, co bogactwa – nędzą, co bezecności – chwałą, co uczości – nieuctwem, co siły – słabością, co szlachetności – nikczemnością, co wesołości – smutkiem, co pomyślności – nieszczęściem, co przyjaźni – wrogością, co ratunku – zgubą; krótko mówiąc, jeśli zajrzysz pod maskę Sylenowi, zobaczysz, że rzecz ma się z wszystkimi wręcz odwrotnie.¹³¹ (Erazm z Rotterdamu 2001: 60)

Występujące w cytowanym fragmencie przeciwstawienie prawdy i iluzji jest kręgosłupem, na którym obudowany jest zamysł *Pochwały głupoty*. Świat ludzi jest komedią, kłębowiskiem głupców, stanowiąc dla bogów przyjemne widowisko (Erazm z Rotterdamu 2001: 87). Cóż zabawniejszego nad aktora, który zapomniał już, że jest aktorem i naprawdę wierzy w to, że jest królem, że jest mędrcom czy bogaczem!

Jeśliby ktoś – pisze Erazm nieco dalej – spróbował aktorom grającym na scenie pozrywać maski i pokazać widzom prawdziwe i własne ich twarze, to czyżby nie zniweczył całego przedstawienia i nie zasłużył na to, żeby go wszyscy przepędzili kamieniami z teatru jak wariata? Bo wtedy od razu wszystko nabrałoby innego wyglądu: pokazałoby się, że osoba, która przed chwilą występowała jako kobieta, jest mężczyzną, że ta, która grała młodzieńca, niedaleko do siwizny, że niedawny król jest jakimś nędznym Nikim, a niedawny bóg od razu okazałby się karłowatym człowieczkiem. Bo usunąć tamtą iluzję, to znaczy zepsuć cały teatr. To właśnie, to udawanie i złuda jest tym, co więzi oczy widzów. A całe życie ludzkie czymże jest innym jak nie jakąś komedią, w której każdy występuje w innej masce i każdy gra swoją rolę, dopóki reżyser nie sprowadzi go ze sceny? Każe on jednak nieraz temu samemu człowiekowi występować w różnych rolach, tak że ten, kto niedawno w purpurze grał króla, teraz odgrywa służkę odzianego w gałgany. Pewnie, wszystko to gra cieni, ale nie inaczej i z tą komedią ludzkiego życia (Erazm z Rotterdamu 2001: 60-61).

To przyrównanie *regnum hominis* do teatru, do wiecznej gry cieni – w której tym, co prawdziwe, jest nicość, a tym, czego choć naprawdę nie ma, a co jednak w kuglarski sposób wszędzie króluje, jest iluzja – odsyła nas do obecnego również w innych dziełach Erazma strukturalnego planu platońskiej metafizyki. Świat człowieka znajduje się gdzieś pomiędzy prostotą

¹³¹ Na temat wątku „sylenicznego” w myśli Erazma patrz: Patrides 1986: 36 nn. Por. również: Erazm z Rotterdamu 1973: 208-210.

AVANT-PLUS

nierozumnej natury, a wzniosłością cudownego świata idei. To „gdzieś pomiędzy” jest szczególnie problematycznym miejscem, by nie powiedzieć „bez-miejscem”, jest samą przechodnością i pozbawionym trwałości stawaniem się. I właśnie ta jego „proteuszowa” natura równoznaczna jest dla Erazma z wielbioną przez niego głupotą. Głupota, wynosi siebie, w swej mowie, nad krąg antycznych czarodziejek i przemawiając niczym mistrzyni magii, objawia swą moc zmieniania ludzi w zwierzęta i dawania im złudy wiecznej młodości. Za pomocą czarodziejskiej różdżki przykrywa występki iluzją cnót, a głupotę iluzją mądrości (Erazm z Rotterdamu 2001: 44; por. Rebhorn 1974: 464-466). Zręcznym słowem i sprytnym mirażem, buduje ona świat fikcyjnej opowieści, rozweselając swą boską potęgą tak bogów, jak i ludzi (Erazm z Rotterdamu 2001: 33). W końcu, jak uczciwie stwierdza Erazm, „całe ludzkie życie nie jest niczym innym jak jakąś igraszką głupoty” (Erazm z Rotterdamu 2001: 59).

III. Trzy strategie

Prawdą jest, że tej wyprowadzonej przez samą Głupotę definicji ludzkiego życia Erazm się już nie sprzeniewierzy. Jednakże, o czym należy pamiętać, a co również zaznacza sam autor w liście do Marcina van Dorpa z sierpnia 1514 roku, *Pochwała głupoty* nie ogranicza się do samej tylko krytyki, ale daje również pewne pozytywne rozwiązania.

Nie co innego miałem na oku w *Głupocie* aniżeli w innych pismach, chociaż robiłem to inaczej. W *Podręczniku [żołnierza Chrystusowego]* po prostu wykladałem, jak powinno wyglądać życie chrześcijanina. (...) A w *Głupocie* pod pozorem igraszki nie o co innego idzie rzecz niż w *Podręczniku*. Chciałem napominać, a nie gryźć, być użytecznym, a nie urażać, dbać o ludzkie obyczaje, a nie szkodzić im (Erazm z Rotterdamu 2001: 152-153).

Tak więc, aby wydobyć pełne znaczenie erazmiańskiej *Moriae encomium*, konieczne jest zwrócenie uwagi nie tylko na pojawiające się w niej wykrycie prawdy o człowieczej egzystencji, ale również na proponowane tam swoiste strategie czy też postawy, jakie należy przyjmować wobec wszechobecnej w ludzkim świecie iluzji. Przewodnikiem na naszej drodze będzie tutaj przede wszystkim list z 30 stycznia 1523 roku, napisany przez Erazma, na prośbę Johanna von Botzheim, o aktualny wykaz popełnionych przez niego dzieł, w którym autor *Moriae encomium* zdradza pewne okoliczności towarzyszące jej powstaniu:

W owym czasie [tj. gdy wydana już została Pochwała głupoty – DN] zastanawiałem się nad projektem trzech równoczesnych mów – o pochwałę Głupoty, Natury i Łaski; lecz pewni ludzie, których mógłbym wymienić, okazali się tak uciążliwi, że zmieniłem swój zamiar.¹³²

Zdumiewające wyznanie! Miałażby więc być *Moriae encomium* jedynie częścią isticie renesansowego tryptyku, fragmentem szerszego projektu, *mikrokosmosem*, którego tematyczny zakres dorównywać miał wielkości samego wszechświata? Jeśli na pytanie to odpowiemy twierdząco, koniecznie musimy zwrócić uwagę na inną ważną, wzmiankowaną w liście okoliczność – na to, mianowicie, że projekt tryptyku zrodził się nie przed, ale już po napisaniu *Pochwały głupoty*. Innymi słowy, zarówno *Pochwała Natury*, jak i *Pochwała łaski* są jedynie, wywiedziona z *Pochwały głupoty* jej logiczną konsekwencją i zamykającym strukturę sensu dopełnieniem. Uzasadnione więc wydaje się być założenie, że w samej *Pochwale głupoty* jest już *implicité* zawarta owa tematyczna troistość, domagająca się, co najwyżej, bardziej szczegółowej eksplikacji. Stawiam tutaj śmiało twierdzenie, że proponowane w *Moriae encomium* postawy względem iluzji, ściśle korespondują z tymi trzema sferami: ze sferą natury, ze sferą głupoty i ze sferą łaski.

Najdoskonalszą z tych trzech jest oczywiście sfera łaski, stanowiąca odpowiednik platońskiego świata idei. Podział na to, co prawdziwe i to, co jest tylko iluzją choć pojawia się w wielu miejscach erazmiańskich pism – poświęcony jest mu m.in. cały niemalże szósty rozdział *Enchiridiona* – to jednak swój najpełniejszy wyraz uzyskuje on dopiero w odpowiedzi, jaką daje Erazm w liście z 1520 roku autorowi francuskiego przekładu *Moriae encomium* – Jorisowi van Halewijn:

Ów fragment Głupoty, który tak cię zafrapował – w jakim sensie mówię, że pewne rzeczy prawdziwie istnieją – będzie dla ciebie jasny, jeśli tylko przypomnisz sobie platoński mit o jaskini i ludziach, co się w niej zrodzili, i którzy podziwiają cienie rzeczy, jak gdyby były one rzeczywistością. To, co uchwytujemy naszymi zmysłami, nie istnieje realnie,

¹³² A 1341a. Cytuję za angielskim tłumaczeniem: *Collected Works of Erasmus*, t. 9: 320-321. Przeł. R. A. B. Mynors, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London 1989. List ten, będący poszerzeniem wcześniejszego katalogu dzieł Erazma (*Lucubrationum Erasmi Roterodami index*), wydane go przez Dirka Martensa w Luwaniu, w styczniu 1519, już w kwietniu 1523 ukazał się on u Frobena jako samodzielna publikacja pod tytułem *Catalogus omnium Erasmi Roterodami lucubrationum* (w sierpniu 1524 ukazuje się poszerzona wersja tegoż katalogu, *Catalogus novus omnium lucubrationum Erasmi Roterodami*).

AVANT-PLUS

*nie jest bowiem ani wieczne, ani nie ma cały czas tej samej formy. Te tylko rzeczy realnie istnieją, które są uchwytywane kontemplacją umysłu. Platon uczy o tym w wielu miejscach, a Arystoteles wspiera go w *Metafizyce*. Również Paweł w czwartym rozdziale II Listu do Koryntian mówi: „Nie patrzymy na to, co widzialne, ale na to, co niewidzialne; albowiem to, co widzialne, jest doczesne, a to, co niewidzialne, jest wieczne”. Tak jak Bóg istnieje w sposób najbardziej doskonały ze wszystkich rzeczy, ponieważ istnieje On po prostu i jest tak dalece, jak to tylko możliwe, oddalony od pospolitości zmysłowych rzeczy, tak też o tych rzeczach, które są Jemu najbliżej, mówi się, że prawdziwie istnieją.¹³³*

Owa nadzmysłowa rzeczywistość, Bóg i najbliższe mu byty, stanowi jeden z biegunów, pomiędzy którymi rozciąga się sfera ludzkiej głupoty – drugim zaś z nich jest biegun pierwotnej, nieskażonej natury. Sfera natury jest – jak stwierdza Erazm w *Paraklesis* – miejscem szlachetnej rozkoszy, której źródło leży w świadomości wewnętrznej niewinności.

Że nic w życiu nie może być dla człowieka przyjemne, jeśli nie towarzyszy mu świadomość, że nie dopuścił się niczego złego, i że dopiero ta świadomość jest obfitym źródłem prawdziwej rozkoszy – wyznaje również Epikur. A czyż wielu z nich – przede wszystkim zaś Sokrates, Diogenes, Epiktet – w znacznej mierze nie potwierdziło takiej nauki życiem? (Erazm z Rotterdamu 2000a: 148; por. Erazm z Rotterdamu 2000: 51).

To nie przypadek, że w cytowanym przeze mnie fragmencie – jakkolwiek tylko nieśmiało i jak gdyby zupełnie marginalnie – pojawiło się imię Diogenesa z Synopy. Z jego to bowiem imieniem łączy się pierwsza ze wskazywanych przez Erazma w *Moriae encomium* strategii – cynicka strategia „głupoty programowej”, strategia wycofywania się ze świata społecznych iluzji, na rzecz nieskrępowanej identyfikacji z nieskażoną naturą.

Drugą ze strategii, którą nazywam strategią „głupoty ujawnionej”, jest najbardziej bolesny stan bezkompromisowego sceptycyzmu, sceptycyzmu doszczętnie uwikłanego w sieci głupoty i nie mogącego – w swej oświeconej świadomości – znaleźć z niej rozumnego wyjścia.

¹³³ A 1115. *Collected Works of Erasmus*, t. 7: 316-317. Przeł. R. A. B. Mynors, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London 1987, (cytowany fragment Pisma św. [II Kor 4:18] podają za tłumaczeniem Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego).

Trzecią, najwyżej przez Erazma wartościowaną strategią, jest strategia „głupoty przekroczonej”, mająca swe źródło w świadomości syleniczności spraw ludzkich i w przekonaniu, że ostateczną, wszystko transcendującą rzeczywistością, jest mądrość Chrystusowa.

W kolejnych częściach swojego artykułu zamierzam omówić pokrótce każdą z tych strategii, wskazując jednocześnie na oddźwięk, jakie wzbudziły w późniejszych dziejach kultury i myśli.

IV. Głupota programowa

Chociaż imię Diogenesa z Synopy pojawia się w *Pochwale głupoty* tylko raz i to bynajmniej nie w kontekście apoteozy natury (Erazm z Rotterdamu 2001: 64), jego obecność wyczuwa się na każdej niemal stronie tego dzieła. I nie powinno też nas specjalnie to dziwić, skoro, jak wynika z licznych fragmentów innych pism Erazma, ten naczelny przedstawiciel antycznego cynizmu zawsze traktowany był przez niego z dużą rewerencją i szacunkiem.¹³⁴ Postać Diogenesa była fascynująca dla kilku względów. Przede wszystkim, zasłynął on jako naczelny demaskator społecznych iluzji, dający jednocześnie rozwiązanie w zwrocie do prostoty stanu natury. „Często mówił głośno – pisze o nim Laertios – że bogowie dali ludziom życie łatwe, ale ludzie zatracili tę łatwość życia, pożądając placków na miodzie, pachnideł i tym podobnych rzeczy” (Diogenes Laertios 1984: 333). Wyśmiewał również ludzką głupotę, twierdząc, że większość ludzi jest pozbawiona rozumu i że nie potrafi docenić właściwej wartości rzeczy, żądając 3000 drachm za nic nie warte posągi i zadowolając się nędznymi dwoma miedziakami za miarę życiodajnej pszenicy (Diogenes Laertios 1984: 328). W swym dzia-

¹³⁴ Por. Erazm z Rotterdamu, 1970: 45, 81; Erazm z Rotterdamu, 1970: 140; 2000a: 148. Obecność cynickich idei w pismach Erazma nie powinna dziwić, bowiem – jak pokazują niedawne badania – cyniczne idee można odnaleźć również u autorów wczesnochrześcijańskich. W liście Bazylego Wielkiego pt. *Mowa do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania ksiąg pogańskich*, pośród odniesień do Homera, Hezjoda, Platona i Plutarcha są fragmenty bazujące na *chreiai* przypisywanych Diogenesowi z Synopy. Również Jan Chryzostom w traktacie *Przeciw wrogom życia monastycznego* wychwala ascetyczną cnotę pewnych pogańskich filozofów, wliczając Sokratesa i Platona. O Diogenesie pisze zaś następująco: „Nie wiesz, jak wiele pieniędzy dałby Aleksander [Wielki] Diogenesowi, gdyby tylko ten zechciał je przyjąć. Lecz on nie chciał ich.” Chryzostom przywołuje Diogenesa jako wzorzec życia ascetycznego, jakkolwiek wskazuje na wyższość chrześcijaństwa względem cynizmu (Krueger, 1993: 29, 35, 37, 39).

AVANT-PLUS

łaniu unikał również wszelkiej dwuznaczności – czynność jedzenia była dla niego jedynie zaspokajaniem głodu, tak samo jak czynność seksualna była jedynie zaspokajaniem płciowego popędu. Wszystko, co robił było jednakowo poważne, bo swej powagi nie czerpało z niczego poza sobą samym. „Gdy ktoś zauważył: «Wielu z ciebie się śmieje», odpowiedział: «Ale mnie ich śmiech nie dosięga»,» (Diogenes Laertios 1984: 339). Bo i jakże ma dosięgnąć tego, który ze swej prostoty zrobił cnotę, a z naturalności – tarczę przed śmiechem? „Jesteś głupcem!”, powiedzą Diogenesowi – „ależ tak”, śmiejąc się, odpowie „i na tym też polega w istocie moje bycie człowiekiem!”¹³⁵ Głupota cynicka jest głupotą programową i właśnie przez to staje się, na zasadzie podwójnego przeczenia, mądrością ludzkiej natury.

Ale zdaje mi się – powiada Erazmowa Stultitia – że słyszę protesty filozofów. Toż to właśnie – wołają – znaczy być nieszczęśliwym, jeżeli się jest pogrążonym w głupocie, jeżeli się błądzi, daje oszukiwać, jest ciemnym!

Dobrze, dobrze, ale to właśnie znaczy, że się jest człowiekiem. A dalej, nie widzę ja, czemu by to nazywać nędzą, skoroście się właśnie tacy urodzili, na takich was wychowano, taka jest wspólna wszystkich dola. Nie można zaś mówić o nieszczęściu, jeśli coś jest zgodne ze swoją naturą, chyba żeby ktoś uważał za godnego opłakiwania człowieka, ponieważ ani nie może latać wraz z ptakami, ani chodzić na czterech nogach razem z innymi bydłętami, ani nie jest uzbrojony w rogi jak byki (Erazm z Rotterdamu 2001: 66).

Skoro więc człowiek ze swej natury pogrążony jest w głupocie, to czyż wszelkie próby wydobycia się z tego stanu nie będą jednocześnie skażone przekleństwem niezachowywania miary? I czyż to właśnie nie wyostrzona samoświadomość i zgubna ciekawość sprowadziły na człowieka wszelkie nieszczęścia Pandory? Jeśli bowiem nie istnieje żadna transcendencja, a takie założenie zdaje się towarzyszyć postawie cynickiej, to cóż innego może uchronić człowieka przed smutkiem, gorzkością i szkaradnością życia, jak nie tylko, przydająca mu smaku, sól głupstwa?¹³⁶ Cynik, kierując się zatem tą zachowującą miarę rozumnością, unika wklania się w społeczną sieć iluzji i naśladowując idiotę powraca do stanu pierwotnej natury. A

¹³⁵ „Komuś, kto mówił; „Chociaż nic nie wiesz, filozofujesz” – odpowiedział: „Jeżeli udaję mądrość, to właśnie to jest filozofią” (Diogenes Laertios 1984: 344).

¹³⁶ Erazm z Rotterdamu 2001: 41. Widać tutaj wyraźne nawiązanie do tezy Ficina, że jeśli nie istniałaby nieśmiertelność, człowiek byłby najnieszczęśliwszym ze stworzeń (Por. M. Ficino. *Theologia Platonica*, I, I).

zatem, gdy tylko spotykamy się gdziekolwiek z przedstawieniem głupca, łatwo możemy rozpoznać w nim postawę cynicką.

Głupiec – tak Walter Kaiser opisuje typową postać renesansowego idioty – wykonuje swe naturalne funkcje w naturalny sposób, bez mędrkowania czy uszanowania obyczaju: płacze, kiedy jest smutny, śmieje się, gdy jest szczęśliwy i je, gdy jest głodny. Nieświadomy zasad przyzwoitości mówi on i czyni to tylko, co jest dla niego naturalne mówić czy czynić w jakimkolwiek danym momencie (Kaiser, 1963: 6).

Również gdy w *Moriae encomium* przywoływana jest postać szczęśliwego głupca, służy to nie czemu innemu, jak zaprezentowaniu możliwej do naśladowania strategii cynickiej. Przecież zachwalanie głupoty nie miałyby sensu, gdyby nie założenie, że jego adresat jest zdolny do podejmowania określonych decyzji i że jeśli zechce, skieruje swe kroki w tę lub ową stronę. Zostań głupcem! – krzyczy *Stultitia* – zapominając jednak dodać, że nikt nie staje się głupcem z własnej woli i że świadomy wybór na rzecz głupoty równoznaczny jest z przyjęciem postawy cynickiej.

I niech-no ci, którym się to takie śmiechu godne wydaje, niech-no sobie rozważą i powiedzą, co ich zdaniem lepsze: czy wieść życie całkowicie osłodzone taką głupotą, czy – jak to mówią – „szukać sobie gałęzi na stryczek”.¹³⁷

Tym, u którego w XVI wieku to cynickie zawołanie znalazło najsilniejszy oddźwięk, był bez wątpienia François Rabelais. Odnajdujemy w nim bowiem nie tylko, jak pisze o autorze *Gargantui i Pantagruela* Huizinga (cyt. za: Kaiser 1963: 109), „wcielonego ducha zabawy”, ale również *par excellence* uosobienie iście karnawałowej diogeniczności. Zresztą sam Rabelais, w słynnej przedmowie do trzeciej księgi swego dzieła, jednoznacznie identyfikuje się z osobą Diogenesa z Synopy. „Wy dobre ludziska, bardzo szacowne opilce i przyzwoite podagryki, czy widzieliście kiedy Diogenesa, filozofa-cynika?” – mówi wskazując na siebie (Rabelais 1973: 297; por. Kaiser 1963: 112). I, w podobnym duchu, na prawdziwie cynicką modłę, głosi dalej cnotę naturalności, nieskrępowanej natury, cieszącego zmysły obżarstwa i opilstwa:

¹³⁷ Erazm z Rotterdamu 2001: 65. Bardzo wyraźnie widać tutaj odniesienie do Diogenesa z Synopy, który wedle przekazu Laertiosa (1984: 324), „Stale powtarzał, że aby żyć, trzeba albo mieć rozum, albo trzymać w pogotowiu stryczek.” Gdy mowa o rozumie, chodzi – rzecz jasna – o rozum polegający na zachowaniu właściwej miary, a więc o życie zgodne z człowieczą naturą.

AVANT-PLUS

Poczekajcie trochę, niech pociągnę siaki taki tyczek z tej butelki: oto mój prawdziwy i jedyne Helikon, moje końskie źródło, moje jedyne natchnienie. Z niej pociągając myślę, rozprawiam, rozważam i roztrząsam. Po epilogu śmieję się, piszę, układam, piję (Rabelais, 1973: 301).

Ależ przecie toż to nie co innego, jak przypomnienie erazmiańskiej definicji głupoty jako odpędzającego troski stałego pijaństwa (por. Erazm z Rotterdamu, 2001: 84). Jestem głupcem – zobacz Erazmie, co wybrałem – głosi Rabelais niemalże w każdym miejscu swej *Gargantui i Pantagruela*, spójrz na drogę, którą idę i strategię, jaką realizuję: jestem cynikiem!

Ojcem cię nazwałem, nazwę i matką – pisze w liście do autora *Pochwały głupoty* w 1532 roku. I chociaż nie znam ciebie z widzenia, to jednak imię twoje mnie maluczkiego tak wykształciło, tak wykarmiło mnie najczystsza boskością nauki z twych piersi, że czymkolwiek jestem i znaczę, tobie jednemu to zawdzięczam (...) (cyt. za: Lebègue, 1949: 92; por. Kaiser, 1963: 104).

A wraz z Rabelaisem tę satyryczną, diogeniczną postawę piersiom Erazma zawdzięczają wszyscy więksi prozaicy XVI wieku, którzy – jak pisze Michaił Bachtin – „byli, w mniejszym lub większym stopniu rabelaisianistami” (Bachtin 1975: 128-129). I choć postawa ta, mimo tworzących się kręgów libertynizmu, w XVII i XVIII wieku zaczęła wyraźnie zanikać, a śmiech coraz bardziej spychany był na obrzeża ludzkiej egzystencji, zamierając gdzieś w sferze wyrzutków i wagabundów, i rozbrzmiewając dawną siłą jedynie wśród niskich, plebejskich gatunków literackich (Bachtin 1975: 137, 177), to jednak dzisiaj coraz częściej mówi się o swoim renesansie filozofii cynickiej, czego świadectwem są liczne publikacje poświęcone zarówno samej prezentowanej przez nią postawie, jak i w ogóle losom cynizmu w dziejach myśli. Szczególnie dobitnym tego wyrazem, jest niedawne dzieło niemieckiej filozofii, *Krytyka cynicznego rozumu* Petera Sloterdijka, w którym ponownie, w wielkim stylu, powraca ideał Diogenesa z Synopy. Tak więc, cynicki śmiech rozbrzmiewający wcześniej w *Moriae encomium* raz jeszcze swym ironicznym skalpelem odcina się od iluzji i koncentruje się na radośniejszej, cielesnej sferze życia – sferze niewinnej głupoty.

V. Głupota ujawniona

Porzucając jednak na boku strategię beztroskiego, nieskrępowanego śmiechu, zajmiemy się teraz drugą z proponowanych w dziele Erazma postaw – postawą sceptyczną. Zresztą, zbyt wiele chyba powiedzieliśmy, mówiąc o „proponowaniu” przez Erazma tej postawy; wydaje się, że on raczej przed nią przestrzega. Tak jakby promień jego przewidującego wzroku, rozciągając się na najbliższe stulecia, był w stanie dostrzec wszystkie, mające dopiero nadejść, bolączki oświecenia. Rzeczywiście, jeśli istniała wcześniej epoka zdolna przeciwstawić się zagrożeniu nieszczęściem holocaustu, to z pewnością epoką tą była epoka renesansu. Skruszywszy totalitarne pęta wszechwładnego systemu scholastyki, niczym nieosłonięta i pozbawiona tyki roślina, wypuszczał renesans nieśmiało pąki prawdziwie nowej, humanistycznej nauki, stawiając w miejsce teorii – praktykę, a w miejsce abstrakcji – życie. Nikt zgoła pełniej nie wyraził ideałów tej epoki, niż Erazm właśnie w swej *Pochwale głupoty*.

Pisząc o demistyfikującej iluzję ludzkiej wiedzy, zaczyna Erazm od przywołania mrocznego *toposu* literatury starochrześcijańskiej o demonicznym pochodzeniu wszelkiej nauki:

Wślizgnęły się zatem nauki razem z innymi nieszczęściami rodu ludzkiego, i to za sprawą tych właśnie, od których poszły wszystkie występki, mianowicie demonów, bo nazwa ich nawet stąd poszła, że niby można by je było nazwać po grecku da-emones, to znaczy „wiedzące” (Erazm z Rotterdamu, 2001: 66-67).

To pozornie mało istotne wtrącenie dotyczące genezy nauk i filozofii ma ogromne znaczenie dla właściwego umiejscowienia wiedzy w strukturze ludzkiego bytu. Kiedy bowiem dla Kanta i innych protagonistów oświecenia stan głupoty czy też „niedojrzałości umysłowej” wynikał z „zawinionego przez człowieka” sprzeniewierzenia się ludzkiej naturze, tak dla Erazma upadek pierwszych ludzi nieodłącznie wiązany będzie z poszerzaniem abstrakcyjnego, krytycznego poznania.¹³⁸ Niepotrafiący się zatrzymać bezkompromisowy krytycyzm, nieposkromiona podejrzliwość w demaskowaniu podtrzymujących życie iluzji, walka z ideologiami sama zmieniająca się w ideologię (Horkheimer i Adorno) – wszystko to stało po zupełnie przeciwnej stronie, niż projekt Erazmowej *renascentiae* ludzkiej natury. Rozumem, głoszonym przez Erazma, jest cyceroński „prawy rozum”, rozum, którego pełne znaczenie wyczerpuje się –

¹³⁸ Por. Kant 2005: 44, 47. „Doprawdy, gdyby ludzie chcieli w ogólności nie zadawać się z żadną mądrością, a tylko ze mną zawsze żyli, toby w ogóle nie mieli żadnej starości, aleby szczęśliwie używali młodości wiecznej” (Erazm z Rotterdamu 2001: 43).

AVANT-PLUS

zgodnie z nauką Sokratesa – w służącym cnotie rozpoznawaniu tego, co dobre i co złe (Kaiser 1963: 98; Platon 2002: 174b-c). Tak więc nawet wtedy, gdy w *Pochwale głupoty* (Erazm z Rotterdamu 2001: 95) mamy do czynienia z wątpięcym w dokonania nauk, w te wszystkie „idee, uniwersalia, «oddzielne postacie», «pierwsze substancje», «kwiddytety», «ekceitety», rzeczy tak subtelne, że nawet Linceusz, jak myślę, dojrzeć by ich nie potrafił” sceptycyzmem, to jest to sceptycyzm umiarkowany, a nie – jak później u Kartezjusza – hiperboliczny. Pojawiające się u Erazma „ujawnienie głupoty” ma więc charakter łagodny, gdyż towarzyszy jej ironiczna świadomość głupoty samego ujawnienia. Jeśli głupcem jest być może, kto spowity iluzjami spoczywa w błogiej nieświadomości natury, tak o wiele większym szaleńcem nazwać należy tego, kto łudzi się, że mocą samego swego rozumu, zdoła się z tych iluzji doszczętnie otrząsnąć:

Jak więc wśród ludzi najdalsi od szczęśliwości są ci, którzy do mądrości się garną – podwójnie głupi, skoro urodziwszy się ludźmi, zapominają jednak o tym, kim są, i o bytowanie bogów nieśmiertelnych się kusząc za przykładem Gigantów wydają wojnę naturze przy pomocy nauk, niby maszyn wojennych, z nią walcząc – tak najmniej biedni wydają się ci, którzy do bydlęcego umu i tępoty się zbliżają i o nic się, co by ponad człowieka wychodziło, nie silą (Erazm z Rotterdamu 2001: 69).

W duchu tego umiarkowanego sceptycyzmu wypowiadali się również inni idący za Erazmem myśliciele XVI wieku. Szczególne miejsce należy się tutaj Gianfrancescowi Pico della Mirandola i jego traktatowi z 1520 roku o jakże wymownym tytule *Examen vanitatis doctrinae gentium, et veritatis christianae disciplinae* (Nauert 1965: 148-149). Nie mniej ważne miejsce zajmuje o sześć lat późniejsze i mocno zależne od Pico dzieło Agryppy von Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, w którym autor w iście Erazmowym stylu dochodzi do wniosku, że pierwszą i jedynie konieczną dla człowieka nauką jest ta o poznaniu i kontemplacji Boga, nie wymaga ona ani posiadania znajomości sylogizmów, ani też nadzwyczajnej uczoności (Geraldine 1964: 51; por. Nauert 1965: 149-152). W 1537 roku, już po śmierci Erazma, ukazuje się zbiór dialogów Bonawentury des Périers pod interesującym tytułem *Cymbalum mundi*. W jednym z nich, enigmatyczny bóg Merkury kruszy kamień filozoficzny i rozrzuca go w piasku areny, na której dysputują filozofowie obiecując im, za sprawą tego *lapis philosophorum*, wiedzę i władzę. Filozofowie zaczynają grzebać w piasku niczym dzieci. I choć żaden z nich nie znajduje ani jednej części kamienia, każdy przypisuje sobie odnalezienie większej ilości okruchów, niż miał ich pierwotnie ów kamień (Mansfield 1979: 67 nn.). A wreszcie – kontynuując nasze wyliczenie – jak w przypadku postawy cynickiej, szczytowym

momentem było dzieło Rabelais'go, tak w przypadku postawy sceptycznej punktem kulminacyjnym jest wieńczące epokę renesansu dzieło Montaigne'a z jego słynnym i równie bezradnym okrzykiem, „Cóż wiemy?!”.

VI. Głupota przekroczona

Ostatnia z zapowiadanych wcześniej strategii – strategia „głupoty przekroczonej”, bierze swe źródło w słynnych słowach apostoła Pawła z pierwszego rozdziału I Listu do Koryntian (w. 18): „Albowiem mowa o krzyżu jest głupstwem dla tych, którzy giną, natomiast dla nas, którzy dostępujemy zbawienia jest mocą Bożą”. Fragment ten jest w *Pochwale głupoty* przywoływany dwukrotnie. Pierwszy raz, w niezwykle przewrotnym rozumowaniu, gdy *Stultitia*, wypowiadając się ze stanowiska „teologa od siedmiu boleści”, z pozycji głupiego prostaczka, utożsamia niejako głupotę krzyża, z niewinną głupotą natury. I drugi raz, gdy mowa o tym, że nawet Chrystus, chcąc przyjść z pomocą ludzkiej głupocie, uczynił to nie inaczej, jak właśnie przez „głupstwo krzyża” (Erazm z Rotterdamu 2001: 128-130). Nie dajmy się jednak tak łatwo zmylić tym pozornym utożsamieniom i ujednoczeniom znaczeń użytych tu pojęć głupoty. Jakkolwiek prawdą jest, że głupota ma jednolitą formę przemieniającej czarodziejki, która, wywracając wszystko na nice, przekształca je w swoje przeciwieństwo, to jednak w zależności – by tak rzec – od punktu przyłożenia, charakter treściowy głupoty jest różny. Inna to bowiem głupota, która wokół sfery niewinnej natury nadbudowuje świat społecznych iluzji i inna, która, w iście boskim poznaniu, odkrywa w rzeczach ich wewnętrzną marność. Jak powiedzieliśmy już wcześniej, Pawłowe twierdzenie o głupocie chrześcijaństwa, jest tu umiejscowione w systemie platońskiego idealizmu i odnosi się przede wszystkim do założenia o dwustronnej budowie spraw ludzkich – do założenia o ich istotowej niepowadze. Erazm wprost odwołuje się tutaj do słynnego mitu o jaskini, utożsamiając „odczarowanie” mędrca, z „odrodzeniem” chrześcijanina:

Zwykło się tu tedy dzać to, co – że pójdą tu za platońskim zmyśleniem – zdarza się i ludziom, którzy zamknięci w jaskini widzą tylko cienie rzeczy – i temu z nich, który stamtąd uciekł; ten powróciwszy potem opowiada, iż widział te rzeczy w ich rzeczywistej postaci i twierdzi, że zupełnie myli się, kto nie wierzy, by mogło istnieć coś innego od owych błędnych cieni. Ten zmyślony już człowiek lituje się i uważa nad szaleństwem tamtych, pogrążonych w swoim wielkim błędzie. Oni nawzajem wyśmiewają go jako

AVANT-PLUS

szalonego i odtrącają od siebie. Podobnie ogół ludzi podziwia najbardziej to, co ma grube kształty cielesne, i uważa, że to jedynie bodaj istnieje. Przeciwnie, dla ludzi pobożnych tym bardziej coś jest godne lekceważenia, im bardziej dotyczy ciała; ich pochłania całkowicie rozmyślanie o rzeczach niewidzialnych (Erazm z Rotterdamu 2001: 133).

Tak więc, chociaż z właściwego punktu widzenia, chrześcijaństwo będzie „głupotą przekroczoną”, jedynym sposobem na otrząśnięcie się ze świeckich iluzji, to jednak z perspektywy samej ludzkiej głupoty, jako że odnajdzie ona w chrześcijaństwie charakterystyczną dla głupoty formalną strukturę „przemieniania” i „przewartościowania”, będzie ono najwyższym przejawem szaleństwa i głupoty. Mówienie o „głupstwie krzyża” jest zasadne tylko dlatego, że mądrość Chrystusowa jest ostateczną, wszystko transcendującą sferą łaski. Przez to jednakże, że nie sytuuje się chrześcijaństwo po stronie społecznej iluzji, brata się ono – w swej abnegacji – z radosnym duchem postawy cynickiej. Jak pisze Kaiser, „erazmiańska filozofia Chrystusa jest religią radości, nie smutku i czyni ona z przyjemności cnotę, nie występki. (...) Chrystus ten, wróg smutku, stoi za wszystkimi argumentami *Stultitii* na rzecz przyjemności i – wzięci razem – Hedoniusz i *Stultitia* uosabiają chrześcijański humanizm Erazma” (Kaiser 1963: 81). Chrześcijaństwo, chociaż podobnie jak postawa diogeniczna, usuwa poczucie winy, to jednak nie czyni tego poprzez spuszczenie na człowieka zasłony naiwnego zapomnienia, lecz raczej, poprzez swą odradzającą moc, przywraca mu prawdziwą świadomość niewinności.

Zakończenie

Tak przynajmniej śmiano wierzyć jeszcze 500 lat temu, gdy powstawała *Pochwała głupoty*. W późniejszych jednak czasach, mimo iż samo dzieło Erazma odcisnęło niezatarte piętno na całej bodaj tradycji i kulturze europejskiej, zapomnieniu uległy niemalże wszystkie z głoszonych w nim idei. Najwcześniej z panoramy myśli zniknęła chwalona w *Moriae encomium* postawa cynicka. Kiedy bowiem jeszcze w XVI wieku znajdowała ona swych wdzięcznych kontynuatorów w osobach tak wielkich twórców jak François Rabelais, Tomasz Morus czy Ludovico Ariosto, to już w późniejszych czasach do reszty została zepchnięta na margines, by nie powiedzieć, że zupełnie opuściła świat europejskiej myśli. Podobny, acz nieco bardziej powikłany los spotkał postawę sceptyczną, która choć jako taka bynajmniej nigdy nie zniknęła, to

jednak tracąc jedną ze swych charakterystyk – umiarkowanie, wyrodziła się w coś zupełnie przeciwnego Erazmowym intencjom. Podejrzliwe wątpienie całkowicie zatraciło miarę i stało się tym, na co próbowało być odtrutką – stało się kolejną iluzją i niebezpiecznym mitem. I także przed tym ostrzegał Erazm, przypominając czym skończył się, walczących o bytowanie nieśmiertelnych bogów, bunt Gigantów (por.: Erazm z Rotterdamu 2001: 69). Tak więc, jest Erazm nie tyle protoplastą oświecenia, co raczej pierwszym jego krytykiem, a ironiczna, uciekająca przed totalnością pojęcia, gra *Stultitiae*, staje się tym samym ostrzeżeniem, przed tegoż oświecenia „dialektyką”. Najgorszy los, jak się zdaje, spotkał postawę opierającą się na założeniu o dwustronnej budowie spraw ludzkich. Kiedy bowiem w chrześcijańskiej strategii „głupoty przekroczonej”, zdając sobie sprawę z ułudności spraw ludzkich, kierowano wzrok ku temu, co niecielesne i idealne, tak w dzisiejszej odmianie tej postawy zachowuje się jedynie jej strukturę formalną, w której, z braku wiary w transcendencję, zostawia się świadomie miejsce dla kłamstwa. Postawa ta została rozpoznana przez Petera Sloterdijka jako *oświecona fałszywa świadomość* i określona mianem nowoczesnego cynizmu. Nowoczesny cynik, podobnie jak pobożny chrześcijanin z *Moriae encomium* zdaje sobie sprawę z iluzoryczności wszystkich społecznych gier, ale jednocześnie, straciwszy już odwagę „posługiwania się własnym rozumem” i nadzieję na odkrycie czegoś, co ów świat iluzji przekracza, przy pełnej świadomości fałszywości swego działania, dobrowolnie wdziewa maskę i wychodzi na scenę teatru świata.

Cynizm jako oświecona fałszywa świadomość stał się nieczułą i właściwą porze zmierzchu mądrością odsuwającą od siebie odwagę, wszystkie rzeczy pozytywne traktuje się *a priori* jako oszustwo i chce tylko jakoś przebrnąć przez życie – pisze Sloterdijk (2008: 569).

Tak wygląda najbardziej nowoczesna głupota, o której Erazm nie mógł być jeszcze napisać, bo jej chyba, w takim kształcie, wówczas jeszcze nie znano. Niemniej jednak, choć prawdą jest, że każda epoka ma zupełnie inną, a właściwą sobie głupotę, to jednak nie było jeszcze nigdy takiej epoki, która byłaby jej zupełnie pozbawiona. I choć każda z tych głupot obudowuje się innymi treściami, to jednak ilość możliwych form głupoty, wydaje się być ograniczona. Erazm w swym dziele, którego jubileusz wydania święcimy w tym roku, wymienił jej najważniejsze odmiany i wskazał, w jaki sposób wpisuje się ona w strukturę ludzkiego bytu. Z uwagi na to ponadhistoryczne odniesienie, zasadne jest sądzić, że *Moriae encomium* tak długo nie straci swej aktualności, jak długo będzie istniał człowiek.

AVANT-PLUS

A zatem, znakomici wyznawcy Głupoty, bywajcie, poklask mi dajcie, długo życie, moje zdrowie pijcie! (Erazm z Rotterdamu 2001: 137).

