

UNIwersYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE  
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

# HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY



Wydawnictwo  
Uniwersytetu Warmińskiego-Mazurskiego  
w Olsztynie

NR 21

OLSZTYN 2015

#### RECENZENCI – REVIEWERS

Stanisław BAFIA, Piotr BARTULA, Henryk BENISZ, Aleksander BIELECKI, Ewa BIŃCZYK,  
Andrzej BRONK, Małgorzata CZARNOCKA, Barbara GRABOWSKA, Adam GRZELIŃSKI,  
Krzysztof GUCZAŁSKI, Marek HETMAŃSKI, Zbigniew HULL, Marek JAKUBOWSKI, Leszek KLESZCZ,  
Tadeusz KOBIERZYCKI, Jerzy KOJKOŁ, Małgorzata KOWALSKA, Zbigniew KRÓL, Krzysztof ŁASTOWSKI,  
Andrzej ŁUKASIK, Piotr ŁUKOWSKI, Krzysztof MATUSZEWSKI, Jacek MIGASIŃSKI, Zbysław MUSZYŃSKI,  
Stefan OPARA, Mirosław PAWLISZYN, Elżbieta RASZEJA, Krzysztof STACHEWICZ, Ryszard WIŚNIEWSKI,  
Agata ZACHARIASZ, Renata ZIEMIŃSKA, Mirosław ŻELAZNY, Arkadiusz ŻUKOWSKI

#### KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD

Andrzej KUCNER (redaktor naczelny), Mieczysław JAGŁOWSKI, Jadwiga BŁAHUT-PRUSIK

#### RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL

Ana BUNDGAARD (Aarhus), Ada K. BYCZKO (Kijów), Jarosław CAŁKA (Olsztyn),  
Zbigniew HULL (Olsztyn), [Stanisław JEDYNAK] (Lublin), Andrzej KIEPAS (Katowice),  
Jan KOTWICA (Olsztyn), Krzysztof ŁASTOWSKI (Poznań), Jadwiga MIZIŃSKA (Lublin),  
Andrzej PAPUZIŃSKI (Bydgoszcz), Marco PARMEGGIANI RUEDA (Madryt),  
Zdzisława PIĄTEK (Kraków), Emmanuel PICAUVET (Paryż), Paweł PIENIAŻEK (Łódź),  
Juana SANCHEZ-GEY VENEGAS (Madryt), Hans Jorg SANDKÜHLER (Brema),  
Armando SAVIGNANO (Triest), Jiri SYROVATKA (Liberec),  
Ewa STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO (Olsztyn)

#### REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR

Elżbieta PIETRASZKIEWICZ

#### KOREKTA TEKSTÓW ANGIELSKICH

Dariusz KRZYSZCZAK

Czasopismo „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” ukazuje się w wersji papierowej i elektronicznej.  
Wersja papierowa jest pierwotna.

Adres redakcji – Address  
Instytut Filozofii UWM  
ul. Kurta Obitzta 1, 10-725 Olsztyn  
tel./fax 89 523-34-89  
<http://uwm.edu.pl/hip>

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2015

**ISSN 1234-4087**

Wydawnictwo UWM  
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn  
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38  
[www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

---

Nakład: 140 egz. Ark. wyd. 34,4, ark. druk. 29,25  
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 689

## Spis treści

### Artykuły

KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO, <i>Popper – dogmatyzm – dialektyka – Popper – Dogmatism – Dialectics</i> .....	9
WALENTYN N. WANDYSZEW, <i>Karl Popper about Totalitarianism: Ideas and Practices – Karl Popper o totalitaryzmie: idee i praktyki</i> .....	25
PIOTR SZWOCHERT, <i>Narracja historyczna w świetle idealizacyjnej teorii nauki. Rekapitulacja dotychczasowych ustaleń i propozycja rozwinięcia – Historical Narrative in the Light of Idealisational Theory of Science. A Summary of Previous Reflections and Proposition for Further Inquiry</i> .....	41
MAREK SZYDŁOWSKI, PAWEŁ TAMBOR, <i>Emergentny i uniwersalny charakter prawa rozkładu Zipfa w nauce – The Emergent and Universal Nature of Zipf’s Law in Science</i> .....	61
MIROSLAW ZBIGNIEW HARCIAREK, <i>Wzrokowy układ poznawczy jako spektrometr (część II) – The Visual System as Cognitive Spektrometr (Part II)</i> .....	79
ALEKSANDER GEMEL, <i>Kognitywno-sygnalizacyjny model dla genezy konwencji znaczeniowej w semiotyce Eco – Cognitive-Signalling Model for Genesis of Meaning Convention in Eco’s Semiotics</i> .....	97
SZYMON PAWEŁ DZICZEK, <i>Komputacjonizm a materializm. Czy krytyka obliczeniowej teorii umysłu implikuje krytykę materialnej jego natury? – Does the Critique of Computational Theory of Mind Imply the Negation of Its Material Nature?</i> .....	113
EMMANUEL PICAVET, <i>Observations sur la critique de J. Rawls par G.A. Cohen – Observations on G.A. Cohen’s Critical Reading of J. Rawls – Uwagi dotyczące krytycznej lektury J. Rawlsa przez G. A. Cohena</i> .....	127
JADWIGA BŁAHUT-PRUSIK, <i>Bezpieczeństwo jako wartość we współczesnej polityce zagranicznej – Security as a Value in the Contemporary Foreign Policy</i> .....	145
PIOTR WASYLUK, <i>Zrozumieć ateizm. Filozoficzny spór o ateizm – Understanding Atheism. Philosophical Dispute over Atheism</i> .....	157
GRZEGORZ PACEWICZ, <i>Dyskusja z relatywizmem aksjologicznym a psychologizm Kazimierza Twardowskiego – The Discussion with Relativism in Axiology in Context of Kazimierz Twardowski’s Psychologism</i> .....	171
KRZYSZTOF PIĄTEK, <i>Relacja pomiędzy techniką a totalitaryzmem w teorii krytycznej Herberta Marcusego – Connection between Technics and Totalitarianism in Herbert Marcuse’s Critical Theory</i> .....	183
TOMASZ WALCZYK, <i>Bomba symulaków – scena rzeczywistości ukryta za kurtyną symulacji. Spektakl hiperrzeczywistości – The Simulacra Bomb – Scene of Reality Hidden behind the Curtain of Simulation. Hyperreality Show</i> .....	195
EWELINA LEWANDOWSKA, <i>Moralne źródła fundamentalizmu islamskiego a kategoria „walki o uznanie” Axela Honnetha – Moral Sources of Islamic Fundamentalism and Axel Honneth’s Concept of “The Struggle for Recognition”</i> .....	209

JOLANTA ŚWIEŻKOWSKA, <i>Edward Abramowski i anarchizm. Wybrane problemy z myśli społeczno-politycznej filozofa – Edward Abramowski and Anarchism. Selected Problems of the Socio-Political Thought of the Philosopher</i> .....	221
PAWEŁ POLACZUK, <i>O przyczynowej dedukcji „societas civilis cum imperio”. Kilka uwag o wpływie Hobbesa na pojmowanie prawa – On Causal Deduction in a Concept of a Societas Civilis Cum Imperio. Some Remarks on Hobbes’s Influence on the Understanding of Law</i> .....	231
PAWEŁ PIENIAŻEK, <i>Współczucie w myśli Rousseau, Schopenhauera, Nietzschego – Compassion in the Thought of Rousseau, Schopenhauer and Nietzsche</i> .....	245
MICHAŁ KRUSZELNICKI, <i>Fiodor M. Dostojewski wobec problemu śmierci i nieśmiertelności – Fyodor M. Dostoevsky on the Problem of Death and Immortality</i> .....	263
ARKADIUSZ SYLWESTER MASTALSKI, <i>Biologiczne inspiracje w pracy „The Physiology of Versification” Olivera Wendella Holmesa wobec współczesnej wersologii – Biological inspirations in Olver Wendell Holmes „The Physiology of Versification” in the Context of the Contemporary Verse Theory</i> .....	285
WOJCIECH MARKOWSKI, <i>Przyszłość natury ludzkiej – The Future of Human Nature</i> .....	298
DARIUSZ A. SZKUTNIK, RAFAŁ KUPCZAK, <i>Holistyczno-teleologiczne spojrzenie na zjawiska morfogenetyczno-regulacyjne i behawioralne. Ogólne refleksje nad znaczeniem pojęć teleologicznych – Holistic and Theological Look at the Morphogenetic-Regulatory and Behavioral Phenomena. General Reflections on the Meaning of Theological Concepts</i> .....	313
MATEUSZ SZPYRKA, <i>„Civitas Dei” i „civitas terrena” kategorią mistyczną zmagania dobra ze złem w myśli św. Augustyna – „Civitas Dei” and „Civitas Terrena” as a Mystical Category of Struggle between Good and Evil in the Thought of St. Augustine</i> .....	331
MAREK JAWOR, <i>O mocy Boga jako mocy Dobra. Perspektywa Tischnerowskiej agatologii – On the Power of God as the Power of the Good. The Perspective of Tischner’s Agathology</i> .....	343
MAGDALENA KRAWCZYK, <i>Koncepcja religii Nicolai Hartmanna – The Concept of Religion according to Nicolai Hartmann</i> .....	355
LECH MAJCHROWSKI, <i>Muzyka jako rodzaj wewnętrznej reprezentacji – Music as a Kind of Internal Representation</i> .....	369
WIESŁAWA GADOMSKA, KRYSZYNA KUSZEWSKA, MARIUSZ ANTOLAK, <i>Naturalne i kulturowe uwarunkowania projektowanego ogrodu botanicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie – Natural and Cultural Conditioning of the Planned Botanical Garden of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn</i> .....	385

## Varia

JÓZEF DĘBOWSKI, <i>Logos czy ethos – spór o prymat</i> .....	401
ŁUKASZ KAMIŃSKI, <i>Kino nakręcone filozofią. Relacja z 6. Filozofii Filmowo (Olsztyn, 23–25 września 2015)</i> .....	409
NATALIA KUĆMA, <i>Komiksowa opowieść jako kulturowa podróż</i> .....	415

**Recenzje i omówienia**

KATARZYNA OSSOWSKA, <i>Od całki Lebesgue'a do Projektu Manhattan – historia lwowskiej szkoły matematycznej</i> (Mariusz Urbanek, <i>Genialni. Lwowska szkoła matematyczna</i> ).....	425
KATARZYNA OSSOWSKA, <i>Ukraińskie skrzydło szkoły lwowsko-warszawskiej</i> (Stepan Ivanyk, <i>Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej</i> ) .....	431
KRZYSZTOF PIĄTEK, <i>O Heideggerze raz jeszcze</i> (Jan Galarewicz, <i>Martin Heidegger: Genialny myśliciel czy szaman?</i> ) .....	437
MAGDALENA SARNIŃSKA-GÓRECKA, <i>Kilka słów o relacjach świata wartości i sztuki leczenia</i> (Człowiek – Medycyna – Wartości, pod red. Ewy Starzyńskiej-Kościszko i Andrzeja Kucnera) .....	441
TOMASZ WALCZYK, <i>Nowy elektroniczny świat</i> (Sidey Myoo, <i>Ontoelektronika</i> ) .....	445
KAMIL GORZKA, <i>Rewolucja w edukacji i nauczaniu – neurodydaktyka</i> (Marzena Żylińska, <i>Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mózgowi</i> ) .....	451
SZYMON PAWEŁ DZICZEK, <i>O roli fotografii w kreowaniu świata i ludzkiej tożsamości</i> (Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz, <i>Epistemologiczna rola obrazu fotograficznego. Ku podmiotowi tak jakby i epistemologii jak gdyby. Rola fotografii w określaniu naszych tożsamości i świata wokół nas</i> ) .....	455
PIOTR KOPROWSKI, <i>Losy artysty</i> (Barbara Osterloff, <i>Aleksander Zelwerowicz</i> ) .....	461



**ARTYKUŁY**  
**Articles**





*Krzysztof Kościuszko*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## POPPER – DOGMATYZM – DIALEKTYKA

### Popper – Dogmatism – Dialectics

**Słowa kluczowe:** krytyczny racjonalizm, dogmatyzm, falsyfikacjonizm, dialektyka, Hegel, filozofia matematyki, konstruktywizm, intuicjonizm, formalizm, platonizm, trzeci świat, Feysabend, Kuhn, Lakatos, Brouwer, Hilbert, A. Boyer, interwencjonizm, kapitalizm.

**Key words:** critical rationalism, dogmatism, falsificationism, dialectics, Hegel, philosophy of mathematics, constructivism, intuitionism, formalism, Platonism, the third world, Feysabend, Kuhn, Lakatos, Brouwer, Hilbert, interventionism, capitalism.

#### Streszczenie

W artykule udowadniam tezę, że Popper – mimo programowych haseł swego krytycznego racjonalizmu – jest dogmatykiem, że ma np. dogmatyczno-negatywne podejście do dialektyki. Choć krytykuje dialektykę sam jest dialektykiem. Widać to w Popperowskiej filozofii matematyki. Również jego falsyfikacjonizm jest stanowiskiem dogmatycznym. Powołuję się przy tym na Feysabenda, Kuhana i Lakatosa.

#### Abstract

In this article I justify the thesis that K. R. Popper – in spite of the policy statement of his critical rationalism – is a dogmatist, e.g. his approach to the dialectics is dogmatically negative. Although he criticises the dialectic, he is a dialectician himself. It is evident in his philosophy of mathematics. His falsificationism is a dogmatic attitude, too. In the argumentation, I refer to Feysabend, Kuhn, and Lakatos.

Zdaniem Feysabenda w dialektyce Hegla chodzi m.in. o unieważnienie sztywnych dualizmów metafizycznych, np. sztywnej opozycji między podmiotowością a przedmiotowością; chodzi też np. o ujęcie zarówno świata obiektywnych wartości kulturowych, jak i świata fizyczno-psychicznego w ich stawianiu się, wytworzeniu. Każdy określony byt (każda określona przedmiotowość) uzyskuje swą tożsamość w relacji do innych bytów. Na całość danego układu złożonego (czy to teoretycznego, czy ontycznego) składają się wzajemnie powiązane części, z których każda zawiera w sobie część innych. W każdym skończonym układzie uobecniają się elementy zaprzeczające jego tożsamości; nie da się wyeliminować z istoty i istnienia danego procesu (danego bytu) elementu negatywności.

Nie powinno się izolować pojęć od siebie ani realnych zjawisk im odpowiadających<sup>1</sup>. Pojęcie każdej rzeczy zawiera przeciwstawne elementy. Prawda jest procesem, ruchomą interakcją pojęć z faktami.

Nie rozwodzę się tutaj nad całością analiz Feyerabenda, bo nie jest to potrzebne w kontekście rozważanych tu problemów, ale przy porównaniu Feyerabendowskiej interpretacji dialektyki z interpretacją Popperowską rzuca się w oczy, że Feyerabend jest bliższy zrozumieniu Hegla aniżeli Popper. Jeśli Hegel uważa, że sprzeczności tkwią we wszystkim, co istnieje, to nie znaczy tym samym (jak tego chciałby Popper), że kwestionuje formalnologiczną zasadę sprzeczności. Logiczna zasada sprzeczności nie jest zakwestionowana, bo opozycyjne czy też „sprzeczne” człony dialektycznej relacji nie dotyczą tych samych aspektów tej samej opisywanej rzeczywistości; dotyczą one raczej różnych warunków przejawiania się różnych aspektów. Popper ma rację, że ze sprzecznych (w sensie formalnologicznym) zdań można wyciągnąć każdy dowolny wniosek<sup>2</sup>, ale sprzecznościom dialektycznym – jako niemającym nic wspólnego ze sprzecznościami logicznymi – to nie grozi. Zatem afirmowanie sprzeczności w stylu Hegla czy Feyerabenda wcale nie musi prowadzić do zaniechania krytyki i upadku nauki. Wprost przeciwnie: jak dowodzą Lakatos i Feyerabend, to raczej sztywne trzymanie się zasad krytycznego racjonalizmu Poppera może spowodować naukowy zastój. Według Poppera filozofia dialektyczna miałaby być dogmatyzmem, bo jest niewrażliwa na jakąkolwiek krytykę wykazującą jej sprzeczność z faktami i w ogóle nie boi się jakiegokolwiek sprzeczności: każdą sprzeczną z nią teorię traktuje jako element w gruncie rzeczy ją potwierdzający. Przeciż według dialektyki istotą zarówno procesów ontycznych, jak i wiedzotwórczych miałaby być sprzeczność.

Można by zapytać: czy z kolei Popper był wrażliwy na jakąkolwiek krytykę? Otóż nie był – zaraz do tego wrócę przy okazji omawiania poglądów Lakatosa. Jak stwierdza Feyerabend, Popper ustanowił ponadhistoryczne reguły eliminowania teorii, reguły oceniające w ten sam sposób wszelkie możliwe teorie niezależnie od historycznego kontekstu ich odkrycia i uzasadnienia. Według Feyerabenda Popper w ogóle nie ma metodologicznej wyobraźni i ten brak dzieli z innymi przedstawicielami Koła Wiedeńskiego. Popperowskie reguły falsyfikacji są ponadhistoryczne i w tym znaczeniu Popper jest dogmatykiem. Zamiana jednej teorii przez drugą wcale nie musi dokonywać się w drodze falsyfikacji. Np. rewolucja kopernikańska czy szczególna teoria względności wcale nie pojawiły się na naukowej scenie jako rezultat uprzedniej falsyfikacji teorii alternatywnych<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> P. Feyerabend, *Philosophical Papers*, t. 2, Cambridge University Press 1981, s. 76.

<sup>2</sup> K. Popper, *Droga do wiedzy*, PWN 1999, s. 543.

<sup>3</sup> P. Feyerabend, op. cit., s. 22.

Zdaniem Feyerabenda Popper dogmatycznie oddziela treści konstytuującej się, jeszcze nie przetestowanej teorii od późniejszej decyzji co do doboru przykładów falsyfikujących. Według Poppera treść danej teorii powinna być zafiksowana przed testami sprawdzającymi jej wartość i niezależnie od nich, podczas gdy uczeni – w opinii Feyerabenda – w rzeczywistości bardzo często ustalają odkrywaną treść dopiero po rozważeniu falsyfikujących kontrprzykładów<sup>4</sup>.

Feyerabend krytykował tezę Poppera, że nowe teorie byłyby teoriami bogatszymi treściowo od swych poprzedniczek<sup>5</sup>. Mogłoby tak być, gdyby porównywane teorie były ze sobą współmierne. Jednakże często nie może dojść do porównania właśnie wskutek niewspółmierności prowadzącej do zaniku logicznego związku między treścią danej teorii a treścią jej poprzedniczki. Popper myli się, jeśli sądzi, że naukowe treści kolejnych teorii są coraz większe, także i z tego powodu, iż często dochodzi właśnie do skurczenia treści teorii albo do ich adaptacji *ad hoc* do danych faktów. Z kolei samej adaptacji *ad hoc* (rozwiązujących aktualne problemy) nie powinno się lekceważyć; idee *ad hoc* mogą bowiem być krokiem we właściwym kierunku znalezienia poprawniejszej teorii<sup>6</sup>. W ogóle Popperowskie szukanie obalenia danych teorii i zbyt poważne traktowanie falsyfikacji może prowadzić do systematycznego rozwoju nauki tylko w świecie, w którym obalające przykłady są rzadkie. Natomiast w sytuacji, w której teorie są otoczone oceanem anomalii, falsyfikacjonizm przestaje być warunkiem rozwoju nauki<sup>7</sup>.

Feyerabend podważa też prawdziwość Popperowskiego przekonania, że wynalazł on nową, niejustyfikacjonistyczną epistemologię, tj. taką, w której rozpatruje się wiedzę bez uzasadnienia, a poznanie bez ugruntowania<sup>8</sup>. Według Feyerabenda jest to fałsz, albowiem taka epistemologia była uprawiana w XIX stuleciu przez J.S. Milla i L. Boltzmana. Obaj twierdzili, iż teorie wcale nie muszą być uzasadniane, gdyż zadaniem nauki jest szukanie kontrprzykładów obalających, a nie – jak tego chciałby justyfikacjonizm – przykładów i argumentów pozytywnych. Gdyby nawet nie istnieli realni przeciwnicy danej teorii, należałoby ich wymyśleć. Nieobalalność danej teorii jest tylko chwilowa. Jedna teoria jest lepsza od innych, bo jej błędy są chwilowo mniejsze od błędów teorii alternatywnych. Teorie ponoć najlepiej uzasadnione są tylko zaproszeniem do prób ich odrzucenia. Ponadto – jak argumentuje Feyerabend – procedury Poppera są, w przeciwieństwie do procedur Milla, ahisteryczne. Mill zrezygnował bowiem z ponadczasowych reguł eliminowania hipotez i osądzał każdą z nich jako twór historyczny według historycznych standardów oceniania. Popper nie jest oryginalny także

<sup>4</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 194–195.

w swej ewolucjonistycznej epistemologii, poprzedzili go Spencer, Mach i Boltzmann. Wymienieni myśliciele poszli nawet dalej w swych wnioskach aniżeli sam Popper. Według nich nawet prawa logiki, arytmetyki i sztuki argumentowania podlegają ewolucji; powinno się je ująć jako przejściowe fazy w procesie udoskonalania się. W późniejszych fazach swego rozwoju aktualny stan np. matematyki zostanie przewyżczony i ustąpi miejsca zupełnie odmiennym algorytmom matematycznym.

Imre Lakatos wykazał, że Popperowskie reguły eliminowania hipotez są zbyt restryktywne i że ich stosowanie mogłoby się przyczynić do likwidacji nauki<sup>9</sup>. Dogmatyzm Poppera polega na oczekiwaniu, że wszędzie w historii nauki obowiązuje falsyfikacjonistyczny mechanizm ewolucji wiedzy. Lakatos zastąpił zbyt wąskie standardy Poppera standardami oceniania, uwzględniającymi zarówno teorie alternatywne, jak i historyczne tło rywalizacji między konkurującymi teoriami. Zdaniem Feyerabenda, Lakatos – w przeciwieństwie do Poppera – posiada metodologiczną wyobraźnię, ale jej nie nadużywa. Ponadto Lakatos dostarczył metody nie tylko do oceniania teorii, ale także do oceniania samych standardów oceniania, a w rezultacie ulepszył metodologię krytycznego racjonalizmu. Jednakże Popper prawie nie zareagował na Lakatosowską krytykę swych poglądów. Moglibyśmy więc zapytać: czy tak postępuje antydogmatyczny racjonalista krytyczny? Lakatos zastanawia się nad tym, czy teoria grawitacji Newtona może być obalona tym oto faktem, że kawałek kredy nie spada na podłogę? Według niego fakt ten świadczy jedynie o zaistnieniu czynnika zakłócającego, a nie o obaleniu teorii Newtona. A więc Popperowska obalalność nie nadaje się do osądzania wartości teorii.

Według Poppera powinno się tworzyć spójne hipotezy, hipotezy sprzeczne winny być odrzucone, ale ta Popperowska reguła okazuje się dogmatem, jeśli uwzględnimy rzeczywisty bieg ewolucji nauki. Np. teoria atomu wodoru Bohra z jego skwantowanymi orbitami była niespójna zarówno z elementarną geometrią, jak i z równaniami Maxwella<sup>10</sup>, a jednak teoria ta została opublikowana i zaakceptowana (przynajmniej na jakiś czas). Popperowskim dogmatem jest także przekonanie, że powinno się odrzucić teorię w przypadku, gdyby została sfalsyfikowana. Otóż według Lakatosa w historii nauki bez przerwy mamy do czynienia z sytuacją, w której falsyfikowana teoria wcale nie jest odrzucana. Np. teoria grawitacji Newtona nie była odrzucona w ubiegłych wiekach, choć rzeczywisty ruch księżyca nie dawał się wyprognozować z praw Newtona. Gdyby siedemnastowieczni i osiemnastowieczni uczeni stosowali kryteria Poppera, teoria Newtona powinna była być odrzucona niedługo po jej opublikowaniu. Uczeni nie odrzucili jednak ani teorii Newtona, ani też stworzonej w XX wieku teo-

<sup>9</sup> Ibidem, s. 196.

<sup>10</sup> M. Motterlini, *For and Against Method*, University of Chicago Press 1999, s. 82.

rii grawitacji Einsteina, choć obie teorie pływały w morzu anomalii. Różne mogły być przyczyny niezgodności ruchu księżyca z ruchem wyprognozowanym z praw Newtona – ważne jest to, że uczeni nie zrezygnowali z newtonowskiego paradygmatu. I to jest właśnie, zdaniem Lakatosa, warunkiem naukowego postępu: nie odrzucać teorii w przypadku natknięcia się na anomalię, lecz dotrzymać wierności paradygmatowi i w jego ramach szukać wyjaśnienia dla pojawiających się anomalii (kontrprzykładów). Jak nauka miała się rozwijać w sytuacji, w której wszelkie teorie już na samym początku swego istnienia byłyby odrzucane z powodu zaistnienia anomalii?<sup>11</sup>

Według Lakatosa<sup>12</sup> Popper najpierw dogmatycznie uznał, że marksizm jest nieobalony, a potem równie dogmatycznie stwierdził, że marksizm został obalony (obalony np. przez fakt, iż pierwsza rewolucja socjalistyczna wybuchła w Rosji – najmniej uprzemysłowionym kraju; albo przez fakt, że w krajach kapitalistycznych wcale nie występuje prognozowane postępujące zubożenie). Otóż w opinii Lakatosa także teorie społeczne pływają w morzu obalających anomalii, ale nie oznacza to – podobnie jak w przypadku teorii fizycznych – że trzeba te teorie odrzucić (jak tego życzyłby sobie Popper). Jak zresztą nieobalalny marksizm mógł zostać obalony?<sup>13</sup> To wszystko nie oznacza, że Lakatos jest wrogiem wszelkiego dogmatyzmu. Otóż odróżnił on „dobry” dogmatyzm od „złego”. W pewnych sytuacjach uczeni powinni dogmatycznie wierzyć w świeżo upieczone teorie, pomimo mnóstwa obalających anomalii i pomimo wewnętrznych niespójności, bo w przeciwnym wypadku nie doszłoby do ustabilizowania się jakiegokolwiek; byłyby one – zgodnie z postulatami Poppera – sfalsyfikowane już w zarodku. Moglibyśmy powiedzieć, że Popper uprawiał „zły” dogmatyzm, bo (1) po okresie wykrystalizowania się jego falsyfikacjonistycznej metodologii nie chciał dokonywać jej rewizji i (2) narzucał reguły falsyfikacjonizmu na całą historię nauki bez głębszej znajomości rzeczywistego biegu ewolucji naukowych teorii. W rzeczywistej historii nauki nie odnajdziemy Popperowskiego schematu, według którego najpierw tworzy się spójną, eksperymentalnie sfalsyfikowaną teorię, potem przeprowadza się eksperymenty, następnie odrzuca się teorię zasługującą na odrzucenie, w jej miejsce tworzy się jakąś inną, obala się ją itd. Gdybyśmy się dogmatycznie trzymali tego schematu, musielibyśmy historię nauki uznać za irracjonalną, a postępowanie uczonych za niemoralne<sup>14</sup>. Bo przecież uczeni – przeciwnie do wskazań Poppera – zawsze szukali weryfikacji, a nie rozstrzygających eksperymentów, zawsze obojętnie ignorowali kontrprzykłady.

Jeśli zaś chodzi o samą falsyfikację, to zdaniem S. Kuhna nie powinno się jej dogmatycznie ujmować jako absolutnie pewnej. Popper dogmatycznie wie-

<sup>11</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 98.

rzy, że możliwa jest ostateczna – w przeciwieństwie do oceny pozytywnej – ocena negatywna danej teorii; że możliwa i sensowna jest metodologia ostatecznych i absolutnie pewnych obaleń. Mamy tu jakąś niekonsekwencję: o ile według Poppera zdania bazowe fundujące weryfikację są niepewne, o tyle potencjalne falsyfikatory byłyby pewne i niepodlegające rewizji. Jakim prawem? W opinii Kuhna potencjalne falsyfikatory są tak samo niepewne jak zdania bazowe, na których miałyby się opierać weryfikacja. Ponieważ same założenia falsyfikacjonizmu są niepewne i podlegające rewizji, więc i sama falsyfikacja jest niepewna. Ponieważ falsyfikacjonizm Poppera nie chce tego uznać, jest ideologią rzekomo koniecznych obaleń opartych o rzekomo pewne falsyfikatory, jest fundamentalistyczną ideologią negatywnych uzasadnień.

Poza tym zdaniem Kuhna falsyfikacjonizm nie potrafi odróżnić rozumienia anomalii (problemów) jako zagadek do rozwiązania od rozumienia anomalii jako kontrprzykładów prowadzących do kryzysu. W normalnym okresie rozwoju nauki uczeni starają się ująć anomalie jako zagadki do rozwiązania w ramach starożytnego paradygmatu, natomiast z anomalią wywołującą kryzys mamy do czynienia wtedy, gdy uczeni tracą wiarę w stary paradygmat i zaczynają rozglądać się za nowym. Kuhn twierdzi, iż do odrzucenia danej teorii paradygmatycznej dochodzi dopiero wtedy, gdy dana teoria paradygmatyczna jest konfrontowana nie tylko z doświadczeniem (tak jest u Poppera), ale także z inną teorią pretendującą do nowej paradygmatyczności.

Podobnie jak Lakatos, Kuhn sądzi, iż nie powinno się odrywać nauki od historycznych kontekstów jej uprawiania i oceniania. Nauka nie podlega jakimś zewnętrznym w stosunku do niej (ponadhistorycznym) regułom w rodzaju reguły falsyfikacjonistycznej. Uczeni z różnych epok zwykle nie zdają sobie sprawy z reguł metodologicznych sterujących ich badaniami; same reguły zmieniają się od jednej tradycji badawczej do drugiej.

\*

W państwach tzw. bloku socjalistycznego dialektyka była źle pojętą dialektyką, bo stała się dogmatem naukowo-filozoficznym, narzędziem utrwalania dyktatury polityczno-ideologicznej. I dlatego zarzuty Poppera pod jej adresem (pod adresem źle pojętej dialektyki) są częściowo prawdziwe. Dialektyka dobrze pojęta byłaby teorią antydogmatyczną, antystabilną; broniłaby przed skostnieniem w przestarzałych paradygmatach. Sukces i trwałość dialektyki uprawianej w państwach socjalistycznych wcale nie powinny być odbierane jako oznaka uchwycenia prawdy absolutnej, lecz raczej jako sygnał klęski rozumu niepotrafiącego odnaleźć swych własnych ograniczeń. Dialektyka właściwie rozumiana jest w pewnym sensie metodologią „anarchistyczną” w znaczeniu Feyerabenda, jest

metametodologią nakazującą zmieniać metody, teorie i aksjologie; zalecającą ujmować je w rozwoju, samonegacji i przechodzeniu do nowych form<sup>15</sup>.

Można by powiedzieć, że także metoda falsyfikacjonistyczna Poppera nie gwarantuje trwałości wiedzy, a nawet wprost przeciwnie: akcentuje przede wszystkim jej zmienność, ale według Feyerabenda Popper jest mimo wszystko dogmatykiem. Filozofowanie Poppera jest dogmatyczne, bo nie jest wolne od „metafizycznych”, tj. sztywnych i dogmatycznie pojętych opozycji, np. od opozycji między podmiotem a przedmiotem. Widać to w Popperowskiej krytyce interpretacji kopenhaskiej N. Bohra, krytyce z pozycji mechanistycznego materializmu, w którym możliwość oddziaływania mierzącego podmiotu na kwantowe makroobiekty jest z góry wykluczona<sup>16</sup>. Popper atakuje zasadę komplementarności Bohra, broni obiektywistycznego stanowiska Einsteina wyrażonego w paradoksie EPR. Obiektywny stan danej cząstki jest określony przed pomiarem; pomiar niczego nie zmienia w realnej zawartości mierzonego przedmiotu. Natomiast według Bohra stany danych cząstek są nieokreślone przed procesem pomiaru, np. to dopiero pomiar polaryzacji jednej z cząstek automatycznie określa polaryzację drugiej cząstki, choćby te cząstki znajdowały się w bardzo dużej odległości od siebie (na krzywej przestrzennopodobnej). Nie da się rozpatrywać jednej cząstki w uniezależnieniu od drugiej, trzeba przekroczyć postulat lokalności – czyż nie jest to myśl dialektyczna? Czy w ogóle zasady komplementarności Bohra nie powinno się rozumieć – przynajmniej do pewnego stopnia – przez podobieństwo do dialektyki Hegla jako zasady pozwalającej na usunięcie sprzeczności z rozmaitych obszarów nauk przyrodniczych i humanistycznych? Zasada komplementarności głosi m.in. konieczność całościowego rozpatrywania kwantowych zjawisk: nie da się np. odizolować opisu cząstek elementarnych od opisu procedur pomiarowych namierzających te cząstki, nie da się wyeliminować oddziaływań wzajemnych między przedmiotem obserwowanym a aktem obserwacji, trzeba odrzucić sztywną opozycję między przedmiotem a podmiotem. Ciekawe jest to, że – jak powiada Feyerabend<sup>17</sup> – Popper walczy z „subiektywizmem” Bohra, powołując się na tzw. zasadę realności, co do której nie przedstawił żadnego argumentu uzasadniającego jej przyjęcie – czyż nie jest to przykład dogmatyzmu? Ciekawe jest także to, że eksperymenty mające przetestować paradoks EPR nie sfalsyfikowały filozofii Bohra; sfalsyfikowały natomiast poglądy Einsteina – czyż nie świadczy to o dogmatyzmie stanowiska Poppera, w ramach którego krytykował on komplementaryzm Bohra?

Można by powiedzieć, że Popper ma dogmatycznie negatywne stanowisko w stosunku do dialektyki heglowskiej, podczas gdy Feyerabend ma stanowisko antydogmatyczne, próbuje ją ratować przed wypaczeniami (wypaczeniami Poppe-

<sup>15</sup> Patrz też: J. Lipiec, *Ontologia świata realnego*, PWN, Warszawa 1979.

<sup>16</sup> P. Feyerabend, op. cit., s. 72.

<sup>17</sup> P. Feyerabend, op. cit., t. 1, s. 292.

rowskimi). Sugeruje, że negację heglowską można zrozumieć np. w ten sposób, w jaki rozumiemy powiedzenie, iż czasoprzestrzeń Newtona jest zanegowana (zanegowana, a zarazem zachowana) w czasoprzestrzeni Einsteina<sup>18</sup>. Jeśli Popper zarzuca Heglowi brak oryginalności i powtarzanie myśli poprzedników<sup>19</sup>, to Feyerabend zarzuca Popperowi, że nie jest on oryginalny w swej ewolucyjnej epistemologii. Poprzedzili go bowiem H. Spencer, E. Mach i L. Boltzmann. Wymienieni myśliciele wyciągnęli nawet daleko dalej idące konsekwencje z faktu zachodzenia ciągłych zmian w obszarze nauki aniżeli sam Popper, albowiem według nich ewoluowanie wiedzy obejmuje również logikę i arytmetykę, a więc także te dziedziny wiedzy trzeba ująć jako podległe działaniu historii, nie zaś jako absolutnie ważne. Według Feyerabenda także falsyfikacjonizm nie jest oryginalnym pomysłem Poppera, gdyż już Mill i Boltzmann uważali, że powinnością nauki jest szukanie przykładów negatywnych (kontrprzykładów), obalalności i krytyki, a nie argumentów i przykładów pozytywnych. Nieobalalność danej teorii jest tylko chwilowa i wynika wyłącznie z tego, że jej błędy są mniejsze od błędów teorii alternatywnych.

Uzupełniając dyskusję Feyerabenda z Popperem, można by powiedzieć, że Popper dogmatycznie wierzy w demokrację burżuazyjną i jej interwencjonistyczną politykę. Jeśli dialektyka Hegla miała by służyć umacnianiu państwa Fryderyka Wilhelma, to równie dobrze można by powiedzieć, że falsyfikacjonizm Poppera służy umacnianiu finansowych elit systemu liberalnego i neoliberalnego (uzupełnionych elementami interwencjonizmu). Popper dogmatycznie wierzy, że kapitalizm liberalno-interwencjonistyczny ograniczy wyzysk człowieka przez człowieka, zlikwiduje nędzę i bezrobocie, umocni kontrolę sił demokratycznych nad ekonomicznymi elitami, zapewni bezpieczną starość itd.<sup>20</sup>; równie dogmatycznie wierzy w to, że polityczna władza w liberalno-interwencjonistycznym kapitalizmie podporządkuje sobie ekonomiczną władzę finansowych elit, ale te jego poglądy były już za jego życia i są obecnie falsyfikowane przez realną praktykę rządzących polityków. Częściowe opanowanie gospodarki rynkowej poprzez politykę interwencjonistyczną jest możliwe, ale nie jest jakąś koniecznością. Może dojść do częściowego kontrolowania działalności kapitalistów, ale pod warunkiem, że elity polityczne przestrzegająby demokratycznych norm i zależałyby im na realizowaniu wartości demokratycznych. Nie da się oddzielić polityki od moralności. Taki demokratyczny polityk nie powinien np. ulegać pokusie korupcji i przekupstwa. W ogóle nie powinien dążyć do wzmocnienia dyktatury nowoczesnych neoliberalnych kapitalistów. Nad czym głowią się liberalni i neoliberalni politycy (mniej lub bardziej akceptujący zasady interwencjonizmu)?

<sup>18</sup> P. Feyerabend, op. cit., t. 2, s. 77.

<sup>19</sup> K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2, PWN, Warszawa 1993, s. 40.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 134–136.



Czyż nie nad zniewoleniem tzw. obywateli? Obywatelom przyznaje się wolność podejmowania decyzji, ale w praktyce te decyzje są sterowane; pragnienia obywateli są narzucane, a ich tożsamość kształtowana (chodzi o wytworzenie osobowości rynkowej). Zamiast kontrolować poczynania elit rządzących, masy są przez te elity kontrolowane. Czy w praktyce polityczno-ekonomicznej przestrzega się (czy się przestrzegało?) zasad cząstkowej inżynierii społecznej? Czyż kapitalizm odrzucił holistyczne planowanie, przed którym przestrzegał Popper? Wprost przeciwnie: wielkie korporacje przemysłowo-finansowe o zasięgu międzynarodowym sterują nie tylko wytwarzaniem konsumenckich potrzeb jak największej liczby obywateli, ale także kształtowaniem korzystnych dla siebie stosunków polityczno-społecznych na całym globie ziemskim. Mówi się o budowaniu wolnościowego etosu obywateli, ale w praktyce ten etos rozwija się w ramach i pod kontrolą globalnego (holistycznego) planowania.

\*

Ciekawe jest to, że Popper, krytykując dialektykę Hegla, sam ją w pewnym sensie uprawiał. Nie dostrzegł tego Feyerabend krytykujący „dogmatyczne” podejście Poppera do Hegla, ale zaobserwował to np. Alain Boyer<sup>21</sup>. „Dialektyczność” Poppera widoczna jest na przykład w jego filozofii matematyki. „Dialektyczność” Poppera w tym kontekście oznacza m.in. to, że unieważniał on sztywne metafizyczne dualizmy i opozycje między podmiotowością a przedmiotowością; że ujmował zarówno świat obiektywnych wartości kulturowych, jak i świat zjawisk mentalnych w ich stawianiu się, wytwarzaniu. Na całość danego układu złożonego składają się u Poppera wzajemnie powiązane części, z których każda zawiera w sobie część innych. W każdym skończonym układzie uobecniają się elementy zaprzeczające jego tożsamości, nie da się wyeliminować z istoty danego procesu (względnie bytu) elementu negatywności. Nie wolno izolować od siebie ani pojęć, ani realnych zjawisk im odpowiadających. Syntetyczne pojęcie każdej rzeczy zawiera elementy przeciwstawne.