Bibliografia:

- Allen, P. S. 1906. *Opvs epistolarvm Des. Erasmi Roterodami*, t. I. Oxonii: In Typographeo Clarendoniano.
- Arystoteles. 1992. *O częściach zwierząt*. Przeł. P. Siwek. *Dzieła wszystkie*, t. III: 636-756. Warszawa: PWN.
- Bachtin, M. 1975. *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Przeł. A. Goreń, A. Goreń, S. Balbus. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bergson, H. 2000. *Śmiech. Esej o komizmie*. Przeł. S. Cichowicz. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cytowska, M. 2001. Wstęp. Erazm z Rotterdamu. *Pochwała głupoty: ###*. Przeł. E. Jędrkiewicz. Warszawa: Unia Wydawnicza Verum.
- Diogenes Laertios. 1984. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski. Warszawa: PWN.
- Erazm z Rotterdamu. 1970. *O wychowaniu dzieci. Pisma moralne (Wybór): 27-115*. przeł. M. Cytowska, Warszawa: PAX.
- Erazm z Rotterdamu. 1970a. *Wychowanie księcia chrześcijańskiego. Pisma moralne (Wybór): 137-300*. Przeł. M. Cytowska. Warszawa: PAX.
- Erazm z Rotterdamu. 1973. *Adagia*. Przeł. M. Cytowska, Wrocław: Ossolineum.
- Erazm z Rotterdamu. 2000. *Zbożna biesiada. Trzy rozprawy z dodaniem Listu o filozofii ewangelicznej: 41-128*. Przeł. J. Domański. Warszawa: PAX.
- Erazm z Rotterdamu. 2000a. *Parakleza to jest Zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej. Trzy rozprawy z dodaniem Listu o filozofii ewangelicznej: 129-158*. Przeł. J. Domański. Warszawa: PAX.

- Erazm z Rotterdamu. 2001. *Pochwała głupoty*. Przeł. E. Jędrkiewicz, Warszawa: Unia Wydawnicza Verum.
- Gavin, J. A. i Walsh, T. M. 1971. The Praise of Folly in Context: The Commentary of Girardus Listerius. *Renaissance Quarterly*, 24(2): 193-209.
- Geier, M. *Z czego śmieją się mądrzy ludzie. Mała filozofia humoru*. Przeł. J. Czudec. Kraków: Universitas.
- Geraldine, M. 1964. Erasmus and the Tradition of Paradox. *Studies in Philology*, 61(1): 41-63.
- Huizinga, J. 1959. *In Commemoration of Erasmus*. Przeł. J. S. Holmes, H. van Marle. *Men and Ideas. History, the Middle Ages, the Renaissance*: 310-326. New York: Meridan Books.
- Huizinga, J. 1964. *Erazm*. Przeł. M. Kurecka. Warszawa: PIW.
- Kaiser, W. 1963. *Praisers of Folly. Erasmus, Rabelais, Shakespeare*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kant, I. 2005. Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie? Przeł. T. Kupś. *Rozprawy z filozofii historii*: 44-49. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Knight Miller, H. 1956. The Paradoxical Encomium with Special Reference to Its Vogue in England, 1600-1800. *Modern Philology*, 53(3): 145-178.
- Krueger, D. 1993. Diogenes the Cynic among the Fourth Century Fathers, *Vigiliae Christianae*, 47(1): 29-49.
- Lebègue, R. 1949. Rabelais, the Last of the French Erasmians. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 12: 91-100.
- Mansfield, B. 1979. *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus c. 1550-1750*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Miller, C. H. 1974. Some Medieval Elements and Structural Unity in Erasmus' The Praise of Folly. *Renaissance Quarterly*, 27(4): 499-511.

AVANT-PLUS

- Nauert, C. G. 1965. *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. Urbana: University of Illinois Press.
- Patrides, C. A. 1986. Erasmus and More: Dialogues with Reality. *The Kenyon Review, New Series*, 8(1): 34-48.
- Platon. 2002. *Charmides*. Przeł. W. Witwicki. *Ion, Charmides, Lizys*: 37-84. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Platon. 2003. *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Rabelais, F. 1973. *Gargantua i Pantagruel*, t. I. Przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa: PIW.
- Rebhorn, W. A. 1974. The Metamorphoses of Moria: Structure and Meaning in The Praise of Folly. *PMLA*, 89(3): 463-476.
- Rummel E., 1997. Erasmus and the Art of Communication: Willing to Publish, But Not to Perish. Red. M. E. H. N. Mout, H. Smolinsky i J. Trapman. *Erasmianism: Idea and Reality*: 27-36. Amsterdam–Oxford–New York–Tokyo: North Holland.
- Sloterdijk, P., 2008. *Krytyka cynicznego rozumu*. Przeł. P. Dehnel. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Zarys poglądów filozoficznych Józefy Kodisowej

Aleksandra Tykarska

Abstrakt:

Wystąpienie poświęcone będzie sylwetce zapomnianej polskiej filozofki, Józefy Kodisowej, żyjącej w latach 1865-1940, reprezentującej w badaniach historyczno-filozoficznych nurt empiriokrytycyzmu w Polsce, ale jednocześnie myślicielki oryginalnej, która wypracowała własny, ciekawy system filozoficzny. Skupię się na przedstawieniu najważniejszych elementów jej koncepcji: poddam analizie pojęcie światopoglądu i projektu nowej, krytycznej filozofii i nauki. Przedstawię wizję nowej rzeczywistości, jaką stworzyła Kodisowa na drodze wiary w wartość nauki namysłu filozoficznego i dzięki otwartości umysłu ludzkiego na rzeczywistość bezpośrednią. Na wizję tę składa się nie tylko koncepcja nauki i filozofii, lecz także refleksja etyczna i społeczna. Wskażę więc na podstawy tych sfer w myśleniu Kodisowej.

Punktem wyjścia przy wyborze tematu mojego artykułu było zainteresowanie obecnością kobiet filozofów w historii filozofii polskiej. W Europie kobiety zaczynają działać w tego typu poznaniu naukowym w XVII wieku (Elena Lucrezia Cornero Piscopia w 1678 uzyskała doktorat w tej dziedzinie na Uniwersytecie w Padwie (Pakszys 1997: 173), choć w badaniach można by też przybliżyć inne postaci: słynną Hildegardę z Bingen czy wcześniej najślawniejszą myślicielkę starożytności - Hypatię z Aleksandrii). Natomiast w Polsce typ rozwoju intelektualnego, który pozwoliłby kobietom zdobywać stopnie naukowe z filozofii w ośrodkach kształcenia wyższego, nadszedł później. Niektórzy badacze, szczególnie historycy literatury początków filozoficznych osiągnięć wśród Polek dopatrują się w twórczości Eleonory Ziemięckiej, potem Elizy Orzeszkowej. Pisarki te, choć niewątpliwie

AVANT-PLUS

utalentowane, nie mogą nas jednak zajmować, ponieważ ich wiedza i zainteresowania filozoficzne wynikały z ogólnego zaangażowania w życie społeczne oraz polityczne.

My natomiast szukamy wykształconych w tym kierunku badaczek, które zdobyły stopnie naukowe i przyczyniły się do rozwoju myśli filozoficznej w Polsce. Pierwszą z nich była Stefania Wolicka-Arnd, która w 1875 uzyskała doktorat z filozofii w Zurychu. O tej postaci nie wiadomo jednak wiele, oprócz tego, że po studiach musiała zapewne działać w kraju (Pakszys 1997: 175). Ważniejsza natomiast i znacznie bardziej znana jest Józefa Kodisowa.

Głównym celem niniejszej pracy jest zatem scharakteryzowanie dorobku naukowego i światopoglądu filozoficznego Józefy Kodisowej, niezwykle barwnej oraz ciekawej postaci, pierwszej polskiej filozofki, kobiety zawodowo zajmującej się filozofią, najważniejszej reprezentantki empiriokrytycyzmu w Polsce. Mimo znacznego wpływu, jaki wywarła na kształtowanie się polskiej i europejskiej kultury intelektualnej oraz myśli filozoficznej i naukowej, jest praktycznie zupełnie zapomniana, szczególnie jeśli chodzi o rodzimą literaturę filozoficzną.

W swojej pracy opieram się na publikacjach i korespondencji Józefy Kodisowej. Z punktu widzenia historyka filozofii polskiej, trudno jest zawrzeć złożoność i wielość wątków i poglądów filozofki, skupię się więc tutaj na przedstawieniu sylwetki autorki oraz szkieletu jej doktryny. Systematyzuję jej dorobek według charakterystycznego dla polskiej tradycji filozoficznej podziału na filozofię teoretyczną i praktyczną. Na tę pierwszą składają się takie dziedziny, jak teoria poznania, epistemologia, ontologia, teoria nauki, refleksja metafizyczna i metafizyczna. Tę drugą zaś tworzą filozofia społeczna, filozofia kultury, etyka, estetyka oraz myśl historyczno-antropologiczna. Należy podkreślić, że twórczość Kodisowej jest w znacznej mierze rozproszona, jedynym większym dziełem są wydane w 1903 roku *Studia filozoficzne*. Bardzo dużo natomiast przedruków artykułów oraz mniejszych, choć bardzo treściwych publikacji (jak na przykład notki czy recenzje) znaleźć można w czasopismach z epoki, zarówno tych filozoficznych (*Ruch Filozoficzny*, *Przegląd Filozoficzny*, *Kwartalnik Filozoficzny*), jak i popularno-naukowych oraz popularnych (*Ster*, *Wiedza*, *Ogniwo*, *Tygodnik Ilustrowany*).

W myśli Józefy Kodisowej odznacza się jednak także wątek wizji przyszłości. Jego ewentualne zaliczenie do nurtu „polskiej filozofii czynu” stanowić może bardzo ciekawy temat do dyskusji, przybliżenia osoby tej myślicielki, jej poglądów filozoficznych, społecznych i politycznych.

Celem moim nie jest jednak tylko przedstawienie poglądów filozoficznych Kodisowej – chciałabym przede wszystkim scharakteryzować ją jako filozofkę, naukowca i kobietę.

Józefa z Krzyżanowskich Kodisowa urodziła się w 1865 roku w miejscowości Załucze koło Nowogródka. Jej rodzina wywodziła się ze szlachty zubożałej w wyniku konfiskat po powstaniach listopadowym i styczniowym. Atmosfera domowa przesycona była dbałością o rozwój i wykształcenie: brat Józefy, Adrian, został wykładowcą w szkole Wawelberga w Warszawie (dzisiejsza Politechnika Warszawska), jedna z sióstr pracowała jako lekarz psychiatra. Józefa kształciła się na nielegalnych pensjach, a po zdobyciu uprawnień do wykonywania zawodu nauczycielki sama w nich uczyła. Chcąc za wszelką cenę kontynuować naukę, wyjechała na studia do Genewy, gdzie wstąpiła na Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Genewskiego, następnie przeniosła się do Zurychu. Tam też rozpoczęła studia z filozofii pod kierunkiem Avenariususa (jednocześnie zajmując się fizjologią). W trakcie nauki poznała Teodora Kodisa, przedstawiciela Polonii w Zurychu; w ten sposób Kodisowa nawiązała także kontakty z K. i G. Hauptmannami, E. Abramowskim, J. Moraczewskim czy G. Narutowiczem¹³⁹ (mężem jej siostry). Wkrótce po zdobyciu doktoratu wyemigrowała z mężem, który uciekał przed prześladowaniami policji carskiej, do Stanów Zjednoczonych. Prowadziła jednak za granicą ożywioną działalność naukową, publikowała już wówczas w powstającym *Przeglądzie Filozoficznym*. Po powrocie do Polski w 1901 osiadła z rodziną w Mińsku Litewskim, po powstaniu bolszewickim z 1917 roku i śmierci męża przeniosła się do Warszawy, gdzie pracowała m.in. jako bibliotekarka i organizowała oświatę robotniczą. Do lat trzydziestych prowadziła wykłady w Wolnej Wszechnicy Polskiej. Po przebyciu zawału serca przeszła na emeryturę. Ostatnie lata życia spędziła z dala od aktywnego życia naukowego, pisząc pamiętniki i porządkując swoje prace.

¹³⁹ Postać Józefy została nawet wspomniana w krótkim dramacie - sztuce telewizyjnej, napisanej przez Władysława Orłowskiego. Mimo pomyłki autora, który przekreślił imię bohaterki z Józefy na Jadwigę, oczywiste jest dla czytelnika, że chodzi o szwagierkę Narutowicza, której postać jest zresztą przedstawiona tutaj w samych superlatywach. Kodisowa to czuła, opiekuńcza, skromna i inteligentna kobieta, którą kierują najwyższe wartości moralne. Ciekawostką jest fakt, że G. Narutowicz darzył Józefę bardzo silnym uczuciem (dowodem są wspomnienia Kodisowej o listach miłosnych od niego), jednak z powodu odmowy Józefy, związał się z jej siostrą. Kwestia pomyłki co do imienia również nie jest do końca jasna, Jadwiga bowiem to także imię, które nosiła wnuczka Józefy, córka Zofii Kodis-Freyerowej. Zob.: Orłowski W. 1968. Siedem dni prezydenta. *Dialog*, nr 10 (150): 7-8.

AVANT-PLUS

Zmarła w Warszawie w 1940 roku. Jej córką była znana artystka, Zofia Kodis-Freyerowa, której zawdzięczamy wiele informacji i zdjęć dotyczących życia matki.

Jeśli chodzi o dorobek naukowy, należy podkreślić, że Kodisowa wywodziła się z określonej tradycji filozoficznej. Jej studia u boku Avenariusza zaważyły na wpisaniu się w nurt empiriokrytycyzmu. Warto na wstępie pokrótce wymienić jego główne założenia. *Oksfordzki Słownik Filozoficzny* podaje, że empiriokrytycyzm to szczególnie rygorystyczna postać pozytywizmu, reprezentowany jest przez Avenariusza, odrzuca dualizm percepcji i świata zewnętrznego i opowiada się po stronie monizmu, w którym całość poznania i percepcji ograniczona jest do czystego doświadczenia. System ten pod wieloma względami przypomina system Hume'a. Avenarius, tak jak i Hume, wprowadza doń prawa myślenia, mające wyjaśnić zjawiska poznawcze. Jego poglądy pamiętamy po części dlatego, że za idealistyczne wątki krytykował go Lenin w pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* (empiriokrytycyzm był wówczas żywo komentowany szczególnie w Rosji). Można też dodać, że był wrogi metafizyce, której dopatrywał się nie tylko w religii i tradycyjnej filozofii, lecz także w nauce (Blackburn 2004: 39). Głosił mający przewyciężyć opozycję podmiotu i przedmiotu fenomenalizm. Naukę uznawał za działający na zasadzie ekonomii myślenia skrótowy oraz funkcjonalny biologicznie opis świata. Wywarł silny wpływ na rozwój myśli pozytywistycznej.

Tezy te, czyli wiara w naukę, antymetafizyczne nastawienie, fenomenalizm w poznaniu i położenie szczególnego nacisku na znaczenie metodologii w filozofii znajdują potwierdzenie w tekstach Kodisowej. Autorka przyznaje jednocześnie filozofii szczególną funkcję – kształtowania otwartego, krytycznego umysłu. Kodisowa postuluje odejście od schematów myślowych na rzecz świadomej, krytycznej refleksji. Ma to objąć nie tylko naukę, lecz także życie codzienne. Na przykład w cyklu *Wyzwolenie myśli*, drukowanym w *Wiedzy* w 1908 roku czytamy, że nie istnieje żadna filozofia religijna ani narodowa (co było przecież jednym z głównych problemów, np. romantyzmu polskiego), a fakt, że ich istnienie postulujemy wynika tylko z konserwatyizmu umysłu ludzkiego, z potrzeby ciągłości jego rozwoju. Autorka podkreśla wagę nowej teorii poznania, krytykuje tradycje religijne, które „pętają umysł ludzki, krępują swobodę woli” (Kodisowa 1908: 396), a panowanie ich jest zwykle najtrwalsze. Badaczka wykazuje dotychczasowe ścisłe powiązanie między zagadnieniami naukowymi i filozoficznymi z religijnymi. Podaje też przykłady różnic kulturowych, rolę wpływu czasu na obraz świata oraz wiedzy (rozwój nauk u Bruna czy Kopernika), szczegółowo analizuje dotychczasowe systemy religijne (teizm, deizm, ateizm,

panteizm), aby odpowiedzieć na pytania podstawowe: czym jest człowiek w ogóle? Jak postrzegamy świat? Czy istnieją pojęcia i prawdy obiektywne? Czy istnieją wartości, a w konsekwencji – moralność bez religii?

W kwestii religijnej Kodisowa stwierdza bez wahania, że religia nie jest podstawą etyki. Chcąc pokazać anachronizm, jakim jest dzisiaj myślenie religijne, podaje przykład żydów, którzy prawo sprzed tysięcy lat, siłą rzeczy nieaktualne, traktują nadal jako wyznacznik wszystkich zachowań. Filozofka w cyklu tych krótkich, lecz treściwych artykułów podkreśla, że nauka nie godzi się z religią, wiara w Boga jest dobra tylko według głupców, zaś wierzenia religijne ograniczają i są właściwie redukowalne do zwykłej mody, nauka zaś jest niewzruszalna. Autorka wypowiada się w tej materii dosadnie i często ironicznie: „w starożytnych komediach Plautusa znajdujemy ustępy, widocznie mające za cel rozśmieszenie widzów, gdzie się przedstawia wybijanie oczu niewolnikom, jako komiczny wybuch gniewu, w ten właśnie sposób, jak dziś przedstawia się na scenie rzucanie przez hrabinę na ziemię chusteczki pachnącej mydłem” (Kodisowa 1908: 421). Jest to dla Kodisowej przejaw niesłychanego okrucieństwa i dzikich obyczajów, które utwardza właśnie religia (jest ich jej zdaniem bardzo dużo w Starym Testamencie). Krytyka filozoficzna poczęła się „w wielu razach właśnie od oburzenia uczuciowego” (Kodisowa 1908: 454). Krytyka religijności jest u niej jednak przejawem czegoś głębszego – krytyki metafizyki, którą identyfikuje Kodisowa z myśleniem nielogicznym, nienaukowym, opartym na złudzeniach, sztucznych schematach i irracjonalności.

Kodisowa szuka więc wzoru postępowania, który pozwoliłby odrzucić wszystkie nieaktualne już i autorytatywne schematy myślenia. „Etyka” przyszłości, co ma oznaczać ogólnie system wartości, przekonań i zachowań, nie szuka uzasadnienia w nakazach, „a w samych moralnych uczuciach, instynktach i pojęciach – jednym słowem, w samej że moralności” (Kodisowa 1908: 454). Na argumenty popierające utrzymanie dotychczasowej pozycji religii oraz mówiące, że człowiek potrzebuje autorytetów, narzuconych zachowań, aby móc żyć moralnie, Kodisowa odpowiada, iż są nieetyczne i służą tylko oszukiwaniu jednych przez drugich. „Człowiek (...) chce być dobrym (...) z różnych, polegających na jego własnych uczuciach i myślach powodów, uważa za potrzebne i właściwe postępować moralnie (Kodisowa 1908: 486).

Nie dotyczy to jednak tylko religii, ale całej sfery życia ludzi, szczególnie kwestii społecznych. Kontakt z przedstawicielami rozwijającego się socjalizmu (jak np. z Abramowskim) mógł wpłynąć na Kodisową, co widać szczególnie w jej antyklerykalizmie, otwartym stwierdzeniu

AVANT-PLUS

konieczności oderwania się od Kościoła i przekonaniu, że „moralność przestanie być nakazem religijnym, staje się zjawiskiem społecznym” (Kodisowa 1908: 404). Autorka utrzymuje mimo wszystko sens istnienia etyki, ale takiej, która pokazałaby, że warto żyć w grupach, etyki przyszłości, etyki empirycznej, takiej, jaką kierują się często dzieci lub dzicy, zależnej od doświadczenia.

Tematyka religii i kultury jest dla tej autorki bardzo istotna. Kodisowa poświęciła jej miejsce w wielu swoich artykułach. Do nich zalicza się m.in. „Historia kultury. Rozwój pojęć religijnych”, opublikowany w *Wiedzy* z 1910 roku. W tekście tym rozwinęła swoją koncepcję człowieka bezwyznaniowego, który w kwestii świadomości moralnej stoi wyżej, jeśli chodzi o rozwój duchowy, od człowieka wierzącego. Bezwyznaniowcy są świadomi: myślą religijnie, ale umieją to robić bez obrządku, skupiają się bowiem bardziej na badaniu rozwoju pojęć, np. pojęcia Boga, co daje gwarancję wypracowania realistycznego, rzetelnego, odmystycyzowanego stosunku do własnej duchowości „Wykazano, że żadne oderwane ogólne pojęcie nie ma bytu przedmiotowego. Jest to tylko nasza myśl, a nie przedmiot istniejący niezależnie od naszego umysłu” (Kodisowa 1910: 389).

Kodisowa jest więc propagatorką ewolucjonizmu etycznego i naukowego, antyklerykalizmu oraz agnostycyzmu: „o Bogu nic nie wiadomo, wszystkie dotychczasowe konstrukcje zawiodły, świat jest jednością, którego początku nie znamy” (Kodisowa 1908: 400). Z drugiej strony to, że nic nie wiemy, nie dowodzi, że Boga nie ma. „Musimy wierzyć w prawdę, w jej imieniu bowiem ludzkość osiągnęła już największe zdobycze i w jej tylko imieniu nadal będzie się dokonywał postęp” (Kodisowa 1908: 401).

Pozytywistyczny kult prawdy, nauki i postępu, a jednocześnie silny optymizm naukowy to kolejny bardzo ważny wątek w twórczości Kodisowej. I tak jak przez swoją metodologię, rzetelną naukowość i krytycyzm traktowana jest jako nieodrodne dziecko empiriokrytycyzmu, tak jej myśl ma także wymiar bardziej uniwersalny, ogólny, światopoglądowy – Kodisowa czyni refleksję, wysiłek myślowy, namysł, jednym słowem – metodę filozofii – najwyższą nauką. Filozofia ma moc przekształcenia wnętrza, uczy wrażliwości na cały świat. Prawdziwa filozofia jest dziedziną zupełnie samorządną, ma wykształcać pragnienie i umiejętność dochodzenia do prawdy.

Autorka wykazuje się w swoich tekstach dużą erudycją i wiedzą z zakresu antropologii. Wiąże się to z postulatem genetyzmu, charakterystycznym dla nurtu filozofii tego okresu. Koncepcja kultury według Kodisowej opiera się więc na ciągłości myśli, rozwoju i trwaniu w historii: „tradycje są odpowiedzialne za ciągłość kultury” (Kodisowa 1908: 409). Badaczka porusza jednocześnie problemy kondycji człowieka, tego, że się myli, ufa więc starszym. Na bazie tego fundamentalnego zachowania rosną w siłę autorytety, narzucane fizycznie i moralnie (szczególnie przez kasty kapłanów). Zdaniem Kodisowej, większość wierzeń oraz przekonań swoje źródło ma w oszustwie lub chorobach psychicznych i budowaniu legend przez maluczki. Najbardziej oburzające jest przy tym to, że wiedza staje się skostniała, tworzona jest na podstawie autorytetów i narzuca je potomnym. Dla przykładu, Kodisowa wspomina o uczeniu zoologii z Biblii: niewybrednych błędów, które w ten sposób powielano, nikt oczywiście przez stulecia nie weryfikował.

O przynależności Kodisowej do czasów, w których żyła, okresu przełomu wieków i przełomu naukowego i myślowego (z jednej strony uświęcenia paradygmatu naukowego, z drugiej – obnażenia) nie można wątpić. Sama autorka miała silne wrażenie doniosłości współczesnej sobie epoki.

W „Znaczeniu kulturalnym filozofii czystego doświadczenia” pisała: „doszliśmy obecnie do takiego stadium rozwojowego, z którego pod żadnym względem wyjść dalej nie możemy inaczej, jak w drodze regresu” (Kodisowa 1903: 221). Badaczka przewidywała nadejście rewolucji uczuciowej, która zmieni oblicze świata. Ten przewrót wewnętrzny miałby być zmianą paradygmatu dziejowego, upadku niedołęznego już światopoglądu religijnego, zwróceniu się ku rzeczywistości i wypełnieniu pustki w duszach ludzkich filozofią. „Nigdy dusza ludzka i cały byt ludzki, całe życie ludzkie nie stało się tak bliskie jak obecnie, pierwszy raz poczyną obrachowywać się ludzkość z potrzebami ciała człowieka. Dla ustalenia norm życiowych (...) czerpie się z praw własnych organizmów” (Kodisowa 1903: 225). Przyszłość skupi się zatem na poznaniu przyrody i jej reguł, wykorzystywać będzie do tego wiedzę płynącą z bezpośredniego doświadczenia, udoskonali nową umiejętność – zmysł realności, posługiwać się będzie krytyką filozoficzną. Konsekwencją wprowadzenia tych postulatów miałyby być według Kodisowej ogólne uproszczenie świata. Po pierwsze, ujawniłoby się ono poprzez wstręt do patosu, sztucznych form życia, ceremoniałów, oracji, etykiety, niepotrzebnych ozdób i strojów. Po drugie, upowszechniłoby się nowe poczucie piękna, promujące doskonałość zastosowania środków do celu, technikę, uczucia proste i silne. W nauce rozwój polegałby na uproszczeniu oraz wyostreniu języka, zbliżeniu ku

AVANT-PLUS

rzeczywistości. Narzędziami poznawczymi będą oczywiście doświadczenie empiryczne i uczucia, które są skarbem ludzkości. Religijność natomiast jest już dzisiaj na wpół patologiczna.

Oto niektóre najistotniejsze wątki systemu filozoficznego Józefy Kodisowej, a na ich podstawie można, moim zdaniem wysnuć wniosek, że myśl filozofki dzieli się na trzy główne części. Pierwsza z nich, którą chcę określić mianem filozofii teoretycznej, obejmuje takie zagadnienia ogólne, jak teoria poznania, teoria nauki, metodologia filozoficzna i naukowa, psychologia. Do drugiej, nazwanej przez mnie filozofią praktyczną, zaliczają się takie działy filozofii, jak etyka, estetyka, filozofia kultury, filozofia społeczna i historiozofia. Trzecia zaś część to namysł nad tzw. kategorią światopoglądu naukowego i wizji świata, która pod sztandarem tego pojęcia ma obowiązywać w przyszłości. Ze względu na tę ostatnią część skłonna jestem także analizować poglądy Kodisowej w odniesieniu do tradycji polskiej filozofii czynu, podaje ona bowiem – w aspekcie jak najbardziej praktycznym – to, jak należy, na podstawie wiedzy o czasach teraźniejszych i przeszłych budować przyszłość, aby spełniała ona wymagania stawiane jej przez krytyczną naukę i filozofię

Celem moim jest jednak nie tylko charakterystyka Kodisowej jako badaczki i filozofki. Zależy mi również na tym, aby pokazać ją jako pierwszą kobietę, która miała widoczny wpływ na tworzenie filozofii polskiej oraz – jako feministkę.

Przy zetknięciu się z tekstami tej autorki każdy czytelnik od razu spostrzeże, że była to badaczka gruntownie wykształcona, celująca w rzetelnej, trzymającej się wymagań naukowości, ocenie. Stanowi idealny przykład tendencji poznawczych i naukowych swego okresu. Styl jej, oprócz niewątpliwego talentu, błyskotliwości i profesjonalizmu, zawiera też cechy, przez które Kodisowa powinna stać się także cennym przedmiotem badań feministycznych, ze względu na jej poglądy na relacje społeczne, obyczaje, a także status kobiet.

Jako przykład występują u niej bardzo dosadne tezy krytyki tradycji jako pętającej instytucję małżeństwa, życie prywatne małżonków. Kodisowa unika agresywnych oskarżeń, ale sygnalizuje, że to głównie kobiety są przez to najbardziej poszkodowane. Otwarcie zabiera głos m.in. w sprawie życia zakonnice: „tak trudno (...) zrozumieć nam wyrzekających się świata, żyjących przyjemnością posłuszeństwa cudzej woli zakonnice” (Kodisowa 1903: 398). Sprzeciwia się wszelkiej formie ogłupiania i podporządkowywania kobiet z góry (przez tradycję) określonym rolom, zarówno pod względem, edukacyjnym, emocjonalnym,

społecznym, jak i seksualnym. Zdecydowanie domaga się rozwiązania problemu prostytucji (kwestia niezwykle paląca, poruszana w większości czasopism początku XX wieku). Kodisowa twierdzi wręcz – nawiązując do jej poglądów na życie społeczne, że pierwszym przejawem samodzielnego myślenia grupy jest krytyka urządzeń społecznych, przejawiająca się zakwestionowaniem wydatków państwowych, militarystyki i prostytucji właśnie (Kodisowa 1908: 303). W tekście *Kwestia rodziny w sprawie kobiecej* walczy z dwoma problemami społecznymi, które nurtują ją najmocniej. Pierwszym jest edukacja i wychowanie dzieci, drugim – rola kobiety jako matki i kapłanki życia rodzinnego. Dwie te kwestie łączą się tu bardzo ściśle, bo – jak pisze Kodisowa – to na matkach właśnie spoczywa ten największy obowiązek utrzymania rodziny (także zarobkowego) oraz wychowania potomstwa. Kodisowa zauważa trudności, jakich nastęrcza kobietom łączenie tych funkcji:

kobiety powinny siebie tylko uświadomić swoje tendencje w zakresie spożycia rodzinnego; myślę, że większość kobiet doby obecnej nie życzy sobie oddalić zupełnie od siebie swoich dzieci, zachowując je zaś koło siebie, musi przynajmniej w pewnym zakresie spełniać funkcje wychowawczyń, jak to ma miejsce obecnie. Wykonując zaś prace wychowawcze, kobieta staje w ekonomicznej zależności od mężczyzny o tyle przynajmniej, o ile ta praca odrywa ją od zajęć zarobkowych. Pragnąc pozostać matką swych dzieci, kobieta nie chce bezwarunkowo zależności ekonomicznej. Nie mąż powinien zapewnić byt jej dzieciom i jej samej, o ile pochłonięta jest ich wychowaniem, lecz samo społeczeństwo. Kobieta, mająca dzieci i wychowująca je, może żyć razem z ich ojcem lub nie. Dzieci, o ile je wychowuje, nie mogą jej być odebrane, koszty ich utrzymania muszą być w jej rozporządzeniu. Ale skąd wziąć te środki społeczne, które potrzebne będą dla tego celu, zanim społeczeństwo nie przekształci się w ustrój socjalistyczny? Środki te istnieją już obecnie w znacznej, acz niezadowalającej mierze. Tylko społeczeństwo rozporządza nimi w ten sposób, że udziela je mężczyźnie w tym nadatku, który on pobiera za równą kobiecej pracę. Nadatek ten społeczeństwo wyraźnie przeznacza na cele utrzymania rodziny. Jeżeli lekarz pobiera większą pensję niż lekarka, nauczyciel niż nauczycielka, krawiec niż szwaczka, lokaj niż pokojowa za równą ilość godzin pracy, równie wydajnej, to różnica ta tłumaczy się kosztem utrzymania rodziny. Tę właśnie kwotę winno społeczeństwo przysądzić nie mężczyźnie i nie kobiecie nawet, ale kobiecie-matce, w latach, kiedy spełnia funkcje macierzyńskie” (Kodisowa 1909: 8).

AVANT-PLUS

Te wyraźne tendencje feministyczne oraz emancypacyjne przejawiały się w całości działań Józefy Kodisowej, zarówno publicystycznych, zawodowych, jak i codziennych.

Najważniejsze jednak w tym miejscu będzie spojrzenie na Kodisową jako filozofkę, na jej pozycję w wyjątkowo przecież zmaskulinizowanym świecie nauki. Kodisowa tworzyła „Przegląd Filozoficzny”, bardzo angażowała się w życie badawcze, wiele publikowała, prowadziła szeroką działalność edukacyjną, przez wiele lat recenzowała najnowsze teksty filozoficzne w „Ruchu Filozoficznym”. Wszystko to robiła jednak w swoistym osamotnieniu. Danuta Sobczyńska w swoim tekście *Miejsce kobiet w naukach fizyko-chemicznych i technice. Historia i współczesność* w ten sposób charakteryzuje istniejące jeszcze dzisiaj relacje i pozycję kobiet-naukowców: „są one izolowane w środowiskach uczelnianych „oldboyów”, nie dzielą ich spektakularnych sukcesów, pracują raczej na zasadzie „niewidzialnych kolegów”, tj. prowadzą intensywną, ale raczej nieoficjalną wymianę informacji i dokonań naukowych” (Sobczyńska 1997: 109). Badania psychologiczne wykazują, że wiele kobiet-naukowców ceni sobie pracę w grupach po części sfeminizowanych przez wzgląd na pozytywną, ciepłą, wręcz rodzinną czasami atmosferę; cenią sobie one poczucie współpracy. Mężczyźni, wedle tych badań, mają raczej tendencje do tworzenia środowisk zamkniętych, nieprzyjaznych, nastawionych na konkurencję, a nie na współpracę, co odstrasza kobiety od karier naukowych. Sobczyńska pisze dalej, że

kobiety znacznie bardziej wyczuwane są na zewnętrzne ośrodki kontroli i opinie środowiska, podejmują badania na tematy im narzucane, przywiązują dużą wagę do znaczenia ich prac dla innych badaczy, mniej roszczą zaś sobie prawa własności do własnych osiągnięć badawczych. Jako badaczki, wysoko stawiają poprzeczkę sobie i innym (Sobczyńska 1997: 111-112).

Czy interpretacja ta jest do końca słuszna czy nie, to oczywiście kwestia sporna, zainspirowała mnie jednak do przyjrzenia się Józefie Kodisowej z perspektywy tych badań.

Niewątpliwym sukcesem wydaje się to, że osiągnęła w karierze naukowej tak wiele, uzyskując stopień doktora filozofii na renomowanej uczelni, a następnie zdobywając pozycję, poważanie i szacunek wśród kolegów-filozofów w dziedzinie, w której do tej pory raczej nieprzychylnie widziało się kobiety. Zastanawiać może z drugiej strony to, że w tekstach jej, choć pewnie powinno się traktować to właśnie jako profesjonalizm i obiektywizm, nie widać zupełnie, że mamy do czynienia z autorką, a nie autorem, ale nasuwa się przecież pytanie, czy Kodisowa w ogóle mogła się identyfikować się w swojej twórczości jakoś ze swoją płcią,

tak jak to dzisiaj jest w przypadku gender, krytyki i filozofii feministycznej. Widoczne są jej inklinacje emancypacyjne oraz społeczne oraz poglądy feministyczne. Ciekawa może być też różnica między tym, co publikowała w czasopismach naukowych (teksty ściśle filozoficzne, naukowe, hermetyczne, profesjonalne), a tym, co zamieszczała w czasopismach zorientowanych na tematykę emancypacyjną kobiet (*Ster*, *Ogniwo*) bądź wokół tematów kulturalnych (*Sfinks*, *Tygodnik Ilustrowany*). Różnorodność ta świadczy moim zdaniem o szerokich horyzontach, licznych zainteresowaniach, nieprzeciętnej inteligencji i ogromnym zaangażowaniu Józefy Kodisowej we wszystko, co robiła.

Liczne kontakty z najważniejszymi filozofami polskimi tamtego czasu, W. Kotarbińskim, A. Mahrburgiem, S. Brzozowskim, E. Abramowskim, W. Tatarkiewiczem i innymi (co ilustrują polemiki na łamach czasopism oraz bogata korespondencja osobista), dowodzą, jak ważną była postacią w ówczesnym życiu intelektualnym. Jej intensywna działalność w dziedzinie psychologii naukowej i eksperymentalnej może też dawać asumpt do badań nad wątkami kognitywistycznymi w jej pracach.

Mimo tego Kodisowa była osamotniona jako kobieta na polu ówczesnej filozofii, nie tylko polskiej. Długo nie mogła polemizować z innymi, podobnymi jej badaczkami (z pierwszym pokoleniem kobiet Szkoły Lwowsko-Warszawskiej najpewniej nie miała dużego już kontaktu (Pakszys 1997)), nie miała naśladowców, nikt też – oprócz Janusza Krajewskiego i po części Ryszarda Jadczyka – nie zajmował się badaniem jej dorobku. Tym bardziej zasługuje więc na uznanie jako ta, która odniosła sukces, jakim niewątpliwie był doktorat, i która poświęciła całe swoje życie filozofii i nauce.

Bibliografia:

Kodisowa J. 1903. Znaczenie kulturalne filozofii czystego doświadczenia. *Przegląd Filozoficzny*, R. 6. z. 4.

Kodisowa J. 1908. Wyzwolenie myśli. *Wiedza*, R. 1. nr 9.

Kodisowa J. 1909. *Kwestia rodziny w sprawie kobiecej*. Warszawa: nakład redakcji *Steru*. Biblioteka Równouprawnienia Kobiet.

Kodisowa J. 1910. Historia kultury. Rozwój pojęć religijnych. *Wiedza*, R. 4. nr 3.

AVANT-PLUS

Krajewski J. 1967. *Polski Słownik Biograficzny PAN*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Ossolineum.

Pakszys E. 1997. *Kobiety w filozofii polskiej. Dwa pokolenia szkoły lwowsko-warszawskiej*. Red. E. Pakszys, D. Sobczyńska. *Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Sobczyńska D. 1997. *Miejsce kobiet w naukach fizyko-chemicznych i technice. Historia i współczesność*. Red. E. Pakszys, D. Sobczyńska. *Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Świat aniołów w twórczości Hildegardy z Bingen

Magdalena Otlewska

Abstrakt:

Hildegarda ukazuje uporządkowany świat aniołów, wyróżniając dziewięć anielskich chórów, które tworzą trzy kręgi. Taki hierarchiczny świat istot duchowych pozostaje pod wpływem myśli Pseudo-Dionizego Areopagity, który uporządkował anielskie chóry w traktacie *O hierarchii niebiańskiej*. Artykuł przedstawia harmonię panującą w świecie błogosławionych duchów Hildegarda ujmuje w trzech kategoriach: ładu, blasku i śpiewu.

Wizjonerka nazywa anioły światłami, a ich pojawienie się jako nagły rozbłysk niezliczonej ilości iskier rozświetlających ciemności – aniołowie pochodzą od Boga, tak jak iskry od słońca i są niczym lustra, w których odzwierciedla się potęga Stwórcy. W tej samej wizji, w której Hildegarda podziwia eksplozję światła (*lux rationalis*) tworzącego nadprzyrodzone niebo, obserwuje także bunt i upadek części aniołów pod przewodnictwem Lucyfera. W III księdze *Scivias* ujmuje upadek w metaforze przemiany światła w ciemność – jako upadek gwiazd; zbuntowane anioły to gwiazdy, które spadając z nieba w kierunku północnym, gdzie tworzy się otchłań, tracą podczas tego lotu światło i stają się czarne niczym węgiel.

Spośród wybitnych postaci średniowiecza szczególną uwagę wzbudza Hildegarda z Bingen (1089-1179), benedyktynka, myślicielka, mistyczka, kompozytorka, znawczyni przyrody. Sławę przyniosły jej zwłaszcza dzieła, które miała pisać pod wpływem prorockiego natchnienia, dzięki czemu nadano jej miano Sybilli Renu. Wśród pism Hildegardy największe znaczenie posiada tzw. trylogia wizyjna: *Scivias*, *Liber vitae meritorum* i *Liber divinatorum operum*. Jako pierwsza z trzech powstała *Scivias* (w latach 1141-1151), następnie *Liber vitae meritorum* (w latach 1158-1163), natomiast ostatnia, *Liber divinatorum operum*, została ukończona w 1174 roku¹⁴⁰. Trylogia zawiera opisy wizji wraz z ich filozoficzno-teologiczną wykładnią. Hildegarda

¹⁴⁰ W przypisach odnoszących się do cytowania dzieł Hildegardy stosuję następujące skróty: *Hildegardis Bingensis Scivias* – Sc., *Hildegardis Bingensis Liber vitae meritorum* – LVM, *Hildegardis Bingensis Liber divinatorum operum* – LDO, *Hildegardis Bingensis Causae et curae* – CC, *Hildegardis*

AVANT-PLUS

znana jest również jako autorka pomniejszych pism teologicznych oraz dzieł z zakresu medycyny i przyrodoznawstwa.