Dialektyczność Poppera przejawia się w tym, że rozpatrywał on pojęcia i zjawiska w ich oddziaływaniu wzajemnym; np. w tym, że próbował stworzyć syntezę psychologizmu (krytykowanego przez Husserla) z logicyzmem Husserla, syntezę psychologizmu (w intuicjonistycznym wydaniu) z Hilbertowskim formalizmem i z Platónskim esencjalizmem, syntezę konstruktywizmu ze swoiście rozumianym platonizmem. Platonizm Poppera jest jedną z wielu wersji platonizmu, które pojawiły się na przestrzeni dziejów filozofii, wersją trzecioświatową. Ist-

---

<sup>21</sup> A. Boyer, *Popper et les mathematiques*, (w:) E. Barbin, M. Caveing (eds.), *Les philosophes et les mathematiques*, Ellipses 1996, s. 296. Zaznaczam, że dalsza część niniejszego artykułu jest rozwinięciem sugestii zawartych w zacytowanym artykule.

nieją zdaniem Poppera trzy światy: świat fizyczny, świat przeżyć mentalnych i świat obiektywnych wartości kulturowych (w tym: naukowych). Te trzy światy miałyby być autonomiczne w stosunku do siebie, co oznacza, że (1) własności i prawa przysługujące przedmiotom jednego świata byłyby odmienne od własności i praw przysługujących innemu światu, (2) własności i prawa jednego świata nie dałyby się wyprognozować z własności i praw drugiego świata. Autonomiczność nie oznacza jednak niezależności, tzn. dane zjawiska mogą być autonomiczne, a mimo to oddziaływać wzajemnie z innymi zjawiskami innego świata, np. procesy mentalne są autonomiczne w stosunku do procesów fizycznych, a mimo to oddziałują z nimi wzajemnie. Jest to motyw antyfizykalistyczny: zjawiska mentalne są bowiem nieredukowalne do zjawisk fizycznych, ale zarazem jest to motyw heglowsko-dialektyczny (w znaczeniu Feyerabenda), z czego Popper nie zdawał sobie sprawy. Popper uważa, że świat kultury wraz ze światem arytmetyki przynależy do trzeciego świata, który nie jest ani fizyczny, ani psychiczny. W świecie tym znajdują się teorie, problemy, argumenty i twierdzenia matematyczne będące wytworem abstrahowania, uogólniania, idealizowania, procesu stawiania hipotez itd. Tylko czy wyabstrahowanie jakiejś własności świata fizycznego z jakichś innych własności tego świata upoważnia nas do tezy, że wyabstrahowana własność egzystuje w odrębnym nie-fizycznym świecie? Według Feyerabenda tego typu przejście między światami (przejście zaakceptowane przez Poppera) jest błędne, ale Popperowi w jego tezie o istnieniu nie-fizycznego świata chodzi tylko o to, że przedmiotowość czy to fizyki czy matematyki – jako przedmiotowość wyabstrahowana i wyidealizowana – różni się od przedmiotowości materialno-fizycznej danej nam w oglądzie zmysłowym. Np. geometria interesuje się idealnymi, a nie realnymi figurami i bryłami. W ogóle trzeci świat można by nazwać światem przedmiotów (i wartości) wyabstrahowanych, wyidealizowanych i uogólnionych, choć z drugiej strony nie jest to świat niematerialnych idei Platona. Zdaniem Poppera przedmiotowość matematyczna nie preegzystuje w idealnym świecie, biernie czekając w gotowej postaci na teoretyzujące uchwycenie w procesach mentalnych jakiegoś szczęśliwego matematyka. „Idealność” przedmiotowości matematycznej oznacza, że jest ona wytworem procesu idealizowania i abstrahowania, a nie statyczną egzystencją w niebie Platona. Np. działania arytmetyki stosuje się do abstrakcyjnego świata przedmiotów unieruchomionych w czasie, sam realny świat jest światem temporalnym wypełnionym zdarzeniami<sup>22</sup>. Dokonujemy operacji arytmetycznych na realnych przedmiotach o tyle tylko, o ile abstrahujemy od czasowego dynamizmu tych przedmiotów. Świat realno-fizyczny (tzn. pierwszy świat Poppera) nie jest światem matematycznym (nie jest trzecim światem Poppera), co nie oznacza, że ten ostatni miałby opisywać świat platońskich esencji. Popper zapewne zgodziłby się z krytykującym go

<sup>22</sup> K. Popper, *Droga do wiedzy*, s. 358.

Feyerabendem, że zawsze powinniśmy rozpatrywać abstrakcje w związku z fizycznymi sytuacjami, z których zostały wyizolowane i których część stanowią, ale nie zgodziłby się z nim, że abstrakcjom matematycznym nie przysługuje żadna autonomia w stosunku do przedmiotów świata fizycznego. Według Feyerabenda abstrakcyjność jakiegoś pojęcia nie upoważnia nas do uznania go za obywatela trzeciego, nie-fizycznego świata, a to ponoć miałby robić Popper. Feyerabend podaje przykład pojęcia „masy” fizycznego przedmiotu<sup>23</sup>: taką „masę” można rozpatrywać w abstrakcji od np. „kształtu” danego fizycznego przedmiotu i w abstrakcji od innych jego własności, ale przecież nie oznacza to, że ta „masa” egzystuje w jakimś odrębnym, nie-fizycznym świecie. Broniąc Poppera, moglibyśmy powiedzieć, że „masa” egzystuje w dwojaki sposób: jako realna cecha realnego przedmiotu fizycznego i jako ukonstytuowany przez pokolenia fizyków jeden z przedmiotów teoretycznych fizyki, przedmiot stanowiący element obiektywnej ludzkiej wiedzy, a więc element trzeciego świata.

Teraz użyję sformułowań dialektycznych, które na pewno nie spodobałyby się Popperowi, wypowiem bowiem taką oto myśl, że u Poppera ludzka wiedza pozostaje w relacji dialektycznego oddziaływania zwrotnego z materialno-fizycznym światem, oddziałuje też dialektycznie z tzw. drugim światem, tj. ze światem przeżyć mentalnych. Podmiotowość wytwarza świat ludzkiej wiedzy (świat „noematów” – mówiąc językiem Husserla), a ten z kolei oddziałuje na sferę „cogitationes”. Przedmiotom matematycznym jako przedmiotom teoretycznym przysługuje względna autonomia w stosunku do przedmiotów realno-fizycznych, polegająca na tym, że jako wytwory procesów abstrakcji i idealizacji, eksperymentów myślowych i śmiałych hipotez pozostają one w stosunku do siebie w relacjach abstrakcyjnych i wyidealizowanych, nieobecnych w realnym świecie. Np. pojęcie aktualnej nieskończoności używane w teorii mnogości jest pojęciem wyabstrahowanym z pojęcia nieskończoności potencjalnej. Abstrahuje się tutaj od czasowego przyrastania kolejnych członów nieograniczonego szeregu zjawisk i rozpatruje się zbiór aktualnie nieskończony tak, jakby mógłby on być uchwycony w swej statycznej całości jako zrealizowana (zaktualizowana) w jednoczesności mnogość. Ale nawet nie sięgając do tak abstrakcyjnej teorii, jaką jest teoria mnogości, i pozostając na gruncie zwykłej arytmetyki widzimy, że np. reguła  $2+2=4$  nie stosuje się do realnej sytuacji bakterii, które błyskawicznie się rozmnażają, że w ich przypadku  $2+2$  może być równe 10 albo 200 w zależności od długości czasu pozostawionego im do rozmnażania.  $2+2=4$  stosuje się za to ustawnionych przedmiotów fizycznych, z których właśnie myślowo wyeliminowaliśmy możliwość rozrastania się w czasie. Bo w tym elementarnym dodawaniu abstrahuje się od mnóstwa biologiczno-dynamicznych własności realnego świata<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> P. Feyerabend, op. cit., t. 2, s. 175.

<sup>24</sup> K. Popper, *Druga do wiedzy*, s. 358.

Innym przykładem autonomizacji przedmiotów matematycznych jest pojęcie punktu, który nie ma części (nie ma rozciągłości). „Punkt” jest właśnie przykładem przedmiotu, którego własności są odmienne od własności przedmiotów świata fizycznego – o to właśnie chodzi w Popperowskim pojęciu autonomizacji. Wśród przedmiotów realno-fizycznych trudno znaleźć przedmiot nie posiadający części. Jeszcze innym przykładem autonomizacji praw matematycznych w stosunku do praw świata realno-fizycznego może być twierdzenie Banacha-Tarskiego mówiące o tym, że zwykłą trójwymiarową kulę można pociąć na skończoną liczbę części, z których da się następnie złożyć dwie kule identyczne z kulą wyjściową. Albo twierdzenie, że ziarno grochu może być podzielone na skończenie wiele części, z których da się złożyć kulę wielkości Słońca.

Czy autonomizacja i abstrakcyjność powyższych pojęć i praw upoważnia nas jednak do umieszczenia ich w jakimś innym, pozaczasowym świecie? Na czym miałyby polegać „pozaczasowość” matematyki? Zgoda, że abstrakcje czyściej matematyki zdają się być jakby „nie z tego świata”, ale przecież ten matematyczny świat jest ukonstytuowany przez poszczególne świadomości poszczególnych matematyków („skonstruowany” przez te świadomości – jak powiedzieliby intuicjoniści) w ich konkretnych procesach psychicznych. Jeśli obiektywność matematyczną ująć jako obiektywność pewnej matematycznej tradycji kulturowej czy też tradycji badawczej, rozwijającej się poprzez wieki, tradycji posiadającej pewne inwariantne zasady, to w tym sensie moglibyśmy – nie narażając się na zarzut uprawiania obiektywnego idealizmu a la Platon – przypisać przedmiotowości matematycznej „pozaczasowość”. Tej przedmiotowości można by było także przypisać – nie narażając się na śmieszność – „pozaprzestrzenność”. W jakim sensie? W tym sensie, że będąc częścią kulturowej tradycji ta przedmiotowość rozwija się jako w miarę taka sama (tożsama) w rozmaitych instytucjach działających na całej kuli ziemskiej. Na tym m.in. polegałby „platonizm” Poppera, że u niego transcendencja matematycznych struktur nie jest transcendencją niezmiennych czasowo, pozaświatowych struktur ontycznych, lecz transcendencją wielowiekowej tradycji badawczej przekraczającej swym trwaniem trwanie indywidualnych świadomości poznających i tworzących tę tradycję. Ta tradycja jest tradycją konstruowania abstrakcyjnej przedmiotowości matematycznej, tradycją biernego przekazywania tego, co zdaje się być względnie trwałym osiągnięciem, ale jest też tradycją odkrywania nowych zależności między skonstruowanymi uprzednio abstrakcjami. Otóż próbując godzić konstruowanie z odkrywaniem, a więc syntetyzując konstruowanie z „platonizmem”, Popper uprawia dialektykę. Jak to rozumieć? Przecież jeśli platonizm Poppera nie jest platonizmem Platona i jeśli matematyka jest konstruowaniem, a platońskie idee matematyczne nie istnieją realnie, a jedynie jako przedmioty trzeciego świata, to co takim razem jest odkrywane? Otóż odkrywane są nieprzewidziane i nieprzebadane zależności istniejące między skonstruowanymi abstrakcyjnymi strukturami matema-

tyki. Raz skonstruowane abstrakcje zaczynają według Poppera żyć własnym życiem i stwarzają „efekty uboczne”, tj. problemy i ich rozwiązania niezaplanowane przez matematyków. Te problemy są jakby „odkrywane” przez nas, zdają się istnieć w stanie nieodkrytości przed samym faktem ich odkrycia. Konstruowane abstrakcje wykraczają poza znaczenia zaplanowane przez ich twórców. Myśląc w ten sposób, Popper wykracza poza horyzont intuicjonistycznego konstruktywizmu; mamy tu element dialektyki: konstruktywizm się samoneguje i przechodzi w swoje własne przeciwieństwo. Aktywny podmiot matematyczny nie jest w stanie zapanować nad wytworami swej własnej aktywności. I na tym też polega autonomia, a zarazem „platoński” (w znaczeniu Poppera) wymiar świata matematyki – tym razem nie chodzi o autonomię w stosunku do świata fizycznego, lecz o autonomię w stosunku do przeżyć mentalnych (w stosunku do drugiego świata); skonstruowana wiedza matematyczna przekracza horyzont konstruującej świadomości, bo między skonstruowanymi strukturami istnieją związki i zależności, o których nie śniło się ich twórcom<sup>25</sup>. Konstruowane struktury matematyczne posiadają nieskończenie wiele własności czekających na odkrycie (nie na konstrukcję, lecz na odkrycie). Dialektyczność podejścia Poppera polega właśnie na widzeniu interakcji między tym, co skonstruowane, a tym, co odkryte. Konstrukcje prowadzą do odkryć, odkrycia wymuszają nowe konstrukcje itd. w nieskończoność<sup>26</sup>. Jednając dialektycznie wolność konstruującej podmiotowości z pseudoobiektywnością matematycznych struktur, usiłuje Popper zsintetyzować intuicjonizm (psychologizm) Brouwera z platonizmem Goedla<sup>27</sup>. Z drugiej strony mamy tu próbę pomyślenia dialektycznej syntezy intuicjonizmu Brouwera z formalizmem Hilberta, albowiem liczby są co prawda konstruowane w czystej intuicji czasu, ale to wewnętrzne liczenie pozostaje pod wpływem myślenia dyskursywnego, używającego znaków i symboli przynależnych do trzeciego świata<sup>28</sup>. W dialektycznej syntezie Brouwera z Hilbertem zawiera się dialektyczna zależność zwrotna między wewnętrznymi intuicjami (przynależącymi do drugiego świata) a trzecioświatowymi, językowo wyrażalnymi argumentami i teoriami. Skonstruowane językowo struktury oddziałują zwrotnie na przebieg wewnętrznych stanów mentalnych.

Dialektyczność wyrażałaby się więc w zarysowaniu programu syntezy intuicjonizmu z „platonizmem” i z Hilbertowskim formalizmem. W tej syntezie każdy z wymienionych kierunków funkcjonowałby jako częściowo prawdziwy, a zarazem jako domagający się dopełnienia ze strony pozostałych kierunków. Intuicjonizm Brouwera wyraża część prawdy o statusie ontologicznym przedmiotów matematyki, albowiem te przedmioty nie mogą istnieć bez naszej aktywno-

<sup>25</sup> K. Popper, *Wiedza obiektywna*, PWN, Warszawa 1992, s. 165.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 165–167.

<sup>27</sup> A. Boyer, op. cit., s. 295.

<sup>28</sup> K. Popper, *Wiedza obiektywna*, s. 185–186.

ści konstruktywistycznej, ale z drugiej strony nieprawdą jest, że te przedmioty istnieją wyłącznie w ludzkim umyśle i że mogą się obejść w swym istnieniu bez językowej obiektywizacji; a więc intuicjonistyczny konstruktywizm musi być zanegowany i przejść w swą antytezę, w platonizm uzupełniony formalizmem Hilberta, tj. w doktrynę głoszącą, że matematyczne struktury istnieją autonomicznie w stosunku do świata drugiego; ta autonomiczność jest nieodwołalnie związana z językową ekspresją i może oddziaływać zwrotnie na tworzące je intuicje. Intuicjonistyczny konstruktywizm przechodzi w swe przeciwieństwo, tzn. w formalistyczny platonizm (tj. formalizm Hilberta współgrający z popperowsko zmodyfikowanym platonizmem); intuicja czasu, od której miałyby zależeć matematyczne konstrukcje, sama zależy od językowo zobiektywizowanych dyskursów. Jak pisze Popper: „nasza europejska intuicja czasu zawdzięcza bardzo wiele greckim źródłom naszej cywilizacji i jej dążeniu ku dyskursywnemu myśleniu”<sup>29</sup>. Intuicja czasu nie może być uznana za jedyne źródło wiedzy matematycznej, bo jest nieustannie korygowana i krytykowana przez dyskursywny intelekt. Sami intuicjonistyczni matematycy krytykują się nawzajem co do słuszności swych intuicjonistycznych konstrukcji, a uprawiając tę krytykę, posługują się językiem argumentacyjnym. O prawdziwości danej konstrukcji rozstrzyga więc nie odwołanie się do nieomyślnej z założenia intuicji, lecz użycie intelektualnych argumentów, oparcie się na nieakceptowanej przez Brouwera grze językowej (Hilbert). Spór o słuszność danych konstrukcji zakłada też, że konstrukcje te traktuje się jako przedmioty trzeciego świata, a więc jako przedmioty względnie autonomiczne (platonizm) w stosunku do wewnętrznych intuicji – dlatego użyłem wyrażenia „formalistyczny platonizm” dla nazwania opozycyjnego, w stosunku do intuicjonistycznego, członu Popperowsko-Heglowskiej syntezy. W tej syntezie subiektywizm i mentalizm Brouwera zostały dopełnione językoznawczym obiektywizmem: bez znaków i symboli niemożliwe jest budowanie intuicyjnych konstrukcji; znaki i symbole użyte w argumentach językowo-matematycznych (no i oczywiście same argumenty) oddziałują zwrotnie na rzekomo „pierwotne” intuicje; między bezpośrednimi konstrukcjami intuicyjnymi a zapośredniczającym myśleniem dyskursywnym nie ma – mówiąc językiem dialektyków – sztywnej opozycji metafizycznej.

Trzeba w ogóle powiedzieć, że Popper nie jest redukcjonistą właśnie dlatego, że czasami (jak w przypadku jego własnej filozofii matematyki) myśli dialektycznie. Matematyka bierze się co prawda z prób wymierzenia świata fizycznego<sup>30</sup> (a więc to m.in. świat pierwszy pobudzałby matematyków do rozwiązywania trzecioświatowych problemów matematycznych), ale zarazem przynależy do trzeciego świata, który – mimo swej autonomiczności w stosunku do przedmiotów

<sup>29</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>30</sup> K. Popper, *Druga do wiedzy*, s. 355–359.

fizycznych – oddziałuje zwrotnie<sup>31</sup> na fizykalną materię, oddziałuje poprzez technologie przemysłowe. Nie ma tutaj sztywnej, antydialektycznej opozycji między przedmiotowością matematyczną a fizyczną, nie ma też redukowania jednego rodzaju przedmiotowości do drugiej. Sam trzeci świat matematycznej przedmiotowości znajduje się w ciągłym ruchu (myślenie dialektyczne jest myśleniem dynamicznym); na ten ruch składają się: stan dyskusji nad jakimś problemem, wysuwane i odpierane argumenty, podważane i ulepszone dowody matematyczne itd. Nie ma takiego twierdzenia matematycznego, którego nie dałoby się poprawić, udoskonalić, względnie obalić (sfalsyfikować). Przedmioty matematyczne nie są statycznymi bytami idealnymi bezpośrednio danymi w aktach intelektualnej intuicji.

Nie ma też sztywnych opozycji „metafizycznych” między trzema światami Poppera. Wszystkie te światy oddziałują na siebie wzajemnie. Problem psychofizyczny jest rozwiązany w duchu interakcjonizmu: między duszą (przynależną do świata drugiego) a mózgiem (przynależnym do świata pierwszego) istnieją oddziaływania zwrotne. Trzeci świat teorii matematycznych wywiera wpływ (poprzez świat drugi) na świat pierwszy poprzez stosowanie technologii przemysłowych i na odwrót, z kolei próby opanowania zjawisk świata fizycznego pobudzają teoretyków świata trzeciego do tworzenia nowych struktur matematycznych. Dialektyczność myślenia Poppera przejawia się w jego niechęci do prób rozumienia „ludzkiego umysłu i ludzkiej jaźni bez zrozumienia trzeciego świata”, w jego nieakceptowaniu interpretowania „trzeciego świata wyłącznie jako ekspresji świata drugiego, czy też świata drugiego jako zwykłego odbicia świata trzeciego”<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> K. Popper, *Wiedza obiektywna*, s. 210.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 205.





*Walentyn N. Wandyszew*

Narodowy Rolniczy Uniwersytet w Sumach  
(Ukraina)

National Agrarian University Sumy  
(Ukraine)

## KARL POPPER ABOUT TOTALITARIANISM: IDEAS AND PRACTICES

### Karl Popper o totalitaryzmie: idee i praktyki

*I see now more clearly than ever before that even  
our greatest troubles spring from something  
that is as admirable and sound as it is dangerous  
– from our impatience to better the lot of our fellows.*

Karl R. Popper (1945)

**Słowa kluczowe:** Karl Popper, państwa totalitarne, Platon, totalitaryzm, media, opór społeczny, wolność, tyrania logiki, ideologia.

**Key words:** Karl Popper, totalitarian states, Plato, totalitarianism, media, public oppositions, freedom, tyranny of logic, ideology.

#### Streszczenie

Celem tego artykułu jest pokazanie, w jaki sposób zrozumienie wydarzeń na Ukrainie oraz doświadczenia płynące z konkretnej sytuacji kryzysowej mogą prowadzić do powstania okoliczności, w których ludzie zaczynają protestować przeciwko zachodzącym zmianom społeczno-gospodarczym. Duże znaczenie ma tutaj, oczywiście, tożsamość kulturowa, etniczna i religijna.

Autor przedstawia Karla Poppera jako świadka narodzin, adopcji oraz śmierci dwudziestowiecznych państw totalitarnych w oparciu o faszyzm i komunizm. Jako uważny i spostrzegawczy naukowiec, całkowicie i dogłębnie zbadał on istotę totalitaryzmu w *Charmidesie*

#### Abstract

The aim of this article is to present the above-mentioned events in Ukraine showed how the understanding of them and experiencing of the particular crisis situation can lead to the conditions when people start protesting against the ongoing socio-economic and political changes. Certainly, cultural, ethnic and religious identities have considerable importance.

The author shows that Karl Popper was a witness of birth, adoption and death of the totalitarian states of the twentieth century, based on fascism and communism. He, as a thoughtful and observant scientist, fundamentally and profoundly studied the essence of Plato's totalitarianism in *Charmides*. The scientific princi-

Platona. Te naukowe pryncypia i skrupulatność przejawiały się również w tym, że wielokrotnie przez ponad dwa dziesięciolecia Popper rewidował swoje dzieło *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, ostatecznie wydane w roku 1945.

Dzisiejsze media, poddane twórcom nowych pojęć i znaczeń, a także niewidzialnym ojcom netokracji, przejęły wiele kluczowych sektorów życia publicznego. Nowoczesna cenzura nie skupia się już na blokowaniu pewnych przekazów czy treści, ale na promowaniu takich przekazów i znaczeń, które pozbawiają ich odbiorcę możliwości dowiedzenia się, co się dzieje w sektorze bankowym oraz w otoczeniu infrastrukturalnym życia publicznego. Wciąż narzucające masom wartości społeczeństwa konsumpcyjnego nie idą dzisiaj z duchem czasu. Stąd świat ciągle stoi pomiędzy przeszłością a przyszłością, ponieważ autorytaryzm i totalitaryzm to nadal zjawiska nierozwiązane, a że są to zjawiska agresywne, maskują się sprawnie z wykorzystaniem mediów. Oczywiście jest, że rządząca elita społeczeństwa rosyjskiego zabrała się za odbudowę dawnego imperium.

ples and scrupulosity of Karl Popper also manifested in the fact that he repeatedly revised his study *Open Society and Its Enemies*, which was published in 1945, during more than two decades.

Present media, subordinated to the creators of new concepts and meanings and to the invisible fathers of netocracy, have already captured many of the commanding heights of public life. And the modern censorship is focused not on blocking some messages or content, but on the promotion of such messages and meanings, which deprive the consumer from the ability to know what is happening in the banking sector and infrastructural spheres of public life. Values of the consumer society, still being imposed to a mass society, today, do not meet the spirit of time. Thus, the world is still in between the past and the future, because authoritarianism and totalitarianism remain unresolved phenomena and these phenomena are aggressive and disguise themselves actively, using media resources. It is evident that the ruling elite of the Russian society has set out to restore the former empire.

For over a century our civilization has been facing a number of difficulties and contradictions, moving, as it seems to its spiritual and political leaders, to the state of humanity, rationality, freedom and justice. There were civilizations before us. They were young, then matured and, accordingly, they left quite significant mark in history. Perhaps, our civilization is still young enough and, therefore, still very romantic, still deeply believes in attainability of the abovementioned conditions. Problems, however, remain and their number surely increases.

Given as an epigraph, the words of Karl Popper define the direction of this study, which aims to show a relevant value of a scientific heritage of this thinker even twenty years after he departed out of this world; to show an imperishable importance of the searching of the answers to cornerstone philosophical problems of man's essence and their place in society. This philosopher belongs to the group of postpositivists together with Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Paul Feyerabend, Stephen Toulmin, and others. Philosophic and political ideas of Karl Popper induced discussions and were not only supported but also criticized by certain philosophers, sociologists and philosophers of science. Critics of the ideas of Karl Popper referred to his evaluation of the classical scientific method, his concept of critical rationalism as well as the principle of falsification. Among the critics were representatives of the neo-Marxism (Theodor Adorno), Frankfurt School (Max Horkheimer), postpositivism (Thomas Kuhn) and physicists (Mario Bunge).

Referring to the ideas of Karl Popper, we would like to understand a fatal dependence of certain open and hidden theorists and practitioners of totalitarianism from something inevitably negative, which is characteristic of human nature, something that reveals itself again in the circumstances of the first quarter of the current century.

“A »piecemeal« World War III may have already begun” – said the Pope Francis during events associated with the 100th anniversary of the First World War. This statement was made at the Austro-Hungarian cemetery in a small Italian town Redipuglia on September 13, 2014. According to him, the reason of new armed conflicts are greed, intolerance and lust for power. His statement is a statement of one of the most authoritative figures of the modern world, who, like other public figures – politicians and analysts in the world leading countries, – sees that a war is growing both in scale and geography. It is a world war, because directly or indirectly, dozens of countries on all the continents are involved to some extent to the numerous armed conflicts (Sudan, Libya, Somalia, Iraq, Afghanistan, and now, Ukraine).

Why is there a war? Why is it *a part of* the Third World War? And why is this happening in the world, which, basically, contains enough resources for people not to die of hunger and diseases? To answer these questions, it is necessary to understand the main weak point of society, to understand the desires and goals of leaders of states or groups of people, organized in different parties and communities, who provoke military conflicts and actively participate in them. It is also important to understand who stays behind these forces, which ideas they are guided by and what goals are set for them. We scarcely can find the unambiguous answers for these questions, but we must try to respond, hoping that the answers and the solutions do exist.

The events in Ukraine since the end of November 2013 until the beginning of March 2014, the so-called “Revolution of Dignity”, attracted attention initially of European countries, USA and Canada, and then the other countries of the civilized world. The uproar of millions of people in Ukraine forced to think not only about why people rebelled against the anti-popular and corrupted regime, but also about the consequences it may cause for Ukraine and the neighboring countries. In the context of these events, there is a supposition, which appears in between Ukrainian and Western analysts, that the fight against the high-handed political leaders in Ukraine can cause deep changes in the global community. Naturally, such a scenario could be discussed by the commentators, who are observant enough and who have an access to the relevant information sources. Possibly, these analysts are well aware of the latest global socio-economic and innovative-informational literature, which already contain some preliminary forecasts well-founded on the facts.

These suppositions can be seen in a very short period during March, 2014. Its authors allowed the perspective of the appearing of a new system of values in the public consciousness, which will be soon embodied in a new culture. But what could the desire or requirement to create a new culture mean in the world of global information? This would mean that one can single-handedly make original discoveries, bearing in mind that these findings should be checked by the “critics of life”, socialized and transformed into practical activity.

Again, the abovementioned events in Ukraine showed how the understanding of them and experiencing of the particular crisis situation can lead to the conditions when people start protesting against the ongoing socio-economic and political changes. Certainly, cultural, ethnic and religious identities have considerable importance. The identities are chosen by everyone either according to their personal convictions or because of certain external influences. Especially when socio-economic and political changes affect the moral aspect of public life, threatening to pull a human out of the context of habitual lifestyle. Life of an individual was aggravated even further due to the statements of leaders on overcoming corruption, injustice, violence and immorality. However, these leaders did not necessary share the values and qualities of a particular individual. Moreover, a particular individual might not has encountered and might not has felt the importance of the abovementioned problems. So that happened to a part of Ukrainian society whose relative majority appeared in several south-east areas. And as a result – an armed conflict, aggravated by the active intervention from the outside: weapons supply, reinforcement of anti-Ukrainian forces by undergone military trainings, pro-Russian militants and later Russian army units, armed with the latest military technology.

Thus, being under the influence of the real events, taking into account the circumstances and the fact of their coordination by the opposing forces, we find the well-known spiritual and moral ordering of the behavior of these forces. Antonio Gramsci once admitted: “The mass of people led to a uniform and consistent way of thinking about reality is a »philosophical« fact, way more significant and »original« than the discovery of some philosophical »genius« of the new truth, which remains the property of small groups of intellectuals”<sup>1</sup>. Indeed, as shown by the current events in the Donbas, systematic and purposeful informational and ideological influence of the mass media (television, radio, newspapers, etc.) on the marginalized section of society has led to the formation of pro-Russian orientation in these people and their almost complete rejection of anything Ukrainian. Total shameless lie became a basis of propaganda. The purpose of such propaganda is the return of the Ukrainian society into the arms of a totalitarian regime, dreaming to restore the former empire.

---

<sup>1</sup> A. Gramsci, *Prison Notebooks* (selected), note 4.

So, here is the totalitarianism, which seemed to be driven out in the guise of the Soviet Union, and now it breaks into our lives again, finding new explanations and excuses, updating slogans and means of its effects on the host community. And how not to recall the works of Karl Popper, the philosopher, who critically denounced the nature of totalitarianism and its origins.

Karl Popper is of the same age as the twentieth century. His young years were the 1920–1930s, the period between the first and second world wars. He, as a talented scientist and analyst, had an opportunity to live at the beginning of the global world socio-economic systems formation, and under the condition of the permanent confrontation deepening of these irreconcilable socio-economic systems, which prompted him to thoroughly reflect on the prospects for human development, government, civil society, and more generally – on humanity. Naturally, in these reflections, he was not alone. Oswald Spengler, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jose Ortega y Gasset, Karl Jung, György Lukács, Antonio Gramsci, Max Horkheimer, Nikolai A. Berdyaev, Kazimierz Twardowski, M. Józef M. Bocheński (recognized as the founder of the Soviet studies) – this is not a complete list of thinkers who worked in those decades.

Karl Popper was a witness of birth, adoption and death of the totalitarian states of the twentieth century, based on fascism and communism. He, as a thoughtful and observant scientist, fundamentally and profoundly studied the essence of Plato's totalitarianism in *Charmides*. He is a thinker who has shown vitality of the Plato's ideas about state and government. The basic statements of the Plato's political studies have undergone a number of transformations in the works of thinkers of the following centuries and for two millennia have been feeding the efforts of all the new rulers, who have taken the path of approval of totalitarianism in its various forms and guises, including the ideas about the prospects of transforming society on their communist principles. The scientific principles and scrupulosity of Karl Popper also manifested in the fact that he repeatedly revised his study *Open Society and Its Enemies*, which was published in 1945, during more than two decades<sup>2</sup>.

Totalitarianism, as a political regime, has attracted attention in the twentieth century when the spread of a new form of relations between society and government became apparent. Since then political powers started taking the society under the full (total) control, subjugate it and control every single aspect of human life. Throughout the force of the states, totalitarian regimes brutally and ruthlessly suppress and stop opposition activities in any form, at the same time trying to create the illusion that the government's actions are fully approved by people.

---

<sup>2</sup> Along with the mentioned work of Karl Popper, the most famous works are *The Origins of Totalitarianism* by Hannah Arendt (1951) and *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* by Carl Friedrich and Zbigniew Brzezinski (1956).

The term “totalitarianism”<sup>3</sup> in political science first appeared in 1923. Scientifically, it was introduced by Giovanni Amendola<sup>4</sup> together with Pierre Gobetti to denote the fascist regime settled in Italy at that time. Introducing the concept of totalitarianism, they sought to emphasize the essential difference between Italian fascism and other known dictatorships: tyranny, oligarchy, despotism, etc. However, Italian fascists subsequently adopted this concept and actively popularized it. Significantly, while thinking about the prospects of society development, Giovanni Gentile and Benito Mussolini saw the important role of technical means to implement the ideology to the masses. They assumed, that the development of communication technologies leads to a continuous improvement of methods and means for propaganda, and, consequently, the society will evolve in the direction of the forethought forms of totalitarianism.

Indeed, history has shown that the development of the media, which occurred since the second half of the twentieth century, led to significant changes in the society. Mass media have become powerful and effective means of influencing minds of people, determining the direction of their thoughts, assessment of what is happening, and the system of priorities and values.

The current situation is characterized by the growth of public oppositions, appearing in massive protest actions. The cornerstone of the opposition is an enormous inequality in the distribution of resources, and above all, financial possibilities. In light of the fact that there are 1645 billionaires at the beginning of 2014<sup>5</sup>, whose income for the year increased by one trillion dollars, and 11.97 millions of millionaires by the end of 2013<sup>6</sup>, the situation of many hundreds of millions of poor people looks pretty alarming. According to the World Council of Credit Unions, at the beginning of 2012, the number of poor people on the planet was increasing four times faster than the number of rich<sup>7</sup>. The study was performed for the next World Economic Forum in Davos.

Based on a real socio-economic status, the political leaders of democratic countries are forced to fine-tune properly the content of their programs and the

---

<sup>3</sup> “Totalitarian states and regimes characterized by the nationalization of all legal organizations, discretionary (the law is not limited to) the powers of the authorities, the prohibition of democratic institutions, the actual elimination of constitutional rights and freedoms, the militarization of public life, the repression of the opposition and dissent in general” – *Dictionary of Philosophy*, Soviet Encyclopedia, Moscow 1983, p. 690.

<sup>4</sup> Giovanni Amendola (1882–1926) – Italian politician liberal, writer, anti-fascist, one of the first opponents of the regime of Mussolini, who became his victim.

<sup>5</sup> Online: <[www.forbes.ru/rating/milliardery-package/251646-mirovoi-reiting-milliardero-2014](http://www.forbes.ru/rating/milliardery-package/251646-mirovoi-reiting-milliardero-2014)>.

<sup>6</sup> Online: <<http://inosmi.ru/world/20131016/213898693.html/>>; Original publication: Radio-grafía de los Millonarios en EL Mundo.

<sup>7</sup> The number of poor people in the world has increased four times faster than the rich. – Available online: <<http://woc-org.com/research/publications-244>>.

key statements of their public speeches, having in mind their political responsibility. Other concepts appear as crucial in political rhetoric in countries, where authorities just hide behind democratic slogans, meanwhile strongly limiting the freedom of speech and expression of the will of its citizens. For example, by allowing to “slightly correct” and falsify the election results. The situation is much worse in countries which are controlled by the anti-democratic totalitarian and dictatorial political regimes.

In most cases an undercurrent and shamefully concealing desire to retain the existing disproportion in the distribution of resources and the difference in the financial position of people determines the content and style of the speeches of political players, who run the carnival of human life. It is especially vivid during the election campaigns. For example, during such a campaign in France (March, 2012), Nicolas Sarkozy promised to severely reduce the number of immigrants entering the country and tighten the requirements for those, who are granted for a residence permit, although he tacked: on the one hand, immigrants are good, on the other, bad. Bad, because voters think so. Sarkozy’s opponent, Socialist Party leader Francois Hollande, among the other promises, promised to cut salaries of officials and government staff by 30%. And so he won.

From everything which was promised in the election campaign of Viktor F. Yanukovich let us point out significant for an ordinary citizen: increase of pensions above the subsistence level and proportional to the corresponding labor input; financing of medicine up to 10% of GDP. Promises for businessmen were as follows: lower taxes; elimination of benefits for MPs and senior officials. However, as it turned out in reality, he aimed to usurp the country’s wealth. Pre-election promises of Vladimir V. Putin can be summarized as follows: functioning state; further development of democracy as “the mechanism of participation”; the fight against corruption; increase of scholarships; two-three-time increase of salaries for teachers and doctors; increase of child benefits; provide veterans with apartments; reduce alcohol consumption. Nevertheless, the results are completely opposite: suppression of dissent, total fooling of people through the mass media and direct aggression against Ukraine.

Thus, it appears that the meaning of what political orators put in their words is far from the sense, understood by an ordinary voter. Voters see the promise as an absolute, while the candidate for a political office articulates his commitment, referring to a number of concealed conditions. In the speech of the political orator a lie can be present in two forms. Firstly, based on some assumptions, trends, facts, the politician believes (certainly!?) in the reliability of the promises and tries to convey this confidence to the audience. In this situation, there is a place for hopes and expectations that the status quo is maintained, that there will be some favorable events, today yet unknown, etc. It seems to the orator that everything will be as he forecasts. But the everyday reality brings some “surprises”

and consequently only good intentions remain there. Secondly, the politician deliberately distorts facts, distorts the meaning of what is happening and takes the opportunity to lie. In some cases, their lie becomes total. And it happens when the politicians are aiming to eliminate all social changes. Existing in a state a socio-political situation seems to them quite acceptable, so idealistic program involved: “*Hold on all political changes! Change is an evil, peace is divine*”<sup>8</sup>.

In *The Republic*, while reflecting on philosophers-rulers, the seekers of truth, Plato supposes that lying to people is useful in a sense of a therapeutic medicine. But the right to use such means must be provided for the doctors; ignorant people should not touch it. Plato is sure: “Then if anyone at all is to have the privilege of lying, the rulers of the State should be the persons; and they, in their dealings either with enemies or with their own citizens, may be allowed to lie for the public good. But nobody else should meddle with anything of the kind”<sup>9</sup>. It was already written more than enough about the extent of how rulers-dictators and their surroundings used the lie, involving the whole world into abyss of the Second World War. It seems that a total lie in civilized countries today is impossible and unacceptable, but the world makes the same mistake once again. Radio, television, and the World Wide Web play a significant role in order to spread the total lie to people in every particular state. But let us go back to Plato. The thinker, after arguments about the right of philosopher-ruler to lie, warns about the inadmissibility for individuals to lie «like rulers». If the governor caught his citizens in a lie, “who needs to deal: astrologers or doctors, architects or artisans”, the punishment for them is inevitable. They have no right to enter a “disastrous custom, overturning a state, as a ship”<sup>10</sup>. Commenting on this portion of *The Republic*, Karl Popper pointed out that the principle of collective profit acts for Plato as a fundamental ethical criterion, characterizing the totalitarian morality<sup>11</sup>.

At the same time, Plato’s instructions, addressed to the young men who are in need for prudence, sound quite modern: “A prudence reveals itself mainly not only by obeying the rulers, but also by being the lords of the pleasures that food, drinks and love joy deliver to us”<sup>12</sup>. This instruction does not require special comment, except that it shows a very delicate transition from the indisputable obligations, which have to be executed, to the possibility of pleasures.

Exploring the nature of Plato’s philosophic ideas, Karl Popper convincingly demonstrated their close relationship and continuity with the ideas of his prede-

<sup>8</sup> K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, V. 1: *The Spell of Plato*, transl. V.N. Sadovskiy, Feniks, Moscow 1992, p. 123.

<sup>9</sup> Plato, *The Republic*, 389 b.c., Mysl, Moscow 1971, vol. 3, ch. 1.

<sup>10</sup> Ibidem, 389d.