Angelologia Hildegardy rozproszona jest po wielu jej dziełach. *Liber divinorum operum* przedstawia świat aniołów w ujęciu dynamicznym, historio-zbawczym (Matusiak 2002: 21). Spojrzenie syntetyczne przynosi szósta wizja pierwszej księgi *Scivias* – i na niej się głównie opieram. Wizja ta, której w oryginalnym kodeksie towarzyszy odpowiednia ilustracja, przedstawia dziewięć koncentrycznych kręgów. Harmonię panującą w świecie błogosławionych duchów Hildegarda ujmuje w trzech kategoriach: ładu, blasku i śpiewu. W zakończeniu artykułu przedstawię wizję upadku aniołów pod przewodnictwem najwspanialszego z nich – Lucyfera.

Ład

Rzeczywistością aniołów rządzi porządek zamierzony przez Boga. Spełniają oni różne funkcje, służąc zarówno chwale Bożej, jak i zbawieniu ludzi. Tak o tym pisze Hildegarda:

„Wszchemogący i niewysłowiony Bóg, który był przed wiekami, ale nie miał początku ani nie przestanie istnieć po końcu wieków, swoją wolą w przedziwny sposób ustanowił wszelkie stworzenie i swoją wolą w przedziwny sposób je uporządkował. Jak? Otóż przeznaczył jedne stworzenia na to, żeby trwały na ziemi, inne zaś, aby były w niebiosach. On sam także uporządkował błogosławione duchy anielskie tak dla zbawienia ludzi, jak dla chwały swego imienia. Jak? Jedne przeznaczył na to, aby przychodziły z pomocą ludzkim potrzebom, inne zaś na to, żeby objawiały ludziom Jego tajemnicze sądy”. (Sc. I, 6, 2).

Druga część ostatniego zdania zdaje się wskazywać, iż istnienie dla chwały Bożej jest według Hildegardy równoznaczne z głoszeniem tej chwały wśród ludzi. Dalsza część wyjaśnienia wizji przyniesie w tej kwestii istotne uzupełnienia. Na innym miejscu Hildegarda zauważa, że aniołowie różnią się między sobą godnością.

„Wszak Bóg rozdzielił lud na ziemi, tak jak w niebie, mianowicie aniołów, archaniołów, trony, panowania, cherubiny i serafiny. Wszyscy oni są kochani przez Boga, jednakże nie noszą

Bingensis Epistolarium – Ep., Solutiones triginta octo questionum – SQ. Następnie podaję numer księgi, numer wizji i akapit, bądź numer listu – według wydań edycji krytycznych, zamieszczonych w Bibliografii.

równych imion” (Ep. 116 R). Znamienny jest kontekst przytoczonej wypowiedzi. Różnice między aniołami mają służyć uzasadnieniu praktyki stosowanej w Rupertsbergu. Do tamtejszego klasztoru Hildegarda przyjmowała bowiem wyłącznie panny ze szlacheńskich rodów.

W ślad za wywodzącą się od Pseudo-Dionizego tradycją (Oleschko 1996: 62) Hildegarda wylicza dziewięć chórów anielskich. W odróżnieniu od Pseudo-Dionizego autorka nie wyróżnia trzech hierarchii niebiańskich; jej angelologię różni od ujęcia Areopagity także nieco odmienna kolejność chórów¹⁴¹. Opisując chóry anielskie Hildegarda posuwa się w porządku wstępującym. Autorka zaczyna wyliczenie zastępów niebieskich od Aniołów i Archaniołów (*Angeli, Archangeli*). Po nich następują Moce (*Virtutes*), Potęgi (*Potestates*), Zwierzchności (*Principatus*), Panowania (*Dominaciones*) i Trony (*Throni*); najbliżej Boga znajdują się Cherubiny (*Cherubin*) i Serafiny (*Seraphin*)¹⁴².

Na miejsce podziału aniołów na trzy hierarchie Hildegarda wprowadza inne rozróżnienie. Dwa zewnętrzne kręgi, czyli Aniołowie i Archanioły, obejmują pięć kolejnych, najgłębiej zaś znajdują się Cherubiny i Serafiny. Zastosowanym w podziale chórów liczbom Hildegarda nadaje znaczenie symboliczne. Dwa chóry zewnętrzne oznaczają ciało i duszę i wskazują, że cały człowiek – złożony z duszy i ciała – ma służyć Bogu. Dwa chóry otaczają pięć kolejnych na znak tego, że ciało i dusza obejmują pięć zmysłów oczyszczonych przez pięć ran Chrystusowych (Sc. I, 6, 3). Z kolei pięć anielskich zastępów otacza dwa ostatnie wskazując, że wierni, odkupieni przez pięć ran Chrystusa Pana, kierują pięć zmysłów ku miłości Boga i bliźniego (Sc. I, 6, 4). Jest to jednak symbolika wtórna, która dotyczy nie tyle funkcji poszczególnych chórów, ile prób odczytania z liczb sensu moralnego.

Przyjrzyjmy się teraz poszczególnym zastępom niebieskim zwracając uwagę, w jaki sposób Hildegarda ujmuje ich wspomniane wyżej podwójne przyporządkowanie: do służby ludziom i do oddawania chwały Bogu.

Aniołowie, niczym słudzy słuchający słów Pana i gotowi do pełnienia jego woli, zważają na wolę Bożą w stosunku do ludzi (Sc. I, 6, 2). Ich gotowość szybkiego pełnienia woli Bożej wy-

¹⁴¹ Różnice między Hildegardą a Pseudo-Dionizem mogą wskazywać na to, że autorka nie znała jego pism. Pseudo-Dionizy nie był w jej czasach autorem popularnym wśród mnichów. (Por. Leclercq 1997: 114).

¹⁴² Pierwsza hierarchia niebiańska Pseudo-Dionizego obejmuje Serafiny, cherubiny i Trony; druga – Panowania, Potęgi i Moce; trzecia – Zwierzchności, Archaniołów i Aniołów. Jak widać, u Hildegardy przesunięciu uległy dwa niższe chóry drugiej i najwyższy chór trzeciej hierarchii Dionizego. (Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, 1999: 69-70).

AVANT-PLUS

raza użyty w opisie obraz skrzydeł. Aniołowie zwiastują wolę Bożą ludziom, pilnie obserwują jej spełnianie i pokazują Bogu czyny zdziałane przez ludzi. Gotowość pełnienia woli Bożej to cecha, którą Hildegarda mocno podkreśla mówiąc o Archaniołach. Archanioły bardziej niż Aniołowie są związani z wcielonym Słowem. Ten związek został wyrażony obrazowo przez to, że archanioły noszą na piersiach wizerunek Syna Człowieczego. Archanioły są wtajemniczone w zamysły Boga i swymi znakami wyprzedziły Wcielenie Słowa, które uwielbiają w najczystszy sposób (Sc. I, 6, 3). Zauważony przez Hildegardę związek Archaniołów z Wcieleniem Słowa należy z pewnością odnosić do ukazania się Archanioła Gabriela Zachariaszowi i Maryi.

W szczególny sposób z ludźmi związane są Moce. Hildegarda mówiąc o tych istotach odwołuje się do podwójnego znaczenia łacińskiego słowa *virtutes*. W jej myśli Moce to zarówno byty duchowe, jak i działające w człowieku cnoty. Hildegarda poświęciła im dramat liturgiczny *Ordo Virtutum*, w którym Moce na czele z ich królową, Pokorą, pomagają duszy w jej walce z diabłem. Nie należy uważać Mocy jedynie za alegoryczne personifikacje cnót. Moce zstępują w serca wierzących i budują w nich wyniosłą wieżę (Sc. I, 6, 4).¹⁴³ Moce oświecają duszę i pozwalają jej przeciwstawić się zakusom szatańskim. Wieża oznacza dobro, które dokonuje się w człowieku mocą cnót.

Kolejne chóry anielskie są w coraz większym stopniu skierowane ku samemu Bogu. Potęgi to byty o takiej jasności, że śmiertelnik nie może na nią patrzeć. Oznacza to, iż słaby i grzeszny człowiek nie może ogarnąć potęgi Boga (Sc. I, 6, 5). Wpatrzone w swą Głowę – Chrystusa – Zwierzchności sprawują władzę w sprawiedliwości i ku pożytkowi ludzi. Wciąż trwają w oczekiwaniu łaski Ducha Świętego, aby mogły wytrwać aż do końca (Sc. I, 6, 6).

Mówiąc o Panowaniach, Hildegarda nie wspomina o ich zadaniach, lecz łączy ich misję z Wcieleniem Syna Bożego. Chrystus podniósł do nieba ludzką rozumność, która leżała ubrudzona w prochu ziemi. Odtąd człowiek powinien naśladować Chrystusa, pokładając nadzieję w rzeczach niebieskich i uzbrajając się w pragnienie pełnienia dobrych czynów (Sc. I, 6, 7). Opisując Trony, Hildegarda zwraca uwagę, że w odróżnieniu od innych aniołów nie mają one cech ludzkich i wyglądają jak jutrzeńka. Z wyglądu Tronów wizjonerka wysuwa dwa wnioski. Są to byty tak wzniosłe, że człowiek nie może ich pojąć. Jutrzeńka oznacza Maryję, z której wziął ciało Syn Boży (Sc. I, 6, 8).

¹⁴³ W psalmie 60 Bóg zostaje nazwany: „Wieżą mocną przeciw Nieprzyjacielowi” (Ps. 60, 4)

Aniołowie, znajdujący się najbliżej Boga, to Cherubiny i Serafiny (Sc. I, 6, 9-10). Cherubiny mają wiele skrzydeł i oczu. Oznacza to wzniosłość (skrzydła) i wnikliwość (oczy) ich poznania Boga (Giorgi 2005: 295). Istoty te bardziej kochają to, co wieczne, niż rzeczy przemijające. Serafiny obdarzone są również licznymi skrzydłami o podobnej, jak w przypadku Cherubinów, symbolice. Odznaczają się ponadto tym, że niczym ogień płoną miłością Bożą. Na skrzydłach serafinów zostały wyrażone wszystkie godności kościelne (*ordines*). Oznacza to – pisze Hildegarda – dwie rzeczy. Po pierwsze, wszelkie godności, zarówno świeckie, jak i kościelne, są zakorzenione w Bogu. Po drugie, ludzie, którzy mają czyste serca i żarliwie kochają Boga, dojdą do radości tych istot, które naśladują swym życiem. Wspomnianych ludzi duchowych Hildegarda zwykła porównywać do orłów, które całą swą pobożność serca zwracają ku Bogu, niczym aniołowie (*Ep.* 29).

Opis zastępów anielskich pomaga w lepszym zrozumieniu przytoczonej na początku podrozdziału myśli o dwójakiej funkcji aniołów. Właściwie tylko trzy najniższe chóry są całkowicie podporządkowane służbie ludziom, pozostałe zaś kierują się wprost do Boga. Jednak nawet najbardziej wzniosłe byty duchowe są w jakiś sposób związane z losem człowieka. Dzieje się tak ze względu na to, że całą rzeczywistość Hildegarda rozpatruje w kontekście dzieła zbawienia. Zarazem poszczególne zastępy aniołów są związane ze sobą w taki sposób, że jeden głosi drugiemu Bożą chwałę, i to samym swym istnieniem, jak o tym czytamy w *Liber divinorum operum*.

„Bowiem wszechmogący Bóg podzielił wojsko niebieskie na rozmaite zastępy, jak Mu się spodobało, aby każdy z nich sprawował swą funkcję i aby jeden dla drugiego był zwierciadłem (*speculativum sigillum*). W każdym zwierciadle kryją się Boże tajemnice, których owe zastępy nie mogą w pełni dostrzec, poznać, zrozumieć, ani zgłębić. Dlatego pełni podziwu wznoszą się od chwały do chwały, od uwielbienia do uwielbienia i przez to wciąż się odnawiają, bo nie mogą w tym dojść do końca”(LDO III, 6, 6). Symbolika zwierciadła sięga starożytności. Średniowiecze zna Makrobiusza (Macrobius, *In somnium Scipionis* I, 14), wedle którego rzeczy, jak wiele luster, odbijają w swoim pięknie jedno oblicze boskości (Eco 2006: 85).

AVANT-PLUS



Ilustracja: *Riesenkodex*, *Scivias*, I księga, wizja 6, miniatura przedstawiająca chóry anielskie

Blask

Obiegowa definicja piękna zaczerpnięta z Pseudo-Dionizego ujmowała je jako harmonię i blask, *consonantia et claritas*. Harmonia uwidacznia się w ładzie, który panuje w świecie błogosławionych duchów. Widzialnym odwzorowaniem tego ładu jest towarzysząca tekstowi wizji iluminacja. Ilustracja ta pełna jest złotych i srebrnych zdobień, które oznaczają światło. Cała plastyczna kompozycja wyraźnie kieruje uwagę ku centrum, w którym nie umieszczono żadnego wizerunku, a które symbolizuje samego Boga. Hildegarda zdaje się nawiązywać swoją wizją do popularnego w jej czasach mówienia o Bogu jako o rozumnej kuli, której cen-

trum znajduje się wszędzie, powierzchnia zaś nigdzie¹⁴⁴. Do tego określenia Boga Hildegarda odwołuje się wprost w *Liber divinatorum operum*:

Całe bowiem Bóstwo w swej przed-wiedzy [uprzedzającej wiedzy] i dzieło jest nietknięte i w żaden sposób nie jest podzielone, ponieważ nie ma ani początku, ani kresu, nie może także być przez nikogo objęte, ponieważ jest poza czasem. I podobnie jak koło obejmuje rzeczy, które w nim są zawarte, tak święte Bóstwo w sposób nieskończony wszystko obejmuje i przewyższa, gdyż samego Bóstwa w Jego potęgę nikt nie może ani podzielić, ani przewyższyć, ani ograniczyć (LDO I, 2, 2).

Czytając opis poszczególnych zastępów niebiańskich, można dojść do wniosku, że główną cechą istot duchowych jest blask (Schipperges 1979: 75-83). Światłość rośnie w miarę przybliżania się aniołów do Boga. Wielkim blaskiem jaśnieją Moce, które zstępując w serca wierzących napełniają je jasnością. Blask Potęg jest tak wielki, że człowiek nie może się w niego wpatrywać. Nad głowami Zwierzchności płoną pochodnie, Trony jaśnieją czerwonym blaskiem niczym jutrenka, zaś Serafimy płoną jak ogień. Jak wynika z tego wyliczenia, symbol światła służy wyrażeniu wzniosłości bytów duchowych, oświecenia ludzkiego umysłu oraz siły miłości Bożej w aniołach. W *Liber divinatorum operum* Hildegarda stwierdza:

Gdy Bóg rzekł »Niech się stanie światłość«, powstało rozumne światło, to znaczy aniołowie, zarówno ci, którzy wytrwali w prawdzie, jak i ci, którzy upadli w zewnętrzne ciemności pozbawione wszelkiego światła, ponieważ uznali, że nie jest Bogiem Ten, kto istniał od wieków, bez początku i w światłości, a zapragnęli zrównać z Nim tego, który nigdy nie mógł Mu być równy (LDO I, 1, 10).

Tronem Bożym jest wieczność, w której zasiada sam, zaś wszystkie istoty żyjące są iskrami tryskającymi z promienia Jego blasku i pochodzą od Niego niczym promienie słońca (LDO I, 4, 12)¹⁴⁵.

Nie sposób nie dopatrzeć się związku między przytoczonymi słowami a omawianą wizją ze *Scivias*. Kolejne kręgi istot niebieskich wychodzą od Boga na kształt promieni słonecznych. Zwróćmy uwagę jeszcze na aspekt znaczeniowy symboliki światła, przywołany w *Liber divi-*

¹⁴⁴ "Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam". Określenie to, przypisywane Alanowi z Lille (Alanus ab Insulis, *Distinctiones dictionum theologiarum*, PL 210, 866), zostało przezeń zaczerpnięte z dawniejszej tradycji. (Por. Kobiela 1997: 30-31)

¹⁴⁵ W innym miejscu tego dzieła Hildegarda nazywa aniołów iskrami Bożego ognia. Zob. LDO II, 5, 15.

AVANT-PLUS

norum operum. Światło oznacza poznanie, ciemność zaś duchową ślepotę. Twarze tych istot wyrażają piękno połączone z rozumnością, *pulchritudo rationalitatis*. Sformułowanie to uznać można za kwintesencję poglądów Hildegardy na piękno. Piękne jest to, co rozumne; to, co Bóg uczynił w swej mądrości.

Anielski śpiew

Hildegarda wielokrotnie wypowiada się o *harmonia coelestis*, niebiańskiej harmonii. Przede wszystkim zwraca uwagę na cel istnienia aniołów, jakim jest oddawanie Bogu chwały. Zanim więc przyjrzymy się wypowiedziom Hildegardy o śpiewie aniołów, przywołajmy te zdania, które mówią o oddawaniu Bogu chwały przez niebieskie istoty.

Tak jak blask wskazuje na słońce, podobnie chwała aniołów wskazuje Boga. I tak jak nie może się stać, żeby słońce było pozbawione swojego światła, tak też Bóstwo nie jest bez chwały aniołów (LDO I, 1, 7).

Interpretując ten fragment, należy zwrócić uwagę na jego związek z przytoczonymi wyżej wypowiedziami, w których stosunek stworzeń do Boga został wyrażony przez obraz iskier i słońca. Przywołany przed chwilą cytat nie wyraża rzecz jasna myśli, iż chwała oddawana przez aniołów jest Bogu niezbędna. Przeciwnie, oddawanie chwały Bogu należy do natury aniołów, którzy: „trwając w uwielbieniu Boga, nigdy nie doznają znużenia, gdyż wpatrując się w Boga nigdy nie mogą dojść do końca”. (LDO I, 1, 6).

Anielskie uwielbienie wyraża Hildegarda dwojako: mówiąc o wpatrywaniu się w Boże oblicze oraz o anielskim śpiewie. Hildegarda określa języki anielskie mianem *sonans laus*, rozbrzmiewająca chwała. Nas zajmuje tutaj ta druga metafora. Nie ogranicza się ona zresztą do śpiewu, ale obejmuje całą mowę anielską. Odpowiadając na pytanie o znaczenie słów św. Pawła: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów” (1 Kor 13, 1), opatka stwierdza, że: „Aniołowie, którzy są duchami, słowami zrozumiałymi posługują się wyłącznie ze względu na ludzi, albowiem ich języki są rozbrzmiewającą chwałą” (SQ, qu. 14; por. Salij 1999: 90).

Z określenia języków anielskich mianem *sonans laus*, rozbrzmiewającej chwały, można wyprowadzić trzy wnioski. Aniołowie porozumiewają się na chwałę Bożą. Co więcej, wszystko, co aniołowie czynią, ma na celu oddanie Bogu chwały. Wreszcie, mowa aniołów jest czymś wzniosłym, pięknym i przewyższającym możliwości poznawcze człowieka.

Hildegarda wielokrotnie posługuje się obrazem śpiewu aniołów, podkreślając, że śpiew należy do ich natury (por. *Ep.* 23, 65). Jedną z wypowiedzi tego rodzaju kończy stwierdzeniem:

O święta Boskości, Ciebie w niebie sławią ukryci aniołowie, iskry Twego światła, Ciebie na ziemi chwali człowiek, któregoś ukształtował z gliny, by stał się Twą szatą (Ep. 47).

Zwróćmy teraz uwagę na charakterystyczną myśl o przyczynie, dla której aniołowie wnoszą swe uwielbienia ku Bogu:

Również aniołowie swymi głosami wyśpiewują Bogu chwałę za czyny dobrych ludzi, żyjących dotąd w ciele. Czyny te wciąż się pomnażają i wstępują do Boga na złoty ołtarz, który stoi przed Jego obliczem, a aniołowie wciąż śpiewają Bogu za nie pieśń nową. Złoty ołtarz oznacza bowiem czyny, których święci dokonali w ciele i które jaśnieją przed Bogiem niczym złoty ołtarz. Czynami tymi święci naśladowali Baranka, czyli Syna Bożego (Ep. 47).

Tę samą myśl wyraża Hildegarda na końcu przywoływanego opisu chórów anielskich.

Ale, jak słyszysz, wszystkie te zastępy wyśpiewują przedziwnymi głosami i z pomocą wszelkiego rodzaju instrumentów muzycznych cuda, które Bóg czyni w błogosławionych duszach i przez to wspaniale wystawiają Boga. Dzieje się tak, ponieważ błogosławione Duchy w mocy Bożej wyrażają w niebiosach niewysłowionymi dźwiękami ogromną radość z powodu cudów, których Bóg dokonuje w swoich świętych. Przez to również one [błogosławione duchy] chwalebnie wystawiają Boga, gdy Go szukają w głębinie świętości, ciesząc się radością zbawienia, jak zaświadcza mój sługa Dawid, który miał wgląd w niebiańskie sekrety: »Głosy radości i zbawienia w namiotach sprawiedliwych« (Sc. I, 6, 11).

Na pierwszy rzut oka myśl, że powodem anielskiego uwielbienia jest działanie Boga w świętych, wydaje się zaskakująca. Spodziewalibyśmy się raczej, że aniołowie oddają Bogu chwałę w Jego wiecznych i niezmiennych przymiotach, a nie w Jego dziele zbawienia. Wszak Apokalipsa św. Jana Apostoła zdaje się rozróżniać między hymnami zbawionych, wyrażającymi ich wdzięczność za wielkie dzieła Boże, a pieśniami aniołów, które odnoszą się do Boskiej natury. Mówiąc, że aniołowie chwalą Boga za dzieła dokonane w świętych, Hildegarda wskazuje, że Boża mądrość i moc najpełniej przejawia się w dziele zbawienia człowieka (Schipperges 1975: 105).

AVANT-PLUS

Aniołowie, wychwalając boga za Jego wielkie dzieła, czynią je jawnymi:

Święci, którzy są w niebieskiej ojczyźnie, wiedzą o wszystkim, co się dzieje na ziemi, ponieważ wszystko, co się wydarza na ziemi, staje się jawne przed Bogiem: albo w sądzie Bożym, albo też w rozbrzmiewających anielskich chwałach (SQ, qu. 34).

To, co zakryte przed świętymi, staje się więc dla nich jawne dzięki pieśni aniołów. Zwróćmy uwagę na związek śpiewu z poznaniem. Bodaj najpiękniej napisała na ten temat Hildegarda w *Liber divinorum operum*, pisząc o anielskim uwielbieniu Boga w dziele stworzenia:

Zastępy dobrych aniołów wpatrują się w Boga i poznają Go w całej symfonii chwał. Z przedziwną jednostajnością chwalą Jego tajemnice, które zawsze w Nim były i są, nie mogąc przestać, bo nie są obciążone ziemskim ciałem. Opowiadają także o Bóstwie żyjącymi brzmieniami wspaniałych głosów, niezliczonych jak piasek morski, przewyższających liczbę wszystkich owoców ziemi i głosy wszystkich zwierząt, i wszelki blask, którym na wodach jaśnieje słońce, księżyc i gwiazdy, które wznoszą się przez tchnienia wiatrów podnoszących i podtrzymujących cztery elementy ponad wszystkie dźwięki eteru. I we wszystkich tych pieśniach błogosławione duchy nie mogą w żaden sposób objąć Bóstwa. Dlatego w śpiewach tych wciąż wprowadzają nowości (LDO III, 6, 4).

Śpiew aniołów jest więc kontemplacją Boga zarówno w Nim samym, jak i w Jego stworzeniu. Im dokładniej aniołowie poznają Boga, tym wyraźniej widzą, że nie mogą Go ogarnąć. Pieśń aniołów jest jednostajna i, paradoksalnie, wciąż nowa. Odkrywając w Bogu wciąż nowe piękno, aniołowie dodają do swej pieśni nowe motywy. Należąc do duchowej natury aniołów, śpiew jest dla nich słodyczą i radością (*Ep.* 23, 84). Jedną z głównych przyczyn tej radości stanowi fakt, że niebiańska harmonia wyraża jednomyślność i zgodę.

Upadek aniołów

Jako pierwszy został powołany do istnienia świat nadprzyrodzony, w nim zaś byty czysto duchowe – anioły. Po stworzeniu świata duchowego został stworzony świat materialny.

Stworzenie świata nadprzyrodzonego przedstawia wizjonerka jako rozprzestrzenienie się światła (zob. Izydora z Sewilli, 2003: 34). Aniołów nazywa (podobnie jak Pseudo-Dionizy Areopagita (zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, 1999: 104, 110) światłami, a ich pojawienie się jako nagły rozbłysk niezliczonej ilości iskier rozświetlających ciemności – aniołowie pochodzą

od Boga, tak jak iskry od słońca, i są niczym lustra, w których odzwierciedla się potęga Stwórcy (LDO I, 1, 6; por. Ryszard od Św. Wiktora, 2006: 118). Niekiedy także Hildegarda nazywa aniołów „oczyma” lub „ozdobami” nieba, tym samym mianem nazywa także ciała niebieskie i gwiazdy (LDO I, 2, 27). Tu dodajmy, że rozróżnia ona dwa rodzaje światła: nadprzyrodzone (*lux*) i materialne (*lumen*). Materialne to światło postrzegane przez człowieka, jego źródłem są słońce i gwiazdy (*luminaria*)¹⁴⁶. Nadprzyrodzone, intelektualne światło, zwane *lux rationalis*, utożsamia wizjonerka – jak wiemy – z aniołami (LDO I, 1, 9)¹⁴⁷, pozostając w zgodzie z tradycją reprezentowaną przez św. Augustyna (Augustyn 1977: ks. I, 9-10), Bedę Czcigodnego (*Venerabilis*), Izydora z Sewilli (Kowalewska 2007: 114), Pseudo-Dionizego Areopagite (zob. Pseudo-Dionizy Areopagita 1999: 59), Jana Szkota Eriugenę (Kijewska 2005: 76) i Honoriusza z Autun (Jamróz 2008: 146), gdy twierdzi, że to właśnie o pojawieniu się aniołów mówi biblijna Księga Rodzaju, opisując pierwszy dzień stworzenia (LDO I, 1, 7).

Wizjonerka porównuje anioły do promieni emitowanych przez słońce (LDO II, 1, 14)¹⁴⁸, iskiei ognia i rozprzestrzeniającego się blasku. Nazywa je także żyjącymi sferami, które „przylegają” do wiecznego światła (LDO II, 1, 17) i przedstawia jako lustrzane odbicia idei Bożych, według których został stworzony świat (Sc. II, 1, 6).

W tej samej wizji, w której Hildegarda podziwia eksplozję światła tworzącego nadprzyrodzone niebo, obserwuje także bunt i upadek części aniołów pod przewodem najwspanialszego z nich, Lucyfera, który po swym upadku stał się metaforą zła we wszechświecie. Stworzenie aniołów opisała wizjonerka jako nagły wybuch światła, natomiast upadek części z nich jako przemianę światła w ciemność¹⁴⁹. W III księdze *Scivias* przedstawia to jako upadek gwiazd:

¹⁴⁶ Por. LDO I, 2, 14; CC I, 9-13: “*Et verbum patris sonuit: fiat lux, et facta est lux et angeli lucentes. Nam quod dixit fiat lux, absque luminaribus formata lux, quod angeli sunt. Sed quod dixit fiat luminaria, hoc est lumen aerium, quod videmus*”.

¹⁴⁷ “[...] *rationalis lux exorta est, scilicet angeli [...]*”.

¹⁴⁸ “[...] *ut etiam radius a sole est [...] per quem multitudo angelorum ancessa est. [...] queadmodum scintillae ab igne procedunt. [...] Deus enim vita illa est. Unde et indecens esset ut vita haec non clarescet. Et claritas ista infediens est [...]*”

¹⁴⁹ Por. LDO I, 1, 7:

Cum enim Deus primum angelum, qui Lucifer dictus est, cum omnibus ornamentis creaturarum, quae omnibus creaturis dederat, ita ornasset, ut etiam totum agmen eius inde splendorem haberet, ipse in contrarium vadens horribilior cunctis horribilibus factus est, quoniam sancta divinitas in zelo suo illum in locum qui sine luce st eiecit.

LDO I, 4, 12:

Omnem quippe pulcritudinem operum possibilitatis suae Deus in primo angelo signavit, ipsumque stellis et pulcritudine viriditatis omnique genere fulgentium lapidum quasi stellatum

AVANT-PLUS

zbuntowane anioły to gwiazdy, które spadając z nieba w kierunku północnym, gdzie tworzy się otchłań, tracą podczas tego lotu światło i stają się czarne niczym węgiel (Sc. III, 1, 4). Spowodowana pychą Lucyfera kosmiczna katastrofa podzieliła aniołów na stojących wiernie przy Stwórcy i tych, którzy wraz z Lucyferem strąceni do otchłani (LDO II, 1, 14). W ten sposób dokonał się też podział materialnego kosmosu. Powstały dwa rodzaje zaświatów: niebo i piekło – miejsca w których odtąd czeka się na nowych mieszkańców – ludzi. Rejon ciemności znajduje się na północy, gdzie nie dociera nadprzyrodzone światło Boga, ani światło materialne, którego źródłem są słońce i księżyc. Ponieważ najlepiej można poznawać, porównując ze sobą dwa przedmioty, na tle ciemności widać jeszcze wyraźniej, czym jest światło. Hildegarda pyta: jak można by poznać światło, gdyby nie było ciemności? (LDO I, 4, 12). Ten kontrast podkreśla wspaniałość dzieła Bożego, pełnię mocy Boga. Światłość i ciemność to dwa obszary, których dotyczy także ludzkie poznanie: światło (znajomość dobra lub dobra wiedza) jest dla zdrowych, widzących oczu, a ciemności (znajomość zła lub zła wiedza) dla ślepych.

Pamiętamy, że nawet najbardziej wzniosłe byty duchowe są w jakiś sposób związane z losem człowieka. Człowiek, jako nowe stworzenie, pojawił się dopiero po upadku Lucyfera po to właśnie, by zastąpić upadłego anioła i zająć jego miejsce¹⁵⁰. Lucyfer utracił podobieństwo do Boga, a zyskał je człowiek – ukształtowany na obraz i podobieństwo Boże.

Bóg, który wszystko stworzył, człowieka uczynił na swój obraz i podobieństwo, i w nim zaznaczył tak wyższe jak i niższe stworzenia, i tak go umiłował, że osadził go na miejscu, z którego buntujący się anioł został usunięty, i przeznaczył do chwały oraz zaszczytu, które ów w szczęściu utracił (LDO I, 1, 10).

Niech podsumowaniem angelologii Hildegardy będzie zdanie ze *Scivias*: „Anioł, będąc pozbawiony ciężaru ziemskiego ciała, jest jasnym i czystym wojownikiem niebieskiej harmonii, trwającym w widzeniu Boga”; w nim bowiem znajdują się przywołane wątki nauki o aniołach. Aniołowie – istoty duchowe i świetliste – pozostają w bliskości Boga i z mocą głoszą Jego chwałę.

celum ornavit et eum Luciferum nominavit, quoniam ab ipso, qui solus eternus est, lucem portavit.

¹⁵⁰ Por. LDO I, 1, 9: „Tunc Deus aliam vitam, quam corpore textit, exurgere fecit, quod homo est; cui et locum et gloriam perdidit angeli dedit [...]”.

Bibliografia:

Dzieła Hildegardy z Bingen:

Hildegardis Bingensis Causae et curae, 1903, ed. P. Kaiser, Lipsiae 1903.

Hildegardis Bingensis Epistolarium, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis (dalej jako CCCM) CCCM 91-91A. 1991 i 1993. Red. L. van Acker. Turnholti.

Hildegardis Bingensis Liber divinorum operum. CCCM 92. 1996. Red. A. Derolez, P. Dronke. Turnhout.

Hildegardis Bingensis Liber vitae meritorum. CCCM 90. 1996. Red. A. Carlevaris. Turnholti.

Hildegardis Bingensis Scivias, CCCM 43-43 A. 1978. Red. A. Führkötter, A. Carlevaris. Turnholti.

Hildegardis Bingensis Solutiones triginta octo questionum. PL 197. 1855. Red. J. P. Migne. Parisiis.

Literatura przedmiotu:

Augustyn. 1977. *O państwie Bożym. Przeciw poganom ks. XXII*. Tłum. W. Kornatowski. Warszawa: Wydawnictwo Pax.

Eco, U. 2006. *Sztuka i piękno w średniowieczu*. Tłum. M. Zabłocka, M. Olszewski. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Giorgi, R. 2005. *Aniołowie i demony. Leksykon*. Tłum. T. Łozińska. Warszawa: Wydawnictwo Arkady.

Jamróz, M. 2008. *Bóg, świat i człowiek w pismach Honoriusza Augustodunensisa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Kijewska, A. 2005. *Eriugena*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Kobielus, St. 1997. *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*. Kraków: Wydawnictwo Inco-Veritas.

Kowalewska, M. 2007. *Bóg-Kosmos-Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*. Lublin:

AVANT-PLUS

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Izydor z Sewilli. 2003. O aniołach. Red. J. Szymański, *Sentencje anielskie*: 29-60. Kraków: Wydawnictwo M.

Leclercq, J. 1997. *Miłość nauki a pragnienie Boga*. Tłum. M. Borkowska. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.

Matusiak, B. 2003. *Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki*. Kraków: Wydawnictwo Homini.

Oleschko, H. 1996. *Aniołów dyskretny lot*. Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Calvarianum.

Pseudo-Dionizy Areopagita. 1999. *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska, hierarchia kościelna*. Tłum. M. Dzielska. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Ryszard od Św. Wiktora. 2006. Wyjaśnienie „Pieśni nad Pieśniami”. Red. J. Szymański, G. Kotłowski. *Średniowiecze aniołów*: 109-123. Marki: Wydawnictwo Michalineum.

Salij, J. 1999. *Rozmowy ze św. Augustynem*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.

Schipperges, H. 1975. *Die Engel im Weltbild Hildegards von Bingen*. Red. H. Fromm, W. Harms, U. Ruberg. *Verbum et signum. Frierdich Ohly zum Geburtstag*: 99-117. München: Fink.

Schipperges, H. 1979. *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*. Salzburg: Otto Müller Verlag.

OŚWIADCZENIE DOTYCZĄCE WYCOFANEGO ARTYKUŁU

Oświadczamy, że artykuł „Świat aniołów w twórczości Hildegardy z Bingen” autorstwa mgr Magdaleny Otlewskiej (byłej doktorantki filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego) powstał z poważnym naruszeniem praw autorskich, zasad etyki naukowej oraz dobrych obyczajów w nauce. Powołana przez naszą redakcję komisja orzekła, że jest on plagiatem fragmentów książek: „Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen” dr hab. M. Kowalewskiej (strony 111-112 i 115 książki) oraz „Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki” o. B. Matusiaka (1. podrozdział 1. rozdziału książki). W związku z powyższym bardzo przepraszamy poszkodowanych autorów oraz czytelników, dokonując formalnego wycofania artykułu. Równocześnie informujemy, że jego autorka potwierdziła orzeczenie komisji, przeprosiła oraz poparła prośbę o wycofanie tekstu. Oświadczenie oraz protokół komisji przekazano władzom Uniwersytetu Wrocławskiego.

Sokrates: Lojalność wobec państwa czy wierność samemu sobie?

Jacek Sieradzan

Abstrakt:

Artykuł rozpatruje stosunek Sokratesa do prawa. Punktem wyjścia jest szeroko dyskutowana sprzeczność zachodząca między *Obroną Sokratesa* (29CD), gdzie Sokrates przedkłada jednostkę nad państwo, głosząc, że posłuszeństwo wewnętrznemu głosowi (bogowi) jest ważniejsze nad lojalność wobec państwa, a *Kritonem* (50B-51C), w którym przekonuje na rzecz prymatu państwa nad jednostką, argumentując na rzecz posłuszeństwa państwu we wszystkim, próbowano wyjaśnić na wiele różnych sposobów. Artykuł zawiera przegląd materiału komentatorskiego i konkluzję. Argumenty za nie podporządkowaniem się ateńskiej *polis*, które Sokrates wysuwa w *Obronie Sokratesa*, są mu bliższe od tych, które przedstawia w *Kritonie*, gdzie argumentuje za posłuszeństwem państwu, ponieważ dla niego najważniejsze było niekrzywdzenie innych. Jako taki Sokrates był bliski Thoreau, Gandhiemu i Kingowi.

Aby odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie, trzeba ustalić stosunek Sokratesa do praw ateńskiej *polis*. W tym celu zazwyczaj w tekstach Platona poszukuje się zdań wypowiedzianych przez Sokratesa, które określają jego poglądy na temat polityki, demokracji, sprawiedliwości itp. Na wstępie warto zaznaczyć, że większość badaczy uważa Sokratesa za antydemokratę (Sieradzan 2011b: 176-177, przyp. 291). Odmiennosc spojrzeń na temat Sokratesa w kwestiach polityczno-prawnych bierze się stąd, że Platon wkłada w jego usta sprzeczne wypowiedzi. O ile w *Państwie* (445D) Sokrates mówi, że najlepszym ustrojem jest arystokracja, to w *Meneksenosie* (238CD) stwierdza, że jednak najlepsza jest demokracja. W *Obronie Sokratesa* (32A) głosi, że „Człowiek, który rzeczywiście walczy o sprawiedliwość (...) musi prowadzić żywot prywatny (*idiōteuō*), a nie publiczny (*demosieuō*)” (Platon 2003: 60-61), a w *Gorgiaszu* (521D) stwierdza: „Uważam, że jestem jednym z niewielu Ateńczyków, jeśli nie jedynym, który zajmuje się sprawami publicznymi” (Platon 1991: 123). W tym samym *Gorgiaszu* (473E), swoją niechęć wobec spraw publicznych Sokrates posunął do stwierdzenia, że nie tylko nie jest politykiem, ale nawet nie zna procedur obowiązujących w radzie. W *Kritonie* (48A) stwierdza, że chcąc ocenić, czy dany czyn jest sprawiedliwy, czy nie, trzeba

AVANT-PLUS

wiedzieć, czym jest sprawiedliwość. Tylko ktoś sprawiedliwy oraz „prawda” mogą decydować o tym, czy dany czyn jest sprawiedliwy. Problem w tym, że człowieka sprawiedliwego Sokrates nigdy nie spotkał, a pojęć prawdy i sprawiedliwości nie udało mu się zdefiniować. W *Sokratesie nieznanym* pisałem: „Wierność niedościgłym ideałom prawdy i sprawiedliwości, jaką Sokrates wyznaje w *Kritonie* w połączeniu ze stwierdzeniem z *Obrony Sokratesa* (21A-23B), że nie znalazł nikogo, kto by te ideały zrealizował, ukazuje go jako niepoprawnego idealistę” (Sieradzan 2011b: 152). Jak jednak ten idealizm wyglądał w praktyce? Chcąc wyrobić sobie opinię o stosunku Sokratesa do prawa, przeanalizujemy najpierw dwie najważniejsze wypowiedzi Sokratesa, potem spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy Sokrates powinien uciec z więzienia, skoro uznał wydany na siebie wyrok za niesprawiedliwy, a w końcu rozważymy konflikt przestrzegania prawa i obywatelskiego nieposłuszeństwa.

***Obrona Sokratesa* (29CD) a *Kriton* (50B-51C) – sprzeczność czy jej brak?**

Jakie argumenty Sokrates wysuwał, broniąc swoich wyborów, skoro nie udało się wypracować niesprzecznej definicji żadnego pojęcia? Przyjrzyjmy się dwóm fragmentom z Platona. W *Obronie Sokratesa* (29D) Sokrates mówi:

Szanuję was mężowie ateńscy i kocham, lecz bardziej posłuszny jestem bogu, niż wam, i dopóki oddycham i jak długo potrafię, w żadnym razie nie przestanę filozofować, i doradzać wam, i dawać wskazówki każdemu, kogo zdarzy mi się spotkać, i mówić, jak to mam w zwyczaju (Platon 2003: 55).

W *Kritonie* (51BC) zaś stwierdza:

(...) masz to robić, bo tego wymaga sprawiedliwość, i nie wolno ci się usuwać ani ustępować z pola, ani rzucać szyków, ale i w wojnie, i w sądzie, i wszędzie indziej robić masz, co ci każe państwo i ojczyzna, albo ją przekonywać, co jest właściwie sprawiedliwe, ale gwałtu zadawać się nie godzi ani matce, ani ojcu, ani tym mniej ojczyźnie (Platon 1958: 174).

Wydaje się, że o ile w *Obronie* (29CD) Sokrates przedkłada jednostkę nad państwo, głosząc, że posłuszeństwo wewnętrznemu głosowi uznawanemu za głos boga jest ważniejsze nad lojalność wobec państwa, to w *Kritonie* (50B-51C) przekonuje na rzecz prymatu państwa nad jednostką we wszystkich kwestiach.

Czy posłuszeństwo wszystkim prawom *polis*, włącznie z niesprawiedliwymi, pokazuje Sokratesa jako lojalnego obywatela Aten, gotowego podporządkować się każdemu przepisowi prawa, czy jako konserwatystę niechętnego do zmian nawet niesprawiedliwych praw? Pytanie to wiąże się także z kwestią autorytetu. Chodzi o to, czy jednostka ma się podporządkować sprawiedliwemu bogu Sokratesa czy społeczeństwu, a jeśli temu ostatniemu, to czy każdej władzy, czy tylko władzy sprawiedliwej i kompetentnej. Jednym z najważniejszych postulatów politycznej filozofii platońskiego Sokratesa było oddanie władzy w ręce ekspertów, a nie ludzi przypadkowych, wybranych drogą losowania (Platon, *Polityk* 298E-299A).

Literatura krytyczna na temat tego problemu jest spora¹⁵¹. O ile jedni autorzy akcentowali sprzeczność między oboma fragmentami¹⁵², to inni jej się tam nie doszukali¹⁵³. Dla badaczy z pierwszej grupy charakterystyczny jest pogląd Richarda W. Momeyera (1982), który stwierdził, że omawiana „sprzeczność jest rzeczywista i niemożliwa do rozwiązania” (1982: 46), ponieważ odzwierciedla ona charakter i poglądy Sokratesa (1982: 21).

Do drugiej grupy można zaliczyć Richarda McKeona (1956: 133), który przed ponad półwieczem zainicjował dyskusję na ten temat, pisząc:

Wybór Sokratesa sugeruje, że nie jest to wybór między osobistą korzyścią a sprawiedliwością, lecz wybór będący tragiczną opozycją naszego honoru, bezpieczeństwa i dobrobytu oraz wymogów sprawiedliwości. Można też uznać, że nie ma tu żadnej sprzeczności, o ile wartości nie są zredukowane do interesów, interesy są zakorzenione w prawach i wolnościach, a prawo i wolność są realizowane w dyskusji będącej jedyną gwarancją prawdy i w rządach prawa będących jedyną gwarancją sprawiedliwości.

Klasyczną i często cytowaną analizę obu cytowanych fragmentów zaprezentował w swojej książce *Socrates and the State* Richard Kraut (1984). W jego przekonaniu, chociaż Sokrates surowo oceniał demokrację ateńską, był jej wierny aż do śmierci. Uznawał prawa *polis*, które

¹⁵¹ Najpełniejszy jej przegląd podaje Momeyer (1982).

¹⁵² Greenberg 1965: 62-63; Young 1974: 1-29, zwł. s. 1-2, 24-29; Farrell 1978: 188, przyp. 13; Foulk 1974: 358-359; Young 1974: 25; Momeyer 1982: 21-22; Quandt 1982: 238; Kostman 1984: 114, 123; Watson 1984: 175-176; Stephens 1985: 3, 9; Colaiaco 2001: 2, 200; Ahbel-Rappe 2009: 128. Por. Brickhouse, Smith 1989: 138.

¹⁵³ Congleton 1974: 443; Santas 1979: 54-56, 49-50; Colson 1989: 27, 48-51; Johnson 1990: 721; Ober 2005b: 406.

AVANT-PLUS

zapewniały i umożliwiały korzystanie z nieznanego gdzie indziej wolności słowa. Akceptował też fakt niesprawiedliwego potraktowania go przez sędziów z wdzięczności za otrzymany od *polis* trening moralny (s. 308-309). Sokrates uważał więc, że państwu należy zawsze być posłusznym, bez względu na to, czy jest ono demokratyczne czy nie, a więc również wtedy, kiedy jego prawa uznaje się za niesprawiedliwe (s. 206-207).

W 1985 roku Kraut opublikował artykuł *Socrates and Democracy*, będący poprawioną wersją rozdziałów 7 i 8 książki *Socrates and the State*. W ostatniej redakcji tekstu z 2002 roku stwierdził, że późna twórczość Platona pokazuje Sokratesa jako człowieka naiwnego, zwolennika demokracji (a więc rządów wielu), a nie wybranych, ale znajdujących się na rzeczy ekspertów; człowieka, który uważał, że dzielności (*aretē*) nie można się nauczyć (Platon sądził zaś, że nie tylko można, ale nawet trzeba się jej nauczyć). W konkluzji Kraut (2002: 55) stwierdził:

Odrzucając w znacznej mierze polityczne poglądy Sokratesa, Platon tym niemniej nauczył się od swojego nauczyciela jednej społecznej zasady, która leży w sercu idealnej wspólnoty: jeśli niewielu posiada wiedzę, to oni powinni rządzić, a cała reszta musi się im podporządkować.

Wydaje się jednak pewne, że ani Sokrates, ani Platon nikogo takiego nie znaleźli. Sokrates mówi o tym w *Obronie* (21A-23B). Platon zaś upatrywał sobie na władcę swojego państwa idealnego Dionizjosa, tyrana Syrakuz, czego omal nie przypłacił życiem.

Tropem nakreślonym przez Krauta, podążają analizy innych badaczy. Thomas C. Brickhouse i Nicholas D. Smith uznają ową sprzeczność za problem sztucznie stworzony przez uczonych akademickich (Brickhouse i Smith 1989: 138-139). Ich zdaniem Sokrates uważał, że należy zawsze przestrzegać praw, włącznie z tymi, których się nie uznaje, choć należy dążyć do zmiany tych ostatnich (Brickhouse i Smith 2000: 207). Wyjątkiem jest odmowa przestrzegania praw rządów dyktatorskich (Brickhouse i Smith 2000: 215-216).

Wydaje się, że także Ryszard Legutko nie widzi sprzeczności między oboma fragmentami, gdyż jego zdaniem nakaz z *Obrony Sokratesa* pochodzi od boga, a zatem jest nakazem absolutnym, nie podlegającym negocjacji, natomiast nakaz z *Kritona* pochodzi od miasta; podlega więc zmianie. Tym niemniej Sokrates, jak pokazała praktyka, uważał, że jeśli nie chce się pogłębiać chaosu, należy być posłusznym prawu (2003: 142). Legutko porównał Sokratesa do żołnierza, a boga do dowódcy, którego rozkazów się nie kwestionuje (2003: 148-149).

Również według Josiaha Obera (2005b: 406), sprzeczność pomiędzy oboma fragmentami jest „pozorna”, gdyż Sokrates odróżniał prawo zakazujące bezbożności (o co miał zostać oskarżony) od wyroku sądu wydanego w jego sprawie. Prawo ateńskie w czasach Sokratesa nie definiowało pojęcia bezbożności, zatem jego interpretacja zależała od sądu. W kwestii jego definicji sąd przychylił się do stanowiska oskarżenia (Meletosa), a nie oskarżonego (Sokratesa). Sokrates zgodził się z wyrokiem, ale nie z jego uzasadnieniem opartym na nieakceptowanej przez siebie definicji.

W podobny sposób zdaniem Luisa E. Navii (2007: 258) Sokrates z *Obrony* i z *Kritona* jest tym samym Sokratesem, który głosi, że prawa trzeba przestrzegać zawsze, a niesprawiedliwe przepisy należy starać się zmienić. Dopóki jednak obowiązują, trzeba się im podporządkować. Jeśli okaże się to niemożliwe, należy opuścić kraj albo umrzeć.

Sprzeczność między tymi fragmentami jest jednak wyraźna i tylko badacze, których można określić mianem teologów Sokratejskich, nie chcą tego faktu przyjąć do wiadomości. Próbowano ją rozwiązać na wiele różnych sposobów (o czym dalej).

Problem z oboma fragmentami nie polega tylko na różnicach między *Kritonem* i *Obroną*, ale także na zrozumieniu tego, co właściwie głosi Sokrates w *Obronie* a co w *Kritonie*.

Jeśli chodzi o *Obronę Sokratesa* (29CD), to Gene G. James (1973: 127) pisał, że choć Sokrates kierował się głosem rozumu, to w jego umyśle bóg i ateńska *polis* nie byli od siebie oddzieleni, a zatem wyrok sądu potraktował jak wolę bożą.

O ile Thomas Alan Sinclair (1961: 92), Ernest Barker (1957: 96) i Norman Gulley (1968: 175-177) uważają, że w *Obronie* uwidacznia się konflikt jednostkowego sumienia z istniejącymi prawami, to Richard G. Mulgan (1972: 210-211) stwierdził, że pojęcie sumienia jest tworem epoki poreformacyjnej, zaś w *Obronie* mamy do czynienia z konfliktem między dwoma zewnętrznymi autorytetami: państwa i boga. Sokrates zmuszony do dokonania wyboru, przedłożył boga nad państwo.

James A. Colaiaco (2001: 213) wyróżnił w *Kritonie* trzy różne stanowiska: (1) Kritona, będące zgodne z ówczesną pragmatyką i osobistą korzyścią (Sokrates powinien uciec z więzienia, bo inni tak postąpiliby na jego miejscu); (2) personifikowanych Praw, które choć wydają się mówić językiem prawa, odwołują się do interesowności jednostki; oraz (3) Sokratesa-moralisty, który chce postąpić zgodnie ze swoim rozumieniem sprawiedliwości.

AVANT-PLUS

Podsumowując argumenty Sokratesa w *Kritonie*, Rex Martin stwierdził (1970: 37-38):

Sokrates nie uważał, że wszystkie prawa są sprawiedliwe, ani że należy przestrzegać tylko tych sprawiedliwych. Dowodził raczej, że przestrzegać należy wszystkich praw; nie chodzi, oczywiście, o to, że należy ich przestrzegać, ponieważ są niesprawiedliwe, ale pomimo tego, że są one niesprawiedliwe. (...) Należy ich przestrzegać z tej prostej przyczyny, że zostały wprowadzone zgodnie z prawem. To, czy jakieś prawo jest sprawiedliwe czy niesprawiedliwe, jest ostatecznie bez znaczenia (podkr. R.M.).

Polemizując z Martinem, Francis C. Wade (1971) pisał, iż argumenty użyte przez Sokratesa nie upoważniają do wyciągnięcia konkluzji, że należy przestrzegać wszystkich praw. Według Wade'a Sokrates w *Kritonie* przekonuje, że „nigdy nie należy przestrzegać niesprawiedliwych praw” (1971: 311). Wade doszedł do pięciu wniosków:

(1) istnieje konceptualny związek między nieposłuszeństwem a zniszczeniem politycznego autorytetu; (2) Sokrates nie udzielił bezwzględnej zgody na przestrzeganie prawa; (3) sam Sokrates wprowadził dodatkową zasadę (*countervailing principle*) do tego posłuszeństwa prawu; (4) praktyka Sokratesa w *Obronie* nie przeczy zasadzie, jaką przedstawił w *Kritonie*; (5) argument Sokratesa z pobożności nie podważa argumentów wysuwanych na rzecz łamanie bądź zgody na przestrzeganie prawa (s. 325).

W opinii A.D. Woozleya, Sokrates był lojalnym obywatelem państwa, ponieważ wierzył, że nieposłuszeństwo niszczy prawo i państwo. Głosił, że władzy należy zawsze być posłusznym, pod warunkiem, że nie zakazuje ona studiowania filozofii (Woozley 1971: 308, 312, 315). W jego przekonaniu z analizy *Kritona* wynika, że „(1) Człowiek musi przestrzegać prawa, o ile nie jest ono niesprawiedliwe. (2) Człowiek musi przestrzegać prawa, chyba iż wierzy, że jest ono niesprawiedliwe. (3) Człowiek musi przestrzegać prawa, chyba iż przekona 'ich', że jest ono niesprawiedliwe”. Sokrates podporządkował się prawu, gdyż jego łamanie uznawał za niszczące dla miasta (Woozley 1979: 59).

W analogiczny sposób Jeffrie G. Murphy (1974: 29) stwierdził, że Sokrates przestrzegał prawa nie tylko wtedy, gdy było ono po jego myśli, ale zawsze, uważał bowiem, że prawo – w przeciwieństwie do nieuczciwych ludzi, którzy je stosują – jest zawsze sprawiedliwe.

Próbując pogodzić istniejącą sprzeczność, George Grote (1875: 301-305) jeszcze w XIX wieku, a James Colaiaco w XXI wieku, zaproponowali identyczne rozwiązanie: *Kriton* stanowi

uzupełnienie *Obrony*, w której – mimo wysiłków Platona – nie udało mu się obronić Sokratesa jako niewinnej osoby prześladowań. Słowami Colaiaco (2001): „Wydaje się, iż Sokrates z *Obrony* przyznaje, że jest winien tego, o co został oskarżony czyli psucia młodzieży” (s. 200). Ponadto, zdaniem Colaiaco, badacze obu tekstów nie wzięli pod uwagę ogólnej natury nakazu absolutnego posłuszeństwa przepisom prawa, włożonego w *Kritonie* przez Sokratesa w usta personifikowanych Praw. Skutek tego jest taki, że nakaz ten „czyni Sokratesa z *Obrony* i Sokratesa z początku *Kritona* winnym odmowy spełnienia każdego nakazu, bez względu na jego słuszność” (s. 206). Ponadto Sokrates przyjął błędne założenie, że jeśli on złamie prawo, to wszyscy zaczną go w tym naśladować (s. 209)¹⁵⁴.

Kolejny badacz podkreśla sprzeczności istniejące między fragmentami *Obrony* i *Kritona*. Analiza doprowadziła Gary’ego Younga (1974) do pięciu wniosków, które – jego zdaniem – stanowią o stanowisku Sokratesa:

- (1) Nie porzucę filozofii, nawet jeśli miasto nakaże mi to uczynić.
- (2) Każdy obywatel, nie wyłączając mnie, powinien przestrzegać wszystkich praw obowiązujących w mieście.
- (3) Życie pozbawione filozofii nie jest warte życia.
- (4) Bóg nakazał mi zaangażować się w filozofię, a ja powinienem słuchać boga.
- (5) Nie powinienem uciekać z Aten (1974: 25).

Najważniejszy dla Sokratesa był punkt 3, ponieważ filozofia nadawała jego życiu sens. Sokrates podporządkował się państwu we wszystkim, włącznie z akceptacją wydanego nań wyroku śmierci. Nie chciał mu się podporządkować tylko w jednej kwestii: porzucenia misji nauczania filozofii, którą uznał za nakaz boży. Zatem ci, którzy nawołują do nieposłuszeństwa państwu w innych kwestiach, nie mogą się powoływać na Sokratesa (s. 29).

Robert J. McLaughlin (1976) nie zgodził się z argumentacją Younga i stwierdził, że z obu tekstów nie wynika w sposób jednoznaczny, iżby „Sokrates ograniczał możliwość politycznego nieposłuszeństwa do jednego wypadku, o którym wspomina *Obrona*” (1976: 196), czyli do zaniechania zaleconej mu przez boga misji. Oznacza to, że usprawiedliwiał

¹⁵⁴ Pod tym względem Colaiaco zgadza się z Farrellem (1978: 184), który uznał troskę Sokratesa o przestrzegania prawa za przesadną, a szkody społeczne wynikłe ze złamania przez niego prawa za niewielkie.

AVANT-PLUS

nieposłuszeństwo wobec prawa również w innych kwestiach. McLaughlin uznał za taką sytuację, w której prawo za cel stawia sobie robotyzację społeczeństwa (1976: 194-195).

Także J. Peter Euben (1978: 150, 167-168) zwrócił uwagę na niespójność bądź nielogiczność obu omawianych fragmentów. Jego zdaniem chodzi tu nie tyle o to, czy należy przestrzegać czy nie przestrzegać prawa, lecz o relację filozofii i polityki. Sokrates wybierając śmierć, potwierdził wyjątkowość swojej drogi filozoficznej, której istotą miało być niekrzywdzenie innych, oraz wykazanie wyższości nad argumentami swoich krytyków.

Z kolei James Stephens (1985: 3, 9) przekonywał, że – przy obecnym stanie wiedzy – sprzeczności między oboma fragmentami nie da się pogodzić, o ile nie przyjmie się co najmniej jednego z trzech założeń: (1) że istnieje wyjątek od reguły, że Sokrates nigdy nie postępował niewłaściwie; (2) że istnieją wyjątki, w których obywatel nie musi być posłuszny państwu, albo (3) że *Kriton* nie wyszedł spod pióra Platona. Bez tego nie sposób zrozumieć sprzeczności między oboma fragmentami.

Także zdaniem Emily Wilson (2007: 66) poglądów, jakie Sokrates wyraża w *Obronie* nie da się w pełni pogodzić z tymi, które wypowiada w *Kritonie*:

(...) w Kritonie ścierają się trzy odrębne głosy: głos Kritona, głos Sokratesa i brzuchomówczy głos Praw. Tekst zestawia z sobą trzy nie dające się pogodzić punkty widzenia: odpowiedzialność ludzi przed sobą, którą reprezentuje Kriton, odpowiedzialność filozofów przed prawdą, sprawiedliwością i nieznaną wolą bogów, reprezentowaną przez Sokratesa, oraz odpowiedzialność sług wobec ich zwierzchników i obywateli wobec państwa, reprezentowana przez Prawa.

W ostatnim znanym mi na ten temat tekście, Sara Ahbel-Rappe (2009: 133) przyznała, że również i ona nie znalazła rozwiązania tej sprzeczności.

Czy Sokrates powinien uciec z więzienia, skoro uznał wydany na siebie wyrok za niesprawiedliwy?

W *Kritonie* (53C) Sokrates odrzuca ofertę Kritona, który proponuje mu ucieczkę z więzienia. Kriton przekonuje go, iż nikt nie uwierzy, że nie uciekł z więzienia, skoro mógł to zrobić. Sokrates ripostuje mówiąc, że gdyby to uczynił, okazałby się hipokrytą, bo oznaczałoby to odrzucenie wszystkiego, czego nauczał innych, a co sprowadza się do stwierdzenia, „że

dzielność (*aretē*) i sprawiedliwość to najwyższe wartości w życiu” (Platon 1958: 178). Dodał, że nie przejmując się opinią publiczną jako taką, gdyż jedne poglądy ludzi są słuszne, inne nie. O ile ceni opinie fachowca, w tym wypadku kogoś, kto zna się na sprawiedliwości, to odrzuca opinie kogoś, kto się na tym nie zna (44C-48A). Interesujące, że w trzech miejscach tego krótkiego tekstu ucieczkę z więzienia uznaje wręcz za zbrodnię przeciw państwu (48D, 49BC, 51E).

Postać Sokratesa jest paradoksalna i nie sposób wyrobić sobie niesprzecznej opinii na jego temat¹⁵⁵. Przykładowo, nie wiadomo jak pogodzić postawę Sokratesa zalecającego przestrzeganie prawa z końcowymi słowami z *Obrony Sokratesa* (39C), w których oskarża sędziów o zabicie go. Jeśli szanował prawo, to nie powinien występować z takim oskarżeniem i obrażać składu sędziowskiego. Jeśli zaś wyrok uważał za niesprawiedliwy, dlaczego po prostu nie uciekł z więzienia, co w owych czasach nie należało do rzadkości? Odnosząc się do tej sprawy, A. Chadwick Ray (1980: 53) pisał:

(...) możliwość przeoczeń i nieostrego charakteru prawa nie podkopuje gruntu dla posłuszeństwa Sokratesa w związku z okolicznościami, w jakich zapadł wyrok w jego sprawie. Gdyby prawo nakazywało mu popełnić jakieś okropności, Sokrates mógłby obronić swoje posłuszeństwo stwierdzając, że nikt nie ma prawa wydawania takich rozporządzeń, ponieważ takie okropności byłyby nielegalne.

Według Jamesa Kostmana (1984: 114, 123), niewyrażenie przez Sokratesa zgody na ucieczkę z więzienia pozostaje w sprzeczności z wiernością (boskiemu) nakazowi głoszenia filozofii. Platon (ustami Kritona) skrytykował Sokratesa za przedłożenie własnego interesu nad nakazaną mu przez boga misję. Sprzeczność tę, zdaniem Kostmana, można wyjaśnić tylko przy założeniu, że Sokrates nie rozumiał swoich własnych argumentów. W tym miejscu nie od rzeczy będzie przywołać opinię Gregory'ego Vlastosa (1991: 46), uważanego za najwybitniejszego nowożytnego komentatora Sokratesa, który stwierdził, iż różnice między poglądami, jakie Sokrates wyraża w różnych miejscach dialogów Platona są tak duże, że można je uznać za poglądy jednego człowieka tylko przy założeniu, iż cierpiał on na schizofrenię.

Walter Watson (1984: 175-176) w polemice z argumentami Kostmana, stwierdził, że gdyby Sokrates uciekł z więzienia po wydaniu wyroku, wprowadziłby prawa *polis*, ale

¹⁵⁵ Odnośnie paradoksalności Sokratesa zob. Sieradzan 2011a: 37-38.

AVANT-PLUS

ponieważ wierzył w wyższość nakazu boga nad nimi, dlatego uznał, że musi uznać wyrok śmierci:

Jeżeli założymy, że bóg albo filozofia żąda od Sokratesa, aby uciekł, i jeśli ucieczka zaszkodzi prawom ateńskim, oznaczałoby to, że bóg lub filozofia domagają się popelnienia niesprawiedliwości, a to z samej natury jest niemożliwe. Ta sprzeczność wyraźnie pokazuje, że bóg albo filozofia nakazują Sokratesowi, aby nie uciekał i w ten sposób nie kontynuował swojej filozoficznej misji gdzie indziej (podkr. W.W.).

Nawiązując do sugerowanej Sokratesowi przez Kritona ucieczki z więzienia, Daniel M. Farrell (1978: 184) pisał, że Sokrates przesadził, utrzymując, że taki czyn spowodowałby wielką szkodę dla państwa. Gdyby jednak Sokrates uciekł z celi śmierci, prawdopodobnie nie stałby się modelem platońskiego filozofa i nie wywarłby wpływu na potomność.

Daniel D. Colson (1989: 40-48) wyraził opinię, że Sokrates nie miał wyjścia. Nie mógł opuścić Aten, gdyż poza nimi nie mógłby zajmować się filozofią, którą nadawała sens jego życiu.

Przestrzeżenie prawa a obywatelskie nieposłuszeństwo

Jak jednak pogodzić nakaz przestrzegania wszystkich praw, włącznie z niesprawiedliwymi lub absurdalnymi, z obywatelskim nieposłuszeństwem samego Sokratesa, który niejednokrotnie sabotował decyzje władz? Czy Sokratesa można uznać za prekursora takich postaci jak Henry David Thoreau, Mohandas K. Gandhi i Martin Luther King?

Howard Zinn (1968) uważa, że: „Argumenty, jakie Sokrates przedstawił Kritonowi na rzecz akceptacji werdyktu sądu i własnej śmierci, to argumenty legalisty, państwowca, a nie libertarianina. Państwo ma się do obywatela tak jak pan do niewolnika” (1968: 28)¹⁵⁶. Różnica między relacją pan/niewolnik i dowódca/żołnierz jest w praktyce żadna, ponieważ i niewolnik, i żołnierz są pozbawieni autonomii moralnej. Zdaniem Zinna, Sokrates w *Kritonie* stwierdza, że:

Akceptacja niesprawiedliwych decyzji oznacza sankcjonowanie i podtrzymywanie niesprawiedliwości. Gdy prawo wydaje niesprawiedliwe wyroki a wyroki te są łamane, dobrze

¹⁵⁶ Podobnie argumentował Legutko w wyżej wspomnianej analizie *Obrony Sokratesa*, z tą różnicą, że mówił o stosunku boga, jako pana, i człowieka, jako pozbawionego własnej woli żołnierza. Identycznym, co u Zinna, tropem, podążają rozważania Colaiaco (2001: 208).

jest podkreślać różnicę między tym, co właściwe a tym, co niewłaściwe. Natomiast w sytuacji, gdy niesprawiedliwe decyzje staną się regułą, rząd i jego urzędnicy powinni zostać obaleni (1968: 29, podkr. H.Z.).

Z kolei zdaniem Normana Gulleya (1968: 172), Sokrates nie zalecał lojalności wobec wszystkich rządów. Czym innym jest posłuszeństwo wobec demokracji, oligarchii (plutokracji) czy monarchii, a czym innym posłuszeństwo wobec tyranii¹⁵⁷.

Gregory Vlastos (1996), wzorcowy teolog Sokratejski, który zawsze usprawiedliwiał stanowisko Sokratesa, jakiegokolwiek by ono nie było, wyraził opinię, że nakazuje on posłuszeństwo w *Kritonie* w innych okolicznościach, niż nieposłuszeństwo w *Obronie* (1996: 31, 40). Identycznie – „miłością do Aten” – tłumaczy zarówno jego posłuszeństwo, jak i nieposłuszeństwo dla ustanowionych praw (1996: 34). W *Kritonie* nieprzestrzeganie prawa uznaje za niewdzięczność wobec Aten, zapewniających obywatelowi wykształcenie i inne dobra, za równoznaczne z niespłaceniem zaciągniętego długu. Natomiast jego argumentację w *Obronie* uznał za przykład obywatelskiego nieposłuszeństwa w stylu Thoreau i Gandhiego. Mamy z nim do czynienia wtedy, gdy znaczenie protestu jest jasne, a jego szczerłość nie budzi wątpliwości (1996: 38-40; Por. *Kriton* 51C i *Państwo* 331C, 334B-335E).

Postać Thoreau, jako exemplum obywatelskiego nieposłuszeństwa w kontekście Sokratesa, przywołał także Colaiaco (2001: 2). Jego zdaniem, o ile sprzeciw Thoreau wobec państwa był spowodowany sankcjonowaniem przez nie niewolnictwa, Sokrates przeciw niewolnictwu nie występował, choć myśliciele, którzy kwestionowali niewolnictwo, żyli w jego czasach¹⁵⁸.

Z kolei Peter S. Wenz (1973) porównał Sokratesa do Martina Luthera Kinga. Obu uznał za nieposłusznych i za gzy. Jednak o ile obywatelskie nieposłuszeństwo Sokratesa ograniczało się do słownej krytyki władz, King prowadził czynną walkę o prawa obywatelskie. Sokrates nie podjął czynnej walki, gdyż uważał, że ona niszczy państwo. Sprzeciw wobec państwa wyraził dopiero wtedy, gdy ono nakazało mu niemoralne działania. Wierząc w to, że każde nieposłuszeństwo wobec państwa stanowi potencjalne niebezpieczeństwo dla jego istnienia, choć sam okazał się nieposłuszny w sprawie Leona z Salaminy (*nota bene* jego krewnego),

¹⁵⁷ Według Gulleya dowodem na odrzucenie tyranii przez Sokratesa jest wzmianka we *Wspomnieniach o Sokratesie* (IV 6.12) Ksenofonta.

¹⁵⁸ Niewolnictwo kwestionowali np. Alkidamas z Elei, oraz Hippiasz z Elidy (por. Platon, *Protagoras* 337C).

AVANT-PLUS

nie zachęcał innych do okazania nieposłuszeństwa. Najpełniejszym wyrazem posłuszeństwa Sokratesa wobec państwa jest gotowość przyjęcia wyroku śmierci (1973: 114-115). W opinii Wenza Sokrates był nieposłuszny państwu w czasach niepokojów politycznych, ale „[n]igdy nie zachęcał innych do łamania prawa, nigdy nie używał nieposłuszeństwa jako taktyki dla przeprowadzenia zmian w prawach czy polityce państwa” (1973: 116).

Jim Dybikowski (1974: 534-535) dostrzegł nie tylko konflikt między *Kritonem* (50B-51C) a *Obroną Sokratesa* (29CD), ale także wyrażony w *Obronie* (32CE) konflikt „między zakładaną niesprawiedliwością nieposłuszeństwa a niesprawiedliwością rozkazu” (chodzi o odmowę wykonania polecenia tyranów nakazujących mu aresztowanie Leona z Salaminy). Jego zdaniem zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że o ile w *Kritonie* Sokrates ogranicza się do refleksji nad naturą praw i sprawiedliwością, to w *Obronie* relacjonuje podjęte przez siebie działania.

Frederick G. Whelan (1983: 29) uważa, że Sokrates oddziaływał na życie miasta w sposób niebezpośredni, „publiczno-duchowy” (*public-spirited*), a nie egoistyczny, jak było w zwyczajach. Zajmowana przez Sokratesa pozycja była nieokreślona, słabo zarysowana i niepewna (*tenuous*). Z jednej strony zalecał życie filozoficzne jako jedyne godne uwagi, a z drugiej poddawał krytyce pazerność i kłótniowość polityków. Sam nie brał czynnego udziału w działalności politycznej, ograniczając się do słownej krytyki. Whelan – odmiennie niż Dybikowski – nie uznał braku posłuszeństwa Sokratesa, któremu tyrani nakazali aresztowanie Leona, za czynny udział w polityce.

Zdaniem Martina D. Yaffe (1977: 135-136) zainteresowanie obywatelskim nieposłuszeństwem u Sokratesa jest zrozumiałe, ponieważ zarówno obywatelskie nieposłuszeństwo, jak i filozofia mają tendencje do niszczenia albo psucia prawa w sytuacjach, w których jego przepisy są niedorzeczne. Sokrates-filozof odwoływał się „raczej do wrodzonej uprzejmości potencjalnego nieposłusznego obywatela aniżeli do jego nieposłuszeństwa”. Owa uprzejmość wynika ze znajomości prawa, a nieposłuszeństwo jest skutkiem niedoinformowania. Wyprowadzając filozofię na ulice *polis*, Sokrates pokazał, że jest zainteresowany jej prawami.

Z kolei według Curtisa Johnsona (1990: 721, 738), postawa Sokratesa pozostaje w sprzeczności z działaniami Thoreau, Gandhiego i Kinga, którzy – w przeciwieństwie do zawsze posłusznego Sokratesa – wystąpili przeciw państwu, gdy ono kazało im postąpić niesprawiedliwie. Sokrates nawet nie rozpatrywał argumentów, które mogłyby świadczyć na

korzyść nieposłuszeństwa wobec władz. Ten, kto chce uchodzić za człowieka sprawiedliwego, musi przestrzegać prawa.

Wnioski

Platon ukazuje Sokratesa jako postać narcystyczną, żywiącą typowe dla mistyka złudzenia¹⁵⁹. Wierząc, że otrzymuje przekazy od bóstwa, stawiał siebie w pozycji autorytetu dla wszystkich Ateńczyków. W rzeczywistości był postacią marginalną, kontrowersyjną, traktowaną jako autsajder i obcy, i przez to wzbudzającą najczęściej negatywne emocje (zob. Sieradzan 2011a: 26-38). Jak każdy narcyz zakładał, że jego przykład będą naśladować inni, a skończy się to masowym psuciem praw (argument ten poddali krytyce Farrell i Colaiaco).

Jednoznaczna odpowiedź na postawione w tytule pytanie – czy Sokrates był lojalny wobec państwa, czy wierny samemu sobie – jest niemożliwa z powodu wieloznaczności i niekompletności źródeł mówiących na jego temat, a także braku autorskich wypowiedzi Sokratesa. Sam Sokrates niczego nie napisał, a to piszą o nim inni, jest pełne sprzeczności. Piszący o nim byli literatami nie historykami: Arystofanes pisał komedie, Platon dialogi i listy, a Ksenofont dialogi i wspomnienia. Wprawdzie Ksenofont był też autorem *Historii greckiej*, ale o Sokratesie jest w niej zaledwie kilka wzmianek.

Z dokonanego przeglądu literatury na omawiany temat można jednak wyciągnąć parę wniosków. Badacze, którzy (jak Gulley, Wenz czy Dybikowski) podnoszą, że Sokrates sprzeciwiał się rządóm dyktatorskim, zdają się zapominać, że sabotował on nie tylko decyzje tyranów, którzy nakazali mu (w 404 roku) aresztować Leona z Salaminy i zakazali prowadzenia naukowych dysput, ale także demokratów, gdy ci postanowili (w 406 roku) postawić przed sądem dziesięciu dowódców floty¹⁶⁰. Oznacza to, że Sokrates-praktyk łamał prawo, którego przestrzeganie zalecał Sokrates-teoretyk. Zdaniem Josiaha Obera (2005a: 159), Sokrates sprzeciwiał się aresztowaniu Leona nie dlatego, że nie szanował prawa, lecz dlatego, że to prawo nie miało wówczas (za czasów dyktatury) wiążącej mocy. Jednak sprawa dowódców floty pokazuje, że Sokrates nie przestrzegał też praw ustanowionych przez rządy demokratyczne.

¹⁵⁹ Odnośnie do narcyzmu Sokratesa zob. Sieradzan i Olchanowski (2011: 51-52); o Sokratesie-mistyku por. Sieradzan (2011a: 210-218).

¹⁶⁰ Platon, *Obrona Sokratesa* 32BE; tenże, *List VII* 324E-325A. O zakazie prowadzenia dysput wspominał Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* (I 2.30).

AVANT-PLUS

Sporo racji ma Euben, który dostrzegł, że przesłaniem drogi filozoficznej Sokratesa było niekrzywdzenie innych. Z tej perspektywy był on bliski Thoreau, Gandhjemu, Kingowi i ruchom dysydenckim stroniącym od użycia przemocy. To jednak nie oznacza, że Sokrates „miał rację”, gdyż – jako myśliciel rewolucyjny, nawołujący do przemiany wewnętrznej – musiał stawić czoła konserwatywnej większości i walkę tę przegrał. W jego sprawie sąd przychylił się do opinii demokratycznej większości, którą reprezentował Meletos¹⁶¹.

Ponieważ w hierarchii wartości Sokratesa pierwsze miejsce zajmowało doskonalenie własnego umysłu (kultywacja *aretē*), a na dalszych miejscach dobro innych (ojczyzny, uczniów, rodziny i obcych)¹⁶², można stąd wnosić, że idealistyczny argument wierności samemu sobie, który przedstawia w *Obronie Sokratesa*, był mu bliższy od przedstawianego w *Kritonie* poglądu nakazującego posłuszeństwo państwu we wszystkich sprawach.

Bibliografia:

- Ahbel-Rappe. S. 2009. *Socrates: A Guide For The Perplexed*. London: Continuum.
- Barker, E. 1957. *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*. London: Methuen & Co.
- Brickhouse, T.C. i Smith, N.D. 1989. *Socrates on Trial*. Oxford: Clarendon Press.
- Brickhouse, T.C. i Smith, N.D. 2000. *The Philosophy of Socrates*. New York: Oxford University Press.
- Chadwick, Ray A. 1980. The Tacit Agreement in the Crito. *International Studies in Philosophy*, 12: 47-54.
- Colaiaco, J.A. 2001. *Socrates against Athens: Philosophy on Trial*. New York: Routledge.
- Colson, D.D. 1989. Crito 51a-c: to what does Socrates owe obedience? *Phronesis*, 34: 27-55.

¹⁶¹ Por. Colaiaco 2001: 104. Odnośnie do rewolucyjnego charakteru przesłania Sokratesa zob. Sieradzan (2011b: 287-295).

¹⁶² Por. Platon, *Obrona Sokratesa* 31B; *Kriton* 51AB; *Fedon* 60A, 116B; *Obrona Sokratesa* 30A; *Państwo* 334B.

- Congleton, A. 1974. Two Kinds of Lawlessness: Plato's *Crito*. *Political Theory*, 2: 432-446.
- Dybikowski, J. 1974. Socrates, Obedience, and the Law: Plato's *Crito*. *Dialogue*, 13: 519-535.
- Euben, J.P. 1978. Philosophy and Politics in Plato's *Crito*. *Political Theory*, 6: 149-172.
- Farrell, D.M. 1978. Illegal Actions, Universal Maxims, and the Duty to Obey the Law: The Case for Civil Authority in the *Crito*. *Political Theory*, 6: 173-189.
- Foulk, G.J. 1974. Socrates' Argument for Not Escaping in the *Crito*. *Personalist*, 55: 356-359.
- Greenberg, N.A. 1965. Socrates' Choice in the *Crito*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 70: 45-82.
- Grote, G. 1875. *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. 1. London: John Murray.
- Gulley, N. 1968. *The Philosophy of Socrates*. London: Macmillan.
- James, G.G. 1973. Socrates on Civil Disobedience and Rebellion. *Southern Journal of Philosophy*, 11: 119-127.
- Johnson, C. 1990. Socrates on Obedience and Justice. *Political Research Quarterly*, 43: 719-740.
- Kostman, J. 1984. Socrates' Self-betrayal and the "Contradiction" between The Apology and The *Crito*. Red. E. Kelly. *New Essays on Socrates*: 107-130. Lanham: University Press of America.
- Kraut, R. 1984. *Socrates and the State*. Princeton: Princeton University Press.
- Kraut, R. 2002. Socrates and Democracy. Red. G. Fine. *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*: 34-55. Oxford: Oxford University Press.
- Ksenofont. 1967. Wspomnienia o Sokratesie. *Pisma Sokratyczne*: 17-237. Warszawa: PWN.
- Legutko, R. 2003. Komentarz [do *Obrony Sokratesa*]. Platon. *Obrona Sokratesa*: 89-204. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Martin, R. 1970. Socrates on Disobedience to Law. *Review of Metaphysics*, 24: 21-38.

AVANT-PLUS

- McKeon, R. 1956. The Choice of Socrates Plato: *Crito*. Red. R.M. MacIver. *Great Dilemmas In Literature, Past and Present*: 113-133. New York: Institute for Religious and Social Studies.
- McLaughlin, R.J. 1976. Socrates on Political Disobedience: A Reply to Gary Young. *Phronesis*, 21: 185-197.
- Momeyer, R.W. 1982. Socrates on Disobedience and Disobedience to the Law. *Philosophy Research Archives*, 8: 21-53.
- Mulgan, R.G. 1972. Socrates and Authority. *Greece and Rome*, 2nd Ser., 19: 208-212.
- Murphy, J.G. 1974. Violence and the Socratic Theory of Legal Fidelity. Red. P.P. Wiener, J. Fisher. *Violence and Aggression in the History of Ideas*: 15-33. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Navia, L.E. 2007. *Socrates: A Life Examined*. Amherst: Prometheus Books.
- Ober, J. 2005a. Living Freely as a Slave of the Law: Why Socrates Lives in Athens. Red. J. Ober. *Athenian Legacies: Essays on the Politics of Going On Together*: 157-170. Princeton: Princeton University Press.
- Ober, J. 2005b. *Law and Political Theory*. Red. M. Gagarin, D. Cohen. *Ancient Greek Law*: 394-411. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. 1956, *Sofista*. *Polityk*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: PWN.
- Platon. 1958. *Kriton*. Platon, *Eutyfron*. *Obrona Sokratesa*. *Kriton*: 159-180. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: PWN.
- Platon. 1991. *Gorgias*. *Menon*. Tłum. P. Siwek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Platon, 2003, *Obrona Sokratesa*. Wyd., tłum. i kom. R. Legutko. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Quandt, K. 1982. Socratic Consolation: Rhetoric and Philosophy in Plato's *Crito*. *Philosophy and Rhetoric*, 15: 238-256.
- Santas, G.X. 1979. *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London: Routledge &

Kegan Paul.