<sup>11</sup> K. Popper, op. cit., p. 179.

<sup>12</sup> Plato, *The Republic*, 389d,e.



cessors and contemporaries. For instance, Protagoras taught that man is the measure of all things. Just by himself he creates the standards of behavior and life, guided by some kind of supernatural help or force (perhaps intuition?!). However, the other thinkers showed the idea of continuity in one way or another both in antique and modern eras. And every time we try to understand the origins and depths of human nature, realizing archetypical nature of our thinking, the dependence of our thoughts and ideas on some of the primary images and meanings and the intertextuality of content of graphic and literary creation.

At the same time, contemplating the realities of life around us, sometimes it's difficult to escape the feeling that the person appears to us as a complex machine, like a musket or a windmill, in the words of the author of *Machine man*. Despite his impertinence, Julien Offray de La Mettrie is essentially right in his attempts to explain why so many people have consciousness, but are not endowed with the intelligence. Acting as complex machines, they perform a very limited set of movements. This can be explained by the form of materialism, de La Mettrie followed, believing that the essence of the matter cannot be reduced to the extension only. He was sure in his wishful thinking that all the other contemporary philosophers are more attentive "to all the properties of this substance, and the ability of matter to acquire moving force, and the ability to feel they have always been considered essential by its properties, as well as the length"<sup>13</sup>. However, this is the position of de La Mettrie. René Descartes adds: "I will try to explain the machine of our body so that we had as little reason to refer to the soul the movement, not connected with the will, as we have little reason to believe that the watch has a soul, forcing them to tell the time"<sup>14</sup>. Descartes admits the choice: either a human is a thinking being by means of the will, or this human stays a machine that is operated under the influence of external forces. You can stop being a machine, having learned the machine mechanism in your human body. The machine, which knows itself, is not a machine anymore, as it starts showing *the will of its actions*.

In Plato's utopian concept, there are clear indications of the limits of available knowledge, which are determined by the nature of human personality: the cognitive abilities, memory, wit and astuteness. From this point of view, during the upbringing process and development of their abilities under the guidance of experienced mentors only some people are able to become philosophers, namely those who were admixed with gold by god. To avoid mistakes in choosing people who are able to run the state in the long term, "it is necessary to check human in difficulties, dangers and joys... it is necessary to exercise them in many sciences, watching whether they are able to perceive the highest knowledge or

<sup>13</sup> J.O. De La Mettrie, *Works*, Mysl, Moscow: 1976, p. 66.

<sup>14</sup> R. Descartes, *Works in 2 vol.*, ed. V.V. Sokolov, Mysl, Moscow 1989, vol. 1, p. 424.

fear of it, just as people become timid under the circumstance of a different kind of effort”<sup>15</sup>.

Naturally, the ideal state arrangement problem is also important, but this arrangement seems possible according to Plato. The state will be governed by a philosopher, a man who really devoted his thoughts to the being. Therefore, he would not look down at the vanity, struggle with people or get inflated with malevolence and envy. “Communicating with the divinity and the ordering, a philosopher, also, becomes ordered and divine, as far as possible for human”<sup>16</sup>. If afterwards, the philosopher comes to necessity to establish order in social life, which is not just a desire to improve himself, then he could become a good master of virtue in general. And here we find an unambiguous epistle of Plato: “never, in any case will not prosper state, if it is not drawn alike a divine model”<sup>17</sup>. Making an outline of the state, having explored what fair beautiful and wise is by nature, you can create a prototype of the needed human. The incarnation of the ideal state, according to Plato, is associated with great effort and, I would admit, the victims. Thus, starting with the rise of knowledge, he descends to the suppression of the individual in the person and the formation of total human in the total society.

Of course, it is difficult to keep track of the windings of the thoughts of man, when their holder becomes the ruler and suddenly sees and hears the servility of the people around. And there is a risk that this person will become a dictator, that he will begin to impose the idea of autocracy and totalitarianism with the support of some, the connivance of others, and indifference of the thirds. Especially, if only a manifestation of condescending disdain is seen from some neighboring countries, but not an active resistance. This has happened more than once in the ancient times, several times in the twentieth century and, unfortunately, in our days. It occurs, because the rulers see themselves as “artists” who have the right to draw, resembling god.

But before you draw something, you have to accept the manner of drawing, Adimant noticed, being one of the interlocutors of Socrates in the dialogue. Socrates responds to the comment: “They would take the city and men’s characters as a draughting board, and first of all they would clean it, which is not at all easy”<sup>18</sup>. Indeed, it is hard. First, we need to educate the true philosopher-rulers who neglect “modern honors”, considering them low-lying and worthless. These people will arrange their own state, guided by honesty and justice, namely: “All who are in the city for more than ten years, would be sent to the village, and the

---

<sup>15</sup> Plato, *The Republic*, 503e.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 500d.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 500e.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 501a.

other children, to protect them from the effects of modern manners peculiar to parents, will educate in their own way, in those laws that we discussed earlier”<sup>19</sup>. Thus, the correct government system could be set, the state will flourish and the people will get a profit out of this, believed Plato.

In this way the situation was seen in the IV century BC. In 1920–1940s totalitarianism, in the spirit of Plato, tried to “clean like the board” the state and the morality of people and then to achieve a “god’s likeness” in the desired shape. Karl Popper was a contemporary and witness of those how in the name of a bright future fascists and communists sent millions of people to the concentration camps, shot them, gassed and burned in crematoria. Later in 1950–1960s in China, Red Guards teens, led by the great helmsman Mao Zedong, “cleaned the board” sending for rehabilitation in the village not only some immature citizens, but also many representatives of culture and science. Moreover, some well-respected scholars just got their “dog’s” heads smashed. It was the country, where educated people were in the minority, the media was not well developed and poverty was total. Not even everyone could read dazibao – the simple big-character posters or leaflet used during the “cultural revolution”. However, there is no example where the “board” with imprinted values and traditions was cleared to the end, despite the millions of victims.

Today the world has become global and informational. It turned out that the dream to “clean the board” and inscribe new signs of different life and different values is not yet buried in the past. It turned out that one can preserve a totalitarian society, acting with completely false and fabricated stamps and images on the minds of more than a hundred million people. The propaganda about the greatness of Russian people, in contrast to the second-quality and worthlessness of others, and the duty to protect all “Russian world” suddenly fell on the heads of the Russians, constantly intensifying during the last decade. Mass brainwashing, the totality of lie inside the country and the shameless distortion of reality beyond its borders to create a new fictional reality – that is what the modern civilized world have encountered today.

In today’s situation, many countries have unwittingly found themselves in quite complex partnerships with Russia. Apparently, there are many reasons why majority of the governments are reluctant to confront with Russia’s imperial expansion plans by adequate methods. One of them is to preserve the existing order under the pretext of maintaining the well-being of people, although the order and well-being in many capitalist countries today stays on an unsteady foundations. It is not possible to hide the exploitation of people in the third world countries anymore, even though it is shown as a virtue and an attempt to bring

---

<sup>19</sup> Ibidem, 540e.

them new technologies<sup>20</sup>. Not everything is well in the capitalist world and in its relations with third countries, as it can be seen in numerous studies<sup>21</sup>. Society definitely needs a major transformation in a number of key areas.

Modern politicians often criticize an existing political system including the legislative, executive and judicial branches. Due to their speeches, they are not against its modernization. At the same time officials prefer not to touch the topic of *corporate-banking power* reformation. Politicians make public statements about the need for tax burden easing, tax exemptions for certain categories of business and about the punishment for bribe takers from the tax office. But certain topics are not touched again. For example, the state monopoly in taxes collection and spending. Integral part of the corporate and banking power is banking secrecy. Conceal meanings are quite obvious even here. Let us recall, for instance, the situation with partial disclosure of secret accounts in Switzerland and Cyprus, which has caused many debates.

Critics of the modern world call to reform also a *regulatory authority*, which establishes the rule of law (with constitutional law as a basis). Here we are talking about the actual semantic changes, concerning the establishment of innovative constitution, creating a new system of society's infrastructure and, in particular, social infrastructure. The new social infrastructure should be viable in the context of the global finance and economic crisis, satisfy social and individual needs of all society members<sup>22</sup>. The innovative social infrastructure should provide redistribution of added value for the benefit of all citizens; it should be focused on the needs of the individuals. Meanwhile, labors in the developed countries, all the more in the developing and the least developed countries, can hardly retake the investments in the human capital. The evidences of the above mentioned are the waves of social protests in Europe and the revolutions in the Arab world.

<sup>20</sup> See, e.g.: N. Klein, *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*, Publishing house "Dobrya kniga", Moscow 2005.

<sup>21</sup> See, e.g.: A. Bard, J. Soderqvist, *Netocracy: New Power Elite and Life after Capitalism*, Stockholm school of economy in Sint-Petersburg, Saint-Petersburg 2004; P. J. Buchanan, *The Death of the West*, Publishing house AST, Moscow 2004; J. Heath and A. Potter, *The Rebel Sell*, Publishing house "Dobrya kniga", Moscow 2007; N. Klein, *The Shock Doctrine*, Publishing house "Dobrya kniga", Moscow 2009.

<sup>22</sup> See, e.g.: S.G. Vazhenin, *Social Infrastructure of National Economy*, Delo, Moscow 2007; T.I. Zaslavskaya et al., *New Generation of Business People of Russia. Social Portrait, Carrier, Business Education*, Delo, Moscow 2007; *Corporative Social Responsibility: Public Expectations*, Manager Association, Moscow 2008; *Modern Economy Today*, ed. V.K. Lomakina – Available [online] <<http://exsolver.narod.m/Books/Econom/Lornakin/index.html>>; J.A. Schumpeter, *Theory of Economic Development*, Progress, Moscow 2008; P. Ignatovskiy, *Economy and Humanity*, "Economist" 2009, no. 2, p. 3–14; A. Usov, *Rise of Innovative Economy: Gender Aspect*, "Amn and craft" 2010, no. 11, p. 33–35; *The Social Situation in the European Union 2007*, EU, Eurostat, 2008; P. Abell, *On the Prospects for a Unified Social Science: Economics and Sociology*, "Socio-Economic Review" 2008, no. 1, p. 1–26.

Another direction of social transformations is *a conceptual authority*. Possibly, this is the most closed sphere of authority in which there are active representatives inconspicuous among the masses of image-makers, political consultants, commentators and analysts. Exactly the representatives of a conceptual authority are at the origin of new regulations adoption. They create new ideas, meanings, brands and recommendations for politicians, economists and bankers. Exactly in this sense Francis Bacon wrote about the “idols of the theater”, about the power of the conception over society. The conception which is described a consequence of ideas that express purpose of society, ways and means of achieving them. Usually, the majority of society consists of principally untenable hostages of various concepts. New concepts, corresponding to the spirit of time and the needs of society, lead to novel understanding of ethno-national and religious relations, set a new scale of values.

In the historical and philosophical sense, the concept, as an innovative idea, contains a considerable creativity and creative sense<sup>23</sup>. In the historiosophical sense, the conceptual authority is the sphere of influence of “lords of opinion”, it is a power of people who are able to detect actual problems, set goals, and develop concepts to achieve the goals and implement them in the management of life of society. History shows us that meaningful and purposeful activity, even of the single person, can have an impact on a global scale for centuries and millennia (Pythagoras, Aristotle, Archimedes, Jesus, Machiavelli, Copernicus and Newton).

The informational society became global during the approval of *information and communication authority*, which can be personalized as in democratic countries, and depersonalized in totalitarian. In any case, this authority controls the media and the internet. It is indisputable that development of information management and communication technologies is one of the main causes of social and cultural progress, although the spread of information and reliable knowledge is not the same thing. As soon as the information becomes a key commodity of the new economy, the world starts sinking the ocean of random data signals. Thus, substantial and exclusive knowledge acquire an increasing value acquires, when can be infiltrated out of the informational flow.

Anxiety of scientists and researchers involved in the problem of systematization of knowledge about the media coincides with an anxiety of society: how to make the flow of information as a source of knowledge, but not errors. On the other hand, politicians who exploit pluralism in their own selfish purposes have a different idea. Seeing the emerging trend, Pope Pius XII said in 1950: “It is no exaggeration to say that the future of modern society and the stability of its inner life depend largely on maintaining a balance between the strength of the

---

<sup>23</sup> G. Deleuze and F. Guattari, *What is Philosophy?*, transl. S.N. Zenkina, Institute of experimental sociology, Aleteya, Moscow – Saint-Petersburg 1998.

technical means of communication and the ability of people to self-reaction”<sup>24</sup>. Now, as in former times, the totalitarian-despotic authorities are limiting the information flows with censorship, brainwashing radio audience and TV viewers with clearly oriented propaganda material. At the same time, the elite of democracy authorities actively contribute to filling all channels of media streams with contradictory and simply incoherent information, while achieving their goals. Publicly, it looks like a viable democracy, but it is a conscious strategy to maintain the control over society. Thus, an overload of information and distortion of meaning are closely related, being two-faced Janus media.

Distortion of meanings by politicians in the media is especially clear in countries with relative freedom of speech and relatively weak democracy, where politicians have to explain the motives of their actions at least occasionally. In this situation, it is obvious that the more power someone has the more blatant lies they transmit and the more verbal blurts adherence to the principles and purity of thoughts they claim. Viewers and listeners perceive the meaning of the words of politicians on a subconscious level, but consciously they form a view about the falsification of the meanings, therefore, devaluating of the usual values. It may well be, that really deceiving others, politicians deceive themselves. They feel that they have already been doing something, they believe in it and they are offended when they were caught in their falseness.

Present media, subordinated to the creators of new concepts and meanings and to the invisible fathers of netocracy, have already captured many of the commanding heights of public life. And the modern censorship is focused not on blocking some messages or content, but on the promotion of such messages and meanings, which deprive the consumer from the ability to know what is happening in the banking sector and infrastructural spheres of public life. Values of the consumer society, still being imposed to a mass society, today, do not meet the spirit of time.

Over the last half century, mankind, while colossally multiplying its scientific, technical, industrial, informational and communicational potential, could not cope with the many challenges that continue to deepen the global contradictions, producing conflicts and wars. That is why today the position formulated by the Second Vatican Cathedral (1964) is relevant: “Never before the human race had such abundance of wealth and economic power, but still to this day a large part of the inhabitants of the globe are suffering from hunger and poverty, and a lot of them are even completely illiterate. Never before people had so acute sense of freedom, as it is now, but at the same time there are new kinds of social and spiritual enslavement. Although the world is so vividly feel its unity and rela-

---

<sup>24</sup> H. M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Zhukovskiy: “KANON-Press-C”, “Kuchkovo pole” Moscow 2003, p. 26.

tionship of individuals to each other in the inevitable for their solidarity, it is tearing into pieces by forces brutally fighting each other. To this day, continue to sharp political, social, economic, racial and ideological differences, and the danger of war persists, threatening to destroy everything to ashes”<sup>25</sup>. Moreover, the head of Vatican has already seen the partial beginning of the World War III.

The world is still in between the past and the future, because authoritarianism and totalitarianism remain unresolved phenomena and these phenomena are aggressive and disguise themselves actively, using media resources. It is evident that the ruling elite of the Russian society has set out to restore the former empire. The present events in the eastern Ukraine and Crimea confirm the insight of Hanna Arendt<sup>26</sup>, who in the middle of the last century (1951) said that the main threat to world civilization does not come from the outside, from natural disasters or “external barbarism”, but from the inside, since XX century has shown that world civilization can produce barbarism inside itself. The example of Russian reality once again proves that totalitarianism supports a combination of repression and internal self-constraint of people, the “tyranny of logic” of totalitarian ideology. Man delegates production of his thoughts for this “tyranny of logic”, which is spread by mass media every day, and thereby betrays his inner freedom.

Thus, while investigating the essence and practice of totalitarianism, it becomes clear, that the scientific heritage of Karl Popper allows to show the imperishable value of worldview problems determining the essence of man and his place in the modern society, which tends to the totalitarian forms in some countries.

---

<sup>25</sup> *Documents of the II Vatican synod*, transl. A. Koval, Paoline, Moscow 1998, p. 380.

<sup>26</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, CentrCom, Moscow 1996.





*Piotr Szwochert*

**NARRACJA HISTORYCZNA  
W ŚWIETLE IDEALIZACYJNEJ TEORII NAUKI.  
REKAPITULACJA DOTYCHCZASOWYCH USTALEŃ  
I PROPOZYCJA ROZWIŃCIA**

**Historical Narrative in the Light  
of Idealisational Theory of Science.  
A Summary of Previous Reflections  
and Proposition for Further Inquiry**

**Słowa kluczowe:** idealizacyjna teoria nauki, narracja historyczna, metodologia historii, nauka, literatura.

**Key words:** idealisational theory of science, historical narrative, methodology of history, science, literature.

**Streszczenie**

Celem artykułu jest analiza narracji historycznej w kategoriach idealizacyjnej teorii nauki. Autor rekonstruuje dotychczasowe koncepcje narracji historycznej, formułowane w ramach idealizacyjnego podejścia do nauki oraz przedstawia własne rozwinięcie idealizacyjnej koncepcji narracji historycznej o wymiar perswazyjny i aksjologiczny.

**Abstract**

The purpose of this article is to analyse historical narrative in the terms of idealisational theory of science. The author reconstructs hitherto formulated concepts of narrative in the idealisational approach to science, presenting its own extensions: supplementation by persuasive and axiological components of historical narrative.

## 1. Idealizacyjna teoria nauki – podstawowe założenia

Analiza narracji historycznej<sup>1</sup> w kategoriach idealizacyjnej teorii nauki (ITN) wymaga uprzedniego przedstawienia niektórych z założeń tej koncepcji. Twórca ITN, Leszek Nowak, podkreśla m.in. różnicę: „pomiędzy esencjalizmem a fenomenalizmem [...]. Esencjalizm nadaje rozróżnieniu pomiędzy istotą a pozorem sens obiektywny – pewne aspekty zjawiska są w samej rzeczywistości podstawowe, główne, istotne, a inne – wtórne, uboczne czy pozorne. Fenomenalizm sprzeciwia się temu, powiadając, że rozróżnienia takie są nieuprawnionym narzucaniem świata zewnętrznemu tego, co jest związane z samym człowiekiem. To tylko nam, ludziom, pewne aspekty zjawisk z jakichś względów wydają się ważne (dlatego nazywamy je istotnymi), a inne nieważne (dlatego nazywamy je wtórnymi czy ubocznymi)”<sup>2</sup>.

Przyjęcie ontologicznej tezy esencjalizmu determinuje przy tym wybór określonego sposobu postępowania badawczego. Wspomniana procedura badawcza przebiega – w zarysie – następująco:

- a) ustala się, jakie czynniki są istotne dla wielkości badanej<sup>3</sup>;
- b) wśród czynników istotnych wyróżnia się główny/e i uboczne;
- c) następnie wprowadza się tzw. założenia idealizujące (abstrahuje się od czynników uznanych za uboczne) i proponuje się hipotezę wyjściową (prawo idealizacyjne) określającą, jak przy założeniach idealizujących wielkość badana zależy od czynnika/ów głównego/ych;
- d) wreszcie usuwa się kolejne założenia idealizujące (uwzględnia poszczególne czynniki uboczne), modyfikując tym samym hipotezę wyjściową – w ten sposób przybliżamy się do pełnego przedstawienia zależności pomiędzy wielkością badaną a czynnikami dla niej istotnymi<sup>4</sup>.

Stworzenie przez badacza obrazu struktury esencjalnej (wykazanie czynników głównych i ubocznych dla badanego zjawiska) oraz sformułowanie prawa idealizacyjnego określane jest przy tym mianem idealizacji. Oprócz wspomnianej procedury, Nowak podkreśla także rolę konkretyzacji – polegającej na stopniowym znoszeniu założeń idealizacyjnych (uwzględnianiu wartości poszczególnych

<sup>1</sup> Przez narrację historyczną rozumiemy końcowy rezultat pracy historyka – tekst historiograficzny przekazywany czytelnikowi. Metodologiczna refleksja nad narracją historyczną skupia się, z jednej strony, na analizie mechanizmów wpływających na powstawanie tego rodzaju tekstów, objaśnianiu struktury narracji (kontekst empiryczny), z drugiej strony zakłada określony ideał narracji historycznej, wzór proponowany historykom (kontekst normatywny).

<sup>2</sup> L. Nowak, *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, PWN, Warszawa 1977, s. 50–51.

<sup>3</sup> „W języku nauk empirycznych – pisze L. Nowak – termin »czynnik« stosowany jest zamiennie z terminami »zmienna«, »wielkość«, »charakterystyka«. Z grubsza biorąc czynnik utożsamiać można z cechą przysługującą przedmiotom w określonych natężeniach” – ibidem, s. 33.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 52–53.

czynników ubocznych)<sup>5</sup>. Wypada wszakże podkreślić, iż rzadko kiedy badacz dysponuje dostateczną wiedzą „na temat sposobu działania każdego z rozważanych przez siebie czynników ubocznych [...]. Przyjmijmy zatem, że badacz dysponuje informacjami co do sposobu działania pewnych co najwyżej czynników, jakie sam uznaje za uboczne. Wiedza teoretyczna, jaką w danym czasie akceptuje, a także materiał empiryczny pozwalają zatem na konkretyzację co najwyżej niektórych spośród repertuaru czynników uznanych za uboczne”<sup>6</sup>. Stąd konieczność stosowania aproksymacji (przybliżeń) – przypisywania niektórym czynnikom ubocznym jedynie wartości zbliżonych względem tych przyjmowanych w rzeczywistości<sup>7</sup>.

Reasumując, w rozważanej teorii wyjaśnienie polega na wskazaniu zależności pomiędzy zjawiskiem badanym a czynnikiem głównym (sformułowaniu prawa idealizacyjnego) oraz stopniowej konkretyzacji (bądź aproksymacji) wyjściowej prawidłowości aż do osiągnięcia twierdzenia faktualnego<sup>8</sup>.

Dalsze prace nad metodą idealizacji w nauce wykazały, wedle L. Nowaka, iż jest ona jedną ze stosowanych w kulturze procedur deformacyjnych. W swojej koncepcji metafizycznej autor ten wyróżnił dwa typy wspomnianych procedur: miękkie oraz twarde. Do miękkich procedur deformacyjnych zaliczył Nowak potencjalizację ujemną i dodatnią, do twardych zaś redukcję i transcendentalizację<sup>9</sup>.

Niech dany będzie pewien obiekt wyjściowy  $A$ , stwierdza autor *Bytu i myśli*, któremu przysługują pewne – występujące w określonym natężeniu – własności<sup>10</sup>. Na skutek zastosowania procedury potencjalizacji dodatniej, pewna własność  $F$  obiektu wyjściowego  $A$  występuje w obiekcie  $A'$  w stopniu wyższym. W przypadku potencjalizacji ujemnej natomiast natężenie własności  $F$  w obiekcie  $A'$  jest niższe niż natężenie  $F$  w obiekcie wyjściowym  $A$ <sup>11</sup>.

Transcendentalizacja polega z kolei na wyposażaniu obiektu  $A'$  w pewną własność, której obiekt wyjściowy  $A$  nie posiada. Odwrotnie jest w procedurze re-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 82–83.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 134–135.

<sup>7</sup> „Aproksymuje się twierdzenie idealizacyjne wówczas – pisze L. Nowak – kiedy nie potrafi się go skonkretyzować, kiedy więc wiadomo, jakie czynniki wpływają dodatkowo na czynnik badany, ale nie posiada się dostatecznej ilości informacji o sposobie ich działania [...]. Aproksymacja jest więc substytutem konkretyzacji” – ibidem, s. 137.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>9</sup> Do niniejszej analizy wykorzystany został jedynie szkic koncepcji metafizycznej Leszka Nowaka pt. *Byt i myśl. Przyczynek do metafizyki unitarnej*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 1.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>11</sup> Nowak wskazuje dodatkowo, że: „granicznym przypadkiem negatywnej potencjalizacji jest ideacja, kiedy to postulowany jest obiekt  $A'$  o zerowym natężeniu pewnej spośród własności obiektu  $A$ . Mityzacja, przeciwnie, jest granicznym przypadkiem pozytywnej potencjalizacji, w którym postulowanemu obiektowi  $A'$  przypisuje się pewną z własności obiektu  $A$  w stopniu najwyższym (resp. nieskończonym)” – ibidem.

dukcji, gdzie obiekt  $A'$  pozbawiony zostaje pewnej własności, która przysługuje obiektowi wyjściowemu  $A$ <sup>12</sup>. Zdaniem L. Nowaka: „te cztery elementarne własności duchowe łączą się w procedury złożone, które charakteryzują główne dziedziny kultury ludzkiej. Dla nauki np. charakterystyczna jest idealizacja, a więc połączenie redukcji oraz ideacji [granicznego przypadku potencjalizacji ujemnej – P.S.]. W istocie punkt materialny jest zarazem reduktem i typem idealnym ciał materialnych. Ma on tylko pewne własności tych ciał (nie ma np. chemicznych czy biologicznych), a i pewne spośród tych, które mogą mu być sensownie przypisane, np. wymiary przestrzenne, przysługują mu w zerowym stopniu. Fikcjonalizacja, a więc łączne zastosowanie redukcji i mityzacji [granicznego przypadku potencjalizacji dodatniej – P.S.], wydaje się z kolei charakterystyczna dla sztuki. Karykatura jakiejś postaci jest jej reduktem – pewne własności pierwowzoru są pomijane. Ale zarazem jest ona mityzacją tej postaci – te własności, które przedstawia są skrajnie uwydatnione. Dziedzina mitu z kolei zakłada absolutyzację, a więc łączne zastosowanie transcendentalizacji i mityzacji. Twory postulowane w tej dziedzinie mają być ontologicznie bogatsze niż otaczające nas obiekty, a ponadto przysługują im właściwości typu naj-: wszechmoc, najwyższa dobroć *etc.*”<sup>13</sup>.

Zauważmy, iż wskazanie na idealizacyjny charakter nauki równoznaczne jest z ujmowaniem jej jako pewnej praktyki kulturowej (stosowanej w kulturze procedury deformacyjnej).

Planowana w dalszej części tekstu analiza narracji historycznej w świetle wybranych kategorii idealizacyjnej teorii nauki uwzględni – co najmniej w zamierzeniu – poczynione wyżej ustalenia.

## 2. Idealizacyjna koncepcja narracji historycznej

### 2.1. Struktura narracji historycznej w świetle idealizacyjnej teorii nauki

Izabella Nowakowa swoją, rozwijaną w ramach ITN, charakterystykę narracji historycznej rozpoczyna od wskazania na dwie linie interpretacji pojęcia prawdy: Arystotelesowską oraz Hegłowską<sup>14</sup>. W interpretacji Arystotelesowskiej

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 6–7.

<sup>14</sup> I. Nowakowa, *Zmienność i stałość w nauce. Przyczynek do metodologii międzyteoretycznych związków diachronicznych*, Nakom, Poznań 1991, s. 105; eadem, *Historical narration and idealization*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Science and the Humanities” 1990, vol. 19, s. 31.

prawdziwość polega na: „trafnej reprezentacji faktu w sądzie (zdaniu)”<sup>15</sup>. Według linii Heglowskiej zaś prawdziwość to: „trafna deformacja faktu – pominięcie jego stron drugorzędnych (poзору) oraz uwydatnienie jego stron głównych (istoty)”<sup>16</sup>. U podstaw drugiej z wyróżnionych koncepcji leży przekonanie o esencjalnej hierarchizacji świata<sup>17</sup>. Heglowska tradycja interpretacji kategorii prawdy dostosowana jest zatem do oszacowywania prawdziwości twierdzeń idealizacyjnych „budowanych w taki sposób, że abstrahuje się (poprzez przyjęcie założeń idealizujących) od czynników ubocznych, uwzględniając przy tym wpływ czynników uznanych dla badanej wielkości za główne”<sup>18</sup>. Zdaniem I. Nowakowej, twierdzenie idealizacyjne o postaci:

$$U(x) \text{ i } p_1(x) = 0 \text{ i } p_2(x) = 0 \text{ i } \dots, \text{ i } p_k(x) = 0 ? F(x) = f_k(H(x))$$

jest istotnościowo prawdziwe wówczas, gdy  $H$  jest rzeczywiście czynnikiem głównym dla wielkości  $F$  (wpływając przy tym na  $F$  w sposób  $f_k$ )<sup>19</sup>. Istotnościowo fałsz występuje zaś wtedy, gdy  $H$  jest jedynie czynnikiem ubocznym dla  $F$  bądź wpływa w sposób odmienny od  $f_k$  na  $F$ , albo też nie oddziałuje na  $F$  w jakimkolwiek stopniu<sup>20</sup>. Dodatkowo, wedle I. Nowakowej: „w zależności od tego, jak się rzeczy mają z zestawem czynników ubocznych – czy wszystkie są uwzględnione, czy tylko niektóre, a jeśli to drugie, to czy uwzględnione są czynniki mniej czy bardziej istotne spośród bardziej ubocznych, itd. – otrzymuje się szereg wariantów prawdy istotnościowej i fałszu istotnościowego”<sup>21</sup>.

Również w swojej koncepcji narracji historycznej I. Nowakowa zakłada istotnościowe rozumienie prawdy. Jej zdaniem wyróżnić można dwie warstwy narracji: powierzchniową oraz głęboką<sup>22</sup>. Na poziomie powierzchniowym rejestrowane są stany badanych zjawisk. Warstwa głęboka odsyła zaś do determinant (czynników istotnych) wpływających na stan zarejestrowanych na powierzchni fenomenów. Wśród czynników istotnych można przy tym wyodrębnić, zgodnie z założeniami ITN, determinanty główne oraz uboczne. Istnieje zatem potrzeba

<sup>15</sup> „Co to jest prawda? Klasyczna odpowiedź na to pytanie – zauważa Kazimierz Ajdukiewicz – głosi, że prawda myśli polega na jej zgodności z rzeczywistością” – K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Antyk – Fundacja Aletheia, Kęty – Warszawa 2003, s. 19.

<sup>16</sup> I. Nowakowa, *Zmienność i stałość...*, s. 105.

<sup>17</sup> Zgodnie z powyższym poglądem, „na miano »rzeczywistości« zasługują jedynie jego [świata – P. S.] wewnętrzna struktura określona przez zespół głównych przyczyn określających zjawiska; pozostałe oddziaływania (przyczyny uboczne) mogą jedynie modyfikować działanie przyczyn głównych” – ibidem, s. 105–106.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 107.

odpowiedniego zhierarchizowania warstwy głębokiej – wyróżnienia w niej tzw. pasm narracyjnych<sup>23</sup>. Pierwsze pasmo narracji historycznej opisuje stan badanego zjawiska, rozważając jedynie wpływ czynnika głównego. Drugie pasmo zawiera interpretacje pełniejsze, uwzględniające – obok determinanty głównej – także czynnik/ki uboczny/e pierwszej rangi<sup>24</sup>. Następne pasma narracji historycznej zawierają jeszcze dokładniejsze opisy badanego zjawiska, uwzględniają bowiem kolejne (wyróżnione w warstwie głębokiej) czynniki uboczne.

Ostatecznie więc w rozważaniach I. Nowakowej narracja historyczna jawi się nie tyle jako zbiór (układ) zdań jednostkowych, co raczej jako struktura wyższego rzędu (składająca się z następujących po sobie pasm narracyjnych)<sup>25</sup>. Zdaniem autorki „znamienne dla narracji historycznej zdaje się być nie tyle to, co w narracji jest zawarte, lecz to, co ona pomija, a więc sposób selekcji materiału historycznego. Tego też dotyczą podstawowe różnice pomiędzy różnymi stylami narracji. Co innego pomija narracja marksistowska, a co innego pomija narracja idealistyczna – nawet jeśli obie dotyczą tego samego procesu w tym samym wycinku czasowym. Marksistowska pomija stany czy przemiany świadomości, koncentrując się na stanie czy przemianach struktur społeczno-gospodarczych, idealistyczna odwrotnie”<sup>26</sup>. Stąd też waloryzacja epistemologiczna konkretnych narracji historycznych dotyczy nie tyle prawdziwości poszczególnych zdań fakualnych warstwy powierzchniowej<sup>27</sup>, co raczej prawdziwości istotnościowej poziomu głębokiego (odzwierciedlającego strukturę założonej teorii idealizacyjnej)<sup>28</sup>.

## 2.2. Efekt kaskady a budowa narracji historycznej

Zrekonstruowane powyżej ustalenia I. Nowakowej wykorzystał w swej analizie narracji historycznej Krzysztof Brzechczyn<sup>29</sup>. Wspomniany autor rozpoczął przy tym od wyróżnienia charakterystycznych, jego zdaniem, dla praktyki naukowej dwóch typów struktur esencjalnych badanych zjawisk – zdominowanej przez czynnik główny oraz zdominowanej przez klasę czynników ubocznych. Zdaniem K. Brzechczyna: „w strukturze esencjalnej zdominowanej przez czynnik główny moc wpływu wywieranego przez niego jest większa od sumy mocy wpływów

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 107–108.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 106–107.

<sup>27</sup> Pojedyncze zdanie fakualne jest, wedle Nowakowej, prawdziwe bądź fałszywe (w sensie klasycznej koncepcji prawdy) jedynie na własny rachunek – nie przesądza zatem o wartości epistemologicznej całych obrazów narracyjnych – ibidem, s. 111.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 111–112.

<sup>29</sup> K. Brzechczyn, *Odrębność historyczna Europy Środkowej. Studium metodologiczne*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 95–113.

czynników ubocznych. Natomiast w strukturze esencjalnej zdominowanej przez czynniki uboczne ich łączny wpływ jest większy od wpływu wywieranego przez czynnik główny, choć moc wpływu tego ostatniego jest – z definicji struktury esencjalnej – wyższa od mocy wpływu każdego, wziętego z osobna czynnika ubocznego”<sup>30</sup>.

Autor wskazuje dodatkowo, iż druga z wymienionych – zdominowana przez klasę determinant ubocznych – struktura esencjalna znamienita jest dla zjawisk społecznych<sup>31</sup>. Pomiędzy tymi strukturami może ponadto zachodzić tzw. *efekt kaskady*<sup>32</sup>. Jak zauważa autor, często zdarza się, iż struktura esencjalna „w stadium wyjściowym zdominowana przez czynnik główny, pod wpływem stopniowego pojawiania się coraz to nowych czynników ubocznych przekształca się w strukturę esencjalną, zdominowaną przez czynniki uboczne. Odwrotny efekt kaskady – zanik oddziaływania pewnych czynników – może z powrotem przywrócić dominację czynnika głównego. Prosty efekt kaskady polega więc na tym, że struktura esencjalna pierwszego rodzaju przekształca się w strukturę esencjalną drugiego rodzaju, gdzie łączna moc wpływu czynników ubocznych jest większa od mocy wpływu czynnika głównego”<sup>33</sup>. Występujące w kaskadzie czynniki uboczne mogą przy tym wpływać na badane zjawisko z osobna bądź też pozostając między sobą w interakcjach. Inspirowany m.in. Russellem L. Ackoffem<sup>34</sup> autor wskazuje, że interakcja pomiędzy determinantami  $A$  i  $B$  należącymi do struktury esencjalnej zjawiska  $F$  zachodzi wówczas, gdy: „łączny obszar wpływu  $A$  i  $B$  na wielkość  $F$  nie równa się sumie obszarów wpływu wywieranego przez każdy z tych czynników z osobna na  $F$ ”<sup>35</sup>. I tak na przykład, interakcja osłabiająca pomiędzy  $A$  i  $B$  ze względu na  $F$  ma miejsce wtedy, kiedy czynnik  $A$  pod wpływem  $B$  (lub odwrotnie) przybiera wielkość, przy której siła oddziaływania  $A$  (resp.  $B$ ) na  $F$  zmniejsza się<sup>36</sup>. Interakcja wzmacniająca pomiędzy  $A$  i  $B$  ze względu na  $F$  zachodzi zaś wówczas, gdy  $A$  pod wpływem  $B$  (lub odwrotnie) przyjmuje wartość, przy której oddziaływanie  $A$  (resp.  $B$ ) na  $F$  zwiększa się<sup>37</sup>.

Efekt kaskady wymaga także odmiennego sposobu konstruowania obrazu struktury esencjalnej (wykazywania przez badacza czynników głównych i ubocznych). Zdaniem K. Brzechczyńska, typowa dla ITN sekwencja modeli (uwzględnianie początkowo wpływu czynnika głównego, potem zaś dopiero stopniowe

<sup>30</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Zdaniem Russella L. Ackoffa: „dwie zmienne są w interakcji, jeśli wpływ, który jedna z nich ma na zależne od niej zjawiska zależy od wartości, jakie przyjmuje druga zmienna” – podają za ibidem, s. 101.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem.

dołączanie determinant ubocznych) zostaje w przypadku efektu kaskady odwrócona: „model podstawowy opisuje działanie kaskady czynników ubocznych, a dopiero model uboczny działanie czynnika głównego. Badacz wprowadza już do pierwszego modelu teorii wszystkie czynniki składające się na kaskadę, ponieważ suma mocy wpływów tego typu czynników jest większa od mocy wpływu czynnika głównego dla badanego zjawiska. Zatem już pierwszy model teorii zjawisk kaskadowych jest bardziej realistyczny od modelu teorii zjawisk posiadających standardową strukturę esencjalną, gdyż zawiera więcej czynników”<sup>38</sup>.

Również narracja historyczna opisująca zjawiska, które determinowane są przez kaskadę czynników ubocznych, cechuje się (wedle K. Brzechczyzna) pewną „szczególną osobliwością”<sup>39</sup>. Ze względu na efekt kaskady pierwsze pasmo narracji opisuje bowiem stan badanego fenomenu, rozważając oddziaływanie klasy czynników ubocznych. Dopiero w kolejnym paśmie bierze się zaś pod uwagę wpływ determinanty głównej. Co więcej, jak zauważa K. Brzechczyn „w przypadku, kiedy w kaskadzie zachodzą interakcje czynników, struktura narracji staje się bardziej złożona. W każdym jej paśmie wyróżnić bowiem można dwa poziomy. Pierwszy poziom narracji opisuje wpływ czynników występujących w związkach interakcyjnych na determinowaną wielkość. Natomiast drugi jej poziom w danym paśmie zajmuje się interakcyjnymi powiązaniem pomiędzy czynnikami, określając ich zasięg [...] oraz rodzaj (interakcja wzmacniająca czy osłabiająca)”<sup>40</sup>.

Reasumując tę część rozważań, stwierdzić można, iż analizowana w ramach idealizacyjnej teorii nauki narracja historyczna jawi się jako struktura złożona (wielopasmowa), która odzwierciedla (w sposób mniej bądź bardziej trafny) skomplikowaną rzeczywistość społeczną.

### 2.3. Narratywizm w świetle poszerzonej o pewne założenia metafizyczne aparatury pojęciowej idealizacyjnej teorii nauki

Zdaniem K. Brzechczyzna, poszerzona o pewne kategorie metafizyki unitarnej<sup>41</sup> aparatura pojęciowa ITN pozwala także sparafrazować spór pomiędzy pozytywizmem a narratywizmem na temat miejsca historii w kulturze<sup>42</sup>. Podstawo-

<sup>38</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Chodzi o – rozważane już w niniejszym artykule – dwa typy stosowanych w kulturze procedur deformacyjnych: miękkie (potencjalizacja ujemna i potencjalizacja dodatnia) oraz twarde (redukcja oraz transcendentalizacja). Szerzej: K. Brzechczyn, *Między nauką a literaturą, czyli debata nad statusem historii. Próba parafrazy*, „Historyka” 2006, t. XXXVI, s. 44.

<sup>42</sup> Według pozytywizmu, którego czołowym przedstawicielem jest Carl G. Hempel, historia jest taką samą dziedziną wiedzy, jak pozostałe nauki, w tym nauki przyrodnicze. Oznacza to,



we dla tego sporu zagadnienie: „czy historia jest bliższa nauce, czy literaturze?”, można bowiem – odwołując się do pojęć potencjalizacji ujemnej, potencjalizacji dodatniej, redukcji oraz transcendentalizacji – sformułować w następujący sposób: „jakie procedury deformacyjne znajdują prymarne zastosowanie w historii: idealizacja czy fikcjonalizacja?”<sup>43</sup>. Przyznanie, jak czyni to K. Brzechczyn, pierwszeństwa metodzie idealizacji (połączeniu redukcji z potencjalizacją ujemną) wskazuje na naukowy charakter historii. W tym ujęciu dostrzegana przez narratystów „fikcyjność” narracji historycznej – którą błędnie utożsamiają oni z wykorzystywaną w literaturze fikcjonalizacją – ma charakter idealizacyjny (wynika ze stosowania przez historyków naukowej procedury idealizacji). „Idealizacja – pisze Brzechczyn – przypomina [...] White’owski akt prefiguracji. Aby pominąć pewne wymiary zjawiska, potrzeba odwagi i wyobraźni w uwolnieniu się od obciążającego w konstrukcji teorii balastu szczegółów, którą nie wiadomo z jakich przyczyn, White przypisuje tylko poetom, lecz odmawia jej naukowcom”<sup>44</sup>.

Odwołanie się do poszerzonej aparatury pojęciowej ITN pozwala też sparafrazować odnotowane przez H. White’a paradoksy nadkompletności (pełności) oraz niekompletności bazy źródłowej w stosunku do narracji historycznej, świadczące rzekomo o bliskim związku pomiędzy historią a literaturą<sup>45</sup>.

Zgodnie z pierwszym z wyróżnionych paradoksów (pełności bazy źródłowej w stosunku do narracji historycznej): „w źródłach znajduje się zawsze więcej faktów niż historyk może włączyć do swej narracyjnej reprezentacji danego fragmentu procesu historycznego. Zatem historyk musi »interpretować« swoje dane

---

że w historii obowiązują takie same schematy wyjaśniania (model dedukcyjno-nomologiczny), formułowania i confirmacji praw naukowych, jak np. w fizyce. Zgodnie z drugim, narratystycznym ujęciem, dla którego najbardziej reprezentatywną postacią jest Hayden White – autor klasycznego *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, historia jest natomiast bliższa literaturze niż nauce. Według White’a, na najgłębszym poziomie swojej aktywności historyk dokonuje „poetyckiego w swej istocie” aktu prefiguracji (tworzenia) dziedziny badań historycznych. Wspomniana prefiguracja dokonuje się dzięki użyciu któregoś z czterech tropów: metafory, metonimii, synekdochy lub ironii. Tak ukształtowane pole historyczne poddawane jest dopiero kolejnym – organizującym obraz przeszłości – działaniom. Są to odpowiednio, wymienione w *Metahistory*, strategie: wyjaśniania przez zawiązywanie fabuły, wyjaśniania poprzez argument formalny oraz wyjaśniania poprzez implikację ideologiczną. Każda z tych strategii posiada przy tym charakterystyczne dla niej: „cztery formy, przez które się ujawnia. Dla kreowania fabuły są to: romans, tragedia, komedia i satyra, dla argumentacji: formalizm, mechanicyzm, organicyzm, kontekstualizm [...]. Formami strategii wyjaśniania poprzez ideologiczną implikację są: anarchizm, konserwatyzm, liberalizm, radykalizm”. E. Domańska, *Metafora – Mit – Mimesis (Refleksje wokół koncepcji narracji historycznej Haydena White’a)*, „Historyka” 1992, t. XXII, s. 32–34.

<sup>43</sup> K. Brzechczyn, *Między nauką a literaturą...*, s. 45.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 45–46.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 48.

pomijając pewne fakty ze swojego opisu jako nieistotne ze względu na narracyjne cele, jakie sobie stawia”<sup>46</sup>. Wspomniana interpretacja (pomijanie faktów irrelevantnych) dokonuje się przy tym – w koncepcji White’a – poprzez odwołanie się do poetyckich struktur tropicznych (metafory, metonimii, synekdochy oraz ironii). W ITN polega zaś na stworzeniu – w oparciu o przyjętą przez historyka teorię – obrazu struktury esencjalnej (wykazaniu czynników głównych oraz ubocznych dla badanej wielkości, a także nieuwzględnianiu danych uznanych za nieistotne)<sup>47</sup>.

Drugi z wyróżnionych paradoksów wskazuje natomiast, iż „w swoich wysiłkach rekonstrukcji tego, *co się wydarzyło* w danym okresie historii, historyk musi koniecznie włączyć do swojej narracji opis pewnych zdarzeń czy kompleksu wydarzeń, które pozwoliłyby mu na wiarygodne wyjaśnienie opisywanych przez niego faktów; wydarzenia te są jednak nieobecne w materiale źródłowym. Oznacza to, iż historyk musi w taki sposób *interpretować* dane źródłowe, aby wypełnić luki w swoich informacjach za pomocą spekulacji bądź rozumowania dedukcyjnego”<sup>48</sup>. W idealizacyjnej teorii nauki wspomniane „wypełnianie luk” umożliwiała przyjęta przez historyka koncepcja – „teoria naukowa pełni zatem w postępowaniu badawczym nie tylko funkcje eksplanacyjne, lecz także heurystyczne”<sup>49</sup>.

Oba wymienione paradoksy dowodzą nie tyle pokrewieństwa pomiędzy historią a literaturą, co potwierdzają tezę, iż historia ma charakter naukowy (w rozumieniu ITN). Trzeba jednak podkreślić, że wskazanie na naukowy charakter historiografii nie jest równoznaczne z jej pozytywistycznym rozumieniem<sup>50</sup>. Wykorzystywana w nauce idealizacja jest bowiem pojmowana – na gruncie metafizyki unitarnej L. Nowaka – jako stosowana w kulturze procedura deformacyjna. Historia uzyskuje zatem, w refleksji K. Brzechczyna, status nauki dopiero wówczas, gdy sama nauka ujmowana jest jako dziedzina kultury. Filozofia pozytywistyczna natomiast, jak zauważa m.in. Wojciech Wrzosek: „uwypukla różnice między nauką a kulturą, zamazując podobieństwa. Czyni tak dlatego, że refleksja nauko-

<sup>46</sup> H. White, *Interpretation in History*, (w:) idem, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1985, s. 51.

<sup>47</sup> K. Brzechczyn, *Między nauką a literaturą...*, s. 48.

<sup>48</sup> H. White, op. cit., s. 51.

<sup>49</sup> K. Brzechczyn, *Między nauką a literaturą...*, s. 52.

<sup>50</sup> Idealizacyjna teoria nauki i pozytywizm opierają się bowiem m.in. na odmiennych założeniach ontologicznych, odpowiednio: esencjalizmie (ITN) oraz fenomenalizmie (pozytywizm). Stąd nastawieniu pozytywistycznemu bliższa jest klasyczna koncepcja prawdy, podczas gdy przedstawiciele poznańskiej szkoły metodologicznej opowiadają się raczej za Hegłowską interpretacją tego pojęcia. Wypada jednak podkreślić, iż zarówno pozytywizm, jak i ITN są stanowiskami naturalistycznymi. Zestawienie idealizacyjnej teorii nauki z pozytywistycznym rozumieniem nauki zob. L. Nowak, *Pozytywistyczna koncepcja praw i wyjaśniania*, (w:) J. Kmita (red.), *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1973, s. 277–302.

wa powstawała – w swym nowożytnym kształcie – w opozycji do tych sfer kultury, z którymi uprzednio była związana i utożsamiana (religia, teologia, sztuka, ideologia)”<sup>51</sup>.

### 3. Próba rozszerzenia idealizacyjnej koncepcji narracji historycznej

Przedstawiona powyżej idealizacyjna koncepcja narracji historycznej opiera się – co wspólnie podkreślają I. Nowakowa i K. Brzechczyn – na szeregu założeń idealizujących. Zakłada się w niej m.in., że: „jeżeli czynnik  $A$  oddziałuje na czynnik  $B$ , to czynnik  $B$  nie oddziałuje na czynnik  $A$ ” (tzw. założenie o jednostronności wpływu)<sup>52</sup>. Skutkuje to biernym pojmowaniem czynnika badanego – badacz traktuje wyróżniony przez siebie czynnik, którego teorię chce zbudować, wyłącznie jako przedmiot oddziaływania, a nie jako podmiot. Jan Pomorski zauważa jednak, że w naukach empirycznych, poza próbą wyjaśnienia, jak czynnik badany zależy od czynników dlań istotnych, dąży się także do wykazania, jak wyróżniony czynnik oddziałuje: dla jakiego zbioru czynników i w jaki sposób jest istotny<sup>53</sup>. Dlatego założenie o jednostronności wpływu autor ten zastępuje następującym twierdzeniem: „każdy wyróżniony czynnik  $F$  generuje ontycznie przestrzeń czynników istotnych dla  $F$  i przestrzeń czynników, dla których  $F$  jest czynnikiem istotnym. Owe przestrzenie to ciągi istotnościowe uporządkowane pod względem mocy wpływu, odpowiednio na  $F$  i ze strony  $F$ ”<sup>54</sup>. Pomiedzy zbiorem czynników istotnych dla  $F$ , a zbiorem czynników, na które  $F$  wywiera wpływ, mogą przy tym zachodzić – zdaniem J. Pomorskiego – określone relacje: tożsamości, podrzędności, nadrzędności, krzyżowania i wykluczania<sup>55</sup>. Za szczególnie charakterystyczny dla praktyki naukowej historiografii uważa autor przypadek ostatni, w którym zbiory czynników istotnych dla  $F$  i dla których  $F$  jest istotne, wykluczają się (nie mają elementów wspólnych). Analiza tego

<sup>51</sup> W. Wrzosek, *Kultura. Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 19. Warto zauważyć, że opozycja nauka – kultura bliska jest także narratywistom, na co wskazują m.in. Georg Iggers (podaje za: E. Domańska, *Kryzys tradycyjnego rozumienia historii w filozofii anglosaskiej*, „Historyka” 1994, t. XXIV, s. 58–59) oraz K. Brzechczyn (*Między nauką a literaturą...*, s. 45).

<sup>52</sup> K. Brzechczyn, *Między nauką a literaturą...*, s. 48. W sformułowaniu I. Nowakowej założenie o jednostronności wpływu brzmi następująco: „rozważane cechy są tylko co najwyżej jednostronnie dla siebie istotne; to znaczy: jeżeli cecha B jest istotna dla cechy A, to A nie jest istotna dla B” – eadem, *Zmienność i stałość...*, s. 113.

<sup>53</sup> J. Pomorski, *Próba idealizacyjnej teorii nauk historycznych*, „Studia Metodologiczne” 1981, nr 20, s. 62–63.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 65–66.

przypadku pozwala J. Pomorskiemu znieść kolejne założenie, na którym opiera się idealizacyjna teoria nauki, głoszące, że: „czynnik  $F$  podlega oddziaływaniu esencjalnemu tylko ze strony czynników istotnych”<sup>56</sup>. Zniesienie owego założenia pozwala wprowadzić do rozważań pojęcie czynnika pośrednio istotnego. Według J. Pomorskiego: „czynnik pośrednio istotny dla czynnika  $F$  to czynnik, który oddziałuje na  $F$  za pośrednictwem innego czynnika. W zależności od tego, ile czynników-pośredników występuje w tym łańcuchu oddziaływań, mówimy o pierwszym, drugim,  $n$ -tym poziomie pośredniości. Zerowy stopień pośredniości to poziom bezpośredniego oddziaływania esencjalnego”<sup>57</sup>. Po nałożeniu na relacje oddziaływania relacji uporządkowania temporalnego, przykładowy łańcuch oddziaływania pomiędzy czynnikami  $A$ ,  $F$  i  $B$  można przedstawić w następujący sposób:

$$A^m \rightarrow F^n \rightarrow B^o$$

gdzie  $\rightarrow$  to relacja oddziaływania; indeks  $t$  – współrzędna czasowa;  $n$ ,  $m$ ,  $o$  należą do zbioru liczb naturalnych i  $m \leq n \leq o$ <sup>58</sup>.

W podanym schemacie czynnik  $F$  jest czynnikiem głównym dla  $B$ , natomiast  $A$  jest czynnikiem głównym dla  $F$ . Czynnik  $A$  jest więc czynnikiem pośrednio istotnym dla  $B$ , a  $F$  czynnikiem bezpośrednio istotnym.

Zrekonstruowane powyżej ustalenia J. Pomorskiego wykorzystał K. Brzechczyn, nadając idealizacyjnej koncepcji narracji historycznej bardziej realistyczną postać. Zgodnie z jego propozycjami, dla łańcucha oddziaływań czynników  $A$  i  $F$  na czynnik  $B$  uproszczona struktura narracji wyglądałaby następująco:

Pasma narracji	Warstwa powierzchniowa	Warstwa głęboka
I pasmo	$B(a, t^o) = b$ $F(a, t^n) = f$	$F(a, t^n) = f$ $A(a, t^m) = a$

Po zniesieniu założenia o jednostronności wpływu zdanie opisujące stan czynnika  $F$  w czasie  $t_n$  znajduje się zarówno w warstwie powierzchniowej, jak i głębokiej: zdanie opisujące stan czynnika  $B$  w czasie  $t_o$  wyłącznie w warstwie powierzchniowej, zdanie opisujące stan czynnika  $A$  w czasie  $t_m$  wyłącznie w warstwie głębokiej narracji. Usunięcie założenia o jednostronności wpływu prowadzi zatem do częściowego zniesienia podziału narracji na jej warstwę głęboką i powierzchniową: „ pewne zdania należą zarówno do warstwy powierzchniowej i głębokiej narracji, pewne tylko – do warstwy powierzchniowej, pewne tylko do warstwy głębokiej” – zauważa K. Brzechczyn<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>59</sup> K. Brzechczyn, *Między nauką a literaturą...*, s. 49–51.

W idealizacyjnej koncepcji narracji historycznej nie brakuje jednak uproszczeń, które nie mają charakteru wprowadzonych świadomie przez autorów założeń idealizujących. Wynikają one ze zbytniego – moim zdaniem – oderwania rozważań I. Nowakowej i K. Brzechczyna od praktyki badawczej historyków. Jak słusznie zauważa bowiem Zenonas Norkus: „ani Brzechczyn, ani Nowakowa nie dostarczają nawet pojedynczego przykładu zastosowania tej metody [wypracowanego w ramach ITN schematu interpretacji – P.S.] do konkretnej pracy historycznej. Bez takiego »dowodu przez działanie« przekonanie Brzechczyna na temat możliwości pośredniczenia ITN w debacie między podejściami pozytywistycznym i narratywistycznym do historii pozostaje bezpodstawne”<sup>60</sup>.

Analiza prac historyków wskazuje, moim zdaniem, po pierwsze, że należy wyróżnić przynajmniej dwa aspekty warstwy powierzchniowej narracji historycznej: faktograficzny oraz perswazyjny<sup>61</sup>. Aspekt faktograficzny odnosi się bezpośrednio do zdań rejestrujących stany badanych zjawisk. Aspekt perswazyjny wpływa natomiast na sposób, w jaki zdania te są przedstawiane. Można zatem powiedzieć, że o ile treść narracji (to, co narracja uwzględnia, a co pomija) zależy od teorii, to sposób ukazania wyselekcjonowanego materiału zależy w pewnej mierze od środków artystycznych (środków stylistycznych, tropów i figur retorycznych, wzorców fabularnych, itd.).

Zdaniem Jerzego Topolskiego, w praktyce narracyjnej historyków można wyróżnić następujące ramy retoryczne, które decydują o „ogólnej atmosferze narracji”: aprobujące bądź dezaprobuujące, apologetyczne, ironiczne oraz quasi-bezstronne<sup>62</sup>. Aprobujące bądź dezaprobuujące ramy retoryczne narracji to, zdaniem autora *Wprowadzenia do historii*, „postawienie się historyka po takiej czy innej stronie aktorów dramatu przeszłości [...]. Może to być na przykład opis, powiedzmy wydarzeń rewolucyjnych, albo z perspektywy walczących rewolucjonistów, albo z perspektywy tych (jak na przykład dwór królewski), którzy się przeciw takim rewolucjonistom bronili”<sup>63</sup>. Ramy apologetyczne cechuje z kolei wzniosłe słownictwo (np. tytuł Wielka Socjalistyczna Rewolucja Październikowa przy opisie wydarzeń rewolucyjnych w Rosji). Odwrotnością ram apologetycznych jest ironia – „może być to ironia ostra, lecz może być ona także pewnego rodzaju poklepywaniem opisywanego po plecach”<sup>64</sup>. Na ogół jednak historycy „chęć być uznawani za bezstronnych i to ich skłania do wyboru ram retorycz-

<sup>60</sup> Z. Norkus, *Modeling in historical research practice and methodology: contributions from Poland*, „History and Theory” 2012, vol. 52, s. 303.

<sup>61</sup> Trzeba zaznaczyć, że w konkretnej narracji owe dwa aspekty są dokładnie wymieszane (wzajemnie się przenikają). Można je jedynie z tekstu, w sposób mniej lub bardziej udany, wyabstrahować.

<sup>62</sup> J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005, s. 120.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 120–121.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 121.

nych, które nazwałem quasi-bezstronnymi [...]. Pełnej bezstronności nie można rzecz jasna osiągnąć [...], można jednak uniknąć ram retorycznych apologetycznych, wyraźnie aprobujących czy dezaprobujących bądź ironicznych i dążyć do narracji »spokojnej«<sup>65</sup>.

Do wskazanych przez J. Topolskiego strategii należy, moim zdaniem, dodać jeszcze pojęcie osądzających ram retorycznych narracji, w których historyk jest kimś w rodzaju sprawiedliwego sędziego, osądzającego aktorów przeszłych zdarzeń „w imieniu Historii”<sup>66</sup>.

Co oczywiste, w konkretnej narracji historycznej wyróżnione wyżej strategie mogą występować wspólnie. I tak na przykład w książce *Agresja 17 września 1939* autorstwa Jerzego Łojka dominują – moim zdaniem – osądzające ramy retoryczne: krytyka zaniechań władz RP (prezydenta, rządu, dowództwa WP) w dziedzinie polityki zagranicznej oraz wewnętrznej w momencie uderzenia ZSRR na ziemię polskie, a także w okresie bezpośrednio poprzedzającym wybuch wojny<sup>67</sup>. Autor, chcąc podkreślić fatalne skutki bierności dowództwa WP wobec agresji wojsk radzieckich, którego najdobitniejszym wyrazem była dyrektywa ogólna Naczelnego Wodza, opisuje m.in następującą sytuację:

o godzinie 12.45 doszła od Zbaraża inna wiadomość: dowódca miejscowego zgrupowania bojowego WP, gen. Mieczysław Smorawiński, na własną odpowiedzialność zakazał swoim oddziałom stawiania oporu wojskom radzieckim – jak wiemy dzisiaj – przed otrzymaniem w tej sprawie rozkazu Naczelnego Dowództwa. Bardzo rychło Historia dopisze w tej kwestii znamienne punktę: w 1943 roku zwłoki gen. Smorawińskiego wykopano z masowych grobów w Katyniu<sup>68</sup>.

W innym miejscu książki J. Łojek nie stroni jednak od ironii, w ten sposób komentując telefonogram z dnia 17 września (godz. 8.30) znaleziony wśród dokumentów Naczelnego Dowództwa WP:

Godzina 8.30. Telefonogram zachowany w papierach Naczelnego Dowództwa: „Skala zajęta. W Podwołoczyskach walka o koszary. Most na Zbruczu wysadzono. Przejeżdżając czołgami przez Borszczów [żołnierze radzieccy] twierdzą do ludności: przychodzimy bronić waszych sadb. Jadąc strzelają tylko w tym wypadku, gdy natrafiają na opór naszych oddziałów wojskowych”. „Tylko, gdy natrafiają na opór naszych oddziałów...”. Nawet biorąc pod uwagę tragiczny spłot nieporozumień i braku rozeznania w sytuacji dnia 17 września, podobną konstatację trzeba by określić bardzo drastycznie. Kiedyż mieli strzelać, jeśli nie w wypadku oporu? Gdyby dnia 1 września wojska polskie nie otworzyły ognia do przekraczających granicę zachodnią oddziałów niemieckich, czołgi Wehrmachtu dotarłyby bez jednego strzału do Warszawy, a ich obsługa też by siedziała w swych pojazdach z otwartymi klapami. Do napastnika otwiera ogień zawsze

<sup>65</sup> Ibidem, s. 121–122.

<sup>66</sup> Inspiracją do wprowadzenia kategorii osądzających ram retorycznych narracji były dla nas rozważania Karola Modzelewskiego, w których wyróżnił on trzy modele historiografii: tradycyjny (osądzający), pozytywistyczny (sejentyistyczny) oraz antropologizujący – idem, *Trzy modele historiografii*, „Nauka” 2009, nr 2, s. 15–21.

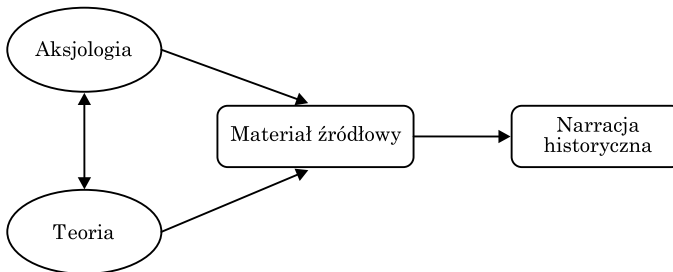
<sup>67</sup> Jerzy Łojek (Leopold Jerzewski), *Agresja 17 września 1939. Studium aspektów politycznych*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1990.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 101.

napadnięty. W interesie agresora leży osiągnięcie swego celu bez walki. Jest zdumiewające, iż 17 września w Kołomyi tego nie rozumiano<sup>69</sup>.

Kolejnym uproszczeniem, które należy – moim zdaniem – zmodyfikować, jest przekonanie iż: „w przypadku narracji zjawisk historycznych, kryterium selekcji materiału historycznego dostarcza teoria naukowa zawierająca hierarchizację czynników wpływających na dane zjawisko”<sup>70</sup>. Według mnie o kształcie narracji historycznej (o tym, co narracja uwzględnia, a co pomija) decyduje również aksjologia – wartości, które historyk wyznaje jako członek danego społeczeństwa lub narodu<sup>71</sup>. Graficznie można to przedstawić w następujący sposób:

Schemat 1



gdzie → to oddziaływanie jednostronne; ↔ oddziaływanie dwustronne.

Z powyższego schematu wynika, że komponenty teoretyczny i aksjologiczny warstwy głębokiej narracji historycznej wzajemnie na siebie wpływają. Zależnie od tego, czy przeważa komponent teoretyczny czy aksjologiczny, mamy do czynienia z narracją teoretyczną bądź z narracją aksjologiczną. Charakterystyczny dla narracji teoretycznej byłby przy tym – moim zdaniem – holizm materialistyczny: rozpatrywanie rzeczywistości społecznej z perspektywy „całości” (społeczeństw, formacji społeczno-ekonomicznych itp.) oraz uwzględnianie czynników materialnych (np. poziomu technologicznego gospodarki, środowiska naturalnego lub potrzeb biologicznych jednostek) jako podstawowych. Narracji aksjologicznej bliższy byłby z kolei idealizm (uwzględnianie jako podstawowych czynników idealnych), tak w formie indywidualistycznej (indywidualne przekonania, cechy charakteru itp.), jak i holistycznej (ideologia, wierzenia religijne itp.).

<sup>69</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>70</sup> K. Brzechczyn, *Między nauką a literaturą...*, s. 48; w sformułowaniu I. Nowakowej założenie to brzmi następująco: „warstwa głęboka odsyła do stanów (domniemanych) struktur esencjalnych i nomologicznych determinujących stany zjawisk badanych. Warstwa głęboka jest przy tym konsekwencją założonej teorii idealizacyjnej” – eadem, *Zmienność i stałość...*, s. 107.

<sup>71</sup> Należy podkreślić, że rozumiana w ten sposób aksjologia jest czymś zasadniczo odmiennym od wartości, które historyk wyznaje jako członek wspólnoty profesjonalnych uczonych. Jesteśmy też świadomi, iż każda teoria (model) zakłada określoną ontologię, ideał nauki, wizję świata i człowieka itp.

Za przykład narracji teoretycznych można uznać prace powstałe w paradygmacie Nowej Historii Gospodarczej (*New Economic History*). Według Jana Pomorskiego – autora książki *Paradygmat „New Economic History”*. *Studium z teorii rozwoju nauki historycznej* – przedstawiciele tego kierunku (m.in. Roberta W. Fogela oraz Douglassa C. Northa) „cechuje wysoki poziom samoświadomości metodologicznej, co wyraźnie wyróżnia tę »szkołę« na tle innych orientacji we współczesnej historiografii. Większość prac kliometrystów – tym określeniem lubią się posługiwać w kontaktach wzajemnych – opatrzona jest *explicite* wyłożonymi założeniami metodologicznymi, często także podejmują oni ogólną problematykę metodologiczną w artykułach przedstawiających istotę i novum swojego paradygmatu”<sup>72</sup>.

Jan Pomorski wyróżnia pięć podstawowych elementów składających się na świadomość metodologiczną nowych historyków gospodarczych i są to:

- 1) konceptualizacja („specyfikacja”) przedmiotu badania;
- 2) odwoływanie się do *explicite* nazwanej teorii;
- 3) precyzja w formułowaniu hipotez umożliwiająca ich weryfikację;
- 4) kwantyfikacja danych historycznych;
- 5) dążenie do podważania ustalonych prawd<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> J. Pomorski, *Paradygmat „New Economic History”*. *Studium z teorii rozwoju nauki historycznej*, Wyd. UMCS, Lublin, 1995, s. 12–13.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 67. Robert W. Fogel, autor klasycznej dla tego kierunku pracy *Railroads and American Economic Growth: Essays in Econometric History*, wskazuje z kolei na sześć cech, które odróżniają „historię naukową” (kliometrię) od „historii tradycyjnej”. Jest to, po pierwsze, kwestia doboru tematu badania (*subject matter*) – historycy „naukowi” koncentrują się na badaniu kolektywów i wydarzeń powtarzających się, podczas gdy historycy „tradycyjni” zajmują się konkretnymi wydarzeniami i jednostkami. Po drugie, preferowany typ źródeł (*preferred types of evidence*) – historycy „tradycyjni” preferują źródła literackie (tj. kwalitatywne), historykom „naukowym” bliższe są z kolei źródła ilościowe. Po trzecie, uznawane standardy dowodzenia i weryfikacji (*standards of proof and verification*) – historycy „tradycyjni” poszukują wiarygodnego świadka i próbują wykazać, że wiedział on, co się zdarzyło; historycy „naukowi” formułują natomiast *explicite* wszystkie założenia empiryczne przyjęte w hipotezie wyjściowej i starają się w oparciu o materiał źródłowy założenia te utrzymać bądź obalić. Po czwarte, stosunek do kontrowersji w badaniu historycznym (*the role of controversy*) – w „historii naukowej” dyskusje i polemiki traktowane są jako istotny czynnik rozwoju wiedzy, w „szkole tradycyjnej” wszelka krytyka przyjmowana jest jako krytyka *ad hominem* (podważanie wiarygodności badacza). Po piąte, podejście do zespołowej pracy badawczej (*attitudes toward collaboration*) – historycy „tradycyjni” stroną od zespołowej pracy badawczej, w przypadku historyków „naukowych” charakter materiału źródłowego oraz różnorodność stosowanych technik badawczych czynią ten sposób badania koniecznym. Wreszcie, po szóste, kwestia komunikowania się z odbiorcami prac historycznych (*communication with the history-reading public*) – historycy „tradycyjni” piszą dla szerokiej publiczności, podczas gdy prace historyków „naukowych” są adresowane do wąskiego grona profesjonalistów. Zob. R. W. Fogel, „*Scientific*” *History* and “*Traditional*” *History*, (w:) L. J. Cohen, J. Łoś, H. Pfeiffer, K. P. Podewski (red.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science VI*, PWN, Warszawa – Amsterdam – New York – Oxford 1982, s. 34–49.



Większość prac kliometrystów zawiera wskazane wyżej elementy<sup>74</sup>. Przykładowo<sup>75</sup>, w szkicu *Changes in American and British Stature Since the Mid-Eighteenth Century* głównym przedmiotem dociekań jest wpływ długookresowych zmian w stanie zdrowia (*health*) i odżywieniu (*nutrition*) populacji na wzrost gospodarczy<sup>76</sup>. Wskaźnikiem stanu zdrowia i odżywienia jest przy tym wzrost jednostek wchodzących w skład badanej zbiorowości. Powoduje to, że w omawianym tekście, obok odwołań do teorii ekonomicznych, znajdują się również odniesienia do prac z antropologii i psychologii<sup>77</sup>.

Zdaniem autorów artykułu, uprawiona jest hipoteza, iż poprawa w stanie odżywienia i zdrowia miała pierwszorzędne znaczenie dla rozwoju ekonomicznego społeczeństwa amerykańskiego od połowy XVIII wieku do początku XX wieku. Tym samym podważona zostaje powszechna – ich zdaniem – praktyka ekonomistów, którzy zmiany w stanie zdrowia i odżywienia populacji traktowali jako tło (*background influences*), a nie jako czynnik główny wyjaśniający długoterminowy wzrost gospodarczy<sup>78</sup>. Charakterystyczny jest także stosunek twórców artykułu do źródeł historycznych. Nie przytaczają oni relacji pojedynczych świadków, lecz opierają się na źródłach kwantytatywnych (m.in. na próbie pobranej ze spisu rekrutów biorących udział w wojnie o niepodległość Stanów Zjednoczonych w latach 1775–1783) i dokonują na nich operacji statystycznych<sup>79</sup>.

Za przykład narracji aksjologicznej uznać można z kolei – przywoływaną już w niniejszych rozważaniach – książkę *Agresja 17 września 1939*. Ta opublikowana poza oficjalnymi wydawnictwami praca traktuje o „przemilczanych i usilnie usuwanych ze świadomości narodu” zdarzeniach związanych z agresją rzymską przeciwko Polsce we wrześniu 1939 r. Ich opisanie uważał J. Łojek za „obowiązek naukowy i moralno-patriotyczny”<sup>80</sup>. Przyczyn klęski politycznej roku 1939<sup>81</sup> upatrywał on w słabościach charakteru najważniejszych przedsta-

<sup>74</sup> Wskazują na to badania J. Pomorskiego, który poddał analizie 80 prac historycznych oraz 48 studiów teoretyczno-metodologicznych autorstwa nowych historyków gospodarczych; zob. idem, *Paradygmat „New Economic History”...*, s. 102–128.

<sup>75</sup> Zaznaczmy, że wybrany przez nas przykład nie był analizowany przez J. Pomorskiego.

<sup>76</sup> Robert W. Fogel, Stanley L. Engerman, Roderick Floud, Richard H. Steckel, T. James Trussell, Kenneth W. Wachter, Kenneth Sokoloff, Georgia Villafior, Robert A. Margo, Gerald Friedman, *Changes in American and British Stature Since the Mid-Eighteenth Century: A Preliminary Report on the usefulness of Data on Height for the Analysis Of Secular Trends in Nutrition, Labor Productivity, and Labor Welfare, National Bureau of Economic Research Working Paper Series, May 1982*, Working Paper no. 890, s. 1.

<sup>77</sup> Ibidem, s. 4–8.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 1.

<sup>79</sup> Zob. m. in. tabele 1 i 2, w: ibidem, s. 10–11 i 14.

<sup>80</sup> J. Łojek (Leopold Jerzewski), op. cit., s. 7 i 10.

<sup>81</sup> Klęski politycznej nie należy przy tym utożsamiać z klęską militarną (która wynikała z „obiektywnych” różnic w potencjałach pomiędzy Polską a III Rzeszą i ZSRR). Oddajmy zresztą głos J. Łojkowi, który pisze: „ocalić Polski w czasie Kampanii Wrześniowej nic już nie mogło.

wicieli władz RP (bliska była mu zatem perspektywa idealistyczno-indywidualistyczna). Naczelnny Wódz – Marszałek Edward Rydz-Śmigły nie miał, w jego opinii, wystarczającego autorytetu (ani odpowiednich cech) do podejmowania decyzji „przesądzających o losach Państwa”. „Rydz nie był Józefem Piłsudzkim, brak mu było charyzmatu politycznego Pierwszego Marszałka, nie mógł się równać z Komendantem ani swym autorytetem moralnym, ani talentem politycznym” – podkreślał J. Łojek<sup>82</sup>. Jego dominująca rola wynikała ze słabości pozostałych ośrodków władzy: zwłaszcza Prezydenta RP, „zramolałego Ignacego Mościckiego, którego klęska narodowa zaskoczyła przed emeryturą oczekiwaną za kilka miesięcy”<sup>83</sup>. Taka charakterystyka przedstawicieli władz RP pozwoliła J. Łojkowi podważać ich decyzje i krytykować zaniechania. Więcej nawet, autor *Agresji 17 września 1939* przedstawiał własne propozycje (m.in. projekt oświadczenia Prezydenta i Rządu RP w związku z agresją ZSRR przeciwko Polsce), alternatywne wobec działań ekipy rządowej<sup>84</sup>.

Warto również zastanowić się nad rolą bazy źródłowej w konstruowaniu narracji historycznych. Z jednej strony, przyjęta przez historyka teoria lub wartości aksjologiczne określają, które z zawartych w materiale źródłowym danych znajdują się w narracji. Z drugiej jednak strony, zawarte w materiale źródłowym informacje mogą falsyfikować zaproponowane przez badacza wyjaśnienia lub wymuszać ich modyfikację<sup>85</sup>. Ostatecznie więc zaproponowany przez nas schemat powinien przyjąć następującą postać:

---

Można było natomiast – i to właśnie było podstawowym obowiązkiem ekipy rządowej RP w ostatnim tygodniu sierpnia i w pierwszych tygodniach września 1939 – przygotować odpowiednie działania polityczne i deklaracje, ustalić formy akcji propagandowej, opracować taktykę oddziaływania na światową opinię publiczną, wreszcie przygotować plan zbrojnej demonstracji oporu na granicy wschodniej i wydać rozkazy w sprawie powiadomienia ogółu społeczeństwa o obowiązkach obywatelskich w sytuacji podwójnej agresji i podwójnej okupacji” – ibidem, s. 18.

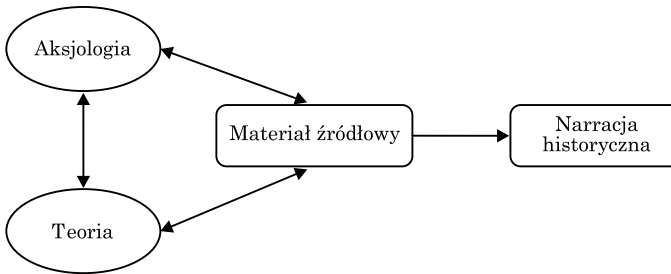
<sup>82</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Projekt wspomnianej deklaracji zob. ibidem, s. 97–98.

<sup>85</sup> Warto też dodać iż, charakter źródeł historycznych determinuje często sposób ich opracowywania (organizowania). Francois Furet wyróżnia np. źródła historyczne, które mogą być wykorzystywane w historii kwantytatywnej oraz źródła ściśle jakościowe (kwalitatywne). Te pierwsze dzieli na: „źródła strukturalnie numeryczne, stworzone jako takie”, „źródła strukturalnie numeryczne, wykorzystywane przez historyka w »sposób substytutywny«, dla uzyskania odpowiedzi na pytania zasadniczo odmienne od tych, które postawili ich twórcy”, „źródła strukturalnie nienumeryczne, które historyk może wykorzystywać w sposób kwantytatywny jedynie wtedy, kiedy zastosuje do nich procedurę podwójnie substytutywną” – podaje za: A. F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 781–782.

Schemat 2



gdzie → to oddziaływanie jednostronne; ↔ oddziaływanie dwustronne.

Reasumując, można stwierdzić, że rozwijana przez I. Nowakową oraz K. Brzechczyna idealizacyjna koncepcja narracji historycznej wymaga uzupełnienia, po pierwsze, o aspekt perswazyjny warstwy powierzchniowej narracji historycznej (co pozwala zachować w pewnej mierze literacki wymiar historii), a po drugie, o komponent aksjologiczny warstwy głębokiej narracji historycznej (co przybliży rozważaną koncepcję do rzeczywistej praktyki narracyjnej historyków).

#### 4. Zakończenie

Głównym celem niniejszego artykułu była analiza koncepcji narracji historycznej rozwijanej w ramach idealizacyjnej teorii nauki. W swoich rozważaniach starałem się wskazać na podstawowe elementy tej koncepcji:

- traktowanie narracji jako struktury złożonej (składającej się z warstw: powierzchniowej i głębokiej);
- istotnościowe rozumienie prawdy;
- podkreślanie roli teorii w budowaniu narracji historycznych.

Oprócz rekonstrukcji ustaleń I. Nowakowej oraz K. Brzechczyna, zasygnalizowałem także własne propozycje. Starałem się wykazać, że idealizacyjna teoria narracji historycznej wymaga uzupełnienia o wymiar perswazyjny (środki stylistyczne oraz tropy i figury retoryczne stosowane przez historyków). Wyróżniłem również komponent aksjologiczny warstwy głębokiej. Poczynione modyfikacje przybliżają, moim zdaniem, rozważaną koncepcję do rzeczywistej praktyki narracyjnej historyków.



*Marek Szydłowski\**  
*Paweł Tambor\*\**

\* Centrum Układów Złożonych  
Uniwersytet Jagielloński

\* Theory of Complex Systems Department  
Jagiellonian University

\*\* Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych  
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

\*\* Copernicus Center Interdisciplinary Studies  
Jan Kochanowski University in Kielce

## **EMERGENTNY I UNIWERSALNY CHARAKTER PRAWA ROZKŁADU ZIPFA W NAUCE**

### **The Emergent and Universal Nature of Zipf's Law in Science**

Słowa kluczowe: prawo Zipfa, relacje potęgowe, złożoność, emergencja.

Key words: Zipf's law, power-law relations, complexity, emergence.

#### Streszczenie

Prawo rozkładu Zipfa znajduje zastosowanie w bardzo wielu i często odległych od siebie dziedzinach rzeczywistości fizycznej, biologicznej czy też społeczno-ekonomicznej. Nasze rozważania umieszczamy w kontekście dyskusji filozoficznej na temat złożoności badanych układów fizycznych, która to złożoność daje się jednak efektywnie wyrazić przez proste relacje potęgowe. Pokazujemy, że pewne wielkości charakterystyczne dla relacji opisywanych przez układy fizyczne mają charakter relacji potęgowych. Prawo Zipfa jest emergentne z praw losowego zachowania układu rządzonego przez prawa wyprowadzane z teorii procesów stochastycznych. Z naszej analizy wynika, że prawo Zipfa świadczy o emergencji o charakterze metodologicznym.

#### Abstract

In the paper we discuss Zipf's law and its variety of applications in the broad range of scientific disciplines from physics, biology, music to sociology and economics. Our analyses are placed in the context of the philosophical debate on complexity and emergence in science. We show that Zipf's law has the form of power-law scaling and in its nature is emergent and derivable from a more fundamental theory (the theory of stochastic processes). During this reconstruction we are dealing with a methodological type of emergence.