- Sieradzan, J. 2011a. *Sokrates magos: Outsajderstwo, magia i charyzma w kontekście antropologii symbolicznej Victora Turnera*. Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA.
- Sieradzan, J. 2011b. *Sokrates nieznan: Studia o recepcji postaci Sokratesa*. Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA.
- Sieradzan, J. i Olchanowski, T. 2011. *Wprowadzenie do problematyki narcyzmu: Od klasycznych koncepcji narcyzmu do narcyzmu kultury zachodniej*. Red. J. Sieradzan. *Narcyzm: Jednostka, społeczeństwo, kultura: 7-71*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Sinclair, T.A. 1961. *A History of Greek Political Thought*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Stephens, J. 1985. Socrates on the Rule of Law. *History of Philosophy Quarterly*, 2: 3-10.
- Vlastos, G. 1991. Socrates *contra* Socrates in Plato. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 45-80.
- Vlastos, G. 1996. Socrates on Political Obedience and Disobedience. G. Vlastos. *Studies in Greek Philosophy*, vol. 2, *Socrates, Plato, and their Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 30-42.
- Wade, F.C. 1971. In Defense of Socrates. *Review of Metaphysics*, 25: 311-325.
- Watson, W. 1984. The Voices of the God: 173-179. Red. E. Kelly. *New Essays on Socrates*. Lanham: University Press of America.
- Wenz, P.S. 1973. Socrates on Civil Disobedience: The *Apology* and the *Crito*. *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters*, 61: 103-116.
- Whelan, F.G. 1983. Socrates and the „Meddlesomeness” of the Athenians. *History of Political Thought*, 4: 1-29.
- Wilson, E. 2007. *The Death of Socrates*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wozzley, A.D. 1971. *Socrates on Disobeying the Law*. Red. G. Vlastos. *The Philosophy of*

AVANT-PLUS

Socrates: A Collection of Critical Essays. Garden City: Anchor Books, 299-318.

Woozley, A.D. 1979. *Law and Obedience: The Argument of Plato's Crito*. London: Gerald Duckworth.

Yaffe, M.D. 1977. Civil Disobedience and the Opinion of the Many: Plato's *Crito*. *Modern Schoolman*, 54: 123-136.

Young, G. 1974. Socrates and Obedience. *Phronesis*, 19: 1-29.

Zinn, H. 1968. *Disobedience and Democracy: Nine Fallacies on Law and Order*. New York: Vintage Books.

Eksternizm, życie i filozofia Járy Cimrmana

Paweł Leszczyński

Abstrakt:

Publikacje w języku polskim na temat czeskiego geniusza, Járy Cimrmana, można policzyć na palcach jednej ręki, nie znajdziemy też żadnych przekładów jego dzieł. W ciągu całego swojego życia zajmował się bardzo różnymi tematami, od teorii kryminalistyki, przez wychowanie, podstawy ginekologii, aż do filozofii.

Różnorodności podejmowanych badań, jak i temu, że wyprzedzał sobie współczesnych, zawdzięcza przydomek (da), który często stawia się przed jego nazwiskiem. Stworzona przez niego teoria eksternizmu (jako opozycji do solipsyzmu) wywołała swego czasu burzę w kręgach wiedeńskich, mimo iż nie doczekała się kontynuatorów. Przy okazji ostrego sporu ze współczesnymi mu filozofami, Cimrman użył sprytnego argumentu, który znany jest dzisiaj jako „Bazylijska Odpowiedź”. W swoim wystąpieniu pokrótce przedstawię życie i historię Járy Cimrmana, najważniejsze założenia jego filozofii oraz przebieg dyskursu oraz jego niebagatelne znaczenie dla czeskiej kultury oraz teorii komizmu.

Kiedy wczesnym latem 1965 roku w Liptákovie inżynier Vrábec wraz ze swoim siostrzeńcem, doktorem Svěrakem przypadkiem odkryli skrzynię zamurowaną w przewodzie kominowym, nie mogli wiedzieć, że znajdują się w niej prace Járy Cimrmana, nieznanego dotychczas czeskiego geniusza i wynalazcy. Dlatego, pełni obawy, że pojemnik może być wypełniony materiałami wybuchowymi pozostawionymi przez którąś ze stron drugiej wojny światowej, postanowili zdetonować go w asyście doświadczonego pirotechnika. Kontrolowana eksplozja była na tyle słaba, aby nie unicestwić całości zawartości skrzyni, ale dość silna, że uporządkowanie i pełne odcyfrowanie prac Cimrmana stało się niezwykle trudne, a w zdecydowanej większości niemożliwe. Jednak już ilość ocalałego materiału pozwoliła na uzyskanie pewności, że oto uczeni natrafili na ślad jednego z największych myślicieli przełomu XIX i XX wieku.

AVANT-PLUS

Jára Cimrman, nazywany przez współczesnych również Járá da Cimrmanem (ze względu na podobieństwo do geniusza Leonarda da Vinci) urodził się o godzinie 13:25, 6 kwietnia w Wiedniu, pomiędzy rokiem 1853 a 1859 (niektórzy naukowcy sugerują też rok 1864 czy nawet 1884). Jego matką była austriacka aktorka Marlena Jelinkova-Cimrmanova, a ojcem krawiec Leopold Cimrman. Stał się jednym z największych czeskich dramaturgów, poetów, muzyków, nauczycieli, podróżników, daltonistów, filozofów, wynalazców, kryminalistów, a także sportowców swojej doby. Jednak podobnie jak da Vinci, niedoceniany przez współczesnych, sławę zyskał dopiero po śmierci, a właściwie wiele lat później, kiedy powstałe po odkryciu w Liptákovie Stowarzyszenie na Rzecz Restauracji Dorobku i Osoby Járy Cimrmana w Pradze z powodzeniem rozpoczęło prezentować jego dzieło szerokiej publiczności.

Intelektualny i artystyczny dorobek Cimrmana jest niewiarygodnie bogaty oraz różnorodny, przyczożę więc tylko niektóre z jego osiągnięć (choć trzeba uczciwie przyznać że, jak u innych aktywnych geniuszy, poziom jego prac bywa różny). Udało mu się między innymi reformować galicyjskie szkolnictwo, poza tym wraz z hrabią Zeppelinem skonstruował pierwszy sterowiec, łącząc konstrukcję ze szwedzkiej stali oraz gondolę z czeskiej wikliny. W Paragwaju założył pierwszy teatr kukielkowy, a w Wiedniu kryminalistyczną, muzyczną i baletową szkołę. Asystował doktorowi Burianowi przy pierwszych operacjach plastycznych; wynalazł jogurt, odkurzacz i wiertarkę udarową. Pisywał listy, niezwykle interesujące do Georga Bernarda Shawa, niestety ironiczny Irlandczyk nie odpowiadał. Wykonał szklany element pierwszej żarówki dla Edisona i współpracował czy utrzymywał korespondencję z wieloma najgenialniejszymi umysłami swojej doby; dość wspomnieć Czechowa, Einsteina czy małżeństwo Curie, któremu dostarczył potrzebne do badań duże ilości uraninitu. Do innych jego najciekawszych wynalazków należą: dwuczęściowy kostium do pływania, mleko pełnotłuste czy wiertarka do zębów (model MI-6) oraz wiele innych.

Ogromowi swojej pracy zawdzięcza Cimrman pojawianie się teorii, które sugerują, że za jego postacią kryją się dwie, lub więcej osób (które jednak również musiałyby być genialne). Jaka jest prawda, najpewniej nigdy się nie dowiemy, ale faktem jest, że dzieła podpisane nazwiskiem Cimrmana są najwyższym osiągnięciem sztuki, w szczególności sztuki dramatycznej. Możemy o tym dyskutować, możemy się o to kłócić, możemy się z tym nie zgadzać, ale to wszystko, co możemy zrobić.

Zainteresowania Cimrmana nie ominęły również filozofii, gdzie przedstawił swoją koncepcję eksternizmu. Zanim jednak ją omówię, chciałbym zwrócić jeszcze uwagę na recepcję dzieł

Cimrmana w Czechach. Co niezwykle interesujące, geniusz ten wciąż jest niemalże zupełnie nieznaną poza granicami Republiki Czeskiej, mimo iż w kraju stał się postacią powszechnie rozpoznawalną i kultową. O jego osiągnięciach wie dosłownie każdy. Z jakiegoś powodu jednak Czesi sami rzadko kiedy poruszają ten temat niesprowokowani.

Od 1967 roku, kiedy to wystawiona została pierwsza odrestaurowana sztuka Jary Cimrmana, teatr jego imienia cieszy się stale rosnącym zainteresowaniem. Bilety na przedstawienia rezerwować trzeba z miesięcznym wyprzedzeniem, a w przypadku premiery zupełnie normalne jest, że kolejka przed kasami ustawia się przynajmniej dzień przed ich otwarciem. Do chwili obecnej wciąż wystawia się łącznie 15 różnych sztuk Cimrmana, reprezentujących różnorodne gatunki: kryminał, burleskę, musical czy komedię. Intelktualiści pracujący nad restauracją dzieł mistrza są obecnie jednymi z najpopularniejszych osób w kraju, wydawane są liczne nagrania, zbiory dzieł czy albumy poświęcone Cimrmanowi, organizuje się dedykowane mu konferencje naukowe czy różnego rodzaju wydarzenia (sportowe itp.). Jego imieniem nazwano nie tylko wiele ulic, ale również planetoidę 7796 *Jaracimrman*, trzy gatunki chrabąszczy (*Heterometrus cimrmani*, *Parabuthus cimrmani*, *Butheoloides cimrmani*) czy Altajską górę. W 2010 roku zyskał najwięcej głosów w teleturnieju *Siedem Cudów Czeskiej Republiki*, wygrywając m.in. ze szklami kontaktowymi i czeskim piwem.

Ale wróćmy do filozofii Cimrmana – eksternizmu, który skonstruował jako atak na basztę ekstremistycznego idealizmu – solipsyzmu¹⁶³. Przedstawię go za słynnym cimrmanologiem, profesorem Ladislavem Smoliakiem¹⁶⁴ (Smoljak i Svěrák 1967). Jak doskonale wiemy, solipsysta twierdzi, że istnieje on (podmiot), ale nie istnieje zewnętrzny świat, który jest li tylko wyobrażeniem. Tezie tej przedłożył Cimrman swoją: „prawda jest zupełnie przeciwna – powiedział. – Istnieje świat zewnętrzny, lecz nie istnieję ja”. I na tej tezie skonstruował system filozoficzny, który nazwał eksternizmem (nie mylić z eksternalizmem).

Jak to zwykle bywało, śmiała myśl Cimrmana nie wzbudziła entuzjazmu u jego współczesnych. Wręcz odwrotnie, geniusz został wezwany do Bazylei, aby tam odwołał swoje poglądy. Oficjalnie na pojedynkę filozoficznych argumentów wyzwiał go F. C. Bohlen, uznawany za filozoficznego asa swej doby, opisywany przez Cimrmana w prywatnej korespondencji jako „ordynarny sklepikarz i wulgarny materialista”. Kluczowym argument Bohlena, jaki obalić musiał Cimrman, brzmiał następująco: „W jaki sposób mógł nieistniejący

¹⁶³ Por. Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, Kraków 2005.

¹⁶⁴ Por. Ladislav Smoljak, Zdeněk Svěrák, Akt, 1967, DVD, Wydawnictwo Supraphon Music a. s., 2008 lub <http://www.phil.muni.cz/fil/texty/externismus.html> .

AVANT-PLUS

podmiot stworzyć prawdziwą teorię filozoficzną?”. Wszyscy byli przekonani, że mistrz nie będzie potrafił na niego odpowiedzieć.

Ale Jára Cimrman odpowiedział, a jego genialny kontrargument do dziś obecny jest w każdej większej encyklopedii jako *bazylijski argument*. Cytuję z podręcznego słownika filozoficznego Matyja (kolega Matyja był na tyle miły, że pożyczył mi słownik):

Jára Cimrman stwierdził, że fakt iż nie istnieje, nie oznacza, że nie jest obserwowalny. Porównał świat do przestrzeni, w której znajduje się miejsce, gdzie niczego nie ma (a w szczególności nie ma podmiotu – Jary Cimrmana). Wyobraźmy sobie kartę papieru, w środku której znajduje się dziura. Możemy porównać papier do świata, a dziurę (która jest obserwowalna) do nieistniejącego filozofa. Jeśli marszczymy i rozciągamy kartkę (przestrzeń), w efekcie wytwarzamy przeciwną zmianę w kształcie dziury, co można rozumieć jako proces filozoficznego rozumowania nieistniejącego Jary Cimrmana.

Geniusz zwrócił też uwagę na ciekawą konsekwencję swojej filozofii, a mianowicie na zwierciadlane przeciwieństwo zachowania się kartki papieru (istniejącego świata) i dziury (nieistniejącego filozofa). Jeśli stworzył on filozofię, według której istnieje świat, a nie istnieje podmiot, to w istniejącym świecie musiała pojawić się myśl odwrócona jak w zwierciadle: istnieję ja, a nie istnieje świat zewnętrzny, a więc filozofia solipsyzmu.

Ta argumentacja, mimo iż najzupełniej trafna – zapewniła Cimrmanowi zwycięstwo w sporze, ale nie miała wpływu na popularność jego filozofii, dla współczesnych fakt, że reprezentował stanowisko, które jednocześnie obalał, było zbyt niezrozumiałe. Zaraz po jego odpowiedzi w sali zawrzało jak w kotle: „Jak mamy to rozumieć?” – pytali ze wszech stron przedstawiciele najróżniejszych filozofii. Cimrman odpowiedział im: „Zrozumienie tego faktu, to wieczne zadanie filozofii”.

W swojej korespondencji z przyjacielem Cimrman rozwija filozofię eksternizmu. Wyjaśnia, że według niej istnienie rzeczy jest zupełnie odwrotne, niż się powszechnie uznaje: rzecz jest tam, gdzie przypuszczamy, że jej nie ma i nie ma jej tam, gdzie myślimy, że jest. Czyli, mówiąc inaczej, jeśli trzymam w ręce długopis, to według Cimrmana ten długopis zajmuje całą przestrzeń poza nim, a jedynie w miejscu, gdzie go postrzegamy, nie istnieje. To, co trzymam w ręce jest *de facto* pustą bańką w długopisowym masywie. Ten opis świata wydał się bardzo interesujący Einsteinowi. Określił koncepcję Cimrmana jako (podaję w oryginale) – *very crazy*. Ale miał też pewne uwagi. Cytuję: „Jako fizyk muszę zwrócić Panu uwagę, że w rzeczywistości nic się nie zmienia, jeśli RZECZ oznaczymy jako PRÓŻNIĘ a PRÓŻNIĘ

WOKÓŁ jako rzecz. To tylko gra słowna”. W oryginale: *The ping-pong with the words*.

Odpowiedź Cimmmana na ten argument nie znalazła się już w korespondencji z Einsteinem, ale z Bohlenem, z którym kontynuował spór aż do śmierci. W jednym z listów krytykuje jego poglądy i konstruuje swą własną, opozycyjną teorię poznania.

Według Bohlena podstawą naszego poznania jest PRAWDA, mimo iż on sam stwierdza, że jest na początku NIEPEWNA. Cimmman przeciwnie, twierdzi, że główną podstawą poznania jest BŁĄD, na początku oczywiście PEWNY. Kiedy nasz wgląd staje się głębszy, dostajemy się do kolejnej fazy procesu poznawczego, którym jest, według Bohlena UPRAWOMOCNIENIE PRAWDY, kiedy, według Cimmmana jedynie OBALAMY BŁĄD. Koniecznym celem naszego poznania jest zatem, za Bohlenem, stan kiedy prawda jest pewna, a my WIEMY WSZYSTKO. Według Cimmmana proces poznania kończy się tym, że błąd zostaje zupełnie obalony, a my NIE WIEMY NIC.

Ale tu mała uwaga, nie chciałbym, abyście uważali Cimmmana za agnostyka czy nihilistę. Uznaje on poznanie za proces pozytywny, dzięki któremu radzimy sobie z początkowym błędem, abyśmy – jak dosłownie rzecz: „stanęli na koniec z Wszechświatem twarzą w twarz, z głową jasną i pustą”. To, że na końcu procesu poznania nie wiemy nic, jest jedynie logiczną konsekwencją jego filozofii eksternizmu. W procesie poznania zbliżamy się do miejsca, jak widać było na przykładzie długopisu, gdzie tego długopisu nie ma. Jeśli mamy wgląd wewnątrz samego obiektu, nie dostaniemy się, jak twierdzi Bohlen, to jądra rzeczy, ale do pustki. A więc na koniec procesu poznania nie wiemy nic, ale wiemy to pewnie.

Jednak, na co zwrócił uwagę profesor Fidler, powstaje w tym momencie sprzeczność, która nazwana została paradoksem Cimmmana (w oryginale *Cimmanscher Widerspruch*). Jeśli zastosujemy teorię poznania Cimmmana na nią samą, musimy dojść do wniosku, że albo jest ona BŁĘDEM, albo jej NIE ZNAMY.

Ale i na to Cimmman potrafił odpowiedzieć. Zanim zakończył on swój proces poznania stwierdzając, że NIE WIEMY NIC, uczynił tzw. KROK W BOK. Stał się, choć tylko na chwilę, wyznawcą wulgarnego materializmu, dzięki czemu mógł uznać swoją teorię za obiektywnie prawdziwą. Obie teorie połączył Cimmman tzw. PODWÓJNYM OPERATOREM („=”), który przeciwne koncepcje pozwala podsumować zdaniem: WIEMY WSZYSTKO = NIE WIEMY NIC.

AVANT-PLUS

Wg F. C. Bohlena		Wg J. Cimrmana
PRAWDA - niepewna		BŁĄD - pewny
	→ KROK W BOK	
UPRAWOMOCNIENIE PRAWDY		OBALAMY BŁĄD
WIEMY WSZYSTKO		NIE WIEMY NIC

Nieznana jest dokładna data śmierci Cimrmana, o czym możemy dowiedzieć się z jednego z filmów o nim, *Jára Cimrman ležacy, spící*, mamy jedynie pewność co do miejsca, gdzie widziano go po raz ostatni, a mianowicie we wsi Liptákov, w której dokonano odkrycia największej części jego twórczości. Dziś znajduje się tam poświęcony mu pomnik i muzeum (drugie muzeum Cimrmana mieści się w Pradze).

Również w 2005 roku, na licencji brytyjskiej, czeska telewizja zorganizowała konkurs „na najwybitniejszego Czecha” który wygrał właśnie Jára Cimrman. Niestety licencjodawca (BBC) uznał, że nieistniejąca postać nie może zwyciężyć w tym konkursie, a Cimrmanowi ostatecznie oferowano jedenaste, uznaniowe miejsce w rankingu (Šťastný 2005). Nie zaszkodziło to jednak jego popularności, która do dziś jest fenomenem na skalę światową. Twórcy postaci Cimrmana podsumowali to wydarzenie stwierdzeniem, że tak wyglądało całe życie geniusza – dokonywał rewolucyjnych odkryć, lecz zawsze pozostawał niedoceniony. Natomiast fakt, że Jára Cimrman nigdy nie istniał, oznacza iż stworzona przez niego filozofia eksternizmu była od początku do końca prawdziwa.

Bibliografia:

Šťastný, O. 2005. Největší Čech: Jára Cimrman.

http://kultura.idnes.cz/show_aktual.aspxr=show_aktual&c=A050201_211139_domaci_sas, 17.09.2011.

Smoljak, L. i Svěrák, Z. 2009. *Divadlo Járy Cimrmana. Hry a semináře, úplné vydání*. Praga i Liotomyšl: Wydawnictwo Ladislav Horáček – Paseka.

Smoljak, L. i Svěrák, Z. 1967. *Akt*. Wydawnictwo Supraphon Music a. s.

kognitywistyka



AVANT-PLUS

Biologiczne i kulturowe ograniczenia poznawcze. Kognitywistyczne spojrzenie na epistemologię ewolucyjną Konrada Lorenza

Joanna Malinowska

Abstrakt:

W niniejszym artykule przybliżę główne idee epistemologii ewolucyjnej¹⁶⁵ Konrada Lorenza. Nawiązuje ona bezpośrednio do jego badań z zakresu etologii oraz biologii ewolucyjnej. Pragnę także zwrócić uwagę na przejawy wskazanych koncepcji w niektórych współczesnych teoriach kognitywistycznych, związanych z opisywaniem funkcjonowania struktur poznawczych. Choć od czasu wydania książki *Odwrotna strona zwierciadła* minęło już niemal czterdzieści lat, liczne z opisanych w niej problemów wciąż nie tracą na aktualności, a niektóre intuicje i propozycje prezentowane przez Lorenza stanowią podstawę bardziej szczegółowych i wnikliwych analiz, prowadzonych na gruncie psychologii poznawczej, kognitywistyki, czy filozofii umysłu.

Wstęp

Już na początku należy podkreślić nieoceniony wręcz wkład Konrada Lorenza w rozwój etologii. Jak zauważa Rom Harre w książce *Key Thinkers in Psychology* (2006), Lorenz jako jeden z pierwszych badaczy zrozumiał, że metoda porównawcza, powszechnie stosowana w anatomii do analizowania fizjologii zwierząt, może stać się także istotnym narzędziem służą-

¹⁶⁵ Termin ten ukuty został przez Donalda Campbella, po raz pierwszy użyty przez niego w artykule *Evolutionary Epistemology*, który znalazł się w książce *The Philosophy of Karl. R Popper* pod red. P.A. Schilppa, 1974. W *Odwrotnej stronie zwierciadła* Konrad Lorenz bezpośrednio odwołuje się do tez zaproponowanych przez Campbella.

AVANT-PLUS

cym do badania ich zachowań. Rozpoczął on studia nad zachowaniami zwierząt w ich naturalnym środowisku. Efektem tego były przełomowe odkrycia, za które w 1974 roku, wraz z Nikolaasem Tinbergenem and Otto von Frischem otrzymał Nagrodę Nobla. Rozwój etologii przyczynił się także do innego spojrzenia na postępowanie człowieka, dopiero bowiem znajomość biologicznych podstaw zachowań ludzkich umożliwia ich pełniejsze zrozumienie¹⁶⁶. W *Odwrotnej stronie zwierciadła* (1977) Lorenz skupia się jednak na innym aspekcie „bycia człowiekiem”, tzn. na rozwoju specyficznych dla naszego gatunku struktur poznawczych, a co za tym idzie - także do świadomości. Wychodząc poza wielowiekową tradycję, kategorycznie oddzielając człowieka od świata zwierząt, badacz ten wykazuje, jak w toku ewolucji wykształcały się kolejne narzędzia służące do „odnajdywania się” w rzeczywistości pozapodmiotowej.

Lorenz zauważa, że istota ewolucji tkwi w procesach poznawczych, gdyż „wszelkie *przystosowanie się* do określonej danej z rzeczywistości zewnętrznej, oznacza pobieranie przez system organiczny dozy informacji o tej danej” (Lorenz 1977: 36). Tak jak budowa ciała zwierząt jest często w wielu aspektach odwzorowaniem środowiska, w którym żyją, tak też organizacja narządów zmysłowych oraz centralnego układu nerwowego umożliwia im pozyskiwanie relewantnych dla nich informacji i reagowanie na nie w sposób sprzyjający przetrwaniu gatunku. Także ludzki aparat światobrazu¹⁶⁷, rozwinięty w toku ewolucji, jest - zgodnie z tą teorią - danym nam *a priori* narzędziem, dzięki któremu możliwe staje się pozyskiwanie wiedzy o świecie, uczenie się, tworzenie tradycji, a co za tym idzie - również kultury.

Realizm hipotetyczny i transcendencja poznania w koncepcji K. Lorenza

U podstaw idei Konrada Lorenza leży założenie realizmu hipotetycznego, które mówi, że przedmiot poznawania jest realnym obiektem, niezależnym od podmiotu i jego czynności. Byt samodzielny staje się przedmiotem dopiero wtedy, gdy wchodzi w relację poznawczą z podmiotem, stając się obiektem czynności subiektywnych. W *Odwrotnej strona zwierciadła* Lorenz żartobliwie zauważa:

¹⁶⁶ Lorenz napisał wiele tekstów etologicznych o zachowaniu człowieka, najsylniejszy z nich to książka *Tak zwane zło* (1963). Także jego uczniowie, a zarazem kontynuatorzy pracy Lorenza, Irenaus Eibl-Eibesfelds oraz Wolfgang Winkler zajmowali się tą tematyką.

¹⁶⁷ Wrodzone struktury poznawcze, u Poppera i Campbella nazywane aparatem percepcyjnym.

Przedstawiać sobie, że cały ten ogrom, cała ta, być może, nieskończoność, dopiero dzięki temu otrzymać mają realność, że jętka ludzka coś z nich dostrzega, wydaje się komuś związanemu z przyrodą nie tylko czymś nie do pojęcia, lecz wręcz bluźnierstwem, przy czym 'związany z przyrodą' może być równie dobrze chłop jak biolog. (Lorenz 1977: 49)

Dodaje także - za Jacquesem Monodem - że postulat obiektywności przyrody jest kamieniem węgielnym metody naukowej, ponieważ odrzucenie realnej egzystencji obiektu badań uniemożliwiłoby jego zgłębianie, pozbawiając sensu nauki przyrodnicze.

Należy przy tym zauważyć, że choć w wielu aspektach Lorenz uważa się za spadkobiercę Kanta (twierdzi on, że gdyby Kant znał dzieła Darwina, to sam prawdopodobnie wstawiłby się za epistemologią ewolucyjną), to w jednym punkcie ich drogi zdecydowanie się rozchodzą. Podczas gdy Kant uważa, że między rzeczą samą w sobie a tym, co doświadczamy dzięki apriorycznym kategoriom, nie zachodzi stosunek odpowiedniości, tak Lorenz wychodzi z założenia, że w swoim poznaniu jesteśmy w stanie dotrzeć do prawdziwych elementów świata istniejącego na zewnątrz podmiotu¹⁶⁸. Pozyskiwanie tej wiedzy jest naszym sposobem na orientowanie się w świecie. Przetrawanie danego gatunku świadczy zaś o tym, że informacje dotyczące zewnętrznego środowiska tego gatunku były wystarczające i pozwalały na rozwój adekwatnego do niego zachowania. W tej kwestii pisze następująco:

Nasz aparat poznawczy sam jest rzeczą z realnej rzeczywistości – rzeczą, która swą obecną formę otrzymała w toku zmagania i przystosowania się do rzeczy również rzeczywistych. Na tej wiedzy zasadza się nasze przeświadczenie, iż wszystkiemu, co nam oznajmia nasz aparat poznawczy o rzeczywistości zewnętrznej, odpowiada coś rzeczywistego. (Lorenz 1977: 16)

Argument ten przemawia według Lorenza za tym, że wiedza uzyskiwana przez dany aparat poznawczy musi zawierać pewną ilość prawdziwej informacji o świecie, ponieważ w przeciwnym wypadku nie moglibyśmy poruszać się i reagować odpowiednio do sytuacji, w której się znajdujemy. Różnorodność obrazów świata uzyskiwana w poznaniu ludzi i zwierząt przez

¹⁶⁸ Teza o obiektywności (prawdziwości) poznania krytykowana jest przez wielu badaczy, o czym szerzej poczytać można w monografii Aldony Pobojeńskiej *Biologiczne 'a priori' człowieka a realizm teoriopoznawczy* (1996).

AVANT-PLUS

różne „aparaty światobrazu” jest dla Lorenza kolejnym dowodem na trafność owej teorii. Obrazy te bowiem nie wykluczają się wzajemnie, ale są wobec siebie komplementarne. Dowodzi to, że odnoszą się one do tej samej rzeczywistości pozapodmiotowej i ukazują nieskończone bogactwo oraz różnorodność relacji i obiektów w świecie.

Koncepcja wzajemnie oświetlających się danych

Poznanie jest transcendowaniem poza granice i wewnętrzne treści organizmu, co zakłada istnienie dwóch odrębnych bytów – gatunku i środowiska. Dlatego też badanie danego aparatu światobrazu nie może odbywać się w oderwaniu od rzeczy za pomocą tego aparatu poznawanych, a proces poznawania obu elementów powinien odbywać się równocześnie. Jest to cecha “koncepcji wzajemnie oświetlających się danych”, sformułowanej przez Lorenza i potwierdzająca, według niego, teorię realizmu hipotetycznego.

W swoich dociekaniach Lorenz nie poszukuje absolutnego początku wszelkiego poznania – uważa on takie podejście za bezowocne. Żaden typ danych nie gwarantuje absolutnej pewności, a co za tym idzie - nie jest nie do obalenia; dlatego też dąży on raczej do stałej konfrontacji informacji z różnych źródeł i dziedzin. W ten sposób, krok po kroku, dane oświetlają się nawzajem umożliwiając postęp nauki. Podobnie bowiem, jak budowa różnych gatunków zwierząt jest obrazem zewnętrznego świata, do którego przystosowywały się one w trakcie ewolucji (płetwy i ruch ryby, czy kształt ptasich skrzydeł odpowiadają ich środowisku), tak też struktury poznawcze człowieka odzwierciedlają otaczającą nas rzeczywistość oraz wskazują, jakie informacje są niezbędne dla naszego przetrwania. Dlatego nie da się rozpatrywać ich niezależnie od poznawanego przez nie obiektu. Ponadto, jak zauważa Lorenz, im więcej dowiemy się o nas samych, o tym, w jaki sposób pozyskujemy wiedzę o świecie, tym więcej “przekłamań” naszego aparatu światobrazu będziemy w stanie wziąć w nawias, a świat faktów dokładniej rozpoznać i opisać.

Aprioryzm Konrada Lorenza

Wszystkie poprzednie założenia, oraz wiedza etologiczna, którą Lorenz posiadał w trakcie swojej kariery naukowej, skłoniły go do rozbudowania epistemologii ewolucyjnej Campbella, która stanowczo odrzuca tezy empirystów¹⁶⁹. Przede wszystkim, Lorenz uważa że:

¹⁶⁹ Empiryści uważali, że umysł ludzki jest niczym pusta tablica (*tabula rasa*), tzn. że wszelka wiedza

Organizacja narządów zmysłowych i nerwów, umożliwiająca żywej istocie orientację w świecie, powstała filogenetycznie w zmaganiach i przystosowaniach do tychże realnych danych, które organizacja ta pozwala nam przeżywać oglądowo jako przestrzeń fenomenalną. Dla indywiduum jest więc ona „aprioryczna” o tyle, że obecna jest przed wszelkim doświadczeniem i że musi już być obecna, aby doświadczenie stało się możliwe. (Lorenz 1977: 42)

To właśnie te aprioryczne struktury leżą u podstaw naszego obrazu rzeczywistości – z jej trójwymiarową, euklidesową przestrzenią, wszelkimi doświadczanymi przez nas dźwiękami i barwami. Choć wiadomo, że istnieje więcej wymiarów przestrzeni, to jednak my (ze względu na naszą swoistą gatunkowo organizację narządów zmysłowych i systemu nerwowego) potrafimy doświadczać tylko tę prostszą wersję, dostosowaną do naszych potrzeb.

Aparaty światłoo obrazu różnych gatunków zwierząt znacząco różnią się między sobą, ponieważ różne formy zwierzęce zainteresowane są różnymi aspektami pozapodmiotowych realiów. Przeżycie pszczoły miodnej zależy od dobrego rozpoznawania barw, ale, np. dla kota i sowy barwa jest irrelevantna – dla kota istotne jest widzenie ruchu, dla sowy zaś akustyczne jego lokalizowanie. Dlatego też w zależności od zapotrzebowania, każdy gatunek wykształcił inne struktury poznawcze, a co za tym idzie – w inny sposób odbiera świat.

Każde przystosowanie struktur do uzyskiwania i przetwarzania określonego rodzaju informacji, choć jest bardzo ekonomiczne pod względem energetycznym, narzuca mechanizmom poznawczym bardzo sztywny i wąski program działania. “Wbudowany w nie aparat przeliczeniowy zawiera z konieczności ‘hipotezy’, przy których obstaje wręcz doktrynersko. Jeżeli zdarzą się okoliczności ‘nieprzewidziane’ w procesie przystosowania, który te mechanizmy wytworzył, mogą one przesyłać doniesienia błędne i będą wówczas uparcie przy nich obstawać.” (Lorenz 1977: 70).

Przykładami takich sytuacji są, np. różnego rodzaju złudzenia zmysłowe, które powstają często w sytuacjach, do których nie jest przygotowany nasz aparat wzrokowy (np. pokój Ames)

pochodzi wyłącznie z doświadczenia. Określenie to, spotykane już u Arystotelesa, który twierdził, iż “nie ma nic w umyśle, czego by przedtem nie było w zmysłach”, spopularyzował John Lock, któremu często mylnie przypisuje się jego autorstwo. Locke uważał, że umysł ludzki jest swoistym pustym zbiornikiem, oświetlanym przez światło, które wpada z zewnątrz, a wszelkie idee w nim zawarte nie są nam dane *a priori*, ale wynikają z analizy naszego doświadczenia. Odrzucał tym samym tezy racjonalistów mówiące, iż umysł posiada wrodzone struktury lub uposażenie mentalne poprzedzające i umożliwiające poznanie.

AVANT-PLUS

– pomieszczenie, które skonstruowane jest w taki sposób, aby osoba wchodząca do środka wydawała się olbrzymia stojąc w jednym jego rogu, zaś malutka w drugim. Patrząc na pomieszczenie wydaje się, że jest ono prostopadłościanem, w rzeczywistości jednak jego ściany są trapezami).

Z tego też powodu, jak zauważa Lorenz, „Jesteśmy głusi na wszystkie, liczne „długości fal”, na które nasz „odbiornik” nie jest nastrojony – i nie wiemy, nie możemy wiedzieć, ile ich jest. Jesteśmy ograniczeni w dosłownym i przenośnym sensie słowa.” (Lorenz 1977: 39). Nie jesteśmy w stanie niczego doświadczać i myśleć bez opierania się na apriorycznych założeniach, swoistych sugestiach danych nam *a priori* i wbudowanych w nasz aparat światobrazu.

Choćbyśmy się nie wiedzieć jak usilnie starali nowe hipotezy wynajdywać swobodnie, nie potrafimy zapobiec, by nie tkwiły w nich tamte, prastare, powstałe w drodze mutacji i rekombinacji genów [...] hipotezy aprioryczności, które nigdy nie są całkiem głupie, lecz zawsze jednak sztywne i nigdy nie trafne bez reszty. (Lorenz 1977: 71)

Co więcej, na obraz konstruowanej przez nas rzeczywistości „uznawanej” niebagatelny wpływ, według Lorenza, mają także czynniki społeczne i kulturowe, które współokreślają aparat światobrazu oraz jego funkcjonowanie, wpływając tym samym na to, co określamy jako rzeczywiste, prawdziwe i słuszne. „Aparat światobrazu, który przynosimy na świat z przyrodzenia, otrzymuje duchową, kulturową nadbudowę, która, podobnie jak struktury wrodzonych mechanizmów poznawczych, wyposaża nas w hipotezy robocze określające kierunki indywidualnego zdobywania wiedzy” (Lorenz 1977: 288). Istotną cechą funkcjonalną systemu użytkującego wiedzę jest bowiem to, że zmienia się on wraz z przyjmowaniem nowych danych, tzn. nie jest on taki sam jak przed przyjęciem nowej informacji. Zbadanie zaś tego wpływu jest konieczne, aby zrozumieć niektóre niuanse i mechanizmy funkcjonujące w przestrzeni społecznej i kulturowej.

Analiza biologicznych podstaw naszego poznania oraz innych aspektów zachowania może pomóc uzdrowić kulturę. Analiza taka jest bowiem, zgodnie z myślą Lorenza, autorefleksją ducha ludzkiego, wyrosłego na gruncie tych uwarunkowań. Zaakceptowanie niektórych ludzkich skłonności, świadomość wrodzonych popędów, umiejętności i możliwości, jest w stanie wskazać nam niemożliwe do zrealizowania cele kultury i zwrócić uwagę na jej problemy.

W jaki jednak sposób kształtował się ów specyficzny aparat światobrazu? Jak to możliwe, że w toku organicznego procesu stwarzania powstał ludzki umysł, który jest tak odbiegający

swoimi możliwościami od dyspozycji innych zwierząt? Lorenz stara się odpowiedzieć na to pytanie opierając się na teorii systemów i odkryciach cybernetyki. Zauważa on, że wiedza z tych dziedzin uwolniła powstawanie nowych funkcji systemowych od „piętna cudowności”, ponieważ pokazała, że integracja wcześniej istniejących podsystemów w funkcjonalną całość jest w stanie stworzyć nową jakość, której właściwości wybiegają poza dyspozycje poszczególnych składników. Píše on:

Całość systemowa ma wszelkie właściwości wszystkich swoich członów, zwłaszcza też wszystkie słabości cechujące członów, gdyż, jak wiadomo, łańcuch nigdy nie jest silniejszy od swego najsłabszego ogniwa. Odwrotnie natomiast, żaden z licznych podsystemów nie ma właściwości całości. W bardzo podobny sposób każdy wyższy organizm ma większość właściwości swoich przodków, podczas gdy, odwrotnie, nawet najlepsza znajomość właściwości żywej istoty nie pozwala nam przepowiedzieć, jakie one będą u jej wyżej rozwiniętych potomków. (Lorenz 1977: 81).

Ponieważ każdy taki „skok” owocujący nową jakością ma charakter przypadkowy i zawiera pewne cechy, które nie poddają się racjonalizacji, system o wyższym poziomie integracji nie jest i nie może być dedukowalny z systemu niższego. Szczegółowa analiza poszczególnych „cegiełek” nowego systemu pozwala nam jednak zgłębić jego właściwości i prawidłowości nim rządzące. Dlatego właśnie autor *Odwrotnej strony zwierciadła* studiuje własności systemów, które stanowią podłoże naszych struktur poznawczych. Rozpoczyna bowiem od cech najprostszych organizmów, takich jak reakcja ameboidalna u ameby, czy reakcja topiczna płazińca, a potem systematycznie przechodzi na wyższe poziomy integracji, aby w końcu odnieść je do mechanizmów działania ludzkiego aparatu poznawczego oraz procesów zachodzących w kulturze. Szczegółowe omówienie wszystkich tych sposobów pozyskiwania i przetwarzania informacji wykracza jednak poza zakres niniejszego artykułu.

Podsumowując - poznanie jest więc dla Lorenza formą orientowania się w świecie. Struktury poznawcze, nastawione na zdobywanie konkretnych danych, choć są oszczędne pod względem energetycznym, posiadają jednak sztywny charakter, który prowadzi do przekłamań w sytuacjach, do jakich nie były przystosowane w trakcie ich kształtowania. Przykładami takich fałszywych reakcji aparatury światobrazu są, np. różnego rodzaju iluzje wzrokowe.

Ponieważ aparat światobrazu specyficzny dla danego gatunku umożliwia pozyskiwanie tylko określonych, potrzebnych mu do przetrwania danych, dlatego też za każdym razem jest on w pewien sposób ograniczony. Także ludzkie struktury poznawcze wychwytyją tylko wą-

AVANT-PLUS

ski, relewantny dla nich „przedział” informacji, i nie jesteśmy w stanie wyjść poza te wytoczone ewolucyjnie granice. Dotyczy to nawet naszych możliwości intelektualnych, u których podstaw leżą zawsze jakieś aprioryczne hipotezy lub działające stereotypicznie mechanizmy przetwarzania danych. Ponadto również kultura wpływa na to, co uznajemy jako prawdziwe i aktywnie modyfikuje nasz aparat światobrazu, np. uwrażliwiając go na wychwytywanie konkretnych informacji z rzeczywistości pozapodmiotowej. Dlatego właśnie poznawanie biologicznych podstaw ludzkich zachowań oraz specyficznych dla naszego gatunku struktur poznawczych jest zdaniem Lorenza jednym z najważniejszych zadań stojących przed przyrodznawstwem. Dziedziną nauki, która w dzisiejszych czasach podejmuje to wyzwanie, jest kognitywistyka.

Kognitywistyczne spojrzenie na epistemologię ewolucyjną Konrada Lorenza

Kognitywistyka traktowana jest jako samodzielna dyscyplina naukowa od połowy lat siedemdziesiątych, jest więc dziedziną niezwykle młodą. Od samego początku jednym z jej głównych celów badawczych było wyjaśnienie procesów myślowych, co zakłada odejście od dualistycznego podejścia do umysłu. Dlatego też kognitywistyka prawdopodobnie nie mogłaby się narodzić, gdyby nie niektóre rozstrzygnięcia, postulaty i teorie filozoficzne, opisujące intuicje dotyczące charakteru świadomości i postulujące za włączeniem jej w obszar badań naukowych.

Wiele współczesnych koncepcji świadomości bezpośrednio nawiązuje do założeń epistemologii ewolucyjnej, a niektóre z nich dopiero obecnie pozwalają zrozumieć i potwierdzić pewne subtelności z nich wynikające. Choć w dalszym ciągu odejście od dualistycznego podejścia do świadomości budzi kontrowersje¹⁷⁰, większość badaczy zgadza się z złożeniami realizmu hipotetycznego Lorenza oraz z faktem, że ludzkie struktury poznawcze wyewoluowały z mniej złożonych systemów, przystosowując się do środowiska. Liczne badania, eksperymenty i hipotezy tłumaczą także część postulatów Lorenza; wydaje się, że np. opisywana przez niego własność systemu uczącego się, którą jest zmienianie się pod wpływem nowo uzyskanych informacji, można wytłumaczyć własnością sieci

¹⁷⁰ Wyrazem tych kontrowersji są przykładowo spory wokół zagadnienia qualiów.

neuronowych. Każde przeżyte doświadczenie, każda przeczytana książka odciska się bowiem w ludzkim mózgu zmieniając wagi połączeń między neuronami. Własność ta tłumaczy także częściowo opisywaną przez Lorenza „kulturową nadbudowę” aparatu światłoodczu. Jak to możliwe? Ludzkie struktury poznawcze wykształciły się w toku ewolucji, oferując nam niesamowicie elastyczne narzędzie, jakim jest mózg. Choć zawsze należy pamiętać, że, jak pisał Lorenz „jesteśmy ograniczeni w przenośnym i dosłownym tego słowa znaczeniu”, tzn. nie jesteśmy w stanie poznać rzeczywistości „samej w sobie”, a tylko tę, na którą pozwala nam nasze biologiczne wyposażenie, to jednak odrzucanie wpływu, jaki wywiera na nas kultura, jest stanowiskiem, które trudno byłoby obronić z uwagi na obecny stan wiedzy o procesach poznawczych.

Nie należy sądzić, że istnieje pełen determinizm genetyczny czy neuronalny. Struktura mózgu determinuje pewne możliwości. Podobnie jest ze strukturą ciała - nie możemy skakać 10m nad ziemię. Mózg jest tylko substratem, w którym kultura, wychowanie, cała nasza przeszłość niejako rzeźbi. W tym samym kamieniu można wyryć różne rzeczy, ale materia determinuje, co się z nią da zrobić. (Duch 2009)

Doświadczenie, w tym doświadczenie kulturowe, aktywnie kształtuje mózg, czego konsekwencją jest jednak prawdopodobnie swoiste wąskie gardło, ograniczające ilość świadomie odbieranych przez nas informacji. W jaki sposób przebiega mechanizm selekcji danych docierających do świadomości i jaki wpływ wywiera na niego kultura, jest obecnie wciąż polem wielu polemik oraz źródłem pytań, co czyni z tego zagadnienia jeden z najciekawszych problemów, z jakim zmierzyć się musi kognitywistyka.

Interesującą pracą, która może pomóc zrozumieć opisany wyżej proces jest artykuł Matthew Liebermana *Odruchowość a refleksja: społeczno-neurokognitywne podejście do wnioskowania atrybucyjnego* (2009). Poniżej przedstawiam jedynie niezwykle uproszczony zarys teorii Liebermana, opisującej dwuprocesowy mechanizm przetwarzania informacji w mózgu, składający się z systemu odruchowego X (od reflexive), systemu refleksyjnego C (od reflective) oraz systemu alarmowego. System X jest systemem, który tworzy tak zwany strumień świadomości, Lieberman nazywa go „tapetą naszego umysłu”. Jego podstawową własnością jest działanie na zasadzie modelu koneksjonistycznego, co znaczy, że docierające do niego informacje dopasowywane są do wzorca wag połączeń między neuronami. Wzorzec taki tworzy się przez całe życie i jest modyfikowany przez doświadczenia podmiotu, kreując swego rodzaju wzór przetwarzania informacji w mózgu (odpowiada on za kojarzenie ze sobą różnych rzeczy/idei etc., rozpoznawanie informacji

AVANT-PLUS

dwuznacznej na podstawie zgodnych z doświadczeniem hipotez itd.). W kontakcie z informacją niepełną lub niejednoznaczną, system X działa stereotypicznie i, albo asymiluje takie dane, albo automatycznie wypełnia je treścią pozwalającą zaklasyfikować je do którejś ze znanych mu kategorii. Jeśli jednak nie uda mu się poradzić z napotkanym problemem wykorzystując jeden z dwóch wyżej wymienionych sposobów, system alarmowy (monitorujący działanie systemu X) aktywuje system refleksyjny.

System C można nazwać inaczej myśleniem, to na nim przebiegają procesy świadomościowe. System C nie tylko zwraca naszą uwagę na sytuacje czy przedmioty, które aktywują system alarmowy, ale potrafi także modyfikować działanie systemu alarmowego poprzez zmienianie jego czułości na konkretne bodźce (może wyczuwać go na oczekiwane informacje). Ponieważ zaś z jednej strony doświadczenie podmiotu wpływa aktywnie na ukształtowanie sieci neuronowej, a zatem na to, jak przebiega proces dopasowywania danych do wzorca wag połączeń między neuronami, z drugiej zaś strony ukształtowane świadome cele, które systemowi alarmowemu wyznacza system refleksyjny, zależą w dużej mierze od kultury, doświadczenia, środowiska podmiotu; dlatego czynniki te w pewnej mierze decydują też o tym, co z systemu odruchowego przedostanie się do systemu refleksyjnego, tzn. co przyciągnie naszą uwagę, jakiej informacji będziemy świadomi.

Funkcjonują także inne teorie, które rzucają nowe światło na pracę Konrada Lorenza, lub też bezpośrednio odnoszą się do jego dorobku. Na pewno warto z tej perspektywy przypomnieć teorię ucieleśnionego umysłu, która, zgodnie z założeniami Lakoffa i Johnsona (1999), mówi o tym, że:

Myśl jest ucieleśniona (embodied). Struktury nadające spójność aparatowi poznawczemu człowieka pochodzą z ludzkiego doświadczenia i dadzą się opisać w kategoriach tego doświadczenia. Trzon naszego systemu poznawczego jest bezpośrednio zakotwiczony w postrzeganiu, zachowaniach się ludzkiego ciała, w fizycznym i społecznym doświadczeniu. (Kardela 2006: 218)

Ponadto, dla Lakoffa i Johnsona, myśl jest wyobrazeniowa, tzn. że nie jest ona dokładnym odbiciem ani reprezentacją rzeczywistości pozapodmiotowej, a tylko konstruktem powstałym w naszym umyśle zgodnie z jego możliwościami i własnościami. Natomiast te pojęcia, których nie da się odnieść bezpośrednio do naszego doświadczenia opierają się na metaforze, metonimii i mentalnym wyobrażeniu, które jednak same zasadzają się na doświadczeniu i doświadczeniu naszego ciała. Nie jesteśmy więc w stanie niczego pomyśleć

bez odniesienia się do naszej cielesności i doświadczenia, które w istotny sposób ograniczają ludzkie możliwości poznawcze.

O krok dalej idzie Thomas Metzinger. W książkach *Being No One* (2003) oraz *The Ego Tunnel* (2009) stara się on dowieść, że nie ma czegoś takiego jak „ja”, a jedynie proces, który w każdej chwili tworzy w nas wrażenie bycia „kimś”. Proces ten odpowiada za tworzenie się fenomenalnego modelu ja (*phenomenal self model*), który jest elastyczny i zależny od kontekstu (tzn. że może także zostać zmanipulowany). Cokolwiek przynależy do owego modelu odbierane jest jako „moje” - moja noga, moje myśli, moje uczucia. Taka reprezentacja ciała, zdaniem Metzingera, ma swoje ewolucyjne uzasadnienie, jakim jest kontrolowanie ciała i jego ruchu. Symulacja „ja” jest zdaniem Metzingera transparentna/przezroczysta (*transparency*) dla doświadczenia. Nie zdajemy sobie sprawy z procesów wytwarzających naszą świadomość, świadomość siebie i kontaktu z rzeczywistością pozapodmiotową. Píše on: „Spoglądając z perspektywy epistemologicznej da się zauważyć, że nasze stany fenomenalne nigdy nie nawiązują dla nas niezapomiedniczonej łączności ze światem. [...] Jednakże na poziomie naocznego przedstawienia [...] fakt ten jest systematycznie tuszowany” (Metzinger 2003: 59). Efekt takiej sytuacji (wrażenie bezpośredniego kontaktu z treścią własnej świadomości, a w konsekwencji złudzenie bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością pozapodmiotową) nazywa Metzinger naiwnym realizmem. Podczas gdy Lorenz podkreśla swoją wiarę w prawdziwość informacji zdobywanych przez nasz aparat światobrazu, tworzących coraz pełniejszy obraz świata, Metzinger skupia się na aspekcie konstrukcyjnym. Choć nie podważa on w pełni obiektywności większości przetwarzanych przez nas informacji, a wszelkie patologie poznawcze pomagają mu zbadać mechanizmy funkcjonowania „zdrowego” podmiotu, to jednak wciąż podkreśla on iluzoryczność ludzkiego poznania, konsekwentnie wracając do zagadnienia tworzenia się wrażenia podmiotowości.

Podsumowanie

Współczesne koncepcje świadomości bezpośrednio nawiązują do założeń epistemologii ewolucyjnej. Niektóre z nich dopiero obecnie pozwalają zrozumieć i potwierdzić pewne subtelności z nich wynikające. Założenie o kulturowej nadbudowie „aparatu światobrazu” przeanalizować można z perspektywy obecnego stanu wiedzy o ludzkich procesach poznawczych. W tym celu warto odnieść się do koneksjonistycznych modeli przetwarzania

AVANT-PLUS

informacji w mózgu, które stanowią podstawę wielu teorii świadomości, w tym dwuprocesowej teorii atrybucji zaproponowanej przez Matthew Liebermana. Teoria ucieleśnionego umysłu obrazuje, w jaki sposób ludzkie myślenie osadzone jest i uzależnione od cielesności. Thomas Metzinger postuluje natomiast, że symulacja „ja”, która jest transparentna dla doświadczenia, jest jedynie konstruktem tworzącym także wrażenie bezpośredniości kontaktu ze światem zewnętrznym.

Przedstawione koncepcje zarysowane zostały jedynie w wielkim uproszczeniu. Aby w pełni docenić ich poznawczą wartość, należy nie tylko uważniej przyrzeć się współczesnym propozycjom, ale także sięgnąć po wciąż inspirujące dzieła klasycznych już badaczy procesów poznawczych, takich jak Konrad Lorenz i jego uczniowie.

Bibliografia:

Duch, W. 2009. Mózg mój właściciel. Źródło:

http://wyborcza.pl/1,76842,6302216,Mozg__moj_wlasciciel.html, 13.09.2011

Hankała, A. 1989. Ogólne koncepcje psychologiczne i związane z nimi nurty badań nad uczeniem się. Red. Z. Włodarski. *Psychologia uczenia się. Tom 2*: 267-341. Warszawa: PWN.

Kalikow, T. 1987. *Konrad Lorenz as evolutionary epistemologist: the problem of intentionality*. Red. A. Shimony. *Naturalistic epistemology: a symposium of two decades*: 119-144. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Kardela, H. 2006. Koncepcja umysłu ucieleśnionego w kognitywizmie. Dziarnowska, W., Klawiter, A. *Mózg i jego modele*: 217-243. Poznań: Zysk i S-ka

Liebermann, M., Gount R., Gilbert, D.T., Trope, Y. 2009. Odruchowość a refleksja: społeczno-neurokognitywne podejście do wnioskowania atrybucyjnego. Klawiter, A. *Formy aktywności umysłu. Tom. 2*: 453-508 Warszawa: PWN.

Lieberman, M. 2007. The X- and C-Systems. The neural basis of automatic and controlled social cognition. Harmon-Jones E., Winkelman P. *Fundamentals of Social Neuroscience*: 290-315. New York: Guilford.

Lorenz, K. 1977. *Odwrotna strona zwierciadła*. Warszawa: PIW.

Metzinger, T. 2003. *Being no One - Model Theory of Subjectivity*. Cambridge: The MIT Press.

Metzinger, T. 2009. *The Ego Tunnel*. New York: Basic Books.

Nowak, G. 2007. Biologia i epistemologia. Red. Hetmański. M. *Epistemologia współczesna*: 255-269. Kraków: Universitas.

Wuketits, M. 1984. Evolutionary Epistemology - A Challenge to Science and Philosophy. Red. Wuketits. M. *Concepts and approaches in evolutionary epistemology*: 1-32. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

A travel back in time to the origins of human communication in the accounts of D. Bickerton (1985), M. Tomasello (2010) and B. Galantucci (2005)

Paweł Konopczak

Abstract:

The article provides an insight into two chosen theories aimed at explaining the origins of human communication. The author first refers to Bickerton's (1985) account of the process, which will have turned 30 by the end of this year. Though his observations might have been considered controversial at the time, they have influenced a generation of academics working within various fields, including anthropology, philosophy and linguistics. Among them was Tomasello whose findings, proposed in his recent book (2010), are given attention to in the subsequent part of the paper. The aim of this article is not only to outline the two significant theories of the origins of human communication, but also to discuss the path along which human language might have developed to reach its current importance. The final part of the paper presents a brief summary of Galantucci's (2005) study which is an attempt to reproduce the said process in a controlled experimental setting.

Discovering the origins of human communication has occupied generations of academics who pursued their research into the domains nowadays known as anthropology, philosophy and linguistics. Their studies primarily concentrated on language, understood as a tool for communication. It was only in the most recent years in the history of research on language that phenomena other than language grew in importance in connection to the questions regarding human communication. Although this article is to deal with such phenomena to an extent, it primarily focuses on communication by means of language, also outside the field of linguistics.

The article opens with an introduction into the discussed domain and its research methods, followed by a description of the two theories which influenced much of this study. What will further be touched upon pertains to an experimental study whose complete description, mainly due to limitations of space, lies beyond the scope of this project.

Research on the origins of human communication dates back to antiquity; numerous sources quote Herodotus (e.g. Bickerton 1985: 289; Galantucci 2005: 761/25) who describes an experiment conducted by pharaoh Psammetichus aimed at discovering the oldest human language. "In modern times," Konopczak (2011: 9) writes, "similar pseudo-experiments were also conducted by monarchs, both from the Western and oriental civilisation." These include, for instance, experiments ordered by emperor Frederic II, James IV or Akbar the Great (e.g. Bickerton 1985; Konopczak 2011). It must be noted that these studies were based on a rather cruel notion, as they involved depriving children of their chance to grow up in a normal community, separating them from their parents and violating their rights as human beings. Suffice it to say that due to ethical reasons, it would be impossible to replicate their findings nowadays, which forces academics analysing past attempts at discovering the origins of language to resort to the existing historical accounts only.

An alternative to analysing sources is offered by naturalistic studies, a method of scientific investigation exploiting the observation of phenomena 'as they are', that is in their natural surroundings. Naturalistic studies involve no experimental manipulation, thus depriving the academic inquiry of researcher bias. This method is especially useful for describing new languages which are either already used by a population of people or are being developed from scratch in a natural way due to various reasons, including social or economic ones. A case in point are pidgin and creole languages¹⁷¹ investigated, among others, by Bickerton (1985). Another area of study that employs this research tool deals with sign languages, "including the recently-developed [ones], such as Nicaraguan Sign Language or Bedouin Sign Language, attention to the fascinating complexity of which is drawn by Senghas, Kita and Özyürek (2004) and Sandler et al. (2005), respectively" (Tomasello, 2010; in: Konopczak, 2011: 15).

¹⁷¹ Due to limitations of space, this work shall contain no discussion of the two languages, apart from a brief comment that a pidgin is a simplified language spontaneously invented by people of different backgrounds (linguistic, cultural, etc.) who trade goods together, while creole is a language used by people who acquire pidgins as their native tongues; for a thorough discussion, see e.g. Bickerton (1985)

AVANT-PLUS

The third opportunity for exploring the origins of human communication is offered by experiment, a method much favoured by the sciences. By default it assumes a controlled setting, a situation ideally isolated from the factors whose influence cannot be controlled; in other words, measured and calculated by the experimenter. The scheme may presuppose the presence of two variables: a dependent and an independent one, the former being influenced by the latter either directly or by means of other factors. What is particularly useful in treating experiments as a tool for research on human communication is the setting which permits to exclude the influence of at least some of the factors within a given situation. An example of this type of study is provided by experiments on communication systems: on the one hand, those conducted by Tomasello (2003, 2010), investigating natural, genuine¹⁷² systems exploited by humans interacting with each other or with apes; on the other hand, those run by Galantucci (2005, 2009), involving artificial communication systems and the use of novel elaborate communication media¹⁷³ that the participants in the experiment had had no previous contact with.

After outlining the methods used in the research on the origins of human communication, the author shall proceed to introduce the two main theories which proved fundamental to the present article. One belongs to Derek Bickerton and was outlined in his 1981 (1985)¹⁷⁴ book *Roots of Language*. The other was published in 2008 by Michael Tomasello in the *Origins of Human Communication*. The time span between the two works is nearly 30 years; the three decades saw the rapid development of science which coincided with a growing awareness of the processes governing human reasoning and functioning. Investigating such complex phenomena would not have been possible without major technological advancements which influence all modern research, including that into human communication and, in particular, the neural system. However, neither of the quoted theories is based on the data provided with the help of state-of-the-art digital equipment.

Quite the contrary, both Bickerton's (1985) and Tomasello's (2010) arguments largely rest on such firm methodological tools as observation and experiment; however, the academics also differ in the sort of premises they rely on. While Tomasello (2010) dwells solely on conclusions gathered in the course of natural observation and experimental manipulation,

¹⁷² Developed naturally in a controlled setting without the use of any equipment

¹⁷³ Specially-designed and programmed computer devices, an idea which will be elaborated on towards the end of the paper

¹⁷⁴ Whenever referring to particular works, the author shall place in brackets the date of the publication of the edition he used himself which may be different from the date of the first publication (the issue is also addressed in References)

presenting data collected by his own and other research teams, Bickerton (1985) extensively quotes examples from other sources, intertwining them with his own logical reasoning and ideas about how the present or the past must have looked like. In spite of this noticeable gap in the scientific value of each premise, the two scholars proved to have constructed theories which may seem well-grounded in common sense and, at least to a certain extent, quite tangible. Before describing their observations in detail, questions concerning crucial terminology should be adequately addressed.

What this article shall not provide is a clear-cut definition of language, nor a list of minimal requirements needed for a piece of communication to be called a language. The working definition adapted for the needs of this article assumes that language is a system of signs used to communicate content or intentions¹⁷⁵ by the speaker¹⁷⁶ in such a way that his addressee recognizes it and, most desirably, adjusts her behaviour accordingly. These signs include, first and foremost, signals produced by the speaker in the form of sound or writing, but also signals produced as intentional gestures. It should be noted that communication may occur unintentionally; discussing these instances, however, lies beyond the scope of this paper.

Two other notions which need a clearer definition include sign and signal. Following Konopczak (2011: 6), a signal “further refers to any perceptual stimulus produced by the speaker and available to the hearer.” The term ‘sign’, on the other hand, is used to mean “the abstract unit of the communication system” (Galantucci 2005: 761/25). What follows is that the sign should have an arbitrary reference, whereas the signal is merely a stimulus, one of many which may either mean something, if it becomes a sign, or mean nothing at all, depending on the particular reference assignment convention¹⁷⁷ in operation at the moment when they occur. The convention is responsible for the transition from signal to sign and is, by the same token, as arbitrary as the sign is; one convention may, therefore, bear little or no resemblance to any other one, yet it can still be capable of transforming a meaningless signal into a meaningful sign. Thus, whenever a signal acquires meaning, it becomes a sign. Before this happens, Konopczak (2011: 7) argues, “the signal is a product of the communication system, explicit in its form, but not necessarily in meaning. The latter depends on the receiver

¹⁷⁵ For a discussion of intentional communication and a critique of the so-called ‘code model’ of communication, see e.g. Grice (1989a, 1989b), or Levinson (1985)

¹⁷⁶ For the sake of brevity, the author assumes that communication occurs in dyads consisting of the male speaker and the female addressee; the sexes are assigned according to a convention offered, for instance, by Carston (2002) or Clark & Wilkes-Gibbs (1986)

¹⁷⁷ For a discussion of reference, see e.g. Kreidler (1998).

AVANT-PLUS

of the signal and her understanding of it.” More specifically, her understanding of signals and signs depends on the convention she applies to interpret it. The transition from signal to sign is crucial for the conventionalisation of the sign in the referential system, an issue which will be discussed in the following part of the article.

Bickerton’s (1985) theory is an evolutionary one. By writing that “language is only, or originally, or primarily, a communicative system” (Bickerton 1985: 218), he claims that language is likely to have coexisted with other means of communication which might have been used by different human tribes with varying degrees of proficiency. However, the prototype of language, as it is known today, must have gained prominence over other means of communication in the course of events. There was perhaps a time, Bickerton (1985) assumes, when early humans communicated in the same way that apes do now, having undergone human training or conditioning. The reason why our ancestors evolved was, he further stresses, of a pragmatic kind, as the ability to communicate effectively by means most appropriate at a given point in time gave some of the early human tribes an advantage that other contemporary tribes lacked, thus making competence in handling language a desired skill (Bickerton 1985). Mastering effective communication, in turn, allowed humans to organise better shelters, hunt more effectively, escape predators and bring up more offspring, thus boosting the probability of the survival of their genes in future generations (Bickerton 1985; Konopczak 2011).

In this way, Bickerton (1985) continues, a kind of a predisposition to learn and develop language must have emerged and was passed on from generation to generation, causing the tribes which used language to survive and flourish, possibly at the expense of the ‘non-linguistic’, or ‘less-linguistic’, for that matter, tribes. Furthermore, apart from the existence of varying levels of linguistic proficiency among different tribes, Bickerton (1985) suggests “that the capacity to use language was far from binary: it was subject to individual differences, which means that its levels varied not only across species, but also among members of a particular species” (Bickerton, 1985; in: Konopczak, 2011: 9). This argument seconds the assumption that language must have been a favoured feature in the course of evolution (Bickerton 1985; Konopczak 2011).

Due to differences in mastering language among individuals and groups, languages are likely to have undergone a process of development that included merging or dividing into linguistic groups. Bickerton (1985) even proposes an analogy between the evolutionary account of the origins of language and the biblical Tower of Babel where many tribes lived together,

speaking completely different languages. This rather challenging hypothesis seems to be derived from Bickerton's studies of pidgins and creoles: 'crippled' languages born spontaneously to serve a commercial purpose which later naturally developed into full-fledged linguistic systems.

The possibility to create a creole out of a pidgin could, as Bickerton (1985) hints, be attributed to a mental construct called the "bioprogram". Contrary to the Chomskyan "universal grammar" (Chomsky 1966), Bickerton's (1985) bioprogram "does not attribute developing language to inborn human capacities, but rather places it in a row of other abilities mastered by humans in the course of evolution" (Konopczak 2011). Like the capacity to walk, humans possess the capacity to learn language; however, the mere capacity does not allow infants to walk nor to communicate by means of language (Bickerton 1985). These abilities need to be learnt and the fact that humans communicate does not in itself deny the primitive origins that developing language is likely to have had (Bickerton 1985).

Bickerton's (1985) biologically-grounded model of the evolution of language has a linear¹⁷⁸ structure. It starts from the basic cognitive ability of human ancestors to perceive phenomena available directly in their surroundings. Perception was followed by conception, as Bickerton (1985) claims, and the latter allowed ancient humans to form early concepts about the perceived phenomena. Concepts, in turn, evolved into mental representations which were fully detached from the situational background. To boost effectiveness in managing mental representations, they needed to be categorised (Bickerton 1985). Then, such categorised concepts could become lexicalised. Grammaticalisation overruled categorised, lexicalised concepts, according to Bickerton (1985), enabling early humans to hone their communication system to an extent possibly similar to the one that modern languages exhibit.

It needs to be stressed that Bickerton (1985) based his findings on little empirical data coming from the outside of his own domain. His ideas about the roots of language seem to be the product of his own reasoning based on clues from his analyses of creoles, common sense and knowledge of basic anthropological facts. Surprising though his theory might appear, it needs to be given attention, especially in view of its standing with regard to the findings of cognitive science that yet have to be discussed in a dissertation much greater in space than the present paper. Suffice to say that the linearity of Bickerton's (1985) model could be verified, since it is likely that human cognitive capacities operated simultaneously on

¹⁷⁸ It was the author's decision to refer to Bickerton's (1985) model as the linear model, whereas to Tomasello's (2010) model as the additive model (to be described later in the paper)

AVANT-PLUS

the linguistic input rather than gradually proceeded to the next stage only after having completed the previous one.

In spite of its possible downsides, Bickerton's (1985) model describing the origins of communication has much in common with a framework much stronger empirically; namely, Tomasello's (2010) additive model¹⁷⁹. Tomasello (2003, 2010) manipulated the conditions and variables in experiments on the interaction of children, adults and great apes. Basing on the observations of his research team, as well as the findings of other academics, he proposed a set of requirements which needed to be fulfilled in order for language to emerge and evolve to the point at which it is known today (Konopczak 2011; Tomasello 2010). Contrary to Bickerton's (1985), Tomasello's (2010) theory does not require completing subsequent steps on the path to language; instead, it lists the properties that humans must have acquired in order to be able to construct and make use of language, merely stressing the causal connection between some of them.

First and foremost, Tomasello (2003, 2010) shows that the foundation of any interaction of is a so-called joint attentional scene¹⁸⁰. This type of event encompasses the reality immediately available to all members of any interaction who need to engage in collaborative action in order to achieve a particular goal¹⁸¹. A JAS (Tomasello 2003) may change within one episode of communication, as its contents are limited by the current abilities¹⁸² and necessity of the interlocutors. What is more, constructing and controlling the contents of a JAS (Tomasello 2003) is a challenge to any experimental setting. JASs (Tomasello 2003) can be created in any type of interaction by any type of its members; they are not likely to be a species-specific feature, but their complexity grows according to the increase in the processing abilities of human brain. Sharing JASs (Tomasello 2003) must have been a crucial element in any type of interaction; especially one or ones which eventually led to the emergence of language.

¹⁷⁹ cf. footnote 8

¹⁸⁰ Henceforth JAS; other terms include "joint attentional interaction," "joint attentional episode," "joint attentional engagement," and "joint attentional format" (Tomasello 2003: 97).

¹⁸¹ The article contains limited examples of collaborative actions which might have been undertaken by early humans; nonetheless, it is reasonable to expect that such actions did exist and necessitated, or at least favoured, collaboration (e.g. Bickerton 1985, Tomasello 2010).

¹⁸² Including cognitive abilities such as perception of stimuli, processing speed, etc.

JASs (Tomasello 2003) are similar to Bickerton's (1985) percepts, either of which was the starting point for the development of communication. Tomasello (2010) argues that once JASs were established, early humans (or, for that matter, great apes) employed a series of pre-linguistic gestures in order to make their communication more effective, that is faster, less exhausting and more informative. According to Tomasello (2010), these gestures include pointing and pantomiming. While the former needs no special explanation, the latter needs to be elaborated on; the pantomime pertained to the event or sensation connected with the place to which the gesture of pointing referred. Gradually, pantomiming might have replaced pointing, thus opening the gap between the sign and the referent.

Iconic gestures were most probably a consequence of this process (Tomasello 2010); such gestures no longer needed to resemble the whole experience connected with the referent, but rather were a shortened and simplified equivalent of it. These were the steps which might have paved the way for conventionalisation, the final element of establishing reference (Tomasello 2010). As it has already been mentioned earlier in the article, once the signal was conventionalised, it became the sign. Signs could then construct a system of communication, which they most likely did by means of language or other communication tools. Owing to their mere coexistence with the inventory of collaborative actions that humans had been undertaking, certain signs began to 'mean'¹⁸³ certain actions, objects, situations or emotions derived from or connected with particular collaborative actions; in other words, certain signs began to 'mean' certain referents. Thus, a systems of conventionalised communication emerged (Tomasello 2010).

One central idea behind Tomasello's (2010) account is that communication is a social phenomenon. A notion earlier noticed by Bickerton (1985) is the social role of communicative behaviour exhibited, as Tomasello (2010) points out, also by great apes. They, similarly to humans, are capable of intentional behaviour, although one underlain by individual gain only. This means that apes do not engage in communication, be it with humans or members of their own species, for the mere sake of communicating, but rather do it only to pursue their own "individualistic goals in which others are used as social tools" (Tomasello 2010: 190). Humans, on the other hand, do communicate without targeting personal gain, for instance, in order to achieve high-end social or cultural goals. The switch from the self-centred to the

¹⁸³ 'Mean' in the sense of 'refer to in an arbitrary, conventional manner'; cf. "mean_{nn}," according to Grice (1989b)

AVANT-PLUS

socially-oriented, or the altruistic, mode of communication, is therefore certain to have been a milestone in the course of the evolution of language (Tomasello 2010).

This higher order of intentionality, as one might call Tomasello's (2010) account of it, seems to be a specifically human feature. Together with the skill of mind reading, as well as the capacity of recursive mind reading, it allowed humans not only to attribute intentions to their interlocutors, but also to attribute mental states concerning one's own mental states to them. If, therefore, humans sharing the immediate surroundings (a JAS, Tomasello 2003) were to be governed by socially-oriented principles and able to make correct assumptions about each other's expectations and intentions, communication could flourish.

If this actually were the case, then Tomasello would have a strong point, elaborating on what he calls a *shared intentionality infrastructure* (Tomasello 2010: 191). This uniquely human capacity is considered (Tomasello 2010) to have sprung up from the people who shared JASs (Tomasello 2003) and coordinated their actions in order to reach common goals. The underlying motive for such coordination is alleged to be of a higher kind, perhaps social or even evolutionary, but definitely reaching beyond the self.

What Bickerton's (1985) and Tomasello's (2010) concepts have in common is their evolutionary approach to the origins of communication; both consider a cumulative set of features necessary for communication to arise. The elements recurring in each of the theories include the transition between perception and conception which allowed for stimuli to be received as signals and then turned into signs by means of an appropriate reference assignment procedure. Tomasello's (2010) account also underlines the social role of communication, claiming that interaction within a common setting led to the coordination of behaviour and, finally, cooperation at a higher level, allowing for communication to proceed for the mere sake of it rather than receiving any gains other than social (inter- and intrapersonal).

The two theories outlined above may raise numerous questions, including their major tenet: the idea that early human action was cooperative. If it indeed was collaborative, then language might have developed according to the above-mentioned stories. Otherwise, if humans were not behaving cooperatively, then neither of the theories is correct. In any case, it remains to be seen what might have happened to early humans who refused to engage in behaviour coordinated with the help of communication. On the one hand, they might have increased their chances of survival by devoting the means and time that others wasted for

enhancing their proficiency in communication which yielded fruitful results in the long run such as, for instance, gathering goods or gaining fighting skills. On the other hand, if communicating gave no evolutionary advantage over non-communicating, how is it that contemporary humans communicate and willingly coordinate their behaviour to achieve common aims?

The answer may be offered by the theory of evolution which is accepted by both Bickerton (1985) and Tomasello (2010), at least to the extent that it predicts the survival of the well-adapted, simultaneously threatening to punish with extinction any instances of maladjustment. Thus, should the ability to communicate effectively grant its possessor evolutionary success, it might have been of equal value to advanced hunting or defensive fighting skills. It would therefore be justified for humans to try to master communication, as they had probably mastered hunting for big animals, lighting fire, building constructions or even, though much later, various forms of government.

Granted, this reasoning is far from flawless; it is, nonetheless, a way to explain why language as a social phenomenon might have emerged. If it was enriched with the notion of differences at the level of social groups and their individual members, it would even perhaps account for the diversity of world languages and differences between the handling of a particular language within a given population.

The idea that effective communication brings about gains was actually used in an experiment aimed at monitoring the spontaneous emergence of communication systems (Galantucci 2005). Its inventor, Bruno Galantucci, shares the social perspective on communication mentioned by Bickerton (1985) and stressed by Tomasello (2010); “Human communication systems as we know them today are the end result of the complex processes that interleaved the cognitive abilities of many individuals, over many generations, into a socially shared set of conventional behaviors and artefacts” (2005: 737/1). He develops this idea into a set of experiments which show a system of reference being built from scratch by the people who share limited environment (JAS) and are allowed to use an elaborate communication medium distorting their attempts to communicate in a consequent, rather irritating manner.

Although a detailed description of Galantucci’s (2005) experiment lies beyond the scope of this study¹⁸⁴, it deserves to be mentioned as an example of an experimental study from within the domain of research into the origins of human communication. What is particularly

¹⁸⁴ For a thorough discussion of Galantucci’s (2005) experiment, see Konopczak (2011).

AVANT-PLUS

remarkable about Galantucci's (2005) experiment concerns the preparations he took before launching it, since he had undertaken to control as many conditions as possible in order to ensure the experiment would proceed in the way it was designed and protect his work from potential methodological flaws. For instance, because it was vital for the experiment that its participants did not know each other's identities, he managed to keep them secret throughout the study, assigning the participants separate rooms and even leading them out of the building where the study took place separately after the experiment ended (Galantucci 2005). He had also had a computer program designed specifically for the purposes of the experiment that allowed him to control the pace of it and simultaneously keep record of all the necessary data¹⁸⁵. These were collected both using quantitative and qualitative measures, as assistant experimenters were assigned to note the behaviour of every participant (Galantucci 2005).

Another characteristic feature of Galantucci's (2005) experiment was that it was based only on the modality of visual perception. The participants played a computer game, using keyboard to move their players on the game map, and communicated by means of a magnetic stylus which left traces on a digitising pad. This communication medium was designed to distort the outcome of the stylus' movements, so that it could not reflect known symbols such as letters or icons, whereas "the horizontal component of the stylus' motions directly controlled the horizontal component of the trace's motion on the panel, the vertical component of the trace's motion was independent of the stylus' motions, moving with a constant downward drift" (Galantucci 2005: 741/5). The participants had no direct contact and could not hear each other; they were also locked in separate rooms, each assisted by an experimenter giving the same rules for the same set of games (Galantucci 2005). In spite of numerous variations, each game had the same underlying principle: the participants needed to communicate in order to coordinate the behaviour of their agents on the game map, so that they could win the game and be awarded extra cash for the experiment (Galantucci 2005).

The study was to show whether participants were able to communicate using the assigned communication medium and, if so, how effective their communication was. Quantitative measures were computed to show the difference between the chance level performance of a pair who played the game without communicating with the digitising pad and a pair who made use of the communication medium. These differences were significant which proves

¹⁸⁵ Although the program proved not be fail-safe in this respect (Galantucci 2005).

that in order to achieve a performance level greater than chance participants needed to communicate effectively using the pad. This is precisely what they did, Galantucci (2005) claims, tracing back the communication systems that the participants of his study began to develop.

Galantucci's (2005) experiment offers a valuable conclusion to the present paper; it proves that coordinating behaviour in order to reach a common goal is not trivial, and that effective communication can be easily developed in circumstances which necessitate cooperation, even in spite of potential difficulties, such as an elaborate communication medium. What is more, the experiment seems to open the question "whether social factors, including coordinated behaviour aimed at achieving a shared goal would be able to overrule the lack of language and give rise to a novel communication system" (Konopczak 2011). This is what might have happened in Galantucci's (2005) experiment; perhaps it is also a likely cause for the origin of any human communication system, including language.

Due to the apparent lack of sufficient historical sources and the unprecedented difficulty of reproducing the conditions which might have been available to human ancestors on the verge of communicating, it is impossible to make conclusive claims about the origins of human communication. However, analysing works of academics like Bickerton (1985) and Galantucci (2010), it seems possible to build strong theories based on experimental data and logical principles, which may help in answering at least some of the questions. Although the extent to which experimental research conducted in laboratories on people asked to use an artificial set of symbols (cf. Galantucci 2005) may advance scientific knowledge remains unknown; nevertheless, as long as it provides genuine observations, it is undoubtedly a source of a fruitful discussion in the academia.

AVANT-PLUS

References:¹⁸⁶

- Bickerton, D. 1981 (1985). *Roots of language*. Ann Arbor, MI: Karoma Publishers, Inc.
- Carston, R. 2002. *Thoughts and Utterances*. Bodmin: Blackwell.
- Chomsky, N. 1964 (1966). *Current Issues in Linguistic Theory*. The Hague: Mouton & Co.
- Clark, H. H. & Wilkes-Gibbs, D. 1986. Referring as a collaborative process. *Cognition*, 22: 1-39.
- Galantucci, B. 2009. Experimental Semiotics: A New Approach For Studying Communication as a Form of Joint Action. *Topics in Cognitive Science*, 1: 393-410. and
- Galantucci, B. 2005. An Experimental Study of the Emergence of Human Communication Systems. *Cognitive Science*, 29: 737-767.
- Grice, P. (1989) 1975. Logic and Conversation. P. Grice. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grice, P. (1989). 1957. Meaning. P. Grice. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Konopczak, P. 2011. *On B. Galantucci's approach to human communication systems* (unpublished master's thesis). University of Warsaw. Warsaw, Poland.
- Kreidler, Ch. W. 1998. Reference. Ch. W. Kreidler. *Introducing English Semantics*: 129-153. London: Routledge.
- Levinson, S. 1983 (1985). *Pragmatics*. Cambridge: University Press.

¹⁸⁶ the year of first publication is outside brackets; the year of the edition quoted is inside brackets; where available, in-text references to articles contain two page numbers separated with a backslash: the first comes from the publication, while the other is the inner page number from the article.