## Wstęp

W pracy przedstawiamy argumentację na poparcie tezy, że fakt opisu świata w kategoriach prawa Zipfa jest efektem takich własności samego świata, że jesteśmy w stanie ująć w postaci prostych formuł dość złożone zachowania układów fizycznych<sup>1</sup>. Wskazujemy również na emergentny charakter prawa Zipfa, dla którego poszukujemy struktur głębszych z poziomu dolnego.

Prawo Zipfa jest świadectwem skuteczności opisu świata w jego różnych skalach i obszarach w kategoriach prostych potęgowych relacji pomiędzy zmiennymi opisującymi zjawiska. Zależność potęgowa nie opiera się na jakiejś fundamentalnej matematycznej strukturze, jaką definiuje Tegmark w swojej koncepcji *Mathematical Universe* (algebry Boole'a). Prawo rozkładu Zipfa może być klasycznym przykładem emergencji, podobnym do emergencji termodynamiki z mechaniki statystycznej. Fakt skuteczności opisu przy pomocy tak niezwykle elementarnego prawa w badaniach trendów na rynkach finansowych, w muzyce, układzie immunologicznym, programach komputerowych, rozkładzie pożarów w miastach czy też grawitacji kwantowej sugeruje, może być także świadectwem pewnych pozaempirycznych kryteriów epistemologicznych, takich jak: prostota, piękno, ekonomia środków poznawczych. Nasza generalna teza jest następująca: prawo Zipfa jest emergentne z praw losowego zachowania układu rządzonego przez prawa wyprowadzane z teorii procesów stochastycznych i jako takie spełnia kryteria emergencji w jej wersji metodologicznej.

Organizacja naszej pracy jest następująca. W części pierwszej dokonujemy krótkiego omówienia prawa Zipfa oraz przeglądu jego przykładowych zastosowań. W części drugiej podajemy argumenty na rzecz emergentnej natury prawa Zipfa oraz wskazujemy na ontologiczny i metodologiczny charakter tej emergencji, sugerując, że może to być prawo wyrażające własność skalowania świata. W części ostatniej formułujemy także główne wnioski wynikające z filozoficznej refleksji nad uniwersalnością prawa Zipfa.

### 1. Prawo rozkładu Zipfa – kontekst odkrycia

Zacznijmy od próby wydobycia pewnych relacji ilościowych w lingwistyce. Teksty pisane tworzone są przez ludzi, ale dobrze wiemy z badań lingwistycznych, że posiadają pewne złożone struktury na różnych poziomach: na poziomie morfologii słów, składni zdaniowej itd.<sup>2</sup> Rodzi się pytanie, czy teksty mogą po-

<sup>1</sup> Por. M. Tegmark, *The mathematical universe*, „Foundations of Physics” 2008, nr 38, s. 101–150.

<sup>2</sup> Por. J. R. Pierce, *Symbole, sygnały i szum*, Biblioteka Problemów, PWN, Warszawa 1967.

siadać pewne ogólne prawidłowości, które moglibyśmy ująć w relacje ilościowe. W tym celu rozważmy określony tekst czy też korpus tekstów i skonstruujmy listę rankingową słów według malejącej liczby wystąpień w tekście. Jest to najprostszy sposób uporządkowania słów. W ten sposób każdemu słowu zostaje przyporządkowana ranga  $r(w)$ . Tym samym najczęściej występujące słowo będzie posiadać rangę 1, drugie co do częstości występowania rangę 2 itd. (tab. 1).

Tabela 1

Przykładowe rangi  $r(w)$  oraz częstości  $c(w)$  dla różnych słów wg Słownika frekwencyjnego polszczyzny współczesnej

Ranga	Częstość	Słowo
1	14767	w
2	12473	i
3	11093	się
4	8750	na
5	7878	nie
6	7605	z
7	6004	do
8	5233	to
9	4675	że

**Prawo Zipfa:** Jeżeli słowo  $w_1$  ma rangę 10 razy większą niż słowo  $w_2$ , to słowo  $w_1$  ma częstość 10 razy mniejszą niż słowo  $w_2$ . Częstość słowa jest odwrotnie proporcjonalna do jego rangi,

$$c(w) \sim \frac{A}{r(w)}.$$

W latach 30. ubiegłego wieku nauczyciel języka niemieckiego na Uniwersytecie Harvarda odkrył niezwykle interesującą zależność pomiędzy rangą słowa w korpusie językowym a częstością występowania słów. Policzył on zależność częstotliwości występowania słów (liczby wystąpień) w języku angielskim<sup>3</sup>  $h(w)$  jako funkcję liczby  $r$  określającej rangę. *De facto* dokonał on tego, co nazwalibyśmy histogramem; związek między wielkościami został opisany zależnością hiperboliczną<sup>4</sup>:

<sup>3</sup> Gdzie „the” ma rangę 1, „and” – rangę 2, „of” – rangę 3 itd.

<sup>4</sup> Por. G. K. Zipf, *Human behavior and the principle of least effort*, Addison – Wesley Press 1949.

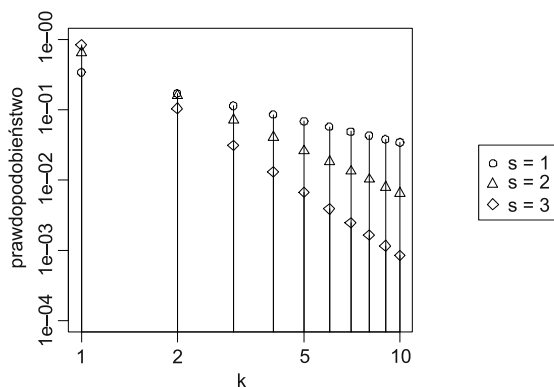
$$h(w) = \frac{A}{r(w)}, \quad h(w) \propto \frac{1}{r(w)}.$$

Ta zależność posiada niezwykle prostą interpretację. Im większa ranga, tym mniejsza częstość. Co to znaczy? Jeśli jakieś słowo, powiedzmy  $w_1$ , ma rangę 10 razy większą niż inne, powiedzmy  $w_2$ , to słowo  $w_1$  ma częstość 10 razy mniejszą niż słowo  $w_2$ .

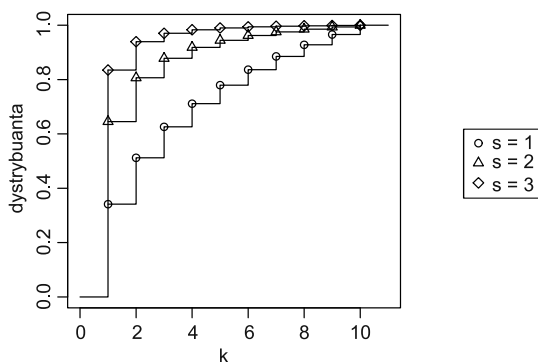
Zależność jest oczywiście równoważna stwierdzeniu, że dla każdego słowa w tekście iloczyn rangi i częstości jest stały. Jeśli  $N$  to liczba elementów i  $k$  jest ich rangą, to formalnie:

$$f(k, s, N) = \frac{1/k^s}{\sum_{n=1}^N \left( \frac{1}{n^s} \right)}$$

gdzie  $s$  to wartość eksponenty charakteryzującej rozkład.



Rys. 1. Rozkład Zipfa dla różnych  $s$



Rys. 2. Wykresy dystrybuanty rozkładu Zipfa



Rozkłady ranga–częstość spełniające prawo Zipfa:

- lingwistyka – rozkład występowania słów,
- naukometa – rozkład cytowań artykułów naukowych,
- ekonomia – rozkład dochodów ludności,
- ekonomia – rozkład wielkości miast,
- astronomia – rozmiary meteorytów.

Później okazało się, że własność ta jest uniwersalna, tzn. analogiczne relacje zachodzą dla innych języków, także dla tekstów pisanych w językach etnicznych. Dziś prawo Zipfa należy do kanonu dziedziny ilościowych badań praw występujących w języku, zwanej lingwistyką kwantytatywną.

Reasumując, prawo Zipfa wyraża fakt, że w dowolnym języku *większość* słów jest używana rzadko i gdy uporządkujemy słowa danego języka według częstości ich występowania w wypowiedziach, to częstość  $n$ -tego słowa w rankingu jest odwrotnie proporcjonalna do  $\frac{1}{n^\alpha}$ , gdzie  $\alpha$  jest bliskie jedności. Prawo to jest rodzajem uniwersalnej nieliniowej relacji językowej; stwierdza ową relację, ale nie daje wyjaśnienia jej natury, podobnie jak w analogiczny sposób prawo grawitacji Newtona nie daje odpowiedzi, jaka jest istota grawitacji, którą odkrył Albert Einstein.

Spójrzmy trochę ogólniej na prawo Zipfa, u podstaw którego leży „czynność” rangowania pewnego zbioru danych. Załóżmy, że posiadamy pewną liczbę  $n$  danych ( $i = 1, 2, \dots, n$ ), dla których ustalamy relację słabego porządku

$$x_1 \geq x_2 \dots \geq x_n.$$

Wówczas treść prawa Zipfa może być zapisana w formie:

$$x(r) = \frac{C}{r^\alpha}$$

gdzie parametr  $\alpha$  jest niezwykle bliski jedności. Logarytmując obustronnie zależność (3), uzyskujemy  $x(r)$  jako funkcję  $n$  na skali logarytmicznej w postaci zależności liniowej:

$$\ln x(r) = \ln C - \alpha \ln r \quad (\ln \text{ oznacza logarytm przy podstawie } e).$$

Założmy dalej, że  $x(r)$  jest pewną zmienną losową<sup>5</sup>. Wówczas, ze statystycznego punktu widzenia, prawo Zipfa jest modelem średniej albo  $\ln x(r)$  jako funkcji liniowej (regresja liniowa)  $\ln(r)$ , tj.:

$$E(\log r) = C - \alpha \log r.$$

Jednakże wykres relacji log-log zręgowanych danych nie stanowi rygorystycznego testu. Wobec tego rodzi się pytanie: czy można zaproponować inne

<sup>5</sup> Por. W. Li, *Zipf's law everywhere*, „Glottometrics 2003, nr 5, s. 14–21.

zależności funkcjonalne jako alternatywę lepiej dopasowującą te same dane? W literaturze można odnaleźć wiele alternatyw do prawa Zipfa sformułowanego dla zrangowanych danych, jak chociażby następujący rozkład<sup>6</sup>:

$$x(r) = \frac{C}{r^a B^r} \quad \text{albo} \quad E \log x(r) = c - a \log r - b e^{\log r},$$

gdzie  $b = \ln B$ ; czy też wariant rozkładu Weibulla:

$$E (\ln x(r)) = c - a \ln r - b e^{\beta \ln r}, \quad \beta - \text{dodatkowa stała.}$$

W literaturze dotyczącej prawa Zipfa toczy się dyskusja na temat odstępstwa – systematycznych odchyżeń od linii prostej w log-log wykresie funkcji liniowej<sup>7</sup>. Nie istnieją jednakże żadne dostateczne powody uznania, że prawo Zipfa należałoby zastąpić innym. Jest tak z tego powodu, że inne funkcje dopasowują zrangowane dane lepiej<sup>8</sup>. W rozstrzygnięciu kwestii, jak ma się prawo Zipfa do innych funkcji dopasowujących dane, naturalne wydaje się zastosowanie kryterium Akaike czy też bayesowskiego kryterium BIC<sup>9</sup>.

Dokonyamy teraz krótkiego przeglądu zastosowań prawa Zipfa w różnych dziedzinach i podamy literaturę, która może poprowadzić dalej zainteresowanych poszerzeniem wiedzy. Zaczniemy od językoznawstwa, gdzie prawo Zipfa pozostaje najbardziej znanym prawem językowym sformułowanym w ramach tzw. lingwistyki kwantytatywnej.

## 1.1. Prawo Zipfa w lingwistyce kwantytatywnej

Sformułowanych zostało kilka hipotez, które w zadowalający sposób tłumaczą pojawienie się – emergencję – prawa Zipfa w pewnych kontekstach pozajęzykowych. Natomiast nie istnieje jakiś ogólnie akceptowalny model matematyczny tego zjawiska w odniesieniu do słów w tekstach tworzonych przez ludzi<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Por. G. U. Yule, *A mathematical theory of evolution based on the conclusions of dr J.C. Willis f.r.s.*, „Philosophical Transactions” 1925, s. 21–87.

<sup>7</sup> Por. J. R. Piqueira, L. H. Monteiro, T. M. Magalhaes, R. T. de Ramos, R. B. Sassi i E. G. Cruz, *Zipf's law organizes a psychiatric ward*, „Journal of Theoretical Biology” 1999, nr 198, s. 439–443.

<sup>8</sup> Por. W. Li, *Zipf's law...*, s. 15.

<sup>9</sup> Wyselekcjonowanie prawa Zipfa z użyciem kryterium prostoty i pewne idee w tym kontekście były dyskutowane w pracach: R. E. Quandt, *Statistical discrimination among alternative hypotheses and some economic regularities*, „Journal of Regional Science” 1964, nr 5, s. 1–23 oraz C. M. Urzua, *A simple and efficient test for Zipf's law*, „Economics Letters” 2000, nr 66, s. 257–260.

<sup>10</sup> Polecamy strony z interdyscyplinarnych bibliografii Wentiana Li (<http://www.nslj-genetics.org/wli/zipf/>) oraz A. Pawłowskiego (<http://lingwistyka.uni.wroc.pl/bg1/>).

Ogólnie znany jest fakt, że z prawa Zipfa można wyprowadzić tzw. prawo Lotki. W tym celu rozważa się funkcję  $F(c)$  jako liczbę typów o częstości  $c$ . W ten sposób otrzymujemy  $F(1)$  – liczbę słów występujących jeden raz,  $F(2)$  – dwa razy, etc. Przez częstość częstości rozumiemy liczbę słów (typów) o danej częstości. Możemy sporządzić wykres funkcji częstości  $F(c)$  jako funkcję  $e$  w skali logarytmicznej, który dobrze odzwierciedlany się linią prostą. Formalnie: jeżeli  $F(c_1) = 10 F(c_2)$ , to  $100c_1 = c_2$ .

Równoważnym stwierdzeniem jest, że iloczyn częstości  $F(c)$  i kwadratu częstości  $c$  jest stały albo:

$$F(c) \cong \frac{A}{c(c+1)},$$

gdzie  $A$  jest liczbą słów pojawiających się w tekście. Okazuje się, że połowa słownictwa każdego tekstu to słowa pojawiające się tylko raz (tzw. *hapaksy*).

Wyprowadzenie prawa Lotki jest elementarne na bazie wprowadzonych pojęć. Jeśli przypomnimy sobie, że oznaczyliśmy przez  $F(c)$  liczbę typów o częstości  $c$ ,  $c(r)$  będzie częstością typu o randze  $r$ , a  $r(c)$  największą rangą typu o częstości  $c$ , to prawo Zipfa  $c(r) = \frac{A}{r}$ , gdzie [...] – część całkowita danej liczby nie większa od tej liczby.

Stąd z prawa Zipfa  $c(r)=0$ , wtedy i tylko wtedy, gdy  $r > A$ . Zatem  $A$  to liczba słów występujących w tekście, w ten sposób:  $r(c) = \frac{A}{c}$

$$F(c) = r(c) - r(c+1) = \frac{A}{c} - \frac{A}{c+1} = \frac{A}{c(c+1)}$$

Stąd otrzymaliśmy, że prawo Lotki można wyprowadzić z prawa Zipfa. Dodajmy, że prawo Lotki zostało sformułowane dziesięć lat wcześniej od prawa Zipfa i w dodatku w zupełnie odmiennym kontekście rozkładu cytowań prac naukowych<sup>11</sup>. Jego treść jest niezwykle prosta: *liczba autorów cytowanych n-razy jest odwrotnie proporcjonalna do n<sup>2</sup>*.

Spotykamy się tutaj z sytuacją, w której prawo Zipfa pojawia się poza lingwistyką. Jest to sytuacja typowa, ponieważ – jak pokażemy dalej – tym prawem opisuje się także rozkład dochodów ludności (prawo Pareto, zasada 80/20), czy też rozkład wielkości miast (prawo Gibrata). Próba ilościowego ujęcia zjawiska korpusu językowego doprowadziła nas do wniosku, że ranga słowa w tekście w przybliżeniu opisywana jest prawem Zipfa, zgodnie z którym ranga słowa jest odwrotnie proporcjonalna do jego częstości.

<sup>11</sup> Por. A. J. Lotka, *The frequency distribution of scientific productivity*, „J. Washington Academy Sciences” 1926, nr 16, s. 317–324.

Wykryte prawidłowości językowe są słuszne dla bardzo szerokiego zakresu tekstów w różnych językach przy dość nieostrej definicji słowa<sup>12</sup>. W korpusie języka naturalnego, częstotliwość występowania słów jest odwrotnie proporcjonalna do pozycji w rankingu.

Lingwiści podają odstępstwa wykresu ranga–częstość od prawa Zipfa i wskazują na ich systematyczność. Wykres ranga–częstość może zależeć od rodzajów tekstów, dla których badamy tę relację. Zaproponowany został wzór Benoita B. Mandelbrota, w którym zostały *a priori* wprowadzone nowe elementy uzależniające  $c(w)$  od badanego tekstu<sup>13</sup>.

$$c(w) \cong \left[ \left( \frac{\rho + A}{\rho + r(w)} \right)^B \right], B > 1.$$

Dla tekstów krótkich  $B < 1$ , natomiast dla długich  $B > 1$ . Wzór Mandelbrota jest zbyt prosty, by dobrze dopasowywać wykresy ranga–częstość czy liczba typów–liczba okazów<sup>14</sup>.

## 1.2. Prawo Zipfa w muzyce

Prawo Zipfa jest stosowane w teorii muzyki<sup>15</sup>. Muzycy powołują się na Galena, który pisze: „Piękno nie zawiera się w składnikach, ale w harmonicznym złożeniu całości”<sup>16</sup>. Prawo Zipfa jest ważne w kontekście badań struktur muzycznych, ich hierarchicznej organizacji i stanów emocjonalnych (smutek, gniew, poczucie szczęścia itp.). Manaris wykorzystuje prawo Zipfa, będące odzwierciedleniem pewnych własności skalowania (pojawiających się na wielu polach: od ekologii do muzyki), do klasyfikacji muzyki<sup>17</sup>. Odkrywa się pewne formalne

<sup>12</sup> Por. L. L. Goncalves, L. B. Goncalves, *Fractals power law in literary English*, „Physica A” 2006, nr 360, s. 557–575; G. Gottfried, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007; H. Xiao, *On aplicability of Zipf's law in chinese word frequency distribution*, „Journal of Chinese Language of Computing” 2000, nr 18, s. 33–46; S. Shtrikman, *Some comments on Zipf's law for the Chinese language*, „Journal of Information Science” 1994, nr 20, s. 142–143.

<sup>13</sup> Por. B. B. Mandelbrot, *Structure formalle dee textes et communication*, „Word” 1954, nr 10, s. 1–27.

<sup>14</sup> Por. L. Dębowski, *Zipf's law against the text size: A half-rational model*, „Glottometrics” 2002, nr 4, s. 49–60.

<sup>15</sup> Por. B. Manaris i in., *Music classification and aesthetics*, „Computer Music Journal” 2005, nr 29, s. 55–69.

<sup>16</sup> „Beauty does not consist in the elements, but in the harmonious proposition of the parts” (tłum. autorzy).

<sup>17</sup> Por. D. H. Zanette, *Zipf's law and the creation of musical context*, CoRR, cs.CL/0406015 (2004).

struktury fraktalne, które zdaniem L. Solomona mają wpływ np. na binarną strukturę pierwszego z cyklu sześciu Ecosais W.083 Beethovena i samopodobieństwo wykorzystanych tam motywów<sup>18</sup>.

W ten sposób, przy pomocy metod ilościowych, odkrywane są znane już w starożytności związki muzyki z naturą i matematyką. Poszukuje się tym samym obiektywnych wzorców piękna muzycznego, dostrzegając struktury samopodobne, dla których charakterystyczne są relacje potęgowe.

W roku 1990 H. J. Hsu i A. J. Hsu odkryli niezwykle interesującą zależność typu potęgowego pomiędzy liczbą kolejnych nut odległych od siebie o  $i$  półtonów od tejże wielkości  $i$ <sup>19</sup>. Jeśli  $F$  oznacza względną częstość wystąpienia interwału o długości  $i$  półtonów ( $i = 0$  dla prymy,  $i = 1$  dla małej sekundy, ...,  $i = 8$  dla oktawy), to empirycznie można ustalić zależność  $F \propto i^D$ , gdzie  $D$  jest pewnym parametrem. Chociaż autorzy tego *explicitie* nie stwierdzili, należy ją uznać za przejaw prawa Zipfa<sup>20</sup>. Parametr  $D$  zależy od badanego utworu i zawiera się pomiędzy 1,34 dla Toccaty fis-mol Bacha (BWV 910) poprzez 1,73 dla sonaty F-dur Mozarta (KV 533) do 2,42 dla Inwencji nr 1 C-dur Bacha (BWV 772). Autorzy znajdują wyjątki w postaci utworów Stockhausena, ale muzyka ta nie podpada pod reguły muzyki klasycznej.

Własność samopodobieństwa ze względu na zmienne przestrzenne posiadają klasyczne fraktale, ale takie skalowanie może również zachodzić w zmiennej czasowej – i to jest właśnie przypadek muzyki. Odkryty związek w muzyce ma znaczenie dla automatycznego komponowania muzyki. W roku 1975 Richard Voss i John Clark odkryli korelacje nie tyle między dwoma kolejnymi dźwiękami (charakteryzujące lokalne własności muzyki), ile globalne własności całych utworów w kategoriach widma mocy<sup>21</sup>.

Jak wiadomo, sygnał zależny od czasu możemy rozłożyć na sumę drgań harmonicznnych o pewnych częstościach  $f_K$  i odpowiadających im amplitudach (rozkład Fouriera). Widmo mocy  $S_V(f)$  sygnału zawiera informacje o udziale określonych mod częstości w pełnym widmie, powiedzmy dla fali dźwiękowej. Jest to informacja, ile energii tej fali przypada na drgania o określonej częstości  $f$ .

Zaobserwowano uniwersalność zależności potęgowej  $S_V(f) \propto \frac{1}{f^\beta}$ ,  $\beta \cong 1$  w często bardzo odległych sytuacjach<sup>22</sup>. Voss i Clarke wykazali, że muzyka wykazuje szum typu  $1/f$  dla prawie wszystkich melodii. Kompozycje atonalne Stoc-

<sup>18</sup> I. Linstedt, *Fraktale i muzyka*, „Ruch Muzyczny” 2009, nr 7, s. 6.

<sup>19</sup> Por. K. J. Hsü, A. J. Hsü, *Fractal geometry of music*, „Proceedings of the National Academy of Science” 1990, nr 87 (3), s. 938–941.

<sup>20</sup> Por. D. Wolf, *Noise in physical system*, Springer Heidelberg, New York 1978.

<sup>21</sup> Por. R. F. Voss i J. Clarke, *1/f noise in music and speech*, „Nature” 1975, nr 258, s. 317; R. F. Voss, J. Clarke, *1/f noise in music from 1/f noise*, „Journal of Acoustical Society of America” 1978, nr 63, s. 258–263.

<sup>22</sup> Por. D. Wolf, op. cit.

khausena, Cartera są białym szumem ( $\beta = 0$ ), natomiast utwory średniowieczne, a także Beethovena, Straussa czy Beatlesów charakteryzują się szumem typu  $1/f$ . Ponieważ szum jest typowy dla zjawisk przyrodniczych, Wolf powiada, że muzyka imituje charakterystyczny sposób, w jaki zjawiska przyrodnicze przebiegają w czasie. Zarówno muzyka, jak i szum są pośrednie pomiędzy białym szumem losowym ( $\beta = 0$ ), a klasycznym brownowskim ruchem losowym ( $\beta = 2$ ). Właśność samopodobieństwa muzyki przejawia się w tym, że najmniejsza faza dla utworu klasycznego jest podobna do całego utworu<sup>23</sup>. Widzimy więc, że chociaż prawo Zipfa oddaje lokalne własności muzyki, badania widma mocy odkrywają jej głęboką własność globalną wyrażoną przez prostą relację potęgową.

### 1.3. Inne przykłady aplikacji prawa Zipfa

Oto najbardziej spektakularne aplikacje prawa Zipfa (wymieniamy je bez szczegółowej analizy, podając jedynie referencje):

1. Zależność między liczbą mieszkańców a liczbą określającą miejsce na liście rankingowej miast uporządkowanych według wielkości jest zależnością potęgową<sup>24</sup>.

2. Liczba przedsiębiorstw o obrotach zawartych w określonym przedziale rośnie jak odwrotność miejsca na liście uporządkowanej według wartości tychże obrotów<sup>25</sup>.

3. Liczba trzęsień ziemi rośnie od największych do najślabszych według zależności potęgowej.

4. Funkcja rozkładu galaktyk w gromadach ma charakter potęgowy; podobnie rozkład rozmiarów galaktyk, rozmiaru planet, satelitów.

5. Erupcje wulkaniczne i ich rozmiary są zgodne z rozkładem Zipfa, to samo dotyczy rozmiarów wysp.

6. Proteiny i sieci metaboliczne posiadają własność niezmienniczości względem skali – topologię, dla której charakterystyczne są rozkłady Zipfa.

7. W przyrodzie występują tzw. relacje alometryczne. To one sprawiają, że nie istnieją krasnoludki czy też góry o wysokości 20 km. Energia biologiczna i jej transport wykazują własności skalowania (metabolizm vs. masa) dla rozmiarów aż do 27 rzędu.

<sup>23</sup> Por. Z.-Y. Su, T. Wu, *Music walk, fractals geometry in music*, „Physica A” 2007, nr 380, s. 418–428; M. Beltran del Rio, G. G. Cocho, G. G. Naumis, *Universality in tail of musical note rank distribution*, „Physica A” 2008, nr 387, s. 5552–5560.

<sup>24</sup> M. Gell-Mann, *Jaguar i kwark*, CiS, Warszawa 1996; B. B. Mandelbrot, *Structure formelle des textes et communication*, „Word” 1954, nr 10, s. 1–27.

<sup>25</sup> Por. B. B. Mandelbrot, op. cit.

8. Sieci genetyczne i rozkłady rozmiarów gatunków wykazują własność rozkładu Zipfa; podobnie sieci rozkładów portów lotniczych względem ich rozmiarów.

9. Prawo Zipfa jest odkrywane w programach komputerowych<sup>26</sup>.

10. To samo prawo opisuje rozkład fraktalnych dziur (*voids*) w wielkoskalowej strukturze Wszechświata<sup>27</sup>.

11. Prawo Zipfa jest odkrywane w trendach ewolucyjnych w rynkach finansowych<sup>28</sup>.

12. Każde otwarcie w szachach rozpoczyna ciąg dalszych ruchów, które mogą być reprezentowane przez graf, którego węzły są sytuacjami szachisty, natomiast krawędzie dozwolonymi ruchami z każdej pozycji. Autorzy badają częstości ruchów otwarcia i pokazują, że ich rozkład podlega uniwersalnemu prawu Zipfa<sup>29</sup>.

## 2. Emergentny charakter prawa Zipfa

W artykule posługujemy się pojęciem emergencji, które wymaga szczególnie wyjaśnienia. Bardzo trudno sformułować spójną teorię emergencji, ponieważ istnieje wiele odmian emergencji, szeroki jest też zakres zastosowań tego pojęcia w nauce i filozofii nauki. O emergencji mówimy zarówno w kontekście dyskusji nad relacją umysł–ciało, jak i w teorii układów złożonych, samoorganizacji, chemii fizycznej czy nawet matematyce. Najczęściej podłożem do emergentyzmu jest dyskusja nad redukcjonizmem, fizykalizmem lub holizmem w filozofii nauki. Wydaje się, że między wyodrębnionymi poziomami rzeczywistości lub opisu można wskazać na istnienie pewnej hierarchii: wyróżnia się poziom niższy – bazowy i poziom wyższy, na którym pojawiają się własności nazywane emergentnymi.

Historycznie rzecz biorąc, za początek idei emergencji w filozofii można uznać prace J. S. Milla (*A system of logic*, 1843) i G. H. Lewesa. Mill związał ideę emergentyzmu w kontekście kausalnym ze wskazaniem na dwa możliwe rodzaje związków przyczynowych między złożoną całością a jej elementami składowymi. Otóż, albo można potraktować tę całość jako sumę części, albo na poziomie całości pojawiają się cechy nieobecne na poziomie składników. Szcze-

---

<sup>26</sup> Por. H. Zhang, *Discovering power law in computer programs*, „Information Processing and Management” 2009, nr 45, s. 477–483.

<sup>27</sup> Por. J. C. Gaité, *Zipf's law for fractal voids and a new void-finder*, „The European Physical Journal B” 2005, nr 47, s. 93–98.

<sup>28</sup> P. V. Balakrishnan, J. M. Miller, S. G. Shanker, *Power law and evolutionary trends in stock markets*, „Economic Letters” 2008, nr 98, s. 194–200.

<sup>29</sup> Por. B. Blasius, R. Tonjes, *Zipf's law in the popularity distribution of chess openings*, „Physics Review Letters” 2009, nr 103, s. 218701.

gólnych przykładów takiej sytuacji dostarcza choćby chemia. Sód i chlor, brane pod uwagę osobno, posiadają zupełnie inne własności niż chlorek sodu, który tworzą (NaCl). Całość, która powstaje jako prosta suma elementów (skutek jest sumą przyczyn), nazwana została przez Milla skutkiem homopatycznym. Odpowiednio skutek, który nie jest sumą przyczyn składowych, jest określany jako heteropatyczny. Lewes nazywa takie skutki emergentnymi w odróżnieniu od pierwszych, które określa mianem „rezultantów”<sup>30</sup>.

Wyróżnionym kontekstem, w którym rozważa się istnienie efektów emergentnych, jest fakt istnienia hierarchii poziomów: dolnego (tożsamego ze składnikami danego układu) i górnego, który objawia skutki nieredukowalne do własności bazowych. Jak widzimy, emergencja jest tu traktowana synchronicznie, trzeba by raczej mówić o poziomie emergentnym, skutkach, własnościach emergentnych (jak nowe prawa, własności, itd.) lub po prostu o emergentach. Za klasyczny okres w historii pojęcia emergencji można uznać tzw. emergentyzm brytyjski (lata 20. ubiegłego wieku – prace S. Alexandra, C.L. Morgana i C.D. Broada<sup>31</sup>). Emergentyzm w wersji Alexandra nazywany jest ewolucyjnym i traktuje emergencję diachronicznie<sup>32</sup>. Bardziej współczesne odmiany emergencji wskazują na jej walor interakcyjny: własność emergentna w układzie złożonym może zostać wyjaśniona poprzez wskazanie na typ wzajemnych oddziaływań między jego częściami.

Jedną z trudności związanych ze sformułowaniem jednolitej koncepcji emergencji polega na tym, że istnieje wielość tzw. jednostek emergencji. Poza tym rozróżnia się konteksty:

- a) ontologiczny – gdy mówimy o emergencji własności, struktury itp.;
- b) epistemologiczny – gdy wiedzy o własnościach pewnego układu złożonego nie jesteśmy w stanie uzyskać poprzez analizę własności jego składników oraz
- c) metodologiczny – gdy prawa na poziomie emergentnym nie da się bez specjalnych założeń wywieść z praw obowiązujących na poziomie bazowym.

Przy badaniu emergentnego charakteru praw potęgowych istotny jest dla nas właśnie kontekst metodologiczny.

Emergentny charakter prawa Zipfa zilustrujemy na przykładzie lingwistyki kwantytatywnej. Poszukujemy odpowiedzi na pytanie, dlaczego prawo Zipfa obowiązuje dla tak wielu rozkładów ranga–częstość. Proponowane są różne hipotezy wyjaśnienia prawa Zipfa, tj. wydedukowania go z bardziej fundamentalnego poziomu. Przy pewnej świadomości, że niektóre hipotezy mogą okazać się błęd-

<sup>30</sup> Por. R. Poczobut, *System – struktura – emergencja*, (w:) M. Heller, J. Mączka (red.), *Struktura i emergencja*, Biblos, Tarnów 2008, s. 88.

<sup>31</sup> Por. S. Alexander, *Space, time, and deity*, Macmillan Alexander, London 1920; C. Morgan, *Emergent evolution*, Holt, New York 1923; C. Broad, *The minds and its place in nature*, Routledge and Kegan Paul, London 1925.

<sup>32</sup> Por. R. Poczobut, op. cit.



ne bądź może istnieć wiele niezależnych hipotez, konstruowane są matematyczne modele tekstu oparte na założeniach takich jak: 1) pewien probabilistyczny model tekstu; 2) tekst traktowany jako wynik optymalizacji pewnych kryteriów; 3) słowa w tekście dają się wyodrębnić przy pomocy pewnego algorytmu.

Wymieńmy dla ilustracji kilka propozycji<sup>33</sup>. Pierwszą jest model „małpy na klawiaturze”. W tej koncepcji zakłada się, że tekst jest ciągiem liter i odstępów. Tekst uzyskujemy, wciskając losowo klawisze klawiatury<sup>34</sup>. Z tych minimalistycznych założeń uzyskujemy to, co trzeba, żeby lista rankingowa słów spełniała prawo Zipfa–Mandelbrota. Jako wady modelu wymienia się to, że wszystkie słowa o długości  $n$  mają podobną częstość; proces stochastyczny w tym modelu ma własność ergodyczności (ustalone słowo ma bardzo podobną częstość w dostatecznie długim tekście); zróżnicowanie słownikowe tekstów jest banalne.

Kolejnym modelem jest tzw. losowanie ze sprzężeniem zwrotnym. Model został zaproponowany przez noblistę w dziedzinie ekonomii Herberta A. Simona (1916–2001)<sup>35</sup>. Oparty jest na kilku założeniach odnośnie do tekstu: 1) tekst jest ciągiem słów i jest otrzymywany poprzez losowanie kolejnych słów; 2) gdy losujemy słowo z  $n$ -tej pozycji tekstu, to prawdopodobieństwo wylosowania słowa, które zostało już wcześniej wylosowane, jest proporcjonalne do jego częstości na pozycjach od 1 do  $(n - 1)$  (prawo Gibrata), natomiast prawdopodobieństwo wylosowania nowego słowa jest niezerowe.

Innym modelem wykorzystującym pojęcie entropii jest model Mandelbrota, oparty na minimalizacji średniej długości słowa na bit. Podstawowe założenia modelu są następujące: tekst nie jest wynikiem procesu losowego, lecz optymalizacji; przy ustalonej liczbie okazów słów w tekście rozkład częstości słów maksymalizuje iloraz  $H/c$ , gdzie  $H$  jest entropią informacyjną słowa w tekście,  $c$  – średnią długością słowa w tekście; długość słowa o randze  $r$  jest proporcjonalna do  $\ln r$ .

Z założeń uzyskujemy, że lista rankingowa słów spełnia prawo Zipfa–Mandelbrota. Entropia słowa w tekście<sup>36</sup>:

$$H = - \sum_{r=1}^{\infty} \frac{c(r)}{N} \log \frac{c(r)}{N} ,$$

<sup>33</sup> Por. L. Dębowski, op. cit.

<sup>34</sup> Por. G. A. Miller, *Some effects of intermittent silence*, „American Journal of Psychology” 1957, nr 70, s. 311–314.

<sup>35</sup> Por. H. A. Simon, *On a class a skew distribution function*, „Biometrika” 1955, nr 42, s. 425–440; G. Udny Yule, *A mathematical theory of evolution*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London” 1925, nr 213.

<sup>36</sup> B. B. Mandelbrot, op. cit.

a średnia długość:

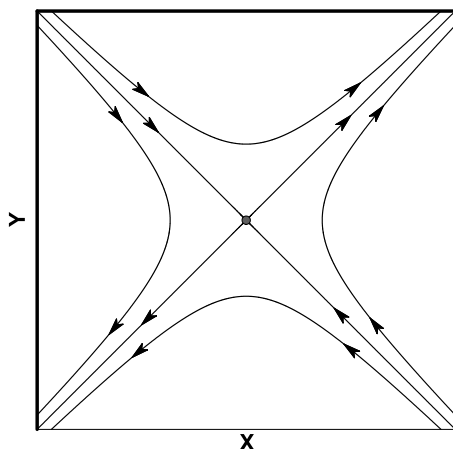
$$c \propto \sum_{r=1}^{\infty} \frac{c(r)}{N} \log r.$$

Żadna z prezentowanych dotychczas koncepcji nie wyjaśnia, czym jest słowo. Nie jest uwzględniany fakt, że słowa są jednostkami definiowanymi przez znaczenie. Wyjaśnienia opierają się na ukrytym założeniu, że słowa są elementami pewnego języka danego *a priori* itd.

### 3. Relacje potęgowe emergentną własnością świata

Zwróćmy uwagę, że tezę o uniwersalności danego prawa potęgowego można uzasadniać na dwa sposoby. Po pierwsze, twierdząc, że np. prawo Zipfa opisuje stan stacjonarny procesu dynamicznego, zmierzającego do powstania struktury, w przestrzeni fazowej będącego punktem siodłowym. W takim ujęciu własność opisana w kategoriach relacji potęgowych może być interpretowana jako własność układu samego w sobie.

Inną propozycją jest podejście epistemologiczne, w którym wskazuje się na szczególne własności naszego poznania. Załóżmy, że umysł, rozpoznając zjawisko, nie wie, w jakiej skali ono się rozgrywa i stara się w pierwszej kolejności rozpoznać je tak, aby nie posiadało swojej skali, czyli tak, aby jego opis nie zależał od wyboru specyficznej skali. Przywiązanie do skal wydaje się być ściśle związane z naszą ludzką egzystencją, podczas gdy sam poznający umysł nie musi czuć skal czasowych czy przestrzennych. Jeśli przyjąć takie założenie, to relacje, które próbuje ustalić pomiędzy zmiennymi opisującymi układ, powinny być niezmiennicze (nie zmieniać swojej formy) przy przeskalowaniach zmiennej niezależnej i zmiennych zależnych. Jeśli założyć dla prostoty, że mamy do czynienia z procesem dynamicznym opisywanym przez układ dynamiczny (deterministyczny model procesu dynamicznego) w przestrzeni fazowej  $(x, y)$ , to łatwo pokazać, że zależność pomiędzy zmiennymi stanu układu będzie miała koniecznie charakter potęgowy. Natomiast w przestrzeni stanów układu (przestrzeni fazowej) ścieżki ewolucyjne układu odpowiadają tzw. punktowi siodłowemu. Na rysunku 3 (zwanym portretem fazowym) widzimy punkt równowagi zlokalizowany w początku układu, jedną parę trajektorii wychodzących z niego (separatrysy wychodzące) i jedną parę trajektorii wchodzących do niego (separatrysy wchodzące). Te proste separują pewne obszary, w których zależności pomiędzy zmiennymi są hiperbolami opisywanymi poprzez rozwiązania potęgowe. Przedstawiono także siodło dwuwymiarowe, ale w ogólności może to być siodło wielowymiarowe. Potęgowe zachowania rozwiązań  $y(x)$  w pobliżu siodła są uniwersalne.



Rys. 3. Portret fazowy siodła dwuwymiarowego

Ewolucja układu jest reprezentowana przez krzywe fazowe. Są one w przestrzeni  $(x, y)$  opisywane przez relacje potęgowe. W szczególnym przypadku, gdy stałe  $a$  i  $b$  są różnych znaków, niezmiennicza względem skali wielkość jest reprezentowana przez krzywe we współrzędnych  $x, y$ , zwane krzywymi fazowymi.