Tomasello, M. 2008 (2010). *Origins of Human Communication*. Cambridge, MA: MIT Press.
and

Tomasello, M. 1999 (2003). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, MA: Harvard
University Press.



oligumetafilozofia

Doradztwo filozoficzne (philosophical counseling) a praktyczny wymiar filozofii

Agnieszka Nalepa

Abstrakt:

W referacie podjęto problem możliwości praktycznego wykorzystania doradztwa filozoficznego (philosophical counseling) jako metody terapeutycznej. Powstanie licznych towarzystw i organizacji propagujących ideę doradztwa filozoficznego w ostatnim dwudziestoleciu, głównie w Stanach Zjednoczonych oraz krajach Europy Zachodniej, przyczyniło się do coraz bardziej powszechnego traktowania doradztwa filozoficznego jako alternatywnej metody terapeutycznej. W artykule przedstawione zostały główne cele i metody pracy doradcy filozoficznego, po to aby następnie rozważyć praktyczne zastosowanie doradztwa filozoficznego jako zespołu działań służących zapobieganiu i terapii dysfunkcji psychicznych, takich jak m.in. depresja. Analizowany zakres działalności doradcy filozoficznego pozwolił również wskazać na możliwość zastosowania wiedzy filozoficznej do rozwiązywania szeregu problemów z różnych obszarów gospodarki oraz w biznesie, gdzie rolą doradcy filozoficznego, zwanego często trenerem, jest m.in. wsparcie działalności przedsiębiorstw poprzez szkolenia z zakresu sprawnej komunikacji interpersonalnej, czy też poprawa wizerunku firmy, osiągnięta dzięki budowie spójnej filozofii firmy.

Doradztwo filozoficzne ukazane zostało wreszcie jako metoda definiowania i skutecznego rozwiązywania problemów osobistych, dylematów etycznych, konfliktów. W artykule zaakcentowano również kontrowersje związane z działalnością doradców filozoficznych, w tym m.in. problem podwójnej roli doradcy filozoficznego, który występuje z jednej strony jako terapeuta niosący doraźną pomoc, z drugiej natomiast jako trener, który pomaga udoskonalić klientowi dotychczasowe sposoby rozwiązywania problemów. Postawione zostało w tym kontekście pytanie o zasadność hasła „filozofia terapią”, a także o potencjalne zyski i zagrożenia płynące z działalności doradców filozoficznych.

AVANT-PLUS

Celem artykułu jest analiza możliwości praktycznego wykorzystania doradztwa filozoficznego (philosophical counseling) jako metody terapeutycznej. Doradztwo filozoficzne od czasu powstania z inicjatywy Gerda Achenbacha Międzynarodowego Towarzystwo Filozofii Praktycznej (IGPP), mimo wyodrębnienia się wielu różnych „szkół” i interpretacji jego idei, zyskało w krajach Europy Zachodniej i Stanach Zjednoczonych miano alternatywnej metody terapii, rodzaju coachingu i doskonalenia osobistego. Doradztwo filozoficzne pozwoliło tym samym zaistnieć filozofii akademickiej poza uniwersytetami, czyniąc z niej dziedzinę praktyczną i społecznie użyteczną. Doradztwo filozoficzne ma najczęściej formę indywidualnych warsztatów, mających na celu wspomaganie rozwoju osobistego klienta, który nie tylko uzyskuje doraźną pomoc w trudnej sytuacji, ale otrzymuje narzędzia niezbędne w rozwijaniu umiejętności samodzielnego i konstruktywnego rozwiązywania problemów dnia codziennego, dylematów egzystencjalnych czy konfliktów wartości.

Jednym z istotnych elementów programowych, a także głównym złożeniem metodologicznym doradztwa filozoficznego, jest to, które głosi, że celem doradcy filozoficznego nie jest ani diagnostyka ani leczenie zaburzeń, ale pomoc w zdefiniowaniu problemu i wykształceniu mechanizmów obronnych, pomagających człowiekowi bardziej skutecznie radzić sobie z problemami.

W kontekście analizy możliwości praktycznego wykorzystania doradztwa filozoficznego, wskazany zostanie problem podwójnej roli doradcy filozoficznego, który występuje z jednej strony jako terapeuta koncentrujący się na niesieniu doraźnej pomocy, łagodzeniu skutków problemów jakie już nagromadziły się u konkretnego klienta oraz z drugiej strony jako trener-nauczyciel, pomagający udoskonalić klientowi dotychczasowe sposoby rozwiązywania problemów, tak aby mógł on poradzić sobie samodzielnie z podobnymi problemami w przyszłości. Postawione zostanie ponadto pytanie o zasadność hasła „filozofia terapią”, funkcjonującego obecnie w krajach Zachodnich, a także o potencjalne zyski i zagrożenia płynące z działalności doradców filozoficznych.

Inspiracją do podjęcia tematu doradztwa filozoficznego były obserwacje i doświadczenia dnia codziennego, na podstawie których rysuje się pewna tendencja do postrzegania filozofii na gruncie społecznym jako dziedziny mało praktycznej, a filozofa jako reprezentanta wiedzy czysto teoretycznej, akademickiej, której nie sposób zastosować w szybko zmieniającej się rzeczywistości społecznej. O tym, że opinia ta jest nieuprawniona i nierzadko bardzo

krzywdząca wiedzą najlepiej sami filozofowie. Istotne wydaje się natomiast pytanie o to, czy działania zmierzające do uczynienia z filozofii dziedziny społecznej praktyki takie jak popularyzacja doradztwa filozoficznego, są właściwym kierunkiem rozwoju współczesnej filozofii.

Doradztwo filozoficzne od kilkunastu lat ogromne sukcesy w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, Australii, Japonii oraz w krajach Europy Zachodniej. W rozpowszechnieniu doradztwa filozoficznego (ang. *philosophical counseling*) stawiającego sobie za cel m.in. praktyczne wykorzystanie filozofii w celach terapeutycznych, główny udział miał pochodzący z Kanady profesor filozofii na Uniwersytecie City College w Nowym Jorku – Lou Marinoff, którego książka pt. *Plato not Prozac: Applying Philosophy to Everyday Problems*, wydana w 1999 roku, stała się światowym bestsellerem. Sama idea praktycznego wykorzystania filozofii w nowoczesnej, szybko rozwijającej się cywilizacji XX wieku zyskała zwolenników już w 1981 roku w Niemczech, za sprawą wspomnianego Gerda Achenbacha.

Ideę filozofii jako praktycznej pomocy na grunt amerykański przeniósł - poza Lou Marinoffem - Matthew Lipmann, twórca pionierskiego programu filozofii dla dzieci. W Stanach Zjednoczonych powstały w ostatnim dwudziestoleciu również towarzystwa filozoficzne, którym przewodniczy Marinoff takie jak: Amerykańskie Towarzystwo Filozoficzne – Doradztwo i Psychoterapia (ASPCP) oraz Amerykańskie Towarzystwo Filozofii Praktycznej (APPA). Powstanie tych towarzystw, promujących pracę doradców filozoficznych i psychoterapeutów wykorzystujących w swojej pracy szeroko pojętą spuściznę filozoficzną, zaowocowało utworzeniem w krajach zachodnich (ale również np. w Izraelu) ośrodków zrzeszających dyplomowanych filozofów zajmujących się doradztwem filozoficznym¹⁸⁷.

Istotne źródło informacji na temat celu, metod oraz kodeksu etycznego doradcy filozoficznego, stanowi książka autorstwa Marinoffa pt. *Philosophical Practice* jak również ukazujący się cyklicznie *Philosophical Practice: Journal of the APPA*.

Doradztwo filozoficzne stało się obecnie zjawiskiem na tyle popularnym, że możemy wyodrębnić pewien wspólny zakres działania oraz uniwersalne cele ujęte jako działalność statutowa światowych towarzystw oraz organizacji zrzeszających doradców filozoficznych. Obszar działania doradcy filozoficznego (ang. *philosophical counsellor*) obejmuje przede

¹⁸⁷ Działające oficjalnie światowe towarzystwa zrzeszające doradców filozoficznych (Niemcy IGPP, Dania VEP, Norwegia NPP, Kanada ASPP, Wielka Brytania SCP, Finlandia SFPY), uznały posiadanie tytułu magistra filozofii za podstawowy wymóg formalny pozwalający na uzyskanie statusu doradcy filozoficznego.

AVANT-PLUS

wszystkim: poradnictwo, trening osobisty oraz terapię, która w przeciwieństwie do psychoterapii stosowanej przez psychologów klinicznych i psychiatrów, nie dąży do stawiania diagnoz w oparciu o Międzynarodową Klasyfikację Chorób Psychiczych DSM (Berman 2008: 255-266).

W programach światowych towarzystw zrzeszających doradców filozoficznych można odnaleźć następujące zasady, priorytety i ramy działalności doradcy filozoficznego, który:

- 1) nie jest diagnostą,
- 2) nie indoktrynuje, nie osądza i nie propaguje konkretnego systemu wartości,
- 3) wskazuje narzędzia, nowe możliwości, metody i przygotowuje klienta do skutecznego rozwiązywania problemów egzystencjalnych, dylematów moralnych, konfliktów interpersonalnych, radzenia sobie ze spadkiem aktywności życiowej i zawodowej oraz zaburzeniami nastroju,
- 4) uczy krytycznego myślenia i wieloaspektowego podejścia do problemów osobistych a także okazuje zrozumienie dla emocjonalnych potrzeb w sferze wiary, dla ludzkich działań, pragnień i osądów,
- 5) ćwiczy umiejętności praktyczne takie jak zdolność rozróżniania twierdzeń prawdziwych, koherentnych od fałszywych (odniesienie do prakseologii),
- 6) doradca filozoficzny pełni rolę terapeuty i przewodnika życiowego, a w ramach jego działalności nie funkcjonuje określenie „pacjent”, przyjmuje się określenie „klient”, które nie ma konotacji medycznych (ma to istotne znaczenie w procesie terapeutycznym, ponieważ nie naraża uczestnika terapii na stygmatyzację dotyczącą chociażby pacjentów diagnozowanych psychiatrycznie) co dodatkowo zwiększa zakres działania doradcy, ponieważ uznaje się, że człowiek nie będący pacjentem, nie klasyfikowany jako chory, ma nadal pytania i dylematy egzystencjalne, których nie potrafi samodzielnie rozwiązać¹⁸⁸.

Terapeutyczna wartość doradztwa filozoficznego

W pracach filozofa Lou Marinoffa, znajdujemy uzasadnienie dla „programowego” unikania stawiania diagnoz przez doradców filozoficznych. Marinoff podkreśla, że „terapia filozoficzna jest bardziej sztuką niż nauką, a każdy przypadek jest niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju” (Marinoff 2002: 49). Kanadyjski profesor filozofii, twierdzi, że podobnie jak

¹⁸⁸ Źródło: <http://www.verenigingfilosofischepraktijk.nl/ontstaan.php> ;
<http://www.philosophicalcounseling.pl>

psychoterapię można prowadzić w różnych formach, tak też terapia filozoficzna ma tyle „permutacji”, ilu filozofów się nią zajmuje; podobnego zdania był wspomniany już Gerd Achenbach, który uznał, że nie istnieje jedna uniwersalna metoda terapii (Marinoff 2002: 49).

Marinoff podkreśla, że terapia filozoficzna zajmuje się przede wszystkim identyfikacją i rozwiązywaniem konkretnego problemu u konkretnego klienta, dlatego też kładąc nacisk przede wszystkim na jej efektywność, proponuje on pięcioetapowy model terapii. Są to etapy, które klient musi pokonać aby poradzić sobie z nurtującym go problemem:

PROBLEM	ustalenie problemu
EMOTION	określenie swoich odczuć wobec problemu
ANALYSIS	przeanalizowanie problemu
CONTEMPLATION	wnikliwe rozważenie problemu
EQUILIBRIUM	osiągnięcie równowagi

(źródło: Marinoff 2002: 49-51)

Wyjaśnieniem dla pięcioetapowego modelu terapii jaki przedstawił kanadyjski filozof w swojej pracy-poradniku pt. *W poszukiwaniu szczęścia. Jak skutecznie rozwiązywać życiowe problemy*, są wskazane przez niego różnice w podejściu psychologii, psychiatrii i filozofii do zaburzeń nastroju, na przykładzie zjawiska depresji. Istotnym problemem okazuje się według Marinoffa w wypadku depresji to, że terapeuci używają w swojej praktyce zbyt często jak to określa „jednego pryzmatu” czyli jednostronnego punktu widzenia, stąd też nie często zdarza się tak aby terapeuta odsyłał klienta, jeśli sytuacja tego wymaga do innego specjalisty „posługującego się innym pryzmatem”. W tym kontekście „różne pryzmaty” można rozumieć jako odmienne paradygmaty jakimi posługują się terapeuci np.: paradygmat biomedyczny czy humanistyczny.

Odnosząc się do zjawiska depresji, Marinoff prezentuje model działania doradcy filozoficznego, analizując etiologię tego fenomenu. Twierdzi, że o ile przyczyną depresji są zmiany biochemiczne w mózgu, rozumiane jako wynik zaburzeń genetycznych, wówczas depresję winno traktować się jak normalną chorobą fizyczną. Inny rodzaj depresji, który ma podłoże biologiczne ale nie genetyczne, a zmiany w mózgu wywołują m.in. substancje psychoaktywne, wiąże się z fizycznym lub psychologicznym uzależnieniem. Jako trzecią typową przyczynę depresji Marinoff podaje (bazując na teorii Freuda) niewyleczone urazy z

AVANT-PLUS

okresu dzieciństwa i problemy z przeszłości, które stanowią grupę przyczyn psychologicznych, ale nie medycznych.

Według Marinoffa czwarty rodzaj depresji to ten, który powstaje w wyniku niepokojących wydarzeń zaistniałych w obecnym życiu klienta, takich jak np.: kryzys zawodowy, problemy osobiste, finansowe (rozwód, bankructwo etc); u podłoża tego rodzaju depresji leżą często zdaniem autora dylematy moralne. Podkreśla on, że w tym przypadku nie mamy do czynienia z żadną fizyczną lub psychologiczną przyczyną depresji, i nie ponoszą za nią winy ani procesy chemiczne zachodzące w mózgu, ani nadużywanie substancji psychoaktywnych czy też urazy psychiczne z okresu dzieciństwa (Marinoff 2002: 45).

Marinoff konstatuje, że w pierwszych dwóch wypadkach klient potrzebuje pomocy medycznej, w trzecim przypadku najwięcej do zaoferowania będzie miała psychologia, natomiast w czwartym przypadku, kiedy zaburzenia depresyjne wywołane są problemami dnia codziennego i nie stanowią jednostki chorobowej *sensu stricte*, najbardziej właściwa i skuteczna będzie terapia filozoficzna. Istotną zaletą terapii filozoficznej, jest według Marinoffa możliwość uzyskania trwałego i długofalowego rezultatu, co nie jest możliwe w przypadku farmakoterapii stosowanej w zaburzeniach depresyjnych, gdyż leki – jak twierdzi mogą sprawić, że pacjent czuje się w danym momencie lepiej, ale tylko na krótką metę, ponieważ same problemy i dylematy z którymi się zmagają nadal pozostaną nie rozwiązane (Marinoff 2002: 46).

Ta długofalowość rezultatów terapii filozoficznej jest możliwa dzięki temu, że klient musi skoncentrować się na samym sobie, wyrazić i nazwać swoje problemy, przeanalizować i poddać ocenie swoje dotychczasowe sposoby rozwiązywania narosłych problemów, zdobyć wiedzę o samym sobie, o swoich potrzebach, planach, możliwości samorealizacji, oczekiwaniach wobec siebie i otoczenia. Leki jak dodaje Marinoff, nie oddziałują na świat zewnętrzny, co oznacza, że osoba cierpiąca na depresję nadal będzie narażona na kontakt z osobami bądź sytuacjami destabilizującymi jej nastrój, wzmagającymi zaburzenia o charakterze depresyjnym (chory nadal będzie spotykał sadystycznego szefa, niewiernego partnera etc).

Co więcej, wiedza o sobie, samopoznanie, paradoksalnie okazuje się według Marinoffa bardzo istotne również w przypadku postawienia diagnozy choroby psychicznej, wymagającej leczenia psychiatrycznego, ponieważ jak twierdzi: „jedną z przyczyn dla których tak wielu pacjentów ma kłopoty ze stałym przyjmowaniem leków – nawet jeśli przyznają, że

leki im pomagają - jest to, że przyjmując je nie czują się w pełni sobą”, podkreślają wpływ leków psychoaktywnych na dezintegrację w obszarze „ja”. (Marinoff 2002: 47). W tym kontekście fundamentalne znaczenie dla powodzenia terapii filozoficznej ma według Marinoffa odwołanie się do podstawowego filozoficznego pytania o to „kim jesteśmy”. Ten filozoficzny sposób stawiania pytań, o to, co sprawia, że „ja to ja”, rozważania dotyczące tego, co konstytuuje człowieka jako osobę, analizowanie potrzeb i dążeń ludzkich, winien być podstawą terapii filozoficznej, warsztatem pracy doradcy filozoficznego.

Marinoff podkreśla, w podobny sposób do „filozofującego psychiatry” jak bywa nazywany Antoni Kępiński – ważną rolę jaką pełni okazywanie klientowi ze strony terapeuty empatii, którą kanadyjski filozof uznaje za opozycyjną wobec nagminnie występującego w praktyce klinicznej podejścia „eksperckiego” w relacji terapeuty z pacjentem. Marinoff twierdzi podobnie jak Kępiński, że najważniejsza jest umiejętność słuchania klienta, rozumienie tego, co mówi, a także proponowanie innego spojrzenia na życiowe problemy, podsuwanie nowych, lepszych rozwiązań oraz wzbudzanie nadziei na pomyślne wyjście z kryzysu (Marinoff 2002: 47). Kanadyjski filozof podkreśla, że skuteczność większości terapii zależy właśnie od predyspozycji osobowościowych konkretnego terapeuty i porozumienia między nim a klientem. Według Marinoffa „terapia filozoficzna jest sposobem analizy i porządkowania samego problemu”. Psychoterapię kanadyjski terapeuta definiuje natomiast jako sposób analizowania i porządkowania własnej postawy emocjonalnej wobec jakiegoś problemu (Marinoff 2002: 47). Zgodnie z etymologią terminu „psychoterapia”, który pochodzi od dwóch greckich słów nie mających nic wspólnego z medycyną: *therapeuein* – służyć i *psykhe* – dusza, tchnienie, charakter, doradztwo filozoficzne spełnia funkcję terapeutyczną ponieważ jest to służenie charakterowi, praca i kształtowanie charakteru (Marinoff 2002: 48).

Z analiz Marinoffa wynika, że terapia filozoficzna upowszechniana na świecie przez ostatnie dwadzieścia lat stała się niczym innym jak praktykowaniem filozofii, w sposób podobny do tego w jaki etyka stosowana stała się dziedziną społecznej praktyki (Idem, s. 89).

Filozofia w praktycznym wymiarze stanowi rodzaj „ćwiczenia duchowego”, którego ogólnym celem jest podobne do hellenistycznego - dążenie do tego aby „nauczyć się żyć”, wyćwiczyć przydatne umiejętności, takie jak panowanie nad własnym ciałem, namiętnościami, emocjami, chaotycznymi pragnieniami (Hadot 2003: 12).

Okazuje się zatem, że punktem wyjścia terapii filozoficznej winna być każdorazowo analiza konkretnego, jednostkowego problemu, rozumianego jako wewnętrzne zmagania

AVANT-PLUS

poszczególnej osoby z problemem. Stąd też np. analiza zaburzeń depresyjnych winna być analizą zaburzeń charakterystycznych dla konkretnego klienta, nie powinna ograniczać się do analizy fenomenu depresji w ogóle. W tym sensie doradztwo filozoficzne jako terapia depresji różni się od klasycznych modeli terapii i farmakoterapii ujmujących depresję jako jednostkę chorobową z szeregiem charakterystycznych cech i skutków, możliwych do zniwelowania tym samym rodzajem leków bądź uniwersalną metodą psychoterapii. Ten błąd uogólnienia i uwspólniania objawów jest naturalną konsekwencją progresji i syntezy wiedzy medycznej, w ramach której pacjent funkcjonuje jako „przypadek medyczny” z zespołem cech typowych i charakterystycznych dla zaburzenia na jakie cierpi. Właśnie w tym kontekście można mówić o swoistym subiektywizmie doradztwa filozoficznego, związanym z egzystencjalnym założeniem, zgodnie z którym człowiek traktowany jest jako niepowtarzalny byt jednostkowy o indywidualnym rysie osobowościowym, emocjonalnym a tym samym indywidualnym charakterze dysfunkcji i zaburzeń nastroju.

Doradztwo filozoficzne a psychoterapia

Analiza terapeutycznej wartości doradztwa filozoficznego w przeciwdziałaniu depresji – uznanej przez WHO za jedno z najbardziej powszechnych zaburzeń nastroju, wymaga odniesienia się do wieloznacznego rozumienia tego, co nazywamy współcześnie oddziaływaniem terapeutycznym czy psychoterapeutycznym.

Nieustanna zmiana paradygmatów naukowych, poprzedzona występującymi cyklicznie jak nazywa je Thomas Kuhn „rewolucjami naukowymi”, w ramach których rewidowane są przez środowisko uczonych dotychczas obowiązujące poglądy, tak aby inny paradygmat mógł wyprzeć i zastąpić dotychczas obowiązujący model badawczy, jest skutkiem zmieniającego się sposobu rozumienia i postrzegania człowieka. Można w tym kontekście dostrzec pewne naturalne powiązania między utrwaleniem się w danym okresie historycznym konkretnego paradygmatu naukowego a „obowiązującą” filozofią człowieka.

W tym sensie możemy mówić na przykład o wpływie nowożytnego, dualistycznego paradygmatu kartezjańskiego na popularyzację biomedycznego modelu zdrowia oraz farmakoterapii zorientowanej na usuwanie biologicznych (fizjologicznych) przyczyn zaburzeń nastroju, czy też o wpływie religii w tym religii chrześcijańskiej, wskazującej na możliwość harmonijnego współistnienia w człowieku sfery duchowej i cielesnej - na holistyczne modele psychoterapii, a nawet psychiatrię antropologiczną.

To łatwo dostrzegalne współlistnienie konkretnego paradygmatu naukowego z panującym w danym okresie światopoglądem, ma istotne znaczenie w zrozumieniu problemu jakim jest brak konsensusu co do prawomocności poszczególnych metod psychoterapii. Wielość modeli psychoterapii ukształtowana na bazie różnych podejść teoretycznych: kognitywno-behawioralnego, psychodynamicznego czy też kontekstowego (Wampold 2001: 9), dowodzi, że sama psychoterapia w dalszym ciągu jest pojęciem wokół którego narosło wiele trudności definicyjnych, a jego zakres zależy od ujęcia teoretycznego w ramach którego jest stosowane. Brak jednoznacznej definicji psychoterapii oraz jej interdyscyplinarność, powoduje często nadmierne eksploatowanie określenia „psychoterapia” i wyodrębnianie się nowych form działalności psychoterapeutycznej.

Z drugiej strony proces różnicowania się modeli psychoterapii wydaje się nieunikniony, a pewnym jego uzasadnieniem jest nieefektywność selektywnych działań terapeutycznych oraz coraz bardziej powszechna tendencja odwrotu od dominującego w psychiatrii podejścia biomedycznego, uważanego za redukcjonistyczne, sprowadzające zaburzenia nastroju do poziomu neurofizjologicznego, na rzecz podejścia biopsychospołecznego oraz terapii holistycznych, akcentujących potrzebę wielowymiarowego postrzegania człowieka, krytykujących ponadto klasyczne metody leczenia zaburzeń takich jak depresja, a w szczególności przecenianej i wywołującej wiele działań niepożądanych farmakoterapii, krytykowanej głównie przez przedstawicieli post-psychiatrii.

Psychoterapia niezależnie od modelu teoretycznego w ramach którego ma być zastosowana, jako oddziaływanie nefarmakologiczne stawia sobie za cel przyniesienie korzyści cierpiącemu, czyli:

- usunięcie objawów chorobowych (terapia przyczynowa lub objawowa). Cel ten określa się również jako przywrócenie nadziei, radości życia, zdolności do pracy,
- reedukację, resocjalizację, reorganizację oraz wewnętrzną integrację osobowości pacjenta.

Zgodnie z przyjętą w danej metodzie psychoterapeutycznej teorią osobowości analizowane są na przykład: konflikty wewnątrzpsychiczne, patologiczne stereotypy w stosunkach interpersonalnych. Osobowość jest przekształcana w kierunku umożliwiającym jednostce osiągnięcie dojrzałości wewnętrznej, realizację celów życiowych. Poprawę czy wyleczenie ocenia się według stopnia zmian osobowościowych (Kratochvil 1984: 33)

AVANT-PLUS

W tym sensie doradztwo filozoficzne, w ramach którego nie stawia się diagnoz i nie leczy pacjenta *sensu stricte*, nie jest formą psychoterapii ale działaniem premedycznym i prewencyjnym

Doradca filozoficzny ma za zadanie stworzyć bezpieczne miejsce rozmowy – swoistą przystań, gdzie klient będzie mógł opowiedzieć o swoich problemach bez ryzyka i lęku o etykietowanie i stygmatyzację rozumiane jako negatywna, piętnująca ocena społeczna osoby z zaburzeniami psychicznymi, skutkująca przede wszystkim wykluczeniem tych osób z życia społecznego i zawodowego (Kratochvil 1984: 25 i nast.) z czym utożsamiana jest wizyta u lekarza psychiatry.

Twórca terapii egzystencjalnej „zorientowanej na klienta” Carl Rogers, wskazuje na istotne warunki powodzenia procesu psychoterapii w zależności od osoby psychoterapeuty. Pomoc drugiej osobie w jej rozwoju polega według Rogersa na:

- 1) opartej na autentyczności i zgodności z samym sobą relacji z klientem,
- 2) całkowitej akceptacji troskliwości i pozytywnym nastawieniu do klienta,
- 3) empatii a także komunikowaniu jej klientowi,

Warunki te, winny być powszechne, i powinien je spełnić każdy terapeuta niezależnie od orientacji teoretycznej (Grzesiuk i in. 2000: 436). W pracy klasycznego psychoterapeuty istotna jest tzw. superwizja, rozumiana jako element szkolenia samego psychoterapeuty, która ma na celu wsparcie merytoryczne, kontrolę procesu pracy i przeżyć terapeuty przez superwizora. Spotkania takie – indywidualne bądź grupowe dają możliwość oceny predyspozycji terapeuty do pracy z klientami, analizę zagrożeń oraz sprawdzanie umiejętności w zakresie stosowania technik psychoterapeutycznych (Grzesiuk 2000: 439). W wypadku doradztwa filozoficznego nie istnieją obecnie formalne ustalenia, w sprawie weryfikacji i nadzorowania samych doradców przez superwizora.

Idea doradztwa filozoficznego rozumianego jako trening personalny a przede wszystkim nakierowanie na osobę i rozwiązanie konkretnego problemu nawiązuje poniekąd do daseinanalizy, w której wychodząc od faktu istnienia człowieka w świecie przeprowadza się analizę jego przeżyć, lub też w kontekście psychopatologii analizę jego psychotycznej bądź neurotycznej egzystencji. „Daseinanaliza jest kierunkiem odpowiadającym sposobowi myślenia ukształtowanemu przez klasyczną filozofię niemiecką” (Kratochvil 1984: 110).

Doradztwo filozoficzne a problemy współczesnej filozofii psychiatrii: prewencyjna wartość doradztwa filozoficznego w przeciwdziałaniu depresji

Zaburzenia psychiczne takie jak depresja, od czasu gdy Emil Kraepelin, jako pierwszy doszedł do wniosku, że choroba psychiczna nie jest integralną częścią normalnego umysłu i można ją od niego oddzielić, eliminowane są przede wszystkim przy pomocy farmakoterapii (Solomon 2004: 306). Stosowanie nowoczesnej farmakoterapii nie zawsze jednak wiąże się z sukcesem i wyleczeniem pacjenta. Antoni Czechow napisał niegdyś, że „Jeśli na jedną chorobę przepisują wiele lekarstw, możesz być pewien, że nie ma na nią lekarstwa” (Solomon 2004: 143). Właśnie ze względu na fakt, że farmakoterapia nie jest w pełni skuteczną metodą leczenia depresji¹⁸⁹, a dodatkowo powoduje wiele skutków ubocznych, zasadę głoszącą że „lepiej zapobiegać niż leczyć”, można uznać za podstawowe zadanie jakie winno spełnić doradztwo filozoficzne w zapobieganiu zjawisku depresji.

Udokumentowane, negatywne reakcje społeczne na depresję, potwierdzone badaniami z których wynika, że częste kontaktowanie się z osobą cierpiącą na depresję wywołuje negatywne reakcje emocjonalne (Coyne 1976; Gotlib i Meltzer 1987), skłaniają do rozważenia prewencyjnej roli doradztwa filozoficznego, które w przypadku łagodnych zaburzeń nastroju, nie sklasyfikowanych w skali DSM-IV jako ciężka depresja – może dzięki wskazaniu klientowi narzędzi pomocnych w samodzielnym rozwiązywaniu problemów, samowzmocnianiu – zapobiec zaistnieniu depresji klasyfikowanej jako jednostka chorobowa.

Jedną z podstawowych potrzeb człowieka jest dążenie do samorealizacji mające rangę podobną do potrzeb fizjologicznych, które charakteryzuje niezbywalność i konieczność zaspokojenia. Problematyczne staje się pojęcie samorealizacji, gdy użyjemy go w kontekście depresji. W obliczu stwierdzenia depresji - rozumianej jako choroba, pewna dysfunkcja psychiki, mózgu, organu odpowiedzialnego za proces syntezy „ja”, poczucie tożsamości z samym sobą - podważona zostaje zdolność człowieka do nieskrępowanego samostanowienia o sobie.

Człowiek cierpiący na depresję, będąc postrzeganym jako chory psychicznie, zaczyna dodatkowo poza objawami charakterystycznymi dla samej depresji, tracić tożsamość z samym sobą, ponieważ sam również zaczyna postrzegać siebie jako osobę chorą, inne

¹⁸⁹ Jako jeden z najczęściej popełnianych błędów w czasie stosowania farmakoterapii osób z zaburzeniami depresyjnymi, podaje się pomijanie pomocy psychoterapeutycznej i sprowadzenie leczenia do stosowania środków farmakologicznych. Zob. S. Pużyński. *Depresja i zaburzenia afektywne*. Warszawa: PZWL, 2008: 141.

AVANT-PLUS

niezgodne z dotychczasowym „Ja”. Jego choroba jest postrzegana w określony, negatywny sposób, co skazuje go na internalizację takiego obrazu własnej choroby, który nie został jednak wytworzony przez jego jaźń. Ulega on zjawisku, które można nazwać fenomenem „falszywej autopercepcji” – pacjent czuje się chory również dlatego, że takim jest postrzegany, jego przygnębienie i apatia są dodatkowo wzmocnione społecznym stereotypem na temat zachowania chorych na depresję, co dodatkowo zakłóca okres rekonwalescencji i powrotu do formy psychicznej.

Na gruncie zawodowym, rodzinnym i społecznym choremu na depresję towarzyszy proces alienacji. Czując się gorszy nie jest w stanie utrzymać równowagi wewnętrznej, mało tego - popada w sieć frustracji i lęków – pochodnych tej sytuacji, staje się przez to mniej efektywny a z czasem wykluczony zawodowo, co wpływa na zachwianie jego poczucia własnej wartości, utratę sensu istnienia.

W tym kontekście, istotnym pytaniem jest to, czy doradztwo filozoficzne rozumiane jako pomoc premedyczna, ma zatem szansę upowszechnić się również w Polsce jako program harmonijnego samorozwoju, zespół działań mających na celu przygotowanie i wskazanie mechanizmów potrzebnych do konstruktywnego rozwiązywania problemów życiowych, bytowych, moralnych, egzystencjalnych oraz wsparcie w sytuacjach kryzysowych poprzez wykorzystanie zasobu wiedzy i tekstów filozoficznych, których celem ma być ukazanie powszechności i nieuchronności doświadczania rozczarowań życiowych i kryzysów wewnętrznych/zaburzeń nastroju, (co dokumentuje spuścizna filozoficzna), a tym samym wytworzenia u klienta przekonania o tym, że nie jest osamotniony w przeżywaniu negatywnych emocji, które są w życiu człowieka zjawiskiem naturalnym.

Z drugiej strony pomimo licznych kontrowersji wokół samej farmakoterapii a także dyskusji na temat granicy między zdrowiem a chorobą psychiczną, niepokojące wydają się głosy zwolenników traktowania doradztwa filozoficznego jako jedynej formy terapii a nie komplementarnej i prewencyjnej. Doradztwo filozoficzne rozumiane jako terapia zastępująca interwencję medyczną może tak jak każdy rodzaj terapii, która rości sobie prawo do wyłączności – stać się szkodliwe, i groźne dla klienta, który nie uzyska w porę pomocy medycznej.

Praktyczna wartość doradztwa filozoficznego

W kontekście analizowanej terapeutycznej wartości doradztwa filozoficznego, istotne wydaje się spojrzenie na to zjawisko z perspektywy jego praktycznej wartości i możliwych do osiągnięcia przez doradcę filozoficznego pozytywnych rezultatów w pracy z klientem, a także uzasadnienia popularyzacji tego typu „działalności” filozoficznej.

Jednym z problemów, poza możliwymi kontrowersjami wynikającymi z ciągle niejednoznacznej i podwójnej roli doradcy filozoficznego, funkcjonującego z jednej strony jako terapeuta, z drugiej jako doradca personalny tzw. coach-trener, okazuje się problem samego wykorzystania wiedzy filozoficznej do celów terapeutycznych.

Przede wszystkim jedną z trudności wydaje się dobór właściwych tekstów, które są podstawowym materiałem na którym pracują doradcy filozoficzni. Większość z nich odnosi się do spuścizny klasyków filozofii, i bazuje w swojej pracy na tekstach Platona czy Sokratesa. Podobnie Marinoff w książce *Plato not Prozac...*, podkreśla uniwersalną wartość tekstów filozoficznych i możliwość odniesienia się poprzez tekst do problemów z jakimi nie radzi sobie klient. Odniesienie do klasycznych i ważkich tekstów Platona takich jak np. *Państwo* czy *Protagoras* ma mieć również podstawowe znaczenie w rozwiązywaniu problemów dotyczących funkcjonowania człowieka na gruncie społecznym i zawodowym.

Jedną z zupełnie nowych publikacji w języku polskim podejmującą temat wykorzystania wiedzy filozoficznej do celów terapeutycznych jest *Psychoterapia filozoficzna* Lecha Ostasza, napisana w formie podręcznika a zarazem poradnika, w którym autor mówi o mentaloterapii jako doradztwie filozoficznym polegającym na dawaniu wskazówek drugiej osobie, co do tego jak powinna pracować z własnym umysłem, co nie ma jednak oznaczać tworzenia i przedstawiania jej gotowych rozwiązań (Ostasz 2011: 19).

W mentaloterapii zakłada się, że jednostka niezależnie od uwikłania w relacje społeczne, w kontekście samego bytu w ogóle (w ramach ontologii) może podjąć pracę nad swoim umysłem (Ostasz 2011: 20). W tym kontekście, zasadne wydaje się postawienie pytania o użyteczność i przekładalność doradztwa filozoficznego na praktykę społeczną.

Doradcy filozoficzni m.in. zrzeszeni w Philosophical Counselling Poland przy Uniwersytecie Warszawskim, stawiają sobie za cel pomoc w rozwiązywaniu problemów zawodowych poprzez budowanie filozofii firmy/przedsiębiorstwa w oparciu o spójną strukturę wartości i dobrze określone cele, jak i odpowiednio wypracowane nawyki pracowników usprawniające

AVANT-PLUS

działanie przedsiębiorstwa¹⁹⁰. Pomoc we wdrożeniu właściwej filozofii firmy miałyby pozwolić uniknąć problemów, wynikających z rozdzwiewku między strukturą wartości firmy a strukturą wartości jej pracowników.

W tym sensie doradztwo filozoficzne wydaje się niczym innym jak wcielaniem w życie elementarnych zasad prakseologii Tadeusza Kotarbińskiego, który podkreślał, że o skuteczności wszelkiego działania możemy mówić, gdy jego rezultatem jest osiągnięcie zamierzonego celu. Możemy tym samym wyróżnić następujące cechy działania:

- skuteczność – mierzona realizacją założonego celu (działanie jest skuteczne, gdy prowadzi do celu, gdy nas do niego przybliży),
- korzystność – która stanowi cechę działania oznaczonego dodatnio ze względu na przewagę nabytków (skutków, wyniku użytecznego) w różnicy między nabytkami, a ubytkami (kosztami), gdy $N-U > 0$,
- ekonomiczność – jako stosunek między nabytkami a ubytkami, w których cenność nabytków jest większa od ubytków, gdy $N/U > 1$; jeżeli przeważają ubytki, gdy $N/U < 1$, występuje nieekonomiczność. Innymi słowy działanie jest ekonomiczne, gdy występuje korzystniejszy stosunek osiągnięć do kosztów (Kotarbiński 1973, s. 385).

Co istotne, jak podkreśla Kotarbiński:

prakseolog jako taki, nie wydaje ani nie uzasadnia ocen etycznych, estetycznych, nie pyta – jako taki – o to czy dane postępowanie byłoby szlachetne, czy niegodziwe, ani jakie formy aktywności godne są upodobania. W ogóle jest on – jako taki – uniezależniony w swoich sądach o działaniu (...) od przymierzania doń wzorców wyznaczonych przez taką czy inną uczuciową motywację. A jednak ocenia czyny, lecz wyłącznie z punktu widzenia sprawności (Kotarbiński 1973, s. 479).

Reasumując można zatem rozważyć zyski i straty wynikające z upowszechnienia profesjonalnego doradztwa filozoficznego:

Po stronie zysków należałoby umieścić m.in.:

- 1) podniesienie rangi filozofii w ponowoczesnym pragmatycznym społeczeństwie, wskazanie na jej ogromną wartość praktyczną w rozwiązywaniu problemów społecznych i egzystencjalnych,

¹⁹⁰ <http://www.filozofiafirmy.pl/> (strona internetowa Philosophical Counseling Poland)

- 2) myślenie filozoficzne (zdystansowanie do problemu, nakierowane na rozwiązanie problemu, analizowanie problemu) jako odrębna wartość,
- 3) wskazanie na potrzebę holistycznego podejścia do ludzkich problemów, które umożliwi filozoficzny sposób myślenia i stawiania pytań dotyczących różnych obszarów działalności człowieka,
- 4) ukazanie filozofii jako klasycznej dziedziny nauk humanistycznych i podkreślenie jej niezbywalności i nieredukowalności np. do psychologii.

Po stronie strat można natomiast umieścić potencjalne zagrożenia związane ze zmianą społecznego sposobu postrzegania filozofa, a w szczególności misyjnego charakteru jego działalności. Tym samym problematyczne może okazać się w przyszłości utożsamienie doradcy filozoficznego z „zawodowym filozofem”, udzielającym płatnych porad.

Bibliografia:

- Aleksandrowicz, J. 1996. *Psychoterapia medyczna. Teoria i praktyka*. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Berman, D. Philosophical Counseling for Philosophers. *Philosophical Practice: Journal of the APPA*, nr 2 (3)2008: 255-66.
- Chertok, L. de Saussure R. 1988. *Rewolucja psychoterapeutyczna. Od Messmera do Freuda*. Przeł. A. Kowaliszyn. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Grzesiuk, L. 2000. *Psychoterapia: szkoły, zjawiska, techniki i specyficzne problemy*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Hadot, P. 2003. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Przeł. P. Domański. Warszawa: Aletheia.
- Kokoszka, A. i Drozdowski, P. Red. 1993. *Wprowadzenie do psychoterapii*. Kraków: Wydawnictwo Akademii Medycznej w Krakowie.
- Kotarbiński, T. 1973. *Traktat o dobrej robocie*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Kratochvil, S. 1988. *Psychoterapia: kierunki, metody, badania*. Przeł. A. Ciechanowicz, M. Erhardtowa. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

AVANT-PLUS

Marinoff, L. 2002. *W poszukiwaniu szczęścia. Jak skutecznie rozwiązywać życiowe problemy*. Przeł. M. Pietrzak-Merta. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.