Z drugiej strony wskazujemy, że nasze poznanie, chcąc uchwycić to, co istotne w procesie dynamicznym opisywanym przez układ dynamiczny  $\frac{dx}{dt} = P(x, y)$ ,  $\frac{dy}{dt} = Q(x, y)$ , poszukuje w pierwszym przybliżeniu relacji określającej wielkość niezmienniczą względem skali. Załóżmy, że poszukujemy relacji niezmienniczej względem zmiany skali:

$$x \rightarrow ax = x'; \quad y \rightarrow by = y'; \quad t \rightarrow ct = t'.$$

$$\frac{dx'}{dt'} = P(x', y'); \quad \frac{dy'}{dt'} = Q(x', y').$$

Równanie niezmiennika wyznaczamy z relacji:

$$\frac{dx}{ax} = \frac{dy}{by} = \frac{dt}{ct},$$

w ten sposób uzyskujemy prawo:

$$y \propto x^{\frac{b}{a}}.$$

Widzimy, że uzyskane prawo, wyrażone w kategoriach relacji potęgowych, znajduje uzasadnienie na gruncie własności naszego poznania. Umysł skaluje

rzeczywistość, by potem określić równanie dla związku między wielkościami  $x$  i  $y$ ; ta relacja ma charakter relacji potęgowej. Uważamy, że powyższy wniosek ma dla naszej dyskusji kapitalne znaczenie w związku z klasycznym w epistemologii problemem wiedzy. Odwołajmy się do jej klasycznego ujęcia jako prawdziwego i uzasadnionego przekonania. Otóż, jeśli udało nam się zrekonstruować pewien mechanizm emergencji relacji o cechach relacji typu potęgowego, świadczy to o tym, że mamy do czynienia z jakimś rodzajem pozaempirycznej intuicji, którą daje się uchwycić w pierwszej kolejności w postaci mechanizmu (jak wyżej).

Ponieważ w pracy jako wyróżnione traktujemy podejście ontologiczne i metodologiczne (nie epistemologiczne), kluczowe pozostaje wyjaśnienie, dlaczego proste prawa potęgowe opisują ogromną złożoność modelowanych procesów. Można oczywiście uważać to za fakt będący świadectwem matematyczności świata, ale tutaj pojawia się problem, jak wyjaśnić przypadki odstępstwa od opisu przez prawa potęgowe, a w szczególności prawo Zipfa, tzn. jak wyjaśnić, że te prawa są jedynie przybliżeniem badanej rzeczywistości. Z filozoficznego punktu widzenia jest to poszukiwanie poziomu bardziej fundamentalnego, z którego wyprowadzimy tę zależność potęgową.

Prawo Zipfa jest emergentne z praw losowego zachowania układu rządzonych przez prawa wyprowadzane z teorii procesów stochastycznych, jak pokazali to ostatnio Lin i Loeb<sup>37</sup>. Złożone układy opisujące oddziaływanie ludzi z otoczeniem, które wyrażają się za pomocą prostych relacji Zipfa, można wyprowadzić z praw losowego wzrostu skupisk: „Wyprowadzamy prosty model statystyczny, który tłumaczy wszystkie z tych praw skalowania, bazując na jednej wspólnej zasadzie pociągającej za sobą przypadkowy przestrzenny wzrost grup ludzkich we wszystkich skalach. Za pomocą tego modelu dokonuje się ważnych nowych predykcji dotyczących rozprzestrzeniania się chorób lub innych zjawisk społecznych”<sup>38</sup>.

Z kolei Corominas-Murtra, Hanel i Thurner wskazują na to, że pewne procesy stochastyczne prowadzą do prawa Zipfa. W zakończeniu konkludują: „prawo Zipfa wyłania się (*emerguje*) jako prosta konsekwencja łamania symetrii kierunku w procesach stochastycznych”<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Por. H. Lin, A. Loeb, *A unifying theory for scaling laws of human populations*, arXiv:1501.00738, 2015.

<sup>38</sup> Tekst oryginalny: “We derive a simple statistical model that explains all of these scaling laws based on a single unifying principle involving the random spatial growth of clusters of people on all scales. The model makes important new predictions for the spread of diseases and other social phenomena”.

<sup>39</sup> Por. B. Corominas-Murtra, R. Hanel i S. Thurner, *Understanding Zipf’s law with playing dice: history-dependent stochastic processes with collapsing sample-space have power-law rank distributions*, arXiv:1407.2775, 2014.

---

Reasumując, uniwersalne prawo Zipfa znajduje wyjaśnienie w prawach teorii procesów stochastycznych. Wyjaśnienie znajduje również sam fakt jego uniwersalności. Można powiedzieć, że obecność prawidłowości potęgowych typu prawa Zipfa jest świadectwem zjawiska emergencji metodologicznej w nauce globalnej w tym samym sensie, jak termodynamika jest świadectwem emergencji z praw mechaniki statystycznej.



*Mirosław Zbigniew Harciarek*

Politechnika Częstochowska

Czestochowa University of Technology

## **WZROKOWY UKŁAD POZNAWCZY JAKO SPEKTROMETR (CZĘŚĆ II)\***

### **The Visual System as Cognitive Spektrometr (Part II)**

**Słowa kluczowe:** spektrometr, powidok, teoria wypływu Helmholtza, jasność (luminancja), dwa układy wzrokowe, obiektywizacja percepcji.

**Key words:** spectrometer, after effect, Helmholtz's outflow theory, brightness (luminance), two visual systems, perception's objectification.

#### **Streszczenie**

W pracy zaproponowano rozumienie wzrokowego układu poznawczego w oparciu o model spektrometru, który pozwala zrozumieć: obiektywizowanie percepcji, wybór informacji ze środowiska oraz rolę zjawiska powidoku w spostrzeganiu. Przedstawiony model ma charakter dwuaspektowy i wyróżnia spostrzeżenia oraz wewnętrzne wrażenia doświadczane jako efekty następcze. Pierwowzorem opisu układu wzrokowego jako spektrometru jest teoria wypływu Helmholtza, która wyjaśnia problem stabilizacji obrazu świata mimo poruszania oczami oraz opisuje związek percepcji z motoryką, współcześnie określaną jako tzw. poznanie ucieleśnione. Cały układ wzrokowy to system sprzężenia zwrotnego, w którym zgodnie z koncepcją Helmholtza powidok jest sygnałem sterującym percepcją i przejawem intencjonalności poznawczej. W artykule przedstawiono szereg argumentów, które przemawiają za rozumieniem układu wzrokowego jako spektrometru, a naj-

#### **Abstract**

In this paper it is proposed to understand the visual cognitive system on the basis of spectrometer's model that enables the understanding of perception's objectification, selection of information in environment and the after effect's phenomenon's role in perceiving. Presented model has dual aspect characteristic and distinguishes observations and internal impressions that are experienced as after effects. The prototype of describing the visual system as a spectrometer is Helmholtz's outflow theory, which explains the problem of stabilization of world's image despite eyes' movements and describes the relation between perception and motility, which is today referred to as embodied cognition. The visual system as a whole constitutes a feedback system in which, according to Helmholtz's concept, the after effect is a signal that controls the perception and is a manifestation of cognitive intentionality. Number of arguments that support understanding of the visual

\* Pierwsza część artykułu ukazała się w ubiegłorocznym 20 numerze czasopisma „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” (ss. 161–175).

ważniejszym jest percypowanie figury jako jaśniejszej niż tło, na co zwrócili uwagę już psychologowie postaci. W opisie układu wzrokowego jako spektrometru uwzględniono dwa układy wzrokowe opisane przez Milnera i Goodale'a. W zakończeniu pracy przedstawiono propozycje wykorzystania modelu spektrometru do badania procesów poznawczych, podkreślając znaczenie zjawiska powidoku jako przejawu przetwarzania informacji wzrokowych.

system as a spectrometer are presented in this paper. The most important among them is the perception of the figure as brighter than the background, what has been already noticed by Gestalt psychologists. In the description of the visual system as a spectrometer two visual systems described by Milner and Goodale were included. In the end of this work propositions of use of spectrometer's model in examination of cognition processes were presented, with emphasis on significance of after effect's phenomenon as the manifestation of processing of visual information.

## Dwuaspektowość poznania wzrokowego a subiektywność i obiektywność poznania

Układ poznawczy, a właściwie zaproponowana jednostka poznawcza rozumiana jako spektrometr charakteryzuje się dwuaspektowością. Z jednej strony mamy sygnały eferentne (przetwarzanie „od góry”), a z drugiej reafentne wraz z aferentnymi (przetwarzanie „od dołu”). Zatem można wyróżnić dwa bieguny poznania, tzn. receptoryczny – związany z wrażeniami oraz umysłowy – związany ze spostrzeżeniami. Ponadto można wskazać na kolejną dwuaspektowość, w ramach której pierwszy aspekt dotyczy mechanizmu aktu poznania, a drugi treści poznania i obrazu percepcyjnego. Dwuaspektowość ta przypomina wyróżnienie planów i obrazów w modelu TOTE zaproponowanym przez G.A. Millera, E. Galantera i K.H. Pribrama<sup>1</sup>, jak również tradycyjny podział w psychologii na akty i treści (por. podział F. Brentano czy propozycję W. Wundta preferującą głównie treść poznania). Model spektrometru oraz teoria wpływu Helmholtza uwzględniają te dwa podejścia razem, są to modele wskazujące na dwuaspektowość poznania, czego na ogół nie bierze pod uwagę współczesna psychologia, akcentująca bardziej informacje (treść, strukturę) niż akty poznawcze (procesy, czas), koncentrująca się na przetwarzaniu informacji (może z wyjątkiem propozycji tzw. subiektywnego behawioryzmu Galantera, Millera i Pribrama). Jeśli natomiast uwzględnia się przetwarzanie informacji „od góry” (*top-down processing*) i „od dołu” (*bottom-up processing*), to nigdy nie łączy się ich razem, tzn. prezentuje się je zwykle oddzielnie jak dwa odseparowane od siebie procesy (np. E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura<sup>2</sup>, P. Zimbardo<sup>3</sup>).

<sup>1</sup> G.A. Miller, E. Galanter i K.H. Pribram, *Plany i struktura zachowania*, PWN, Warszawa 1980.

<sup>2</sup> E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, PWN, Warszawa 2006.

<sup>3</sup> P. Zimbardo, *Psychologia i życie*, PWN, Warszawa 1999.



Wielu psychologów analizowało układ poznawczy jako sprzężenie zwrotne, jednakże zawsze ograniczali się oni do tzw. badań obiektywnych, czyli trzecioosobowych (por. J. Searle). Tymczasem H. Helmholtz uwzględnił oba podejścia: aktowe i treściowe – i na tym polega jego przewaga nad innymi koncepcjami. Wprowadził do swoich badań dwuaspektowość, uwzględniając zarówno wymiar obiektywny (zewnętrzny, trzecioosobowy), jak i wymiar subiektywny (wewnętrzny, pierwszoosobowy), czyli – jak zauważono wcześniej – odwołał się z jednej strony do ruchów oczu (badanie z pozycji osoby trzeciej), a z drugiej strony do powidoków jako subiektywnych spostrzeżeń i wewnętrznych doznań oraz do intencji poznającego (badanie pierwszoosobowe). Inaczej mówiąc, propozycja H. Helmholtza, mająca charakter dwuaspektowy, podobnie jak dwuaspektowa koncepcja człowieka poznającego według K. Wojtyły, otwiera badanie procesu poznania na:

1) aspekty subiektywne, czyli obrazy wewnętrzne, spostrzeżenia, wrażenia, powidoki, zachowanie apetytywne rozumiane jako celowe intencjonalne dążenia oraz

2) aspekty obiektywne, czyli na zewnętrzne tzw. obiektywne bodźce lub reakcje i zachowania obserwowane z zewnątrz.

W związku z dwuaspektowością poznania należy zauważyć, iż z perspektywy antropologicznej koncepcji K. Wojtyły<sup>4</sup> model Helmholtza integruje podejście przyrodnicze z podejściem nauk humanistycznych. Takie ujęcie człowieka jest niezwykle istotne w badaniu psychiki ludzkiej, które powinno uwzględniać zarówno procesy fizjologiczne, neuropsychologiczne, jak i subiektywne przeżycia. Dopiero te dwa ujęcia razem składają się na psychofizjologiczną całość i mogą dać pełny obraz osoby ludzkiej.

### **Dwuaspektowy system poznania jako model spektrometru uwzględniający dwa układy wzrokowe opisane przez Milnera i Goodale'a łączące poznanie z działaniem**

Łatwo zauważyć, że teoria wypływu Helmholtza opisuje poznanie jako proces dwuaspektowy również w innym wymiarze, czyli wtedy, kiedy uwzględnia aspekt percepcyjny i motoryczny. W modelu tym na dwuaspektowość poznania składają się percepcja i działanie, które razem tworzą funkcjonalną całość. Układ „oko-głowa” to z jednej strony siatkówka oka (aspekt percepcyjny, obraz, przetwarzanie „od dołu”), a z drugiej gałka oczna i jej aktywność motoryczna, która

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985.

jest wynikiem sygnałów sterujących widzeniem (aspekt motoryczny, przetwarzanie „od góry”). Choć mięśniowy aparat okoruchowy i siatkówka są dwoma odrębnymi składowymi układami wzrokowego, to w teorii Helmholtza stanowią one zintegrowaną całość, w której działanie jest składową procesy poznania, będąc jego integralną częścią. W ujęciu tym bez motoryki nie ma poznania, a działanie jest włączone w proces poznawczy. Propozycja ta usytuowana jest w opozycji do współczesnego podejścia psychologii poznawczej, w której poznanie jest oddzielone od czynu, gdzie działanie jest konsekwencją procesu poznania, a nie jego integralną częścią. W ten sposób patrząc na koncepcję Helmholtza, należy ją (jako pierwowzór modelu spektrometru mózgowego) zaliczyć do jednych z pierwszych teorii, tzw. poznania ucieleśnionego (*embodied cognition*).

Niezależnie od wspomnianej wcześniej dwuaspektowości teorii wypływu, z perspektywy psychologii poznawczej koncepcja A.D. Milnera i M.A. Goodale'a<sup>5</sup> dotycząca dwu niezależnych systemów wzrokowych wydaje się pogłębiać jeszcze bardziej rzekomy rozdział między poznaniem a działaniem, a tym samym potwierdza i powiększa rozdzielną oraz przepaść między nimi. Czy rzeczywiście? Czy słuszna jest interpretacja niezależności tych systemów, czy raczej dwuaspektowa koncepcja poznania rozumiana jako funkcjonalna jedność (całość) opisana przez Helmholtza w teorii wypływu?

Ponieważ system wzrokowy funkcjonuje jako zintegrowana całość, wydaje się, że należy raczej opowiedzieć się za dwuaspektowością poznania, dokładniej przeanalizowaną w innej pracy autora<sup>6</sup>.

Zarówno w teorii wypływu, jak i w modelu poznania jako spektrometru można z powodzeniem rozpoznać obecność dwu systemów wzrokowych analizowanych przez A.D. Milnera i M.A. Goodale'a. Mimo pozornego pogłębienia separacji poznania od działania przez tę koncepcję, można ją jednak rozumieć jako funkcjonalną całość. Inaczej mówiąc, teoria wypływu i model spektrometru poznawczego zawierają w sobie teorię dwóch mózgów wzrokowych Milnera i Goodale'a, co tym samym jeszcze bardziej potwierdza trafność teorii Helmholtza, jak też opartego na niej modelu spektrometru. Powidoki i motoryka oka to pierwszy działaniowy wymiar poznania, natomiast spostrzeżenia i obrazy wzrokowe to drugi jego wymiar. Pierwszy dotyczy „jak” i może być odniesiony do „autopilota”, działania, wrażeń, utajonych nastawień, uwagi, uczucia emocjonalnego, automatyzmu i nieświadomości – związany jest zatem z aktywnością systemu grzbietowego. Drugi dotyczy problemu: „co”, czyli odnosi się do obrazu, treści spostrzeżenia, świadomości – za niego odpowiedzialny jest system brzuszny. Oba

<sup>5</sup> A.D. Milner, M.A. Goodale, *The Visual Brain in Action*, Oxford University Press 2006 (wyd. polskie: *Mózg wzrokowy w działaniu*, tłum. G. Króliczak, PWN, Warszawa 2008).

<sup>6</sup> M. Harciarek, *Dwuaspektowość poznania czyli relacja wrażeń do spostrzeżeń jako jedność poznawcza*, Wyd. Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2012.

te układy zostały jednak *de facto* operacyjnie wyodrębnione przez Helmholtza (oczywiście nie tak szczegółowo, jak zrobili to Milner i Goodale) w teorii wpływu i przedstawione przez niego jako powidoki oraz spostrzeżenia. Analogicznie, ten sam podział układów występuje również w modelu spektrometru, w którym wyróżniono spostrzeżenia oraz powidoki łącznie z innymi wrażeniami. Zarówno model Helmholtza, jak i spektrometru wskazują na powidok jako na zjawisko poznawcze związane z działaniem (system grzbietowy). Poprzez interpretację i rozumienie powidoku jako działaniowego aspektu poznania wydaje się, że została wskazana możliwość badania i analizowania tego poziomu poznania (system grzbietowy) u każdego człowieka, a nie tylko w rzadkich przypadkach uszkodzenia mózgu charakteryzujących się ślepowidzeniem (*blindsight*). W takiej perspektywie można stwierdzić, że teoria wpływu Helmholtza oraz model spektrometru poznawczego uzupełniają (czy wręcz rozwijają) koncepcję A.D. Milnera i M.A. Goodale'a.

Czy jest jednak jakiś dowód potwierdzający przedstawioną tezę mówiącą o tym, że powidok jest wyrazem działaniowego (motorycznego) aspektu poznania, czyli przejawem aktywności systemu grzbietowego? Faktem, który potwierdza rozumienie powidoku jako przejawu działania, a właściwie jako przejawu sterowania procesem widzenia (teoria wpływu Helmholtza) związanego z aktywnością układu grzbietowego jest przypadek pacjentki DF ze ślepowidzeniem (*blindsight*), u której stwierdzono efekt McCollougha, czyli rodzaj efektu powidokowego (przy jednoczesnym braku spostrzeżeń). Przypadek DF wskazuje na istnienie dwóch odrębnych układów: jednego dotyczącego powidoków, a drugiego spostrzeżeń. Obecność wspomnianego efektu McCollougha, będącego rodzajem powidoku u pacjentki z rozpoznaniem ślepowidzeniem, opisana przez G.K. Humphreya, M.A. Goodale'a i R. Gurnseya<sup>7</sup>, jest w zasadzie dowodem na rozumienie powidoku jako przejawu działania oraz jako podprogowej poznawczej aktywności motorycznej w procesie widzenia (aktywności układu grzbietowego), odrębnej od percepcji (aktywności systemu brzuszego). Jest tak dlatego, że powidok w swojej zwykłej podprogowej postaci (jako projekcja lub sygnały sterujące percepcją według teorii wpływu) jest aktywny (funkcjonuje) w ślepowidzeniu i to właśnie za jego pomocą może się dany pacjent poruszać w otoczeniu, chociaż jest osobą niewidzącą. Właśnie ta percepcyjna aktywność podprogowa przywodzi na myśl funkcjonowanie układu wzrokowego jako spektrometru fizycznego, który w oparciu o widmo (jego rolę w tym wypadku pełni powidok – rys. 4) umożliwia rozpoznanie tego, co znajduje się w środowisku. Obecność podprogowego efektu powidokowego, pozwalającego reagować na obiekty znajdujące się w otoczeniu przez osobę ze ślepowidzeniem, jest jak widzenie barw przez daltonistę

<sup>7</sup> G.K. Humphrey, M.A. Goodale, R. Gurnsey, *Orientation discrimination in visual form agnostic: evidence from the McCollough effect*, "Psychological Science" 1991, nr 2, s. 331–335.

w synestezji u opisanego przez V.S. Ramachandrana<sup>8</sup> pacjenta (ślepo-barwo-widzenie [*blindcoloursight*] jest analogiczne do ślepowidzenia [*blindsight*]). Ciekawe, że percepcja w ślepowidzeniu za pomocą podprogowego powidoku przypomina percepcję osoby z rozszczepionym mózgiem, kiedy informacja skierowana do półkuli prawej zostaje zinterpretowana przez półkulę lewą, mimo że nie była odebrana świadomie.

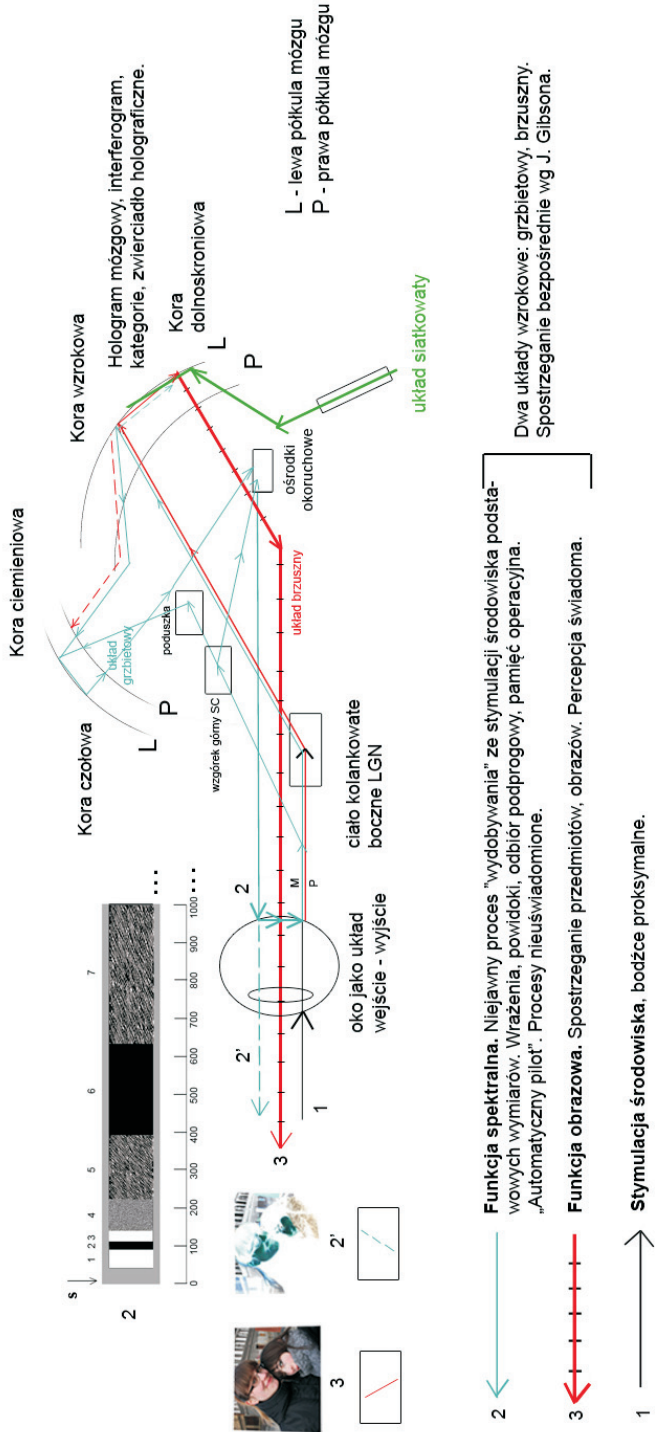
Jak zasygnalizowano wcześniej, z pracą układu grzbietowego należy wiązać powidoki, kontekst, tło, sygnały sterujące automatycznym poznaniem „od góry”, pracę prawej półkuli, reakcje automatyczne, aspekt motoryczny poznania, „falę pilotującą” percepcję (D. Bohm, K. Pribram), jak również tzw. egoistyczne (podmiotowe) przetwarzanie informacji. Natomiast z układem brzuszny należy łączyć: allocentryczne, czyli przedmiotowe poznanie, spostrzeżenia, percepcję figury, pracę półkuli lewej, poznawcze reakcje refleksyjne, percepcję „od dołu”. Układ brzuszny w modelu spektrometru, w wyniku aktywności tworu siatkowatego, byłby odpowiedzialny za powstawanie obrazu (spostrzeżenia) odtworzonego z hologramu mózgowego. Rysunek 4 przedstawia układ poznawczy jako spektrometr z wyróżnieniem szlaku grzbietowego (kolor niebieski) oraz brzuszego (kolor czerwony).

Układ grzbietowy i brzuszny spotykają się ze sobą w receptorze wzrokowym, w korze wzrokowej oraz w relacji międzypółkulowej. W wymienionych obszarach następuje wzajemne oddziaływanie tych układów na siebie oraz wzajemna ich kontrola (jest to kontrola zapewniająca obiektywność poznania). W gałce ocznej zachodzi translacja sygnałów motorycznych na podprogowe sygnały wzrokowe poprzez wzbudzenie aktywności siatkówki w wyniku ruchów oka. Wzrokowy układ poznawczy złożony z dwóch podukładów (grzbietowego i brzuszego) stanowi całościowy system poznawczy, którego podstawą jest sprzężenie zwrotne funkcjonujące analogicznie jak w układzie „oko-głowa” H. Helmholtza. Całość układu poznawczego, a przede wszystkim korowy system poznawczy związany z systemem brzuszny jest aktywowany przez układ siatkowaty (zielona linia na rys. 4), który pobudzając korę mózgową, pełni funkcję podmiotu odczytującego zawarte w niej obrazy. Inaczej mówiąc, twór siatkowaty jest wiązką odczytującą hologram (interferogram) mózgowy, co subiektywnie jest przeżywane jako spostrzeganie świata.

W przedstawionym modelu spektrometru poznawczego warto również rozważyć wzajemnie dopełniający i równoważący się charakter obu układów. Równoważenie ich może odnosić się do procesu porównywania sygnałów (kopii eferentnej z reiferencją) lub do równowagi pola percepcyjnego między figurą i tłem, co zaobserwowali psychologowie postaci, jak również J. Gibson, który badał

<sup>8</sup> V.S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa*, tłum. A. i M. Bindero-wie, E. Józefowicz, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 134–137.

UKŁAD WZROKOWY JAKO SPEKTROMETR I INTERFEROMETR



Źródło: opracowanie własne.

nachylenie linii w powidokach<sup>9</sup>, co faktycznie dotyczyło zjawiska pregnancji. Dopełniające czy antynomiczne lub wzajemnie korygujące się funkcje aspektu działaniowego i poznawczego mogą wyrażać się w dopełniającym charakterze powidoków (system grzbietowy, podprogowy) w stosunku do percypowanych spostrzeżeń (system brzuszny), jak też w odwróconej perspektywie powietrznej (przestrzennej) prawa Emmerta stwierdzonego w powidokach.

Opis procesu poznania przedstawiony na rysunku 4 można rozumieć jako kolejne etapy poznawcze zaczynające się od stymulacji siatkówki oka, która jest aktywizowana przez dwa źródła poznania: pierwszym są impulsy aferentne docierające ze świata zewnętrznego („od dołu”), a drugim – jej wzbudzenie wywołane motoryką oka, którą sterują sygnały eferentne płynące z mózgu („od góry”). Prawdopodobnie te dwa szlaki stymulacji siatkówkowej mają odrębną drogę neuronalną (kanały typu M i P). Pierwszy prowadzi z siatkówki oka do wzgórka górnego, poduszki, ośrodków okoruchowych, kory czołowej i zwrrotnie do ośrodków okoruchowych (system grzbietowy), a drugi prowadzi z siatkówki oka do ciała kolankowatego bocznego, z którego biegnie do kory wzrokowej, a dalej do kory przedczołowej i ośrodków okoruchowych (system brzuszny). Te dwa szlaki drogi wzrokowej, biegnąc do ośrodków okoruchowych, wracają do oka, zamykając w ten sposób pętlę sprzężenia zwrotnego układu wzrokowego, gdzie jeden szlak jako sygnały eferentne (system grzbietowy) poprzez ruchy sakadyczne i makroruchy oka stymuluje siatkówkę, tworząc sygnały reafferentne, a drugi w wyniku aktywacji kory mózgowej przez twór siatkowaty odczytuje obrazy wzrokowe z hologramu mózgowego i sprzężone z pozycją oczu (uzgodnione z ośrodkami okoruchowymi) rzutuje w przestrzeń znajdującą się przed nami, tworząc obraz świata nałożony na realną rzeczywistość, z którą zostaje utożsamiony. (Kora jako hologram powoduje, że powstały obraz percepcyjny powstaje po stronie stymulacji zmysłowej, a nie po przeciwnej stronie jak w lustrze; co oznacza, że powstały obraz spostrzeżeniowy pokrywa się a obiektem realnym istniejącym na zewnątrz nas. Gdyby obrazy percepcyjne powstawały tak jak w lustrze, to powinny być one widziane za nami, a nie przed nami, co byłoby absurdalne.)

Jeśli idzie o inicjację procesu widzenia, to jego źródłem może być kora mózgowa, np. kora przedczołowa. Natomiast opisany w teorii wypływu proces obiektywizacji, czyli usunięcie kopii sygnałów eferentnych sterujących poznaniem przez reaferencję (podprogowe powidoki), może odbywać się w korze przedczołowej lub w innym obszarze mózgu, w którym poznanie zostało zainicjowane. Odrębnym problemem funkcjonowania układu wzrokowego jest praca

---

<sup>9</sup> J. Gibson, *Adaptation, after-effect, and contrast in the perception of tilted lines: II. Simultaneous contrast and the areal restriction of the after-effect*, "Journal of Experimental Psychology" 1937, nr 20 (6), s. 553–569.

półkul mózgowych w układzie poznawczym. Wydaje się, że znane i opisane w literaturze prawidłowości dotyczące tego zagadnienia również obejmują pracę układu wzrokowego jako spektrometru. Kontekst, powidok, uwaga czy automatyczna motoryka oka związane ze szlakiem grzbietowym prawdopodobnie dotyczą półkuli prawej, a figura, obraz, informacja i szlak brzuszny półkuli lewej.

Na obecnym etapie badań nie można ostatecznie wykluczyć, iż przedstawione drogi nerwowe dwu szlaków wzrokowych nie są do końca precyzyjne, choć nie oznacza to, że zaproponowany model spektrometru poznawczego jest błędny. Wydaje się, że metafora spektrometru jako koncepcja opisująca funkcjonowanie układu wzrokowego może być rozumiana jako propozycja zintegrowanego wyjaśnienia zjawisk poznawczych człowieka.

### **Argumenty przemawiające za słusnością proponowanego modelu**

Jakie argumenty przemawiają za przyjęciem modelu spektrometru opisującego system wzrokowy jako układ sprzężenia zwrotnego? Należy przyjąć, że wszystkie przesłanki i dowody, które skłoniły Helmholtza do zaproponowania teorii wpływu, czyli funkcje biernych i aktywnych ruchów oczu, rola powidoku, związek motoryki z percepcją, dotyczą także przedstawionego modelu spektrometru i potwierdzają jego sensowność. Ponadto do wymienionych argumentów przemawiających za proponowanym modelem dodatkowo dochodzi cały szereg nowych faktów i przesłanek wzmacniających rozumienie wzrokowej jednostki poznawczej obiektywizującej percepcję i potwierdzających jej uniwersalność oraz zasadność posłużenia się nią w celu zrozumienia funkcjonowania układu wzrokowego jako całości.

Argumenty przemawiające za słusnością proponowanego modelu spektrometru poznawczego opisującego funkcjonowanie układu wzrokowego są następujące:

a) *Silniejsza jasność spostrzeganej figury niż tła.* Na tę właściwość percypowanych figur zwrócili uwagę psychologowie postaci, uznając jasność za jedną z charakterystycznych cech wyodrębnionych obiektów z otoczenia. Silniejszą jasność figury w stosunku do reszty pola percepcyjnego można uznać za argument przemawiający na korzyść pracy układu poznawczego jako spektrometru. Subiektywna jasność percypowanej lub poszukiwanej figury (światlista otoczka powstała wokół niej) jest konsekwencją zapisu informacji w sposób interferencyjny. Kora mózgowa również może funkcjonować jako siatka dyfrakcyjna czy hologram.

Ma tu miejsce analogiczny proces jak stosowana w praktyce technika poszukiwania obiektów lub cech przedmiotów za pomocą hologramu. Mając hologram poszukiwanego przedmiotu, np. klucz o określonym kształcie czy linie papilarne, a następnie patrząc przez niego jak przez przezroczyste na setki kluczy czy na

szereg odcisków papilarnych, poszukiwany obiekt od razu staje się widoczny, gdyż jest jaśniejszy od innych; wybija się z tła swoją jasnością, stając się wyróżnioną figurą. W ten sposób układ poznawczy jako spektrometr (z korą mózgową jako hologramem) poszukuje interesujących go obiektów w środowisku i prowadzi eksplorację otoczenia, stawiając i sprawdzając określone hipotezy percepcyjne. Układ poznawczy jako spektrometr dokonuje testowania i interpretacji częstotliwości fal napływających ze środowiska.

Kora mózgową, pełniąc funkcję siatki dyfrakcyjnej w spektrometrze poznawczym i poszukując określonego obiektu, będzie go widziała jako jaśniejszy, czyli tak jak opisali to psychologowie postaci. Wokół niego będzie widoczna jasna obwódka, która wyraźnie odcina figurę od tła. Mamy wtedy do czynienia z tzw. kontrastem współczesnym, będącym efektem pracy mózgu jako hologramu. W ramach teorii spektrometru kontrast współczesny jest rezultatem organizacji mózgu (jako hologramu) i pracy receptorów, a nie tylko ciekawostką opisywaną w podręcznikach, zestawianą z pasami Macha. W tym ujęciu za kontrastem współczesnym (powidokiem współczesnym) kryłyby się interferencyjny (holograficzny) zapis informacji i reaferecja, czyli fenomenologiczne doświadczenie opisane za pomocą teorii wypływu Helmholtza. Idąc dalej, jasna obwódka wokół figury, czyli efekt nałożenia się kopii eferentnej z reaferecją, może być podstawą wyjaśnienia zjawiska habituacji oraz przejawu adaptacji układu poznawczego w odniesieniu do bodźca. (Obecność obwódki czy kontrastu współczesnego to fenomenologiczne doświadczenie dostrojenia się systemu poznawczego do odbieranej częstotliwości ze świata zewnętrznego, to stan równowagi poznawczej *in statu nascendi*, który można znakomicie wyjaśnić jako efekt pracy spektrometru poznawczego.)

Należy zauważyć, iż w tym ujęciu tzw. hamowanie oboczne (*lateran inhibition*), za pomocą którego wyjaśniano kontrast współczesny czy pasy Macha<sup>10</sup>, staje się nie tylko integralną częścią interferencyjnego zapisu informacji w mózgu, ale jest jego konsekwencją. Hamowanie oboczne w tym ujęciu należy rozumieć jako rezultat pracy układu poznawczego rozumianego jako spektrometr. Modyfikowanie aktywności jednej komórki przez aktywność komórek sąsiednich, co stanowi istotę hamowania obocznego, jest charakterystyczne właśnie dla interferencyjnego zapisu informacji. Wzrokowy układ poznawczy rozumiany jako spektrometr swoją organizacją informacji (jako hologram lub siatka dyfrakcyjna) wyjaśnia zjawisko hamowania obocznego, odwołując się nie tylko do siatkówki oka, ale do całego systemu wzrokowego.

Oznacza to, że tak jak gestaltyści uznali jasność za ważną cechę figury, tak w modelu spektrometru poznawczego jasność obiektu projektowana podprogo-

---

<sup>10</sup> P.H. Lindsay i D.A. Norman uznali hamowanie oboczne za jeden z najważniejszych mechanizmów przetwarzania informacji sensorycznej. Zob. P.H. Lindsay, D.A. Norman, *Human information processing. An introduction to Psychology*, Academic Press, New York 1972 (wyd. polskie: *Procesy przetwarzania informacji u człowieka*, tłum. A. Kowaliszyn, PWN, Warszawa 1984).



wo na siatkówkę oka w formie motorycznej eferencji (patrz rys. 4) pozwala bardzo szybko rozpoznać w odebranej przez siatkówkę stymulacji aferentnej (a tym samym w środowisku) poszukiwany obiekt. Inaczej mówiąc, układ wzrokowy jako spektrometr posługuje się jasnością (a także kontrastem i barwą) w celu wyszukiwania odpowiednich obiektów w środowisku. Biorąc pod uwagę te rozważania wydaje się, że można stwierdzić, iż opisany proces spostrzegania rozumiany jako praca spektrometru może wyjaśnić wiele zjawisk zwianych z poznaniem, w tym np. projekcję, apercepcję, habituację.

Warto zauważyć, że według W. Jamesa<sup>11</sup> powstająca obwódka wokół percypowanej figury (mogąca powstać także wokół dźwięku, słowa, przedmiotu – modalność jest tu bez znaczenia) jest przejawem świadomości rozumianej jako strumień widma spektralnego, czyli „psychicznych tonów składowych”, których zwykle nie analizujemy pojedynczo, np. słuchając muzyki<sup>12</sup>. Ta spektralna wizja strumienia świadomości dokonana przez Jamesa i wyróżnienie w niej „otoczki” jest w zasadzie fenomenologicznym opisem pracy układu poznawczego jako spektrometru.

b) *Zachowanie się powidoku przy biernie przesuwanej gałce ocznej* (wtedy powidok stoi w miejscu) oraz przy aktywnym (dowolnym) poruszaniu oczami (powidok przesuwa się podążając za ruchem oczu). Zjawisko to zdaniem Helmholtza jest argumentem przemawiającym za teorią wypływu, ale można je też uznać za potwierdzenie modelu spektrometru poznawczego. Badania von Holsta<sup>13</sup> dotyczące ruchu oczu potwierdzają zarówno teorię wypływu, jak i proponowany model spektrometru.

c) *Obecność w ślepowidzeniu efektu McCoulougha*, który jest rodzajem powidoku<sup>14</sup>. Model spektrometru jako układu poznawczego potwierdza dwuaspektowość poznania wzrokowego, w którym poziom analizy poznawczej oparty na powidoku jest względnie odrębny od poziomu powstawania obrazów percepcyjnych (odczytywanych z hologramu mózgowego) i zachowuje się jak spektrometr (co zostało wyjaśnienie wcześniej).

d) *Wyniki eksperymentów I. Köhlera i G.M. Strattona* wykazały, że po zdjęciu noszonych przez kilka dni okularów o określonej barwie świat widziany jest w odcieniu barwy dopełniającej<sup>15</sup>. Widzenie powidoków po zdjęciu okularów

<sup>11</sup> W. James, *Psychology: Briefer Course*, New York 1892.

<sup>12</sup> W tym miejscu poglądy W. Jamesa bardzo przypominają koncepcję spostrzegania D. Bohma. Zob. D. Bohm, *Wholeness and the implicate order*, Routledge and Kegan Paul, London – Boston 1980.

<sup>13</sup> E. Von Holst, *Relations between the central nervous system and the peripheral organs*, „British Journal of Animal Behavior” 1954, nr 2, s. 89–94.

<sup>14</sup> G.K. Humphrey, M.A. Goodale, R. Gurnsey, op. cit., s. 331–335.

<sup>15</sup> I. Köhler, *The Formation and Transformation of the Perceptual World*, Psychological Issues, International Universities Press, New York 1964; G.M. Stratton, *Vision without inversion of the retinal image*, „Psychological Review” 1897, nr 4, s. 341–360.

(podobnie jak widzenie jasnej obwódki – por. punkt a) świadczy o tym, że adaptacja/korekcja widzenia odbywa się w obszarze podprogowych efektów następczych, że jest to reaferecja, czyli celowe sterowanie procesem widzenia zgodne z koncepcją Helmholtza i modelem układu poznania jako spektrometru.

e) *Skuteczność terapii „pudła z lustrem” według V. Ramachandrana* sugeruje, że wrażenia fantomowe są reaferecją. (Bóle fantomowe jako reaferecja, to brak habituacji do stanu amputacji kończyny, czyli czuciowa pozostałość po wcześniejszym doświadczeniu z daną kończyną, mimo że już jej nie ma.)

f) *Spektralny (widmowy) przebieg powidoków* i ich związek z treścią percypowanego bodźca (powidok przedstawiony na rys. 4).

g) *Koncepcja powidoku S. Anstisa, F.A.J. Verstratena i G. Mathera*<sup>16</sup>. Funkcja powidoku jako „korektora błędów” (*error correction*) i „optymalizatora kodowania” (*coding optimization*) nie wyklucza roli powidoku jako sygnałów sterowania percepcją, którą to funkcję przypisuje im teoria wypływu. Można powiedzieć, że badania tych autorów wręcz potwierdzają poglądy Helmholtza na powidok, a tym samym model spektrometru poznawczego.

h) *Rozumienie powidoku jako nastawienia*<sup>17</sup> to w zasadzie ujęcie powidoków jako kopii eferentnej w teorii wypływu. Jest to bliskie rozumienie powidoku przez Helmholtza, uwzględniające badania nad nastawieniem i powidokiem.

i) *Czas trwania powidoków i jego zróżnicowana struktura (widmo) w zależności od bodźca*, który wywołał efekty następcze oraz w zależności od stanu psychicznego osoby badanej (por. P. Fraisse, J. Piaget)<sup>18</sup>.

j) *Związek między przebiegiem powidoków w czasie i ich treścią a procesami centralnymi*, stanem psychicznym lub emocjonalnym badanego (G. Smith).

k) *Poznanie ucieleśnione*. Teoria wypływu łączy układ sensoryczny i nerwowy z motorycznym. Poznanie ucieleśnione jest obecne w modelu spektrometru percepcji. Takie rozumienie poznania potwierdza proces adaptacji wzrokowej przedstawiony w badaniach Helda, dotyczący związku ruchu z percepcją w oparciu o sprzężenie zwrotne<sup>19</sup>.

l) *Praktyka spektrometrii w nauce o mózgu*. Warto zauważyć, że analiza fal mózgowych i zastosowanie EEG do diagnostyki klinicznej zakłada rozumienie mózgu jako struktury oscylatorów częstotliwościowych, które generują widmo spektralne. Inaczej mówiąc, idea spektrometrii obecna jest już od dawna w neuro-

<sup>16</sup> S. Anstis, F.A.J. Verstraten, G. Mathera, *The motion aftereffect*, “Trends in Cognitive Sciences” 1998, vol. 2, nr 3, s. 111–117.

<sup>17</sup> J.T. Bżaława, *Nastawienie – podstawa regulacji*, tłum. K. Obuchowski, PWN, Warszawa 1970.

<sup>18</sup> M. Harciarek, *Agresja jako mechanizm obronny*, (w:) M. Binczycka-Anholcer (red.), *Przemoc i agresja jako zjawiska społeczne*, Warszawa 2003, s. 111–118.

<sup>19</sup> P. Fraisse, J. Piaget, *Traité de psychologie expérimentale*, Presses Universitaires de France 1966, s. 356.

fizjologii i wykorzystywana praktycznie. W jej ramach kora mózgowa rozumiana jako interferometr wykonuje przekształcenia Fouriera i daje w istocie precyzyjny spektrogram. Takie podejście do badania mózgu, jak również rozumienie jego funkcjonowania jako spektrometru zaproponował N. Wiener w ostatnim rozdziale dodanym w 1961 r. do pracy *Cybernetyka sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie*<sup>20</sup>. Uważał on, że układ oscylatorów częstotliwościowych, jakie zawiera mózg, jest mechanizmem produkującym rytm alfa, a mózg jest spektrometrem. Uznał on również, że wzrokowe zjawiska następcze (powidoki) mogą być obserwowane w formie widma spektralnego fal mózgowych, a ponadto postulował, aby badać widmo spektralne mózgu (zarówno emisyjne, jak i absorpcyjne) w celu poznania jego struktury i odkrywania obecnych w nim układów samoorganizujących się.

Jak wspomniano, można stwierdzić, iż praktyka spektrometrii jest obecna w naukach o mózgu, mimo że nie ma teorii wyjaśniającej funkcjonowanie poznawcze w kategoriach analizy widmowej (nie licząc teorii K. Pribrama). Czy faktycznie nie jest tak, że skoro opis pracy mózgu jako spektrometru (stosowanie analizy spektrometrycznej zapisów fal mózgowych EEG) jest zasadny, to uzasadnione jest również poszukiwanie całościowego teoretycznego modelu jego pracy jako spektrometru? Czy praktyka analizy EEG nie potwierdza, że mózg pracuje właśnie w ten sposób, a przynajmniej, że można jego funkcjonowanie opisać za pomocą proponowanego modelu? Czy nie czas na zaproponowanie adekwatnej teorii do już istniejącej praktyki?

Poza wymienionymi argumentami, warto zwrócić uwagę na dowody pośrednie przemawiające za spektrometrem jako modelem opisującym proces poznania, zwłaszcza że bardzo poszerzają rozumienie proponowanego modelu w psychologii. Model spektrometru tłumaczy cały szereg zjawisk, np. dwa układy wzrokowe można rozumieć jako wyodrębnienie dwóch dróg odbioru informacji w spektrometrze poznawczym: jednej podprogowej, a drugiej nadprogowej. Do zjawisk mogących być lepiej zrozumianymi przez proponowany model należą odbiór podprogowy (opisany wcześniej) czy funkcjonowanie tzw. automatycznego pilota<sup>21</sup>.

Układ wzrokowy jako spektrometr analizujący za pomocą eferentnego widma spektralnego odbieraną stymulację wzrokową może rejestrować sygnały (informacje) podawane w bardzo krótkim czasie (tzw. stymulacja podprogowa), które mogą być odbierane jedynie przez część pasma wzrokowego. Taka informacja, mimo że zostaje odebrana podprogowo jako widmo wzrokowe, nie jest obecna w percepcji na poziomie świadomym, co nie oznacza, że nie modyfikuje odbioru kolejnych informacji (por. badania R. Zająca). Zjawiska takie określamy mia-

<sup>20</sup> N. Wiener, *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*, MIT Press, Cambridge 1961.

<sup>21</sup> P. Jaśkowski, *Trudny problem świadomości*, (w:) M. Wójtowicz-Dacka, L. Zając-Lamparska, *O świadomości. Wybrane zagadnienia*, Bydgoszcz 2007, s. 75–92.

nem percepcji podprogowej, *primingiem* czy „automatycznym pilotem”. W układzie wzrokowym jako spektrometrze obecność takich procesów jest czymś naturalnym, gdyż odbiór informacji to widmowa analiza odbieranych częstotliwości wzrokowych, czyli spektralne i podprogowe opracowywanie sygnałów wzrokowych. Tymczasem w powszechnym rozumieniu percepcja to najczęściej świadome spostrzeganie, podobnie jak kiedyś, gdy utożsamiano psychikę jedynie ze świadomością. Inaczej mówiąc, zdziwienie, iż może istnieć percepcja podprogowa, jest raczej wynikiem naszych uprzedzeń i koncepcji, czyli z góry przyjętych założeń o tym, jak powinno przebiegać spostrzeganie, a nie efektem sprawdzonej wiedzy na ten temat.

Warto również w tym miejscu dodać, że tzw. spostrzeganie kategoryjne może być rozumiane w ramach proponowanego modelu jako spostrzeganie za pomocą spektrum widma analizującego odbierane częstotliwości, a poszczególne pasma mogą dotyczyć odrębnych kategorii poznawczych, co odpowiada poglądom K. Pribrama.

Poza tym należy zaznaczyć, że propozycja układu wzrokowego jako spektrometru jest tylko reinterpretacją teorii wypływu, która jest przyjmowana, chociaż nie jest doceniana tak, jak na to zasługuje. Zatem, jak wspomniano wcześniej, za koncepcją spektrometru przemawiają te same argumenty co za teorią wypływu Helmholtza.

## Konkluzje i dalsze perspektywy

Spektrometr poznawczy to model struktury poznawczej, urządzenie pełniące funkcję „szperacza” (*scanning mechanism*) poszukującego określonych informacji i obiektów w środowisku. Mechanizmu ten realizuje proces równoważenia poznawczego opisany przez J. Piageta jako etapy rozwoju inteligencji. Adaptacja to cykl poznawczy, na który składają się asymilacja i akomodacja jako dwie dopełniające się funkcje spektrometru. Dostrojenie układu poznawczego jako spektrometru do otoczenia, poszukiwanie określonych informacji to akomodacja, natomiast odbiór informacji to asymilacja, czyli tzw. zasilanie schematów poznawczych. Inaczej mówiąc, spektrometr poznawczy funkcjonujący w oparciu o pętlę sprzężenia zwrotnego można rozumieć jako mechanizm realizujący proces równoważenia schematów poznawczych przedstawiony przez J. Piageta.

Zaproponowany model funkcjonowania układu wzrokowego jako spektrometru można zweryfikować, badając właściwości powidoku. Analiza tego zjawiska pozwala na potwierdzenie lub odrzucenie omawianego modelu. Jeśli powidok

---

<sup>22</sup> T. Maruszewski, *Czy coś się dzieje po pierwszych 200 milisekundach?*, (w:) Z. Piskorz, T. Zaleśkiewicz, *Psychologia umysłu*, Gdańsk 2003, s. 66–81.

jest przejawem programu poznawczego i odzwierciedla poziom funkcjonowania psychiki, to zjawisko to powinno umożliwić stawianie diagnozy oraz opracowanie terapii zaburzeń poznawczych i emocjonalnych. W tej perspektywie znaczenie tego zjawiska wydaje się być kluczowe w rozumieniu funkcjonowania psychiki i układu wzrokowego jako spektrometru poznawczego. Otwarcie się psychologii na badanie powidoku i wszelkiego rodzaju reakcje następcze to najważniejsza konsekwencja zaproponowanego modelu spektrometru. Gdyby uznać, że model ten dobrze opisuje rzeczywistość, to powidok powinien stać się ważnym przedmiotem badań psychologicznych oraz zjawiskiem, które pozwoli w przyszłości poznać język mózgu w wymiarze czasowym i przestrzennym, jako że fenomen ten przejawia się nie tylko w parametrach jakościowych, ale przede wszystkim w kodzie czasowo-przestrzennym.

Ważną konsekwencją wynikającą z proponowanego modelu jest uwzględnienie w badaniu psychiki parametrów czasowych obecnych w powidoku<sup>22</sup>. (Przeżywanie czasu wydaje się być uwarunkowane temporalnym wymiarem powidoku – podobnie Z. Freud dopatrywał się źródeł przeżywania czasu w podświadomości<sup>23</sup>.) Należy zauważyć, iż współcześnie w niewielkim stopniu uwzględnia się wymiar czasu w psychologii, a w podręcznikach opisujących funkcjonowanie umysłu prawie on nie występuje (wyjątek stanowi badanie czasu reakcji). Zwykle przedstawiamy funkcjonowanie psychiki bez uwzględnienia tego parametru, chyba że jest to psychologia rozwojowa, gdzie nie da się już od niego uciec, chociaż również w tym dziale psychologii czas nie wydaje się być należycie opracowany. Zwrócenie uwagi na powidok wymusza opisywanie psychiki za pomocą tego parametru; staje się on bardzo istotnym wskaźnikiem procesów psychicznych. Inaczej mówiąc, model spektrometru uwzględniający powidok zmusza do innego niż dotychczas spojrzenia na psychikę i układ poznawczy.

Ważną korzyścią wynikającą z rozumienia układu wzrokowego jako spektrometru jest zintegrowanie wiedzy i wyjaśnienie wielu zjawisk psychicznych za pomocą jednego modelu, w odróżnieniu od sytuacji dotychczasowej, kiedy to próbuje się objaśnić poszczególne zjawiska odrębnymi teoriami wąskiego zasięgu. W tym przypadku mamy sytuację odwrotną – dysponujemy koncepcją szerokiego zasięgu, która wyjaśnia wiele zagadnień. Do zjawisk, które można objaśnić modelem spektrometru, należą wspomniane już powidoki, percepcja, uczenie się percepcyjne, związek percepcji z działaniem, rozwój poznawczy, percepcja podprogowa, dwa układy wzrokowe, reaferecja, programy percepcyjne, nastawienie, wrodzone mechanizmy wyzwalające (a tym samym relacja między tym co wrodzone a co nabyte), postawy ukryte i jawne, reakcje automatyczne i refleksyjne, złudzenia, powstawanie figury i tła, funkcjonalna asymetria półkul mózgowych czy przetwarzanie „od góry” i „od dołu”. Już samo wymienienie

<sup>23</sup> Z. Freud, *Objaśnienie marzeń sennych*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

tych zjawisk pokazuje, jak wiele badań i jakie perspektywy otwiera przed nami naszkicowana koncepcja układu wzrokowego.

Ponadto bardzo ważnym zagadnieniem, jakie uwzględnia model spektrometru, jest aspekt czynny i bierny procesów psychicznych. Rozróżnienie to wydaje się być fundamentalne dla rozumienia funkcjonowania umysłu, gdyż z nim związana jest podstawowa dwuaspektowość człowieka przenikająca wszystkie jego poziomy, a tym samym: zachowania dowolne i automatyczne, subiektywne doświadczenie zjawisk oraz procesów psychicznych zachodzących „od wewnątrz” i „od zewnątrz” (przeżywanych w trzeciej lub w pierwszej osobie, na co zwrócił uwagę J.R. Searle<sup>24</sup>, porównując podejście badawcze stosowane w naukach przyrodniczych i humanistycznych). Inaczej mówiąc, przedstawiona propozycja rozumienia układu poznania jako spektrometru wydaje się otwierać nowe perspektywy przed psychologią w różnych obszarach. Po za tym uwzględnienie w proponowanym modelu dwuaspektowości poznania zmusza do rozumienia spektrometru poznawczego jako koncepcji ufundowanej na podstawowym wymiarze antropologicznym zaproponowanym przez K. Wojtyłę, wyróżniającej aspekty „ja działam” i „coś się dzieje we mnie”<sup>25</sup>, stanowiące fundament nie tylko psychiki czy sfery poznania, ale całego człowieka, w którym relacja podmiot–przedmiot jest kluczowa.

Ogólnie można powiedzieć, że spektrometr to całościowy model funkcjonowania mózgu. Jest to propozycja rozumienia psychiki w wymiarze lub w domenie (żeby nie powiedzieć w paradygmacie) częstotliwości, a więc na sposób, w jaki medycyna bada pracę mózgu (np. za pomocą EEG). Perspektywa częstotliwościowa poznawania psychiki to propozycja wspólnego mianownika dla procesów poznania i motoryki, ich ścisłego związku, to wspólny język dla percepcji i działania (mózg przekształca częstotliwości w obrazy). Rozpatrywanie poznania w ramach tzw. percepcji ucieleśnionej to tendencja idąca w tym samym kierunku, uwzględniająca motorykę w spostrzeganiu w większym stopniu, niż to robiono dotąd (za wyjątkiem J. Gibsona), co stanowi wyraz docenienia roli ruchu w percepcji. W perspektywie częstotliwościowej czynności i motoryka nie są już odseparowane od poznania, nawet można powiedzieć, że wręcz przeciwnie – uzyskują status podstawowy (fundamentalny), tak jak w koncepcji J. Piageta, w której czynności (operacje) są podstawą poznania. Przyjmując model spektrometru częstotliwości, stanowią wspólny mianownik dla psychologii i medycyny badającej funkcjonowanie mózgu za pomocą EEG.

Ponadto w ramach modelu spektrometru takie jakości, jak barwa, zimno, przestrzeń czy poczucie upływu czasu, są kategoriami poznawczymi, *qualiami*<sup>26</sup>

<sup>24</sup> J.R. Searle, *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press 2004 (wyd. polskie: *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2010).

<sup>25</sup> M. Harciarek, *Podstawy psychologii realistycznej według Karola Wojtyły*, Katowice 2008.

<sup>26</sup> R. Llinás, *I of the Vortex: From Neurons to Self*, MIT Press, Cambridge 2001.

obserwowanymi w powidoku jako składowa jego widma (rys 4.). Otwiera to nową perspektywę badań i rzuca nowe światło na rozumienie problemu *qualiów*, które w tym modelu są elementami składowymi widma spektralnego będącego językiem układu poznawczego.

Na zakończenie można dodać, że świat poznawany za pomocą spektrometru jest nam dany poprzez analogie, poprzez zapisanie i rozpoznawanie wzorów/obrazów rzeczywistości (zwinionych w mózgu w formie hologramu). Spektrometr jako aparat poznawczy szuka w świecie zewnętrznym obiektów podobnych do już zapisanych, dopasowuje je do swoich obiektów pamięciowych, odpowiednio proporcjonalnych, przyporządkowanych, uchwytyjących wewnętrzne ich relacje, czyli odpowiednich (adekwatnych – por. Arystotelesowska teoria prawdy). Inaczej mówiąc, szuka on prawdy o rzeczywistości w oparciu o analogie, posługując się istniejącymi zapisami pamięciowymi.





*Aleksander Gemel*

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

## **KOGNITYWNO-SYGNALIZACYJNY MODEL DLA GENEZY KONWENCJI ZNACZENIOWEJ W SEMIOTYCE ECO**

### **Cognitive-Signalling Model for Genesis of Meaning Convention in Eco's Semiotics**

**Słowa kluczowe:** gry sygnalizacyjne, semiotyka, matematyczna teoria informacji, konwencja znacząca, geneza języka, przestrzenie konceptualne.

**Key words:** signalling games, semiotics, mathematical theory of information, meaning convention, language genesis, conceptual spaces.

#### **Streszczenie**

Celem artykułu jest dostarczenie modelu powstawania konwencji znaczeniowej dla teorii semiotycznej Eco. Zaproponowany model został oparty na teorii gier sygnalizacyjnych z pojęciem zawartości informacyjnej sygnału, wzbogaconym o odniesienie mentalne.

#### **Abstract**

The aim of the paper is to provide a model of the formation of semantic conventions for Eco's theory of semiotics. The proposed model is based on the signalling game theory with information content of the signal extended by the concept of mental reference.

## **Wprowadzenie**

Semiotyka strukturalistyczna stanowi bez wątpienia jedną z najbardziej doniosłych i wpływowych XX-wiecznych teorii języka. Wpływ ten jest szczególnie widoczny zwłaszcza na gruncie nurtów komputacyjnych lingwistyki współczesnej czy też teorii komunikacji, których obecny kształt trudno sobie wyobrazić bez ich wypracowanych przez strukturalistyczną semiotykę pojęć podstawowych. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza teoria Umberto Eco, w której centralną rolę stanowi – rozumiany zgodnie z matematyczną teorią informacji – proces kodowania. Mariaż strukturalizmu i teorii informacji obecny w koncepcji Eco otworzył przed nią całą gamę zastosowań: od językowych modeli komputacyjnych i komunikacyjnych na teoriach kultury kończąc.

Mimo całego metodologicznego bogactwa koncepcja Eco ma jednak dość istotną lukę. Jej autor niemal całkowicie marginalizuje wątek genezy kodu, nie dostarczając żadnej teoretycznej propozycji ogólnego mechanizmu kształtowania konwencji znaczących<sup>1</sup>. Celem niniejszego artykułu jest dostarczenie takowego teoretycznego mechanizmu<sup>2</sup>. Zaproponowany model opiera się na koncepcji gier sygnalizacyjnych, rozszerzonej o semantykę mentalistyczną. W pierwszej części tekstu przedstawię podstawowe pojęcia Ecowskiej teorii semiotyki oraz punkty styeczne z matematyczną teorią informacji, które umożliwiają aplikację modelu gier sygnalizacyjnych.

## 1. Semiotyka Eco a matematyczna teoria komunikacji Shannona

W *Teorii semiotyki* Eco wyróżnia dwie podstawowe formy komunikacji: sygnalizację oraz sygnifikację. Pierwsza z nich – określana również mianem komunikacji w sensie wąskim – polega na przesyłaniu określonych sygnałów, które interpretowane zgodnie z matematyczną teorią komunikacji nie przenoszą żadnych znaczeń, lecz „określają adresata *sub specie stimuli*”<sup>3</sup>. Drugą formą komunikacji w sensie szerokim jest proces sygnifikacji, który stanowi transmisję znaków. Sygnifikacja zatem – w odróżnieniu od sygnalizacji – jest procesem, w którym wysłany sygnał powoduje u adresata pewną reakcję interpretacyjną – sygnał odsyła do pewnej treści, co wiąże się z koniecznością odniesienia do rzeczywistości mentalnej podmiotu. Ten rodzaj transmisji informacji występuje ilekroć celem procesu komunikacyjnego jest człowiek<sup>4</sup>.

Sygnał w terminologii Eco jest zatem pojęciem wieloznacznym: może być on albo bodźcem, tj. jednostką, która nic nie znaczy, lecz jedynie coś powoduje (przenosząc pewną ilość informacji wyrażoną przez prawdopodobieństwo wywołania danego stanu), albo znaczącą częścią znaku, czyli jednostką przenoszącą pewną treść<sup>5</sup>. Znakiem zatem jest sygnał, który na mocy pewnej uznanej przez społeczność ludzką konwencji w przekonaniu odbiorcy odsyła (interpretacyjnie) do czegoś innego. Podstawowa różnica między procesem sygnalizacji i sygnifikacji

---

<sup>1</sup> Nie należy wszak czynić mu z tego powodu zarzutu, przesłanki budowy jego koncepcji były bowiem odmienne.

<sup>2</sup> Mam przy tym świadomość, że przedsięwzięcie podjęte w artykule w dużym stopniu zostaje wbrew antyreferencyjnej charakterystyce i założeniom metodologicznym koncepcji Eco, należy je zatem traktować jako przyczynek do budowy nowej teorii mieszczącej się w perspektywie naukowej wyznaczonej przez Ecowską semiotykę.

<sup>3</sup> U. Eco, *Teoria semiotyki*, przeł. M. Czerwiński, Wyd. UJ, Kraków 2009, s. 9.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, s. 9.

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, s. 51.

polega więc na występowaniu w przypadku tej ostatniej interpretacyjnej reakcji odbiorcy, możliwej dzięki istnieniu ustanowionej wcześniej konwencji znakowej.

Z racji wyróżnionej w teorii Eco roli kodu, obie formy komunikacyjne mają być w zamierzeniu jej autora zgodne ze znanym z matematycznej teorii komunikacji transmisyjnym modelem komunikacyjnym Shannona–Weavera. Zgodnie z nim, proces komunikacji stanowi linearną transmisję danych zapisanych w postaci bitów, przebiegającą przez pięć podstawowych szeregów, tj. źródło–nadajnik–kanał–odbiornik–cel. Jak powszechnie wiadomo, w przypadku przepływu sygnałów matematyczna teoria komunikacji zajmuje się jedynie określeniem ilości informacji, jaka przepływa przez kanał (mierzonej w ilości bitów), nie zaś informacyjną zawartością sygnału, tj. jego znaczeniem. Można zatem powiedzieć, że miarą informacji w teorii Shannona jest „ilość znaczenia”, sygnały bowiem nie przenoszą „treści”, lecz prawdopodobieństwo wywołania określonego stanu po nadaniu danego sygnału. Proces sygnifikacji natomiast wygląda pod tym względem nieco inaczej, znaczenie pełni w nim bowiem rolę kluczową. Ecowska sygnifikacja, tj. „przesyłanie znaczeń”, na które w matematycznym modelu transmisyjnym nie ma *de facto* miejsca, stanowi w gruncie rzeczy proces wywoływania ich w umyśle odbiorcy dzięki wysyłaniu sygnałów uprzednio skorelowanych z określonymi treściami. Jako że sygnał nie mieści fizycznie w sobie treści (niczym pudełko swej zawartości), lecz jedynie za pomocą kodu do nich odsyła, to proces transmisji znaczeń można w gruncie rzeczy sprowadzić do procesu zgodnego z transmisyjnym modelem Shannona. Sygnifikacja, podobnie jak zgodna z transmisyjnym modelem komunikacji sygnalizacja, polega bowiem również na kodowaniu treści ze źródła i dekodowaniu jej w odbiorniku do miejsca docelowego. Zasadnicza różnica jednak polega na tym, że źródłem jest umysł nadawcy, miejscem docelowym zaś umysł odbiorcy dekodujący treść w procesie interpretacji. Oznacza to, że w modelu Eco jedynym gwarantem sukcesu komunikacyjnego jest *de facto* kod, który odpowiada za korelację odpowiedniego sygnału z określoną treścią. Kod stanowi zatem absolutnie centralny element procesu semiotycznego w teorii Eco. Warto zatem, choćby z racji jego uprzywilejowanej roli w systemie, przyjrzeć się bliżej zjawisku kodowania.

### 1.1. Kod w semiotyce Eco

W teorii semiotycznej „kod” jest pojęciem wielopoziomowym i wieloznacznym. Eco w zasadzie nie posługuje się jednym pojęciem kodu, lecz wieloma skorelowanymi ze sobą, odsyłającymi do wielu jego rodzajów. Całość komplikuje fakt, że kody odsyłają również do siebie nawzajem za pomocą korelacji wyższego rzędu, tworząc nowe jednostki systemu semiotycznego – również odsyłające do kolejnych korelacji kodujących.

Kod w najprostszym ujęciu Eco określa mianem funkcji znakowej, korelowane przez nią elementy nazywa zaś jej funktywami. Funkcja znakowa jest relacją łączącą plan wyrażenia z planem treści, gdyż polega na przypisaniu określonego sygnału pewnej określonej treści. Istotne jest jednak – w czym wyrażnie daje o sobie znać zadłużenie teorii semiotycznej w językoznawstwie strukturalistycznym – że to nie konkretne realne sygnały (np. dźwięki) są przyporządkowywane konkretnym realnym treściom (np. przedstawieniom mentalnym), lecz że korelacji ulegają dwie abstrakcyjne struktury tzw. s-kody.

S-kod stanowi system będący czystą strukturą kombinatoryczną wszystkich jednostek danego planu. Struktura ta jest zaś wyznaczona przez zespół opozycji i pustych miejsc w całym systemie. Zakładając zatem, że plan wyrażenia składa się z prostego systemu sygnalizacyjnego złożonego z czterech sygnałów A B C D (pod postacią liter mogą występować określone skalarne zjawiska fizyczne, np. dźwięki zróżnicowane ze względu na wysokość tonu), to system ten można opisać jako czystą strukturę, definiując każdy element jedynie poprzez sieć wzajemnych opozycji względem pozostałych jednostek systemu., tj.  $A \Leftrightarrow \neg B, \neg C, \neg D$ ,  $B \Leftrightarrow \neg A, \neg C$  i  $\neg D$ , itd. Z racji, że każdy sygnał może przyjmować dwie wartości: (1) gdy sygnał występuje i (0) gdy nie pojawia się on w kanale, to można go zidentyfikować na podstawie zajmowanego miejsca w systemie (tj. jego pozycji w czteroelementowym ciągu):

$$\begin{aligned} A &\Leftrightarrow 1\ 0\ 0\ 0 \\ B &\Leftrightarrow 0\ 1\ 0\ 0 \\ C &\Leftrightarrow 0\ 0\ 1\ 0 \\ D &\Leftrightarrow 0\ 0\ 0\ 1 \end{aligned}$$

Plan wyrażenia tworzy zatem czystą strukturę kombinatoryczną, składającą się na system syntaktyczny, który Eco określa właśnie mianem s-kodu. Ów s-kod za sprawą funkcji znakowej zostaje skorelowany z innym s-kodem, stanowiącym tym razem czystą strukturę kombinatoryczną jednostek planu treści. Zakładając, że dysponujemy słownikiem złożonym z czterech pojęć, w konsekwencji struktura zyskuje następującą postać:

$$\begin{aligned} \langle\text{pojęcie 1}\rangle &\Leftrightarrow 1\ 0\ 0\ 0 \\ \langle\text{pojęcie 2}\rangle &\Leftrightarrow 0\ 1\ 0\ 0 \\ \langle\text{pojęcie 3}\rangle &\Leftrightarrow 0\ 0\ 1\ 0 \\ \langle\text{pojęcie 4}\rangle &\Leftrightarrow 0\ 0\ 0\ 1 \end{aligned}$$

Korelacja za pomocą funkcji znakowej dwóch s-kodów tworzy znak, czyli przyporządkowanie jednostek planu wyrażenia do planu treści<sup>6</sup> – relację tę Eco określa mianem denotacji. Pewne istniejące już połączenie denotacyjne, w wy-

<sup>6</sup> Ibidem, s. 51.

niku którego powstaje znak, może oczywiście odsyłać za pomocą nowego kodu (tzw. sub-kodu), tj. nowej funkcji znakowej, do kolejnego planu wyrażenia. Taka funkcja znakowa wyższego rzędu nosi w Ecowskiej terminologii miano konotacji. Funktywami kodu konotacyjnego są zaś z jednej strony (jako plan wyrażenia) istniejąca uprzednio funkcja znakowa, z drugiej zaś s-kod innego planu treści. Konotacji może podlegać np. reakcja na określony znak. Kod konotacyjny w takim wypadku łączy funkcję znakową z s-kodem planu reakcji behawioralnych, który Eco oddaje za pomocą kolejnej struktury s-kodu. Zakładając, że dysponujemy agentem z czterema reakcjami, otrzymujemy następującą strukturę planu behawioralnego:

«reakcja  $\alpha$ »  $\Leftrightarrow$  1 0 0 0

«reakcja  $\beta$ »  $\Leftrightarrow$  0 1 0 0

«reakcja  $\gamma$ »  $\Leftrightarrow$  0 0 1 0

«reakcja  $\delta$ »  $\Leftrightarrow$  0 0 0 1

Reakcja behawioralna jest więc zdaniem Eco wywołana przez istniejący na mocy pewnej konwencji znak (korelacje treści z określonym wyrażeniem), a umożliwia ją uprzednio istniejąca sygnifikacja semantyczna, tj. korelacja sygnału z treścią.

Rozwiązanie Eco prowadzi oczywiście do piramidalnego spiętrzenia struktury kodowania, zaś kreślone przez niego semiotyczne uniwersum tworzy niezwykle skomplikowaną sieć nad- i podkodowań, która ma w zamierzeniu jej autora stanowić zupełny system opisu kultury oraz poręczny instrument dla ujęcia procesów jej transformacji. Jako że jednostki znaczące są zawsze uwikłane w sieć denotacyjno-konotacyjną, zaś potencjał ewolucyjno-kombinatoryczny systemu (jego arbitralność oraz łatwość budowania nowych połączeń kodujących) jest praktycznie nieskończony, to możliwości generatywne systemu wydają się być całkowicie bezgraniczne. Jednostki mogą spiętrzać się bowiem w coraz bardziej złożone kompleksy, zaś proces interpretacji z konieczności przyjmuje postać nieograniczonej semiozy. Krótko mówiąc, teoria semiotyczna Eco wydaje się nie mieć żadnego górnego ograniczenia. Nieodparcie nasuwa się jednak pytanie o dolne ograniczenie systemu semiotycznego, czyli o status i pochodzenie jego jednostek podstawowych. Eco jednakże konsekwentnie nie udziela odpowiedzi na tego rodzaju pytania, gdyż są one jego zdaniem obarczone tzw. błędem ekstensjonalności – przekonaniem, że jednostki systemu semiotycznego mogą odsyłać poza ów system. Semiotyczna teoria znaczenia rezygnuje bowiem całkowicie z semantyki referencyjnej, redukując korelat semantyczny jedynie do wyłonionych zgodnie z modelem strukturalistycznym kulturowych jednostek treści. Cena, jaką Eco musi za to zapłacić jest jednak dość wysoka, jego teoria zostaje bowiem niejako zawieszona w próżni i mimo ogromnego potencjału generatywno-opisowego, zwłaszcza w odniesieniu do fenomenów kultury, nie daje się

uzgodnić z ujawnionymi w toku badań kognitywistycznych naturalistycznymi determinantami języka<sup>7</sup>.

W dalszej części tekstu postaram się zaproponować model genezy konwencji kodującej dla Ecowskiej semiotyki, dzięki któremu zyskuje ona oddolne ograniczenie.

## 2. Kwestia pochodzenia kodu i znaczenia

Ecowski model funkcjonowania kodu w procesie sygnifikacyjnym ma na celu prezentację konwencjonalnego charakteru znaku oraz stojącego za nim systemu kodowania sankcjonowanego mocą społecznej konwencji. Jednakże Eco, uznając konwencjonalny charakter procesu sygnifikacyjnego, nie udziela jednocześnie odpowiedzi na pytanie o pochodzenie owych konwencji, a co za tym idzie – nie podejmuje próby rekonstrukcji schematu ich tworzenia. Mimo to w wielu miejscach wyraźnie wskazuje na potrzebę modelu wyjaśniającego powstawanie konwencji, co więcej – sam sugeruje, że powinien on pochodzić z bardziej podstawowego poziomu sygnalizacyjnego: „zjawiska dotyczące sygnałów powinny zostać raczej wyodrębnione jako wskazujące moment wyłaniania się zjawisk semiotycznych z czegoś, co nie posiada charakteru semiotycznego – czegoś w rodzaju »brakującego ogniwa« pomiędzy uniwersum sygnałów a uniwersum znaków”<sup>8</sup>.

Celem tego artykułu jest próba dostarczenia takowego mechanizmu tworzenia kodów, a co za tym idzie – wykształcania się znaczenia. W gruncie rzeczy sprowadza się ona zatem do odpowiedzi na pytanie o pochodzenie konwencji. Moja teza jest następująca: system sygnifikacyjny, tj. denotacja sygnału z określonym znaczeniem, jest poprzedzony przez system behawioralno-sygnalizacyjny, z którego dzięki korelacji sygnałów z reakcjami wyłania się znaczenie. Oznacza to, że – odwrotnie niż sugerowałyby to zaprezentowany powyżej model procesu sygnifikacyjnego – relacja denotacyjna, korelująca sygnał z określonym znaczeniem, jest poprzedzona przez system sygnalizacyjny, z którego dopiero wyłania się konwencja umożliwiająca ową denotację. Innymi słowy, proces wykształcania się kodu i wyłaniania się znaczenia jest wynikiem leżących u jej podstaw mechanizmów behawioralno-sygnalizacyjnych, tj. połączeń sygnałów z odpowiednimi reakcjami.

<sup>7</sup> Cf. D.K. Oller, U. Griebel (red.), *Evolution of communication systems*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; T. W. Deacon, *The symbolic species: Co-evolution of language and the brain*, W.W. Norton, New York 1997; D. Brickerton, *Adam's tongue: How humans made language, how language made humans*, Hill & Wang, New York 2009; D. Brickerton, E. Szathmary (red.), *Biological foundations and origin of syntax*, MIT Press, Cambridge 2009; I. Brinck, P. Gärdenfors, *Co-operation and communication in apes and humans*, „Mind & Language” 2003, nr 18(5), s. 484-501.

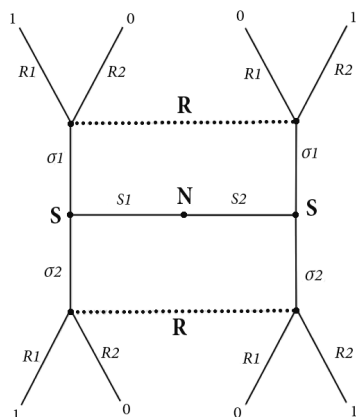
<sup>8</sup> U. Eco, *Teoria semiotyki*, s. 22.

Ecowski model funkcjonowania kodu stanowi zatem *ordo cognoscendi*, dla którego postaram się dostarczyć *ordo essendi*. U podłoża zaproponowanego rozwiązania leży pragmatyczna wizja języka, zgodnie z którą znaczenie stanowi w gruncie rzeczy ewolucyjnie utrwaloną konwencję danej reakcji na sygnał.

### 3. Gry sygnalizacyjne

Dla ilustracji procesu wyłaniania się konwencji kodującej i utrwalania znaczenia posłużę się rozwiniętym przez Briana Skyrmsa modelem gier sygnalizacyjnych Davida K. Lewisa<sup>9</sup>. Model ten dostarcza bowiem opartego na teorii gier matematycznego instrumentu, który umożliwi wyjaśnienie genezy takich semiotycznych fenomenów, jak kod i znaczenie. Odwołanie do teorii gier sygnalizacyjnych wydaje się w kontekście teorii semiotyki Eco o tyle uzasadnione, że jako narzędzie matematyczne dobrze daje się ona uzgodnić z modelem transmisyjnym Shannona, przyjmowanym przez Eco za wzór procesu komunikacyjnego. Gra sygnalizacyjna daje się zatem całkowicie sprowadzić do Ecowskiej kategorii sygnifikacji.

Model gry sygnalizacyjnej w najprostszej formie (zredukowanej do postaci: 2-stany, 2-sygnały, 2-reakcje) można przedstawić w graficznej formie schematu decyzyjnego:



Powyższy schemat reprezentuje sytuację (grę sygnalizacyjną) o następującym przebiegu: Natura (N) generuje jeden z kilku możliwych stanów rzeczy  $S_1, \dots, S_m$ , (dla uproszczenia schemat został ograniczony jedynie do 2 stanów  $S_1$  i  $S_2$ ). Ka-

<sup>9</sup> Cf. D. K. Lewis, *Convention. A philosophical study*, Blackwell, Oxford 2002; B. Skyrms, *Signals. Evolution, learning and information*, Oxford – New York 2010.

demu ze stanów można przypisać określone prawdopodobieństwo. Jeden z graczy, pełniący rolę nadawcy (**S** – ang. *sender*), w następstwie zaobserwowania stanu natury podejmuje jeden z kilku alternatywnych akcji  $\sigma_1, \dots, \sigma_n$  ( $n \geq m$ ) zwanych sygnałami. Nadawca dysponuje zbiorem strategii. Strategia nadawcy stanowi funkcję  $F_n$  przyporządkowującą jeden ze stanów  $\{s_i\}$  do określonego sygnału  $\{\sigma_k\}$ . Drugi z graczy, pełniący rolę odbiorcy (**R** – ang. *receiver*), podejmuje określone działanie ze zbioru  $\{R_1, \dots, R_n\}$  na podstawie odebranego sygnału, nie wiedząc nic o stanie świata. Odbiorca podobnie jak nadawca również dysponuje zbiorem strategii, które reprezentuje funkcja  $F_o$  przyporządkowująca  $\{\sigma_k\}$  do  $\{r_j\}$ . Połączenie strategii nadawcy  $F_n$  i odbiorcy  $F_o$ ,  $\langle F_n, F_o \rangle$ , dostarczające zależność między reakcją a stanem natury stanowi system sygnalizacyjny<sup>10</sup>. Wykształcenie określonej konwencji sygnalizacyjnej następuje w wyniku korelacji reakcji z zaistniałym stanem na podstawie sygnału, co odbywa się za pośrednictwem pozytywnych wypłat w grze (tj. sytuacji, w której reakcja odbiorcy pod warunkiem zaistnienia określonego stanu  $S_a$  prowadzi do wypłat dodatnich dla obu graczy).