Raabe, P. B. 2002. *Issues in Philosophical Counseling*. Greenwood: Praeger, Westport.

Schuster, S. C., *Philosophy practice: an alternative to counseling and psychotherapy*.

Solomon, A. 2004. *Anatomia depresji. Demon w środku dnia*. Przeł. J. Bartosik. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

World Health Organization, *The world health report 2001 - Mental Health: New Understanding, New Hope*. Geneva 2001.

Strony internetowe:

Vereniging voor filosofische praktijk. 2010. *Vereniging voor filosofische praktijk Gedragscode voor praktijkvoerend filosofen*. Źródło:

<http://www.verenigingfilosofischepraktijk.nl/ontstaan.php>. 29.04.2011.

Raabe, P. B. *What is philosophical counseling?* Źródło:

<http://www.ufv.ca/faculty/philosophy/raabep/what.html>. 06.05.2011.

Philosophical Counseling Poland. *Czym jest doradztwo filozoficzne?*

Źródło: http://www.philosophicalcounseling.pl/o_doradztwie_filozoficznym.html. 09.05.2011.

Philosophical Counseling Poland. *Budowanie filozofii firmy*. Źródło: <http://www.filozofiafirmy.pl> 09.05.2011.

Z czego śmieją się filozofowie?

Marcin Gras

Abstrakt:

Wertując dzieła filozoficzne poświęcone teorii komizmu, czy też prace z dowolnej gałęzi filozofii, możemy łatwo dojść do wniosku, że dobry dowcip filozoficzny jest nierozróżnialny od poprawnego rozumowania filozoficznego. Czy jednak wniosek ten jest uprawniony? Kiedy mówimy o poczuciu humoru lub dobrym dowcipie wchodzimy na grząski teren powszechnej intuicji. Aby przenieść problem na poziom naukowy, lub przynajmniej filozoficzny (czyli taki, na którym będzie można rozmawiać w sposób sensowny na temat humoru jako takiego), niezbędne będzie skonstruowanie i sprawdzenie szeregu możliwie dokładnych definicji słów, którymi na co dzień operujemy z taką łatwością: śmieszny, zabawny, humor itp., a następnie analityczny opis wydarzeń lub żartów, które uważamy za śmieszne. W szczególności przeanalizujemy przypadki: a) literówki w nazwisku tłumacza, b) niespójnej argumentacji, c) narracji stosowanej przez filozofów analitycznych, d) napuszonej powagi dzieł traktujących o komizmie. Czy na tej podstawie będziemy w stanie wyróżnić dowcip filozoficzny? Czy różni się on od dowcipów matematycznych lub ogrodniczych? I – wracając do pytania postawionego w temacie – czy filozofowie mają poczucie humoru? Na te kwestie wypowiem się w sposób niekonkludujący, posługując się licznymi przykładami z filozoficznej popkultury.

Problem z teorią humoru polega na tym, że o dowcipach opowiada się zazwyczaj w sposób mało zabawny – praktyków odstrasza nudna teoria w arystotelesowskim bądź bergsonowskim stylu i niecierpliwie kartkują tekst w poszukiwaniu anegdot, które zazwyczaj okazują się miałkie. Przyczyna jest prosta – filozofowie zajmujący się teorią humoru starają się pisać ogólne teksty „dla ludzi” zamiast stworzyć coś dla filozofów. A przecież wiadomo, że nikt inny tego nie przeczyta. Z resztą najlepsze, najciekawsze i najbardziej błyskotliwe dowcipy możemy znaleźć zazwyczaj w samym tekście, kiedy autor, popisując się odczytaniem i kurtuazją,

AVANT-PLUS

czyni drobne przytyki do swoich oponentów. Odnajdzie je tylko wnikliwy czytelnik i dlatego są tak zabawne.

Oczywiście, kiedy piszemy dla filozofów, nie musimy żartować właśnie z filozofii, choć hermetyzacja żartu zazwyczaj daje nam dodatkowe punkty. Przytoczę taki dowcip z książki *Plato and Platypus walk into a bar...* (Cathcart i Klein, 2007): Platon i dziobak wchodzą do baru. Wszyscy patrzą zszokowani. Platon tłumaczy – W jaskini wyglądała na ładniejszą...

I jeszcze jeden. Dwie krowy pasą się na pastwisku. Nagle jedna mówi: – Galileusz musiał odwołać swoje poglądy, ale w rzeczywistości twierdził to samo, co Kopernik, tylko był postrzegany za bardziej radykalnego. – Na co druga krowa: – Muuuu!

Wróćmy jednak do początku. Słownik Języka Polskiego definiuje *żart* jako *wypowiedź lub zachowanie mające kogoś rozśmieszyć*, zwraca zatem uwagę na intencję żartującego. Jeśli natomiast sprawdzimy definicję *śmiechu*, okaże się, że są to *charakterystyczne dźwięki wydawane przez człowieka, któremu jest wesoło*. A więc, według słownika, dobry żart rozpoznamy po tym, że wywołuje pewne charakterystyczne dźwięki. Tyle teorii.

W codziennym życiu dowcipkowanie jest banalnie łatwe, a siłę ironii, anegdoty i sarkazmu wypróbujemy regularnie w praktyce. Tylko co właściwie wzbudza w nas te „charakterystyczne dźwięki, które wydajemy gdy jest nam wesoło”? Na to pytanie próbowali odpowiedzieć naukowcy i filozofowie.

Immanuel Kant, na przykład, uważał że kiedy w napięciu słuchamy jakiejś historii, a następnie nasze oczekiwania zostają zburzone, powoduje to śmiech. Również Henri Bergson, rozwijając myśl Arystotelesa¹⁹¹, upatrywał śmieszności żartów w dysonansie (por. Bergson, 2000). Według niego człowiek budzi śmiech, kiedy wbrew swojej potencji zachowuje się bezmyślnie – na przykład, gdy kroczy sztywno jak robot lub ujawnia mechanistyczny sposób myślenia.

Współcześnie to przede wszystkim psychologowie starają się wyjaśnić mechanizm śmiechu, łącząc naukowe eksperymenty z teorią. Zwrócę uwagę tylko na najbardziej – według mnie – przekonującą ogólną definicję żartu autorstwa lekarza i filozofa Edwarda de Bono. Twierdził on mianowicie, że umysł samoistnie tworzy pewne wzorce, dzięki którym później rozpoznaje

¹⁹¹ Widział on żart jako *naśladowanie ludzi gorszych, lecz bynajmniej nie w znaczeniu wszystkich ich wad, a tylko w zakresie śmieszności, która jest częścią brzydoty. To co śmieszne, jest przecież związane z jakąś pomyłką lub z bezbolesnym i nieszkodliwym oszpecceniem*.

historie i zachowania. W przypadku, kiedy jakiś już istniejący wzorzec zostanie rozwinięty w nieoczekiwany sposób, tworząc nowe połączenie, pojawia się śmiech. (Weźmy następujący dowcip: Co to jest – nie świeci i nie mieści się w d...? Rosyjska maszynka do świecenia w d...).

Teoria ta wyjaśnia wiele podstawowych mechanizmów, które towarzyszą żartom, na przykład dlaczego większość dowcipów śmieszy nas tylko za pierwszym razem¹⁹², dlaczego istniejące żarty bardzo często opierają się na prostych stereotypach i schematach, które już znamy oraz dlaczego jest w nich tak wiele powtórzeń (zwykle jakiś fragment dowcipu opowiada się wielokrotnie, aby jeszcze mocniej wyróżnić schemat, czasem również stosuje się ten zabieg, aby nadać wzorcowi pozory realności, którą jesteśmy skłonni schematyzować)¹⁹³.

Zanim jednak przejdę dalej, chciałbym zmienić psychologizujący język definicji de Bono, w którym definiuje on dowcip, na lepiej przystający do kontekstu i, dający większe możliwości późniejszej modyfikacji, definicji język semantycznej teorii literatury. W tym sensie **ŻARTEM** będzie **POŁĄCZENIE ZNAKU Z INNYM KONTEKSTEM NIŻ TEN, KTÓRY ZNAMY** (do którego jesteśmy przyzwyczajeni), czyli modyfikacja już istniejącego schematu. Oczywiście zmiana taka musi się odbyć na poziomie semantycznym, a nie syntaktycznym.

Przyjrzyjmy się następującemu przedszkolnemu żartowi: *Leśniczy śpi w leśniczówce, nagle się budzi i słyszy szmery w szafie. Otwiera ją, a tam garnitur wychodzi z mody. W tym dowcipie znak [garnitur wychodzi z mody] zmienił kontekst z *garnitur stał się niemodny* na *garnitur chciał wyjść*. Jeśli natomiast zmiany dokonalibyśmy na poziomie syntaktycznym, dowcip nie byłby śmieszny, albo byłby śmieszny na kolejnym poziomie abstrakcji, dla osób, które już znają pierwotny żart (i kiedy zmiana syntaktyczna łączyła się ze zmianą semantyczną)¹⁹⁴.*

¹⁹² Oczywiście nie jest to do końca prawda, niektóre żarty zasłyszane ponownie czasem nas śmieszą, a czasem nie, kiedy niektóre śmieszą zawsze. Związane jest to jednak z innym rodzajem śmieszności i innym mechanizmem psychologicznym (mam tu na myśli powtarzalność). Myślę jednak, że możemy przyjąć, że jeśli ten sam żart jest dla nas śmieszny po raz kolejny, raczej nabiera formy rytuału czy słowa-hasła, niż powtarza swój pierwotny efekt.

¹⁹³ Jednakże, jeśli najważniejszą cechą żartów jest to, że przełamują strukturę naszego myślenia, to z czasem powinniśmy preferować dowcipy coraz bardziej wyrafinowane, zaskakujące nas w jeszcze bardziej abstrakcyjny sposób, wyłamując się jednocześnie z prostej definicji de Bono, tak że pierwotny schemat uległby zatarcu. Tak jest też w rzeczywistości. Czyli z im bardziej abstrakcyjnych dowcipów potrafimy się śmiać, tym mniej uschematyzowana jest nasza myśl.

¹⁹⁴ Zgodnie z tym mechanizmem, dla osób znających przedszkolny żart „wchodzi facet do windy a tam schody”, może być śmieszna jego abstrakcyjna modyfikacja w rodzaju „wchodzi facet do windy a tam winda”. Abstrahując od jakości tak skonstruowanego dowcipu, potwierdza on tezę, że musimy zmodyfikować właśnie semantyczny poziom wypowiedzi.

AVANT-PLUS

Ale dobry żart to nie tylko sens, ale także odpowiednia konstrukcja, analogiczna do tej, którą posługuje się np. poetyka filmu. Standardowy dowcip musi składać się z minimalnej, niezbędnej liczby słów, zawierać odpowiednie rozwinięcie oraz puentę (wyrażoną z największą precyzją). Jednak najistotniejszy zdaje się być rytm, który Milton Berle opisał jako triadę wprowadzenie – dowód – antyteza (czyli puenta). Tę konstrukcję możemy bez trudu odnaleźć w większości dowcipów, przykładem niech będzie anegdota Woody'ego Allena, którą ten opowiadał w ramach swoich stand-upów: Kiedy byłem młodszy, mama często mówiła mi: „jeśli kiedykolwiek dziwny mężczyzna podejdzie do ciebie i powie, że dostaniesz cukierki, jeśli pójdziesz z nim do samochodu... zrób to”¹⁹⁵.

Milton Berle zwrócił uwagę na jeszcze jeden interesujący fakt. W trakcie swoich występów scenicznych, obok przygotowanych dowcipów opowiadał historie, które nie były żartami, ale miały identyczną z nimi konstrukcję. Okazało się, że również na nie publiczność reaguje śmiechem. Mogło to być jednak związane z tym, że komik opowiadał je w zabawny sposób, albo że publiczność spodziewała się usłyszeć dowcipy, więc pojawienie się w ich miejscu normalnych historyjek było dla niej przeniesieniem żartu na wyższy poziom abstrakcji (albo też nie chcieli się przyznać, że nie zrozumieli dowcipu). Również zapewne nie bez znaczenia był fakt, że „badani” siedzieli w jednej sali i mogli „zarażać się śmiechem”. Tak czy inaczej, eksperyment ten pokazuje, że historie, które nie są żartami, mogą być jako takie postrzegane, a także, że odbiorca jest w stanie stworzyć sobie taką bazę (taki zbiór schematów myślowych), która sprawi, że nieskomplikowana, jednoznaczna historyjka wyda mu się żartem (ponieważ będzie wymykać się oczekiwaniom)¹⁹⁶.

¹⁹⁵ <http://www.ibras.dk/comedy/allen.htm> (tłum. autora).

¹⁹⁶ Możemy sobie na przykład wyobrazić skecz, w którym klient przychodzi kupić bilet kolejowy. Obsługa jest dla niego bardzo miła, kasjerka mówi w pięciu językach i jeszcze załatwia sprawę szybciej i taniej niż się spodziewał. Ta sytuacja, w zależności od wzorca, który mamy wytworzony, może nam się wydać śmieszna. Na poparcie przytoczę anegdotę opartą na podobnym schemacie: „Pewnego dnia miałem załatwić sprawę firmową w Osace. Jak doskonale wiecie, mieszkam w Zalesiu. Poszedłem na dworzec kolejowy i mówię: – Poproszę bilet do Osaki. – Gdzie? Do Osaki? Nie wiem, gdzie to jest, dam panu bilet do Warszawy, tam pana skierują. – Kilka godzin później, w Warszawie kasjer zastanawia się: – Osaka, Osaka... hmm, to chyba gdzieś na wschodzie, dam panu bilet do Moskwy, oni tam pana skierują. – Kilka dni później, w Moskwie kasjer również nie jest pewien: – Osaka? To gdzieś w Azji, niech pan pojedzie do Pekinu, to tam będą wiedzieć dokładnie gdzie jest Osaka. Półtora tygodnia później, w Pekinie, kasjer na dworcu stwierdził, że to na pewno gdzieś w Japonii, więc sprzedał mi bilet do Tokio. Tam już mnie dobrze skierowano, załatwiłem wszystkie sprawy, a następnie przyszło mi wracać do domu. Udałem się więc na dworzec i poprosiłem o bilet do Zalesia. – Do Zalesia? – drapie się w głowę kasjer. – Ale do którego Zalesia? Górnego czy Dolnego?”.



Ilustracja 1: Kostecké Uzeniny, logo
ze strony www.kosteckeuzeniny.cz/pro-media.html

Odbiorca może znaleźć w danej wypowiedzi żart, gdy wydaje mu się, że wie, czego szukać, nawet jeśli w intencji nadawcy nie chodziło o wzbudzenie śmiechu (wbrew przytoczonej słownikowej definicji). A więc **O TYM, CZY DANY ZNAK JEST DOWCIPEM, OSTATECZNIE DECYDUJE ODBIORCA**. Przykładem mogą być loga swoim kształtem mniej lub bardziej nawiązujące do kształtu penisa¹⁹⁷. Taki przypadkowy komunikat może być nawet śmieszniejszy od świadomego, ponieważ odbiorca wyśmiewa naiwną ignorancję nadawcy^{198 199200201}.

¹⁹⁷<http://b3ta.com/features/phalliclogoawards/>

¹⁹⁸ Jeśli żarty mają aż tak schematyczną budowę, to oznaczałoby, że ich tworzenie nie jest wcale tak skomplikowane, i że można generować je przy pomocy prostego algorytmu. Oczywiście wymagałoby to wpisania w program rozszerzonej semantyki wypowiedzi, ale wprowadzenie tego typu danych jest tylko kwestią dokładności opisu. I faktycznie, eksperymenty takie miały już miejsce i zakończyły się sukcesem. Jednymi z najślynniejszych programów generujących żarty były *JAPE* oraz jego następca, już bardziej wyspecjalizowany, *STANDUP joke generator*⁹. Jakość ich pracy mogli ocenić dopiero ludzie, stwierdzając, czy dany dowcip jest śmieszny¹⁰. Jednak uzyskane efekty były właściwie nierozróżnialne z prostymi żartami wymyślonymi przez człowieka.

Z jedną tylko różnicą. Komputer nie generował żartów, tylko zestawienia, które swoim schematem przypominały żarty. Były bardzo podobne do dziecięcych eksperymentów w dziedzinie humoru i języka, a nie profesjonalnymi anegdotami¹¹. Fakt ten znowuż odkrywa bardzo istotną kwestię, ujawniając że poczucie humoru nabywamy na drodze socjalizacji, a wiedza o tym, co jest śmieszne jest przede wszystkim (jeśli nie w całości) kulturowa.

¹⁹⁹ Oba działały na podobnej zasadzie i generowały żarty w rodzaju: „What do you call a strange market? A bizarre bazaar”. Było to możliwe dzięki uzupełnieniu semantyki ich słowników, wskazaniu rytmów, wyrazów bliskoznaczących, synonimów itp.,

<http://www.csd.abdn.ac.uk/research/standup/index.php>

²⁰⁰ Ponieważ jakkolwiek dowcip zawsze nawiązywał będzie do kultury odbiorcy. Czyli zawsze ostateczną weryfikacją śmieszności żartu będzie człowiek, choć różni ludzie mogą różnie odbierać ten sam żart.

²⁰¹ Nawiązuję tutaj do argumentu chińskiego pokoju, który przedstawił John Searle w swojej książce *Minds, Brains and Programs*.

AVANT-PLUS

Przyjmuję więc następującą definicję: podstawową strukturą żartu jest wypowiedź, w której znak wpisujemy w nowy, nieznanym odbiorcy kontekst (można również w ramach wprowadzenia wyróżnić i ujednolicić stary kontekst). Natomiast na jakość żartu wpływa jego konstrukcja i sposób przedstawienia.



Ilustracja 2: Przykład znaku wyrwanego z kontekstu ze zmodyfikowaną referencją,
<http://rofl.wheresthebeef.co.uk/Shall%20Not%20Pass.jpg>

Każdy żart jest zależny od kultury, w której funkcjonuje. Według semiotyków nie można nawet mówić o dowcipie poza kulturą, ponieważ ta tworzy jego znaczenie (kontekst) przy użyciu języka, umowy, konwencji itd. Sama natura nie jest dowcipna, może jedynie śmieszyć nas przez analogię ze światem kultury (kształt chmur, wygląd i zachowanie zwierząt itp.). Jaki jest zatem sens mówienia o żarcie kulturowym, który jest w szczególności żartem filozoficznym? Otóż używając w tym miejscu słowa „kultura” mam na myśli nie *całokształt duchowego i materialnego dorobku społeczeństwa*, ale *kulturę narodową w szerokim sensie, reprezentowaną również przez określone społeczności w obrębie globalnej wioski, mającą swoje źródło głównie w procesie akulturacji*. Taka społeczność musi nie tylko podobnie reagować na określony (czasem indywidualny) typ humoru, ale również posiadać odpowiednie schematy kulturowe, które żart wykorzystuje.

Możemy sobie zatem wyobrazić dowcipy, które z jakiegoś powodu będą śmieszne właśnie dla społeczności filozofów. Czym jednak miałyby się charakteryzować? W Polsce wyjątkowo popularny jest żart abstrakcyjny. Czym właściwie jest? Jeśli „zwykły” żart osadza znak w nowym, semantycznym kontekście, to dowcip abstrakcyjny przeniesie go na kolejny, wyższy poziom, korespondujący ze wzorcem i metawzorcem. Przy czym może robić to bezpośrednio

albo pośrednio (jawnie lub skrycie), tylko swą formą odwołując się do poprzednich zestawień semantycznych.

Wyobraźmy sobie znak drogowy, *Uwaga, niebezpieczeństwo!* Wyrwany z kontekstu kulturowego, nie oznacza nic. Ustawiony przed niebezpiecznym fragmentem drogi, będzie spełniał swoją prymarną, informacyjną funkcję. Ale umieszczony przed oczywistym lub iluzorycznym niebezpieczeństwem, może łatwo stać się śmieszny (a więc straci swój podstawowy sens!)²⁰². Natomiast stanie się abstrakcyjny, kiedy dodatkowo zmodyfikujemy jego referencję²⁰³.

Tego rodzaju milczące założenie pojawia się na przykład w dowcipach narodowościowych (cykl dowcipów o Polakach, Niemcach, Żydach, Irlandczykach itp.), które są przekładalne, lecz jedynie w pewnej konwencji. Jeśli nie mamy odpowiednika konwencji, dowcip jest właściwie niezrozumiały bez dodatkowych, bardzo szerokich wyjaśnień. Jednak bardzo często w różnych kulturach, na całym świecie, znajdujemy zdumiewająco podobne wzorce – schematy (np. jakaś grupa społeczna postrzegana jako głupia, inna związana ze środowiskiem przestępczym, skąpa lub wzorzec „przeciętnego człowieka”; dlatego właśnie bohaterami dowcipów są stereotypowe postaci o popularnych imionach i nazwiskach – Jaś Kowalski, Jan Swo-boda, John Smith, Hans itd.).

Jeśli chcemy zatem wyróżnić dowcip filozoficzny, musimy wyodrębnić pewne konwencje myślowe i stereotypy charakterystyczne dla osób parających się tą dziedziną. Co wyjątkowe w tym przypadku, ich źródłem nie tylko sami filozofowie, ale tak zwani „ludzie z ulicy”, którzy postrzegają filozofów jako postrzelonych, bezproduktywnych i aspołecznych, jednym słowem za niegroźnych, ale i nieprzydatnych Leserów, którzy nie potrafią odnaleźć się w codziennym życiu, a ich rozmowy toczą się wokół idei miłości i sprawiedliwości. Jest to pewna konwencja, z którą się co prawda nie zgadzamy, ale której nie potrafimy złamać (może dlatego, że sporo w niej prawdy). Jeśli więc sytuacje ze styku schematu osadzimy w nowym kontekście, ukazując np. studenta filozofii, który na poważnie boryka się z jej aporiami, w tym z pytaniem, czym zajmuje się filozofia i jaka przyszłość czeka go po studiach, otrzymamy humor filozoficzny, który na dodatek będzie miał potęgę zmieniania otaczającego nas świata. Oczywiście do czasu, kiedy ta wizja stanie się pewnym kontekstem, wtedy nasz dowcip będzie musiał przejść na kolejny metapoziom abstrakcji.

²⁰²Por. <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f5/POZOR.jpg>

²⁰³<http://rofl.wheresthebeef.co.uk/Shall%20Not%20Pass.jpg>

AVANT-PLUS



Ilustracja 3: Przykład pracy z serwisu Demotywatory.pl z podwójnym odniesieniem: obrazek nawiązuje m.in. do znanego rysunku Marka Raczkowskiego (por. <http://img209.imageshack.us/img209/6472/49ra1ea8.jpg>), natomiast podpis do rzekomej wulgarności Polaków.

Ten rodzaj dowcipu, funkcjonującego w konkretnej społeczności, nazwałem żartem kulturowym²⁰⁴. Spróbuję wyróżnić pewne cechy wspólne i zależności dla niego charakterystyczne. Przede wszystkim, dowcipy te są zwykle wielopoziomowe i abstrakcyjne. Ich schemat jest stały i bazuje na apagodze²⁰⁵ – w domyśle (najczęściej milcząco) zakładamy bazowy znak i jego kontekst, a następnie, opowiadając żart kulturowy, bierzemy ów znak w nawias i wznosimy się na poziom meta – żartem jest już sam fakt, że przyjmujemy absurdalny język i argumenty, z których żartujemy (parodiując tym samym powagę, z jaką są zazwyczaj głoszone). Tak uzyskany wzorzec również „na poważnie” łączymy z absurdalną (ale konsekwentną) koncepcją, w efekcie również podciągając do absurdu milcząco założony schemat i tworząc na jego bazie żart, który jest śmieszny na wielu poziomach dzięki absurdalnemu połączeniu i pełnej powadze, z jaką jest traktowany.

Ciekawym portalem, wykorzystującym schemat żartu kulturowego, jest – popularny ostatnimi czasy – serwis internetowy *demotywatory*, którego użytkownicy publikują zdjęcia zaopatrzone w hasło i krótką sentencję. Zdjęcie zazwyczaj jest mniej lub bardziej zabawne, natomiast sam komentarz prawie zawsze łączy je z jakimś wzorcem kulturowym, operując na metapoziomie.

Współtwórcami żartu kulturowego są jego odbiorcy, którzy do jego zdekodowania muszą użyć tego samego języka i powtórzyć ten sam abstrakcyjny sposób dowodzenia, co jego

²⁰⁴To nieużywane wcześniej pojęcie, na temat którego napisałem odrębną pracę – *Żart kulturowy na przykładzie Teatru Járy Cimrmana i Pomarańczowej alternatywy*, praca licencjacka, Instytut Sławistyki Zachodniej i Południowej, Warszawa 2010.

²⁰⁵Apagoga polega na uznaniu twierdzenia przeciwnika za słuszne i połączeniu go z innym twierdzeniem uznawanym za prawdziwe.

twórcy. Tym samym również pozornie wyrażają zgodę i aprobatę na istnienie podstawowego wzorca. Na przykład – gdy ktoś żartuje z filozofii, powinien zgodzić się, że jest ona zupełnie bezproduktywna i abstrakcyjna, nie różni się od rozkminki dresiarzy na fajku, a wszelka refleksja powinna zostać zakazana. Zgodnie z tą logiką (tzw. *twisted logic*) twórca parodiuje i trawestuje język oraz system wartości krytyków filozofii. Istotne jest również, że w ten sposób przenosi konflikt na wyższy, śmiesznie abstrakcyjny poziom.

Abstrakcyjny żart kulturowy wysokiego poziomu nie jest bezpośredni i może zostać odebrany jako śmieszny jedynie przez ludzi, operujących takim samym, co jego twórcy językiem i takimi samymi wzorcami kulturowymi (a więc może również posłużyć do kształtowania wspólnoty). Wielopoziomowy żart będzie więc niezrozumiały nie tylko dla osób z innego kręgu kulturowego, ale również dla samego bazowego obiektu drwin, czyli w tym wypadku ludzi posługujących się schematami²⁰⁶.

Na koniec chcę jeszcze raz podkreślić znaczenie odbiorcy w opowiadaniu żartu kulturowego. Ma on nie tylko okazję do śmiechu, ale – śmiejąc się – utożsamia się z twórcą dowcipu i uczestniczy w akcji opowiedzenia żartu kulturowego w sensie ogólnym (ponieważ częścią żartu kulturowego jest jego recepcja), lub też – nie rozumiejąc go – automatycznie staje po drugiej stronie barykady. Nie może zostać w tej sytuacji obojętny – musi opowiedzieć się po którejś ze stron, czyli wybrać któryś ze wzorców. Taka konfrontacja z żartem na stałe zmienia sposób rozumowania odbiorcy, dlatego raz opowiedziany dowcip w pewien sposób uzależnia (ucząc porozumiewania się na pewnym poziomie).

Spróbuję zatem stworzyć roboczą definicję żartu kulturowego: **ŻART KULTUROWY ZOSTAJE OPOWIEDZIANY, KIEDY PEWIEN ZNAK ZWIĄZANY Z KONTEKSTEM A ŁĄCZYMY Z KONTEKSTEM B, A NASTĘPNIE Z KONTEKSTEM C, PO CZYM ODBIORCA, NA PODSTAWIE KONTEKSTU C REKONSTRUJE PIERWOTNY KONTEKST A.**

Według zaproponowanej przeze mnie definicji, kwestia intencjonalności przy opowiadaniu żartu kulturowego jest nieistotna. Jednak, aby żart został opowiedziany, niezbędny jest odbiorca, który połączy trzeci kontekst znaku ze zrekonstruowanym przez siebie kontekstem pierwszym. Co znaczące, nie ważne jest, czy próba rekonstrukcji będzie udana, najistotniejsze jest, aby pierwszy i trzeci kontekst należał do tej samej kultury, a odbiorca był przekonany, że połączył je właściwie, a zatem zacznie wydawać pewne charakterystyczne dźwięki świadczące o tym, że jest mu wesoło.

²⁰⁶ Takim żartem-w-żarcie może być dowcip o policjancie, który zrozumiał dowcip dopiero po miesiącu.

AVANT-PLUS

Bibliografia:

Cathcart T., Klein D. 2007, *Plato and a Platypus Walk into a Bar: Understanding Philosophy Through Jokes*, Wydawnictwo Abrams Image.

Bergson H. 2000, *Śmiech. Esej o komizmie*, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Autorzy tego numeru / Authors of the issue

Michał Barcz

doktorant w Zakładzie Epistemologii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się filozofią umysłu i filozofią działania.

Michał Dobrzański

ukończył studia magisterskie w Instytucie Lingwistyki Stosowanej oraz Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, a obecnie jest doktorantem w Zakładzie Filozofii Religii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 2008 r. zajmuje się stoicyzmem, a od 2009 neostoicyzmem renesansowym związanym z osobą Justusa Lipsiusa. W 2010 r. obronił pracę magisterską pt. „Justusa Lipsiusa stoicyzm neorenesansowy na przykładzie polskiego przekładu O stałości”.

Adam Dyrda

rocznik 1987, absolwent prawa i filozofii, doktorant w Katedrze Teorii Prawa WPiA i w Zakładzie Filozofii Kultury IF na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajmuje się współczesnym pozytywizmem prawniczym, teorią interpretacji prawniczej i literackiej i filozofią kultury.

Elżbieta Anna Filipow

mgr socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, licencjat filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, absolwentka VI Akademii Młodych Dyplomatów w Europejskiej Akademii Dyplomacji. Obecnie studentka studiów uzupełniających filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. Pisze pracę magisterską o aktualności utylitarnej koncepcji szczęścia w ujęciu J.S. Milla.

AVANT-PLUS

Mikołaj Firlej

(ur. 1991) – student Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych oraz Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się filozofią prawa i problematyką sekularyzacji.

Marcin Garbowski

(r.1987) – student drugiego roku filozofii na uzupełniających studiów magisterskich na KUL. Licencjat pt. „Osobliwość technologiczna w ujęciu Raymonda Kurzweila” obronił w 2010 roku, obecnie pracuje nad pracą magisterską również o transhumanizmie, tym razem w ujęciu Nicka Bostroma.

Marcin Gras

absolwent Uniwersytetu Warszawskiego, autor i jeden z bohaterów filozoficznego komiksu Failosophy. Od dwóch lat zajmuje się mistyfikacją w kulturze, od strony teoretycznej i praktycznej.

Izabela Janus

urodzona w 1983 r.; absolwentka Politologii na Uniwersytecie Opolskim, specjalność: dziennikarstwo; doktorantka Uniwersytetu Opolskiego na kierunku Filozofia.

Kinga Jęczmińska

ur. 1983 r. W 2007 r. ukończyła Wydział Lekarski Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach, w latach 2007–2008 pracowała jako lekarz w Samodzielnym Publicznym Szpitalu Klinicznym nr 7 „Górnos Śląskie Centrum Medyczne” w Katowicach. W roku 2011 ukończyła na poziomie licencjackim dwa kierunki studiów na Uniwersytecie Warszawskim: Philosophy of Being, Cognition and Value oraz filologię angielską. Obecnie kontynuuje studia na obu kierunkach na Uniwersytecie Warszawskim na poziomie magisterskim.

Jacek Kardaszewski

Doctor of Philosophy (Warsaw University, Warsaw 2002; Dissertation: 'Axiological model of decision making in marketing – phenomenological approach'). Master of Art in Architecture (Warsaw University of Technology, Warsaw 1983; Project: The building of the Supreme Court in Warsaw). He also studied sociology and economics in Poland and Canada. He worked as an architect in Poland and abroad, and after that as a lecturer in political philosophy, ethics, political economy, business ethics, macroeconomics, microeconomics at various universities,

Piotr Kasztelowicz

lekarz, absolwent Akademii Medycznej w Poznaniu (dziś Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu) w 1989 roku. 1998 rok - specjalizacja w chorobach wewnętrznych. Uważany za współtwórcę polskiego internetu medycznego (organizował i współorganizował konferencje internetu medycznego, ponad 37 publikacji w tej dziedzinie w tym w czasopiśmie indeksowanych w Medline). Członek Komisji Informatyki Polskiego Tow. Kardiologicznego administrujący serwerami internetowymi PTK (osobiście „radzi” sobie z systemami UNIX - Linux, Solaris i OpenBSD) oraz członek Oddziału Bydgoskiego Polskiego Tow. Chorób Płuc.

Karol Kleczka

(ur. 1988): student filozofii w ramach MISH UJ. Publikował w miesięczniku „Znak”, jest redaktorem kwartalnika „Pressje”.

Paweł Konopczak

MA in linguistics (2006-2011, University of Warsaw), completing MA in psychology (since 2008, University of Warsaw), doing interdisciplinary PhD studies (since 2011, Adam Mickiewicz University); Chairman of Students' Association for Industrial and Organisational Psychology (since 2011, University of Warsaw); worked for The Main School of Fire Service in Warsaw.

AVANT-PLUS

Marta Kutry

Jest doktorantką w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego oraz studentką Psychologii. Specjalizuje się w badaniach nad filozofią rosyjską, ze szczególnym ukierunkowaniem na problematykę antropologii filozoficznej. Prowadzi badania dotyczące erosu i osoby w antropologii filozoficznej Borysa Wyszestawcewa oraz psychologicznych czynników ryzyka chorób dermatologicznych.

Paweł Leszczyński

ur. 1983, ukończył filozofię i Sławię na Uniwersytecie Warszawskim, specjalizuje się w teorii komizmu i teorii gier, które przy pomocy filozofii przenosi na grunt praktyki.

Kamil Łuczaj

filozof i socjolog, doktorant w Instytucie Socjologii UJ, asystent-stażysta na Wydziale Humanistycznym AGH, członek Collegium Invisible. Interesuje się historią myśli społecznej i socjologią kultury.

Joanna Malinowska

mgr filozofii, Wydział Nauk Społecznych UAM: „Świadomościowe ugruntowanie qualiów i memów”, 2010 (promotor: dr hab. prof. UAM Krzysztof Łastowski). Obecnie doktorantka w Instytucie Filozofii UAM, kończy także studia magisterskie na Uniwersytecie Artystycznym w Poznaniu. Zainteresowania naukowe: epistemologia, filozofia umysłu, kognitywistyka, filozofia nauki, metafizyka.

Prof. Rama Shanker Misra

has recently retired from the School of Philosophy and Culture, Shri Mata Vaishno Devi University, Katra, J&K, India. His areas of expertise are Symbolic logic as well as Moral & Political Philosophy.

Patryk Mitzig

Student MISHu na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Finalista oraz laureat olimpiady filozoficznej.

Anna Modzelewska

jest absolwentką Wydziału Pedagogicznego i Podyplomowego Studium Filozofii i Etyki Uniwersytetu Warszawskiego oraz doktorantką Środowiskowych Studiów Doktoranckich w Kolegium Studiów Społecznych Instytutów Polskiej Akademii Nauk. Jej zainteresowania naukowe to dydaktyka filozofii oraz etyka – zwłaszcza emotywizm i etyka seksu.

Agnieszka Nalepa

jest doktorantką na kierunku Filozofia na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Jej główne zainteresowania badawcze koncentrują się na zagadnieniach z zakresu antropologii filozoficznej, egzystencjalizmu, kognitywistyki, komunikacji społecznej oraz filozofii praktycznej.

Dawid Nowakowski

(1985). Doktorant w Instytucie Filozofii UŁ, student filologii klasycznej. Obszarem jego zainteresowań jest kultura intelektualna renesansu i reformacji. Publikował w „Twórczości” i w „Folia Philosophica”.

Benedykt Olszewski

Absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego z kierunków: Filologia Angielska z Językiem Niemieckim, Lingwistyka oraz Filozofia. Obecnie doktorant na Wydziale Filozoficznym UJ. Zajmuje się przekładem oraz problematyką ewolucji demokratycznej, jej ideologią oraz mechanizmami dokonywania wyborów. Uczestnik konferencji oraz programów międzynarodowych.

AVANT-PLUS

Magdalena Otlewska

Doktorantka Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, przygotowuje rozprawę poświęconą zagadnieniu teofanii i symbolizmu średniowiecznemu w dziełach Hildegardy z Bingen pt. Teofania stworzenia w myśli Hildegardy z Bingen. Przygotowuje wydanie traktatu o kamieniach De lapidibus Hildegardy w Wydawnictwie Benedyktynów. Interesuje się filozofią i mistyką średniowiecza.

Jolanta Prochowicz

studentka III roku Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Studiuje filozofię, filologię polską oraz elementy historii sztuki. Interesuje się filozofią literatury, logiką deontyczną oraz literaturą XIX wieku.

Monika Proszak

jest studentką filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim (I rok studiów II stopnia). Zajmuje się przede wszystkim problematyką etyczną i antropologiczną, w której etyka jest rozumiana jako podstawowa dziedzina filozofii zorganizowana wokół pytania „jak rozporządzić swoim życiem?”, nie zaś wokół pytania „jak postąpić w danej sytuacji?”.

Piotr Rosół

jest absolwentem Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego i Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. W 2009 r. rozpoczął studia doktoranckie w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 2010 r. jest zatrudniony w Zakładzie Filozofii Moralnej i Etyki Globalnej na Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej.

Stanisław Ruczaj

(ur. 1989) – student II roku SUM Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych UJ. Pisze pracę magisterską poświęconą myśli Kierkegaarda. Interesuje się metafizyką analityczną, filozofią religii i teologią.

Sumanta Sarathi Sharma

is a lecturer in the School of Philosophy and Culture, Shri Mata Vaishno Devi University, Katra, J&K, India. His areas of interest pertain to Philosophical logic, Diagrammatic & Syllogistic reasoning along with Greek Philosophy.

Iryna Sheiko-Ivankiv

pracuje jako prawnik w American Bar Association Rule of Law Initiative w Kijowie. W 2009 r. otrzymała tytuł magistra prawa na Narodowym Uniwersytecie "Akademia Prawna Yarosława Mądrego", Charków, Ukraina. W 2009-2010 r. była stypendystką Programu Stypendialnego Rządu RP dla Młodych Naukowców. W ramach tego Programu odbyła staż na Wydziale Prawa i Administracji UMK i obroniła pracę naukową.

Jacek Sieradzan

Urodzony w 1956 roku w Krakowie. Magister polonistyki i doktor religioznawstwa (studia w UJ). Od 2005 roku pracownik Katedry Religioznawstwa Instytutu Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku. Autor pięciu książek: Szaleństwo w religiach świata (2005), Jezus Magus: Pierwotne chrześcijaństwo w kręgu magii (2005), Od kultu do zbrodni: Ekscentryzm i szaleństwo w religiach XX wieku (2006), Sokrates magos: Outsajderstwo i charyzma w kontekście antropologii symbolicznej Victora Turnera (2011), Sokrates nieznany: Studia o recepcji postaci Sokratesa (2011), 14 antologii i zbiorów artykułów, oraz blisko stu artykułów i recenzji opublikowanych w czasopismach.

Aleksandra Tykarska

ur. 1987. Studentka I roku studiów doktoranckich w Instytucie Filozofii Wydziału Filozofii i Socjologii oraz absolwentka Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. W swojej pracy badawczej skupia się na historii filozofii polskiej, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii okresu pozytywizmu, przełomu XIX i XX wieku oraz środowiska naukowego skupionego wokół czasopisma „Przegląd Filozoficzny”.

AVANT-PLUS



E NEW IN
AGRANCI

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa



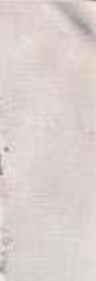
Wiel
pa

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa



Wiel
pa

Wiel
pa