Teoria gier sygnalizacyjnych dostarcza spójnego modelu tworzenia kodu dla Ecowskiej semiotyki oraz wyłaniania się znaczenia z *equilibrium* gry między agentami relacji sygnalizacyjnej. Stanowi ona bowiem matematyczny instrument pozwalający opisać pierwotny system sygnalizacyjny, z którego dopiero wyłania się konwencja umożliwiająca denotację korelującą sygnał z określonym znaczeniem. Proces ten jest *de facto* sprzęgnięty ze zjawiskiem wyłaniania się znaczenia, które powstaje jako emergentny efekt procesu behawioralno-sygnalizacyjnego (tj. jako ewolucyjnie utrwalona konwencja danej reakcji na określony sygnał). Pojawiają się jednak pytania: czym w istocie jest tak rozumiane znaczenie? i czy da się je uzgodnić z koncepcją semiotyczną?

Problematykę znaczenia w teorii gier sygnalizacyjnych podjął Skyrms w *Signals. Evolution, learning and information*<sup>11</sup>. Jego praca jest szczególnie ważna z punktu widzenia naszych rozważań, gdyż zaproponowana w niej koncepcja znaczenia jest w dużej mierze kompatybilna z podstawowymi założeniami Ecowskiej teorii semiotyki – obie koncepcje zgodne są bowiem z matematyczną teorią informacji. Nie jest to jednak pełna kompatybilność. Całkowite uzgodnienie semiotyki Eco z modelem Skyrmsa wymaga bowiem rozszerzenia teorii gier sygnalizacyjnych o elementy poznawcze. W dalszej części tekstu zaprezentuję koncepcję znaczenia dla gier sygnalizacyjnych oraz wskażę na niewspółmierności rozwiązania Skyrmsa z teorią Eco. Te ostatnie postaram się zaś przewyciężyć w ostatniej części pracy.

<sup>10</sup> D. K. Lewis, op. cit., s. 130–132.

<sup>11</sup> B. Skyrms, op. cit., s. 33–48.



### 3.1. Znaczenie w modelu gier sygnalizacyjnych

Znaczenie w teorii gier sygnalizacyjnych czy też – jak określa je Skyrms – zawartość informacyjna jest reprezentowana przez wektor, którego komponenty stanowią ilości informacji przesyłanych przez sygnał<sup>12</sup>. Ilość informacji w sygnale jest rozumiana klasycznie i wyraża ją stosunek wartości prawdopodobieństwa stanu po nadaniu sygnału do wartości prawdopodobieństwa stanu przed jego nadaniem. Stosunek ten określa, o ile wzrasta prawdopodobieństwo stanu po pojawieniu się sygnału w kanale. Skyrms w swoim rozwiązaniu wprost odnosi się do pojęcia ilości informacyjnej wywiedzonego z matematycznej teorii informacji. Pojęcie „ilość informacji” – podobnie jak sygnifikacja w semiotyce Eco – stanowi termin definiowalny jedynie w kategoriach transmisji sygnałów, nie pociągającej za sobą żadnej reakcji interpretacyjnej<sup>13</sup>. Najprościej mówiąc, ilość informacji jest ściśle powiązana z prawdopodobieństwem, że dany sygnał (bodziec) wywoła określoną sytuację (reakcję). Jak pokazuje to Skyrms, pojęcie ilości informacji z łatwością można aplikować do modelu gier sygnalizacyjnych, gdyż wystąpieniu każdego z elementów ciągu sygnalizacyjnego (stan – sygnał – reakcja) można przypisać określone prawdopodobieństwo. Dzięki tej właściwości bez trudu można wyrazić ilość informacji przenoszoną przez sygnał jako stosunek warunkowego prawdopodobieństwa danego stanu po nadaniu określonego sygnału oraz prawdopodobieństwa bezwarunkowego owego stanu (tj. przed wysłaniem sygnału). Stosunek ten daje pogląd na to, jak zmienia się prawdopodobieństwo danego stanu po nadaniu sygnału względem prawdopodobieństwa przed jego nadaniem. Formalnie można to wyrazić za pomocą równania:

$$\frac{P(S|\sigma)}{P(S)}$$

Reprezentowana przez powyższe równanie wartość jest właśnie ilością informacji przenoszoną przez sygnał. Jak słusznie zwraca uwagę Skyrms, powyższy stosunek należy zlogarytmizować, gdyż wyrażona w obecnej postaci ilość informacji w sygnale nie daje możliwości wyeksplikowania sytuacji, w której sygnał nie przynosiłby żadnej ilości informacji<sup>14</sup>. Logarytmizując zatem powyższy stosunek, ostateczna postać wzoru na ilość informacji w sygnale wygląda następująco:

$$\text{Log}_2 \frac{P(S_1|\sigma_1)}{P(S_1)}$$

<sup>12</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>13</sup> Potencjalna reakcja interpretacyjna nie stanowi przedmiotu mieszczącego się w zakresie badań ujęcia matematycznego.

<sup>14</sup> Na przykład w wypadku, gdy zawsze, niezależnie od sytuacji, nadawany jest ten sam sygnał. Wtedy stosunek warunkowego prawdopodobieństwa stanu po nadaniu sygnału do prawdopodobieństwa początkowego stanu wynosi 1, nie zaś – jak intuicyjnie byśmy oczekiwali – 0. Cf., ibidem, s. 35–36.

Użycie logarytmu o podstawie 2 pozwala na wyrażenie ilości informacji w bitach<sup>15</sup>.

Wracając zatem do pojęcia zawartości informacyjnej, reprezentuje ją wektor, którego kształt jest określony przez komponenty utworzone z ilości informacji przesyłanych przez sygnał:

$$\left\langle \log \frac{P(S_1 | \sigma_1)}{P(S_1)}, \log \frac{P(S_2 | \sigma_2)}{P(S_2)}, \log \frac{P(S_3 | \sigma_3)}{P(S_3)}, \dots, \log \frac{P(S_n | \sigma_n)}{P(S_n)} \right\rangle$$

Kształt wektora jest zatem zrelatywizowany do postaci określonej gry sygnalizacyjnej, tj. do ilości stanów, sygnałów i reakcji w niej występujących oraz rozkładu prawdopodobieństwa każdego z nich.

Zakładając zatem, że istnieją cztery stany o równym prawdopodobieństwie początkowym  $P(S) = 0,25$  oraz że sygnał  $\sigma_2$  jest wysyłany tylko wtedy, kiedy zachodzi stan  $S_2$ <sup>16</sup>, otrzymujemy zawartość informacyjną na temat wszystkich stanów w sygnale  $\sigma_2$  o następującej postaci:

$$I(\sigma_2 | S) = \langle -\infty; 2; -\infty; -\infty \rangle$$

Komponent  $-\infty$  powstaje w wyniku zlogarytmizowania i informuje, że stany 1,3,4 zmierzają do prawdopodobieństwa równego zero. Wartość  $-\infty$  oznacza zatem, że sygnał nie przynosi informacji o danym stanie.

Ta zaproponowana przez Skyrmsa oryginalna propozycja wyrażenia zawartości informacyjnej pozwala na uzgodnienie teorii informacji z logiczną interpretacją zawartości propozycjonalnej, rozumianej jako zbiór możliwych sytuacji. Jego zdaniem, na zawartość informacyjną sygnału można spojrzeć, jak na sąd wyrażony zbiorem stanów. Stan prawdziwy należy do zbioru, co oznacza, że ilość informacji o stanie przesyłana przez sygnał różna jest od  $-\infty$ . Innymi słowy, zawartość informacyjna czy też znaczenie w sygnale jest zbiorem możliwych sytuacji, z których prawdziwe są te, których wartość ilości informacji rośnie, fałszywe zaś te, których wartość maleje<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Posługując się wzorem na dywergencję Kullbacka-Leiblera, można zaadaptować powyższą formułę, aby wyrażał informację o wielu stanach, dając tym samym ogólną miarę informacji w sygnale:

$$I(\sigma | S_i) = \sum_i P(S_i | \sigma_i) \log \left[ \frac{P(S_i | \sigma_i)}{P(S_i)} \right]$$

<sup>16</sup> Oznacza to  $P(\sigma_2 | S_2) = 1$ , zaś  $P(\sigma_2 | S_1) = P(\sigma_2 | S_3) = P(\sigma_2 | S_4) = 0$ . Ze wzoru Bayesa otrzymujemy wartość prawdopodobieństwa warunkowego stanu  $S_2$  po nadaniu sygnału  $\sigma_2$  (tj.  $P(S_2 | \sigma_2)$ ) równą 1. Wzrost prawdopodobieństwa stanu  $S_2$  po nadaniu sygnału  $\sigma_2$  względem prawdopodobieństwa przed jego nadaniem (wyrażony przez stosunek  $P(S_2 | \sigma_2)$  do  $P(S_2)$ , tj.  $1/0,25$ ) jest zatem czterokrotny. Sygnał  $\sigma_2$  nie jest wysyłany w stanach  $S_1, S_3$  i  $S_4$ , co oznacza, że prawdopodobieństwo warunkowe sygnału  $\sigma_2$  dla tych stanów wynosi zero. Sygnał  $\sigma_2$  nie porusza zatem prawdopodobieństwa  $S_1, S_3$  i  $S_4$  (tj.  $P(S_1 | \sigma_2), P(S_3 | \sigma_2)$  i  $P(S_4 | \sigma_2) = 0$ ). Oznacza to, że przyrost prawdopodobieństwa dla stanów  $S_1, S_3$  i  $S_4$  po nadaniu sygnału również jest zerowy.

<sup>17</sup> Cf. B. Skyrms, op. cit., s. 41–42.

Semantyka w modelu gier sygnalizacyjnych jest zatem klasycznym przykładem sytuacjonistycznej semantyki referencyjnej, która stoi w jawnej sprzeczności z intra-lingwistyczną koncepcją znaczenia semiotyki<sup>18</sup>. Jednostki semantyczne w teorii Eco nie mają bowiem odniesienia przedmiotowego do rzeczywistości pozajęzykowej, stanowią natomiast kulturowe lub psychologiczne jednostki treści<sup>19</sup>. Rzecz jasna, mowa o jednostkach kulturowych w kontekście genezy języka byłaby dużym nadużyciem, wszak wydaje się, że język jest warunkiem koniecznym zaistnienia kultury. Odniesienie semantyczne na tym rudymenarnym poziomie należy zatem rozumieć jako treść reprezentacji mentalnej członków relacji komunikacyjnej. Zgodnie bowiem z definicją Eco, sygnifikacja jest *de facto* procesem sygnalizacyjnym pociągającym za sobą reakcję interpretacyjną, co oznacza konieczność odniesienia do rzeczywistości mentalnej podmiotu. Zaletą modelu Skyrmsa jest brak konieczności powoływania odniesienia mentalnego agentów relacji komunikacyjnej, jednak taka możliwość nie jest jego zdaniem wykluczona<sup>20</sup>.

Wzbogacenie modelu gier sygnalizacyjnych o odniesienie mentalne umożliwia zatem pełne jego uzgodnienie z teorią semiotyki Eco. W dalszej części tekstu proponuję rozszerzenie teorii Skyrmsa, włączając weń koncepcje przestrzeni mentalnych Petera Gärdenforsa.

### 3.2. Kognitywne rozszerzenie modelu gier sygnalizacyjnych

Zgodnie z teorią przestrzeni konceptualnych Gärdenforsa, zjawiska mentalne podmiotu mogą zostać opisane za pomocą kategorii geometrycznych oraz pojęć z algebry wektorowej<sup>21</sup>. Koncepcja przestrzeni konceptualnych znajduje sze-

---

<sup>18</sup> Terminu „semantyka intra-lingwistyczna” używam w znaczeniu nadanym mu przez B. Żukowskiego: „recepta na konstrukcję semantyki intra-lingwistycznej zawiera się w idei ufundowania znaczenia danego wyrażenia języka jako wypadkowej jego relacji z innymi wyrażeniami. [...] Ukształtowany w ten sposób język stanowi strukturę semantycznie autonomiczną, intra-lingwistycznie zamkniętą i samo-tłumaczącą się – brak w nim w szczególności jakichkolwiek wyrażenń brzegowych o charakterze deskrypcyjnym czy obserwacyjnym” – B. Żukowski, *Semantyczne aspekty instrumentalistycznych koncepcji rozwoju nauki*, (w:) E. Starzyńska-Kociuszko, A. Kucner, P. Wasyluk (red.), *Festiwal filozofii*, t. 6: *Oblicza współczesności*, Wyd. UWM, Olsztyn 2014, s. 569.

<sup>19</sup> Różnica ta jest w gruncie rzeczy zależna od przedmiotu semiotyki, tj. w zależności, czy stosujemy model semiotyczny do opisu zjawisk kulturowych, czy komunikacji rozumianej w kategoriach psychologicznych.

<sup>20</sup> Zob. B. Skyrms, op. cit., s. 7.

<sup>21</sup> Zob. P. Gärdenfors, *Conceptual spaces: The geometry of thought*, MIT Press, Cambridge 2000; idem, *The geometry of meaning: Semantics based on conceptual spaces*, MIT Press, Cambridge 2014.

rokie zastosowanie w teoriach modeli mentalnych, reprezentacjach systemów poznawczych i procesów uczenia, robotyce, a nawet odwzorowywaniu paradygmatycznych zmian w koncepcjach naukowych. Oprócz tych zastosowań Gärdenfors wykorzystuje swoją teorię do modelowania zawartości semantycznej języka, a co szczególnie istotne z naszego punktu widzenia – również jego genezy<sup>22</sup>.

Podstawowym budulcem przestrzeni konceptualnej są wymiary jakościowe z określoną na nich metryką, która wyraża stopnie podobieństwa między obiektami<sup>23</sup>. Wymiary występujące w wiązkach wyznaczonych przez ich wzajemne konieczne powiązania (jak np. wysokość dźwięku z głośnością i tembrem) tworzą domeny. Postrzegane, komunikowane lub doświadczane mentalnie obiekty są reprezentowane w przestrzeni przez punkty, obszary zaś reprezentują pojęcia. Przestrzeń mentalna tworzy zatem geometryczną reprezentację struktury umysłu. W jego modelu genetycznym brakuje jednak mechanizmu odpowiadającego za synchronizację znaczeń, (tj. zawartości mentalnych agentów funkcjonujących w społeczności). Jedyny opisywany przez Gärdenforsa mechanizm sprowadza się do ostensywnej funkcji aktu komunikacyjnego. Zgodnie z nim, synchronizacja struktur pojęciowych następuje poprzez wspólne odnoszenie się agentów relacji komunikacyjnej do istniejących w ich bezpośrednim otoczeniu obiektów, które reprezentują punkty w przestrzeni konceptualnej. Nie wymaga to, rzecz jasna, modyfikacji struktury przestrzeni mentalnej agentów, lecz wprowadza doń mechanizm nazywania, który ma gwarantować wspólne odniesienie referencyjne dla danej nazwy. Zgodnie z zaproponowanym przez Gärdenforsa modelem nabywania języka, tak zidentyfikowane grupy obiektów tworzą następnie schematyczną reprezentację oderwaną (tj. pojęcie), którą w przestrzeni mentalnej reprezentuje region wypukły. Ten ostatni to *de facto* klastry punktów skorelowane na podstawie wspólnych własności reprezentowanych przez nie obiektów. Innymi słowy, proces powstawania pojęć polega na wykrywaniu elementów składających się na schematyczne reprezentacje<sup>24</sup>. Odpowiedzialny za to mechanizm na gruncie przestrzeni konceptualnych sprowadza się do mapowania między-wymiarowych korelacji pomiędzy reprezentowanymi obiektami. Podobnie jak klasycznie rozumiane pojęcia, również schematyczna reprezentacja, za sprawą swego oderwanego charakteru, pozostaje stabilna niezależnie od kontekstu zewnętrznego, tj. odniesienia do najbliższego otoczenia.

---

<sup>22</sup> W kwestii jego propozycji zob. P. Gärdenfors, *Cooperation and the evolution of symbolic communication*, (w:) D.K. Oller, U. Griebel (red.), *Evolution of communication systems*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 237–256.

<sup>23</sup> Nie wszystkie wymiary, składające się na domeny, zakładają metrykę. Czasami domena jest uporządkowaniem lub grafem bez określonej funkcji odległości, cf. P. Gärdenfors, *Conceptual spaces as a framework for knowledge representation*, "Mind and Matter" 2004, nr 2(2), s. 13.

<sup>24</sup> Proces ten jest uwarunkowany ewolucyjnie, cf. H. Kornblith, *Inductive inference and its natural ground: An essay in naturalistic epistemology*, MIT Press, Cambridge 1993.

Choć koncepcja znaczenia Gärdenforsa w odróżnieniu od teorii Skyrmsa nie ma charakteru semantyki referencyjnej, lecz nosi znamiona propozycji pokrewnej semantyce Eco (korelat semantyczny = mentalna jednostka treści), to w procesie genezy języka Gärdenfors odwołuje się jednak do pozajęzykowej referencji za sprawą ostensywnego mechanizmu uzgodnienia podstawowego odniesienia nazwowego w przestrzeni konceptualnej. Zastosowanie przestrzeni mentalnych Gärdenforsa do modelu gier sygnalizacyjnych pozwala na rezygnację również z tych rudymetów referencyjnych, gdyż mechanizm ostensywny zostaje zastąpiony teoriogrowym modelem behawioralno-sygnalizacyjnym. Konwencja kodująca powstaje bowiem w wyniku utrwalenia reakcji na podstawie pozytywnych wypląt w grze, które w dalszym ciągu mają charakter subiektywny (tj. wartość wypląt jest zrelatywizowana do danego podmiotu biorącego udział w grze).

Włączenie przestrzeni mentalnych Gärdenforsa do modelu gier sygnalizacyjnych pozwala ująć Ecowski proces sygnifikacji jako wzajemną synchronizację struktur mentalnych biorących w niej udział agentów. Sygnifikacja stanowi bowiem, zgodnie z definicją Eco, proces wywoływania znaczeń w umyśle odbiorcy dzięki wysyłaniu sygnałów skorelowanych za pomocą kodu z określonymi treściami. Pojęcie sygnifikacji jest w dużej mierze analogiczne do procesu komunikacji symbolicznej Gärdenforsa, rozumianego w kategoriach sygnalizacyjnego odesłania do treści mentalnej na mocy pewnej konwencji kodującej: „Sygnały dotyczą świata zewnętrznego, podczas gdy język symboliczny odnosi się do naszego świata wewnętrznego, czyli naszych wyobrażeń, wspomnień, planów i marzeń. [...] Symbol jest natomiast arbitralnie wybraną konwencją, której trzeba się nauczyć, aby posługiwać się nią jako środkiem porozumienia”<sup>25</sup>. Zasadnicza różnica między sygnifikacją a komunikacją symboliczną Gärdenforsa polega na geometrycznie ustrukturyzowanym charakterze mentalnej reprezentacji w wypadku tej ostatniej. Dzięki owej strukturze możliwe staje się uzgodnienie reprezentacji mentalnych członków językowej społeczności, do których odsyła określony sygnał. Krótko mówiąc, wykształcanie konwencji kodującej (połączenia sygnałów ze znaczeniem) polega na synchronizacji owych mentalnych struktur za pomocą pozytywnych wypląt w grze.

Otwarte pozostaje jednak pytanie, jak w tak zmodyfikowanej teorii należy rozumieć zawartość informacyjną sygnału. Ta ostatnia nie może bowiem stanowić zbioru sytuacji uporządkowanych podług ilości informacyjnej, jak miało to miejsce w referencyjnej semantyce Skyrmsa. Daje się ona natomiast sprowadzić do struktury mentalnej podmiotu, która w efekcie gry sygnalizacyjnej zostaje zsynchronizowana ze strukturami mentalnymi innych biorących udział w grze agentów. Na zawartość informacyjną sygnału można spojrzeć zatem jak na zbiór

---

<sup>25</sup> P. Gärdenfors, *Jak homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Wyd. Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 208.

elementów konstytuujących przestrzeń mentalną (punktów, złożonych z nich regionów, oraz wymiarów i zależności między domenowych). Elementy pozytywnie skorelowane z danym sygnałem przenoszą o nim informację, co jest wyrażone wzrostem prawdopodobieństwa pojawienia się reprezentacji owego elementu w przestrzeni mentalnej agenta po odebraniu przez niego skorelowanego z nim sygnału. Formalna reprezentacja zawartości informacyjnej w modelu gier sygnalizacyjnych, rozszerzonych o przestrzeń mentalne, ma następującą postać:

Zakładając, że meta-poziomowa zmienna IE reprezentuje konstytutywny element przestrzeni konceptualnej, taki że  $IE = \{\{p_1, \dots, p_n\}, \{r_1, \dots, r_n\}, \{w_1, \dots, w_n\}\}$ , gdzie zmienne  $p$ ,  $r$  oraz  $w$  reprezentują odpowiednio punkty, regiony i wymiary w  $n$ -wymiarowej przestrzeni  $R^n$  ustrukturyzowane zgodnie z określoną na  $R^n$  funkcją odległości  $d$  o jednej z postaci uogólnionej metryki Minkowskiego, danej wzorem:

$$d(x, y) = \left\{ \sum_{k=1}^n |x_k - y_k|^r \right\}^{1/r} \quad r \geq 1$$

to zawartość informacyjna w sygnale  $I(\sigma|IE)$  w analogii do postaci zaproponowanej przez Skyrmsa wyrażona jest formułą:

$$\left\langle \log \frac{P(IE_1 | \sigma_1)}{P(IE_1)}, \log \frac{P(IE_2 | \sigma_2)}{P(IE_2)}, \log \frac{P(IE_3 | \sigma_3)}{P(IE_3)}, \dots, \log \frac{P(IE_n | \sigma_n)}{P(IE_n)} \right\rangle$$

Innymi słowy, zawartość informacyjną reprezentuje wektor utworzony z mierzonej w bitach ilości informacji przesyłanej przez sygnał. Ilość informacji w sygnale wyraża zaś stosunek prawdopodobieństwa pojawienia się elementu IE w określonym miejscu przestrzeni mentalnej pod warunkiem nadania sygnału do wartości bezwarunkowego prawdopodobieństwa zaistnienia tegoż elementu przed jego nadaniem.

Na koniec warto podkreślić, że oprócz dostarczenia mechanizmu genezy konwencji kodującej dla semiotyki Eco, niewątpliwą zaletą zastosowana mentalnego rozszerzenia gier sygnalizacyjnych jest odrzucenie dość powszechnie przyjmowanego przekonania, że jedynym mechanizmem genezy konwencji kodującej jest akt ostensji. Pogląd, że wszystkie nazwy protojęzyka powstawały jedynie w wyniku „pierwotnego pokazywania palcem”, wydaje się bowiem tyleż naiwny, co nierealistyczny. Pierwotny język (język działania) nie należy – jak słusznie zauważa Eco – ani do natury, ani do rzeczywistości, lecz jako twór czysto konwencjonalny i kulturowy przybiera formę semiologii, silnie spokrewnionej z kinęzyką i proksemiką<sup>26</sup>. Wyjaśnienie jego genezy, bez odwoływania się do sze-

<sup>26</sup> U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, przeł. A. Weinsber, PIW, Warszawa 1972.

rokiej gamy różnorodnych odniesień i aktywności ze sfery pragmatyki, jest zatem zwyczajnie niemożliwe. Model genezy konwencji znaczących oraz wyłaniania się znaczenia z konieczności musi zatem stanowić rodzaj ogólnej teoretycznej ramy dla wszelkich tego rodzaju form językotwórczej aktywności. Jak bowiem słusznie zauważa jeden z ojców założycieli współczesnego językoznawstwa: „język nie może być traktowany jako martwy wytwór, lecz raczej jako proces twórczy; należy w większym stopniu abstrahować od tego, jak działa on w procesie oznaczania przedmiotów i w myśleniu, natomiast trzeba staranniej poszukać jego początków, ściśle związanych z wewnętrzną działalnością ducha, oraz ich wzajemnych wpływów”<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> W. Humboldt, *Wybór pism*, przeł. B. Andrzejewski, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 269.





*Szymon Paweł Dzięczek*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **KOMPUTACJONIZM A MATERIALIZM. CZY KRYTYKA OBLICZENIOWEJ TEORII UMYŚLU IMPLIKUJE KRYTYKĘ MATERIALNEJ JEGO NATURY?**

### **Does the Critique of Computational Theory of Mind Imply the Negation of Its Material Nature?**

Słowa kluczowe: mózg, umysł, komputacjonizm, materializm, emergentyzm.

Key words: brain, mind, computational theory, materialism, emergentism.

#### Streszczenie

Obliczeniowa teoria umysłu wywarła znaczący wpływ na kształt współczesnej filozofii zajmującej się tym fenomenem. Dopuszczenie możliwości algorytmizacji ludzkich procesów umysłowych pociąga za sobą konsekwencje zarówno w postrzeganiu umysłu pod kątem funkcjonalnym, jak i treściowym. Generuje to również pytanie o naturę tychże procesów. Odradza się tym samym znany z tradycji filozofii kontynentalnej problem relacji ciało–umysł. Odrzucenie kartezjańskiego dualizmu doprowadziło wielu przedstawicieli kognitywnego nurtu do przeświadczenia, że źródłem naszych treści mentalnych poszukiwać należy w procesach zachodzących w mózgu. Celem artykułu jest analiza argumentów adwersarzy obliczeniowej teorii, ze szczególnym uwzględnieniem ich konsekwencji dla programu wyjaśniania fenomenu umysłu w zgodzie z paradygmatem materialistycznym.

#### Abstract

The computational theory of mind has a huge impact on the entire field of the philosophy of mind. The possibility of algorithmization of human mental states has particular consequences both in a functional and semantic way. It also raises a question on the nature of those processes. The mind-body problem, known from the modern philosophy, emerges again. A rejection of Cartesian dualism led many cognitive scientists to a conviction that our mental states have their roots in the processes happening in the brain. The goal of this paper is an attempt to analyse the core arguments against the computational theory, and the consequences of its critique for the materialistic view towards the nature of the human mind.

Spór o naturę fenomenu umysłu pozostaje wciąż otwarty. Wśród rozlicznych teorii, których celem nadrzędnym jest wyjaśnienie jego pochodzenia, a przede wszystkim jego funkcji, coraz silniejszą rolę odgrywa komputacjonizm – pogląd ufundowany na przekonaniu, że umysł w swym działaniu niemal do złudzenia przypomina program komputerowy. Analogiczne mózgi, będący jego substancjalną podstawą, porównywany jest z niezwykle zaawansowanym komputerem. Nietrudno się domyślić, że tak skrajne ujęcie tego fenomenu wywoływać musi stanowczy odzew w środowisku naukowym. Definiowanie umysłu przez wyjaśnienie jego warstwy funkcjonalnej zdobyło pozycję szczególną. Pytania o jego źródłowość i pochodzenie stanowią część szeroko zakrojonych prac, jednak ustępują miejsca zarówno empirycznym, jak i teoretycznym próbom wyjaśnienia jego działania. Niestety, szeroko dyskutowane rozstrzygnięcia obliczeniowej teorii obejmują najczęściej jedynie krytykę wyizolowanych tez komputacjonizmu, pomijając niejednokrotnie filozoficzne implikacje materialnego ujęcia fenomenu umysłu. W niniejszym artykule postaram się prześledzić najistotniejsze kontrargumenty kilku wybranych adwersarzy obliczeniowej teorii ze szczególnym uwzględnieniem konsekwencji dla naszego pojmowania natury umysłu w kontekście materialistycznego paradygmatu.

Materializm w filozofii umysłu jest kierunkiem niezwykle różnorodnym i trudnym do jednoznacznego zdefiniowania. W jego ramach odnaleźć możemy cały szereg rywalizujących ze sobą ujęć i teorii. Na potrzeby niniejszego artykułu najistotniejsze będą jednak dwie odmiany materializmu. Pierwszym i zarazem skrajnym jego wariantem jest materializm redukcyjny. Zakłada on możliwość redukcji stanów mentalnych (umysłowych) do zachodzących w mózgu procesów fizykalnych. Stanowisko to jest niezwykle popularne m.in. wśród naukowców zaangażowanych w projekt tworzenia sztucznej inteligencji. Drugą z postaci materializmu zwyczajowo określa się mianem nieredukcyjnego. W przekonaniu myślicieli aprobujących tę koncepcję stanów i treści mentalnych nie sposób zredukować do procesów zachodzących w mózgu. Panuje jednak wśród większości z nich zgoda, że treści te superwenują (bazują) na materialnej strukturze ludzkiego mózgu.

Jednym z najgłośniejszych krytyków obliczeniowej teorii jest amerykański filozof John Searle. W swych publikacjach odrzuca on główne założenia komputacjonizmu; *notabene* robił to już w czasach, gdy teoria ta nie uległa jeszcze krystalizacji. Jego argumenty zasiały sporo wątpliwości nawet w szeregach silnych entuzjastów „obliczeniowego” nurtu. Swoje analizy oparł Searle głównie na argumentach z dziedziny epistemologii, ontologii i językoznawstwa. Opierając się na dostępnej wiedzy o funkcjach mózgu, uznał, że doszedł do możliwego do zaakceptowania rozwiązania problemu psychofizycznego. Jak pisał w pracy *Umysł, mózg i nauka*:

Procesy umysłowe są skutkiem działania elementów mózgu. Jednocześnie realizowane są w strukturze zbudowanej z tych właśnie elementów. Myślę, że to rozwiązanie problemu zgodne jest ze standardowym podejściem do zjawisk biologicznych. Niewątpliwie, oparty na naszej znajomości zjawisk w świecie, zdroworozsądkowy sposób rozwiązania problemu.<sup>1</sup>

Searle podkreśla, że takie ujęcie nie przypadło do gustu szerokiemu gronu kognitywistów, poszukujących analogii w działaniu komputera i ludzkiego umysłu. Postulat o identyczności relacji mózg–umysł i komputer–program niesie według Searle’a konsekwencje w postaci odarcia umysłu z jego biologicznej natury. Mózg zaś zostaje w ujęciu tym (silne AI) sprowadzony jedynie do roli liczącej maszyny (układu), możliwej do takiego zakodowania, by realizowany przez nią program działał identycznie z ludzkim umysłem:

Zatem, jeśli zrobilibyśmy komputer ze starych puszek po piwie, napędzanych wiatrakami, jeśli zaprogramowalibyśmy go odpowiednio, byłby on obdarzony umysłem. Problem nie polega na tym, że w świetle naszej wiedzy taki system mógłby myśleć i odczuwać, raczej na tym, że musiałby on myśleć i czuć, gdyż jedynym warunkiem myślenia i odczuwania jest zainstalowanie odpowiedniego programu<sup>2</sup>.

Na pytanie, dlaczego w takim razie nie udało się do tej pory stworzyć myślącego komputera, kognitywiści odpowiadają, że nie napisano jeszcze dostatecznie zaawansowanego programu i nie zbudowano dostatecznie zaawansowanego urządzenia, lecz jest to raczej kwestia czasu niż jakiegokolwiek fizycznej czy biologicznej bariery, która miałaby to uniemożliwić. Dodają również, że kolejne generacje komputerów będą posiadały umysły nie tylko równe człowiekowi, lecz w swym działaniu daleko wyprzedzające ludzkie możliwości intelektualne. Niezwykle często Searle przytacza słowa radykalnego zwolennika sztucznej inteligencji, Herberta Simona, który uważa, że komputery cyfrowe już teraz myślą w sposób równy człowiekowi. Pogląd ten wspiera jego partner w badaniach Alan Newell, dodając, że inteligencja, będąca procesem operowania symbolami, nie jest uwarunkowana wyłącznie przez biologiczną naturę mózgu. Najjaskrawszym przykładem silnej wersji sztucznej inteligencji jest jednak pogląd Marvinina Minsky’ego: „będziemy szczęśliwi, jeśli maszyny zechcą zatrzymać nas w domach w charakterze domowych zwierzątek”<sup>3</sup>.

Analizując założenia i fundamenty teorii obliczeniowej, Searle doszedł do wniosku, że jej przedstawiciele błędnie zdefiniowali pojęcie cyfrowego komputera, co przyniosło wiele niekorzystnych konsekwencji. Co więcej, by wykazać nieadekwatność komputacyjnej teorii umysłu, nie trzeba brać pod uwagę stopnia zaawansowania technologicznego. Komputer w swym działaniu, jak pisze Searle, ogranicza się do czysto formalnych operacji na symbolach (jak w przy-

<sup>1</sup> J.R. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, PWN, Warszawa 1995, s. 25.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 27.

padku maszyny Turinga), które nie posiadają żadnego semantycznego znaczenia. Nie można się bowiem doszukiwać treści w sekwencjach symboli, takich jak zera i jedynki, gdyż nie reprezentują one nawet liczb rzeczywistych, odzwierciedlając jedynie formalne relacje syntaktyczne. Postulowane przez zwolenników komputacjonizmu definiowanie programu jako czysto formalnego opisu procesów zachodzących w systemie przyniosło według Searle'a możliwość falsyfikacji tezy o analogii pomiędzy realizacją danego programu a procesami zachodzącymi w ludzkim umyśle. Umysł jednak, jak zauważa Searle, nie działa jedynie formalnie, gdyż jest silnie warunkowany właśnie przez treść swych stanów.

Jeśli myślę o Kansas City, życzyłbym sobie wypić szklanekę zimnego piwa bądź zastanawiam się, czy będzie spadek notowań giełdowych, w każdym wypadku mój stan umysłowy, niezależnie od tego, jakie formalne właściwości mu przypiszemy, ma jakieś psychiczne treści. To znaczy, nawet jeśli moje myśli są ciągiem symboli, musi być w myśleniu coś więcej niż abstrakcyjne symbole, gdyż ciągi symboli same w sobie nie mają żadnego znaczenia<sup>4</sup>.

W związku z tym nie można umyśłu, jak pisze Searle, przedstawić w postaci jedynie formalnej, gdyż każdy jego stan niesie za sobą pewną treść. Co za tym idzie – myślenie nigdy nie jest bezprzedmiotowe, a tym samym szeregu formalnych znaków za myśl uznać nie sposób. Wysunął w ten sposób kolejny poważny zarzut wobec obliczeniowej teorii, twierdząc, że formalny program komputerowy, pozbawiony z definicji treści, z pewnością nie posiada identycznego charakteru co ludzki umysł<sup>5</sup>. Treściowy (semantyczny) aspekt umyśłu jest przez Searle'a mocno eksponowany, w przeciwieństwie do badaczy nurtu komputacyjnego, którzy w swych pracach silnie go deprecjonowali. Zasadnicza argumentacja Searle'a oparta jest na rozważaniach filozoficznych i logicznych, w mniejszym zaś stopniu skupia się na zasadności komputacjonizmu z punktu widzenia matematyki czy informatyki.

Swój naczelną argument skierowany przeciwko obliczeniowej teorii umyśłu zobrazował Searle za pomocą słynnego teoretycznego eksperymentu zwanego chińskim pokojem. Zadaje w nim pytanie: czy jeśli cyfrowy komputer, wyposażony w program operujący językiem dla przykładu chińskim, będzie w stanie odpowiadać na zadawane mu pytania równie dobrze, jak mieszkaniec tego kraju, to czy można powiedzieć o komputerze, że zrozumiał język chiński? Analogiczna do tego byłaby według Searle'a sytuacja, gdyby człowieka, który nie zna języka chińskiego, umieścić w zamkniętym pokoju i dostarczyć mu zbiór chińskich znaków i symboli oraz poradnik napisany w rozumianym przez niego języku, traktujący o tym, jak tymi znakami operować. Poradnik opisuje jednak, jak formułować konstrukcje znaków jedynie od strony formalnej, syntaktycznej. Do pokoju napływają ciągi symboli; osoba zaś na podstawie reguł składa ze znaków

<sup>4</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>5</sup> Ibidem.

inne konstrukcje. W ten sposób, nie będąc tego świadoma, prowadzi rozmowę z ludźmi na zewnątrz, a poradnik, który otrzymała, jest tak zaawansowany, że nie możliwe jest odróżnienie jej od osoby doskonale znającej język chiński. Według Searle'a, o rozumieniu języka w tym przypadku nie może być mowy:

Realizując taki formalny komputerowy program, z punktu widzenia operatora z zewnątrz, zachowujemy się dokładnie tak, jak byśmy rozumieli język chiński, jednocześnie jednak nie znamy ani jednego słowa z języka naturalnego. Jeśli wykonanie komputerowego programu symulującego wykonanie języka chińskiego nie jest wystarczające dla nas, byśmy ten język rozumieli, nie może być wystarczające także dla maszyny liczącej<sup>6</sup>.

Gdy człowiekowi z chińskiego pokoju zadać pytanie w jego rodzimym języku, z łatwością odpowie właśnie dlatego, że symbolom z języka przypisane są konkretne znaczenia semantyczne, które natychmiast odkrywają przed nim sens wypowiedzi.

Eksperyment myślowy Searle'a dowodzi (w jego mniemaniu), że formalne reguły i procedury nie pozwalają człowiekowi na zrozumienie i nauczenie się języka, a co za tym idzie – nie może tej umiejętności osiąść również maszyna. Co więcej, budowa cyfrowego komputera uniemożliwia mu poznanie semantycznej treści, może on jedynie posiadać reguły formalne, protokoły działania, a w wypadku języka – jedynie aspekt syntaktyczny, nigdy zaś semantyczny. Eksperyment chińskiego pokoju ma też szersze konsekwencje. Przekonuje, że nasze stany myślowe, niezależnie, czy dotyczą operowania językiem, czy jakiegokolwiek innej działalności, nigdy nie opierają się jedynie na formalnej manipulacji symbolami czy znakami; silnie za to nacechowane są treścią. Komputery cyfrowe zaś, w całej swej złożoności, niezależnie od poziomu zaawansowania technologicznego tych treści nie posiadają, stąd odpowiedź na pytanie o analogię pomiędzy myśleniem komputerów i ludzi musi być przecząca.

Nie ma takiego programu komputerowego, który sam w sobie wyposażałby system w umysł. Mówiąc krótko, programy nie są umysłami ani same w sobie nie wystarczą dla powstania umysłu. [...] Czynności mózgu ograniczone tylko do realizowania programu komputerowego nie wystarczą, by funkcjonowanie mózgu doprowadziło do powstania umysłu<sup>7</sup>.

Jeśli więc umysł jest właściwością ludzkiego mózgu, a obsługiwane przez mózg tylko formalnego programu nie prowadzi do powstania stanów umysłowych, nie doprowadzi również w konsekwencji do powstania samego umysłu. Należy zatem według Searle'a uznać, że umysł posiada większą złożoność niż zwolennicy obliczeniowej teorii wcześniej założyli. Istotnym również aspektem mózgu jest jego biologiczna natura, od której nie sposób uciec, analizując właściwości ludzkiego umysłu. Można by rzec, że charakter funkcjonowania organicznego umysłu jest bezpośrednio uwarunkowany przez tę biologiczność:

<sup>6</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 35–36.

„Cokolwiek, co mogłoby być przyczyną umysłu, musiałyby mieć moc oddziaływania przyczynowego porównywalną z możliwościami mózgu”<sup>8</sup>.

Ogromna złożoność ludzkiego mózgu, którego aktywność jest bezpośrednią przyczyną powstania umysłu, wymaga od jakiegokolwiek innego systemu równie wysokiego stopnia złożoności, by procesy przez niego realizowane powodowały stany umysłowe. Komputery cyfrowe, z zasady pozbawione semantyki, nie zaliczają się jednak do tego typu układów, stąd w środowisku sprzętowym powstanie umysłu jest z definicji niemożliwe:

Sądzę – pisze Searle – że ostateczny wynik dyskusji przypomni nam coś, co już od dawna wiemy, że stany umysłowe są zjawiskiem biologicznym. Świadomość, intencjonalność, subiektywność, moc przyczynowego oddziaływania umysłu, wszystko to należy do dziejów biologicznego życia, razem ze wzrostem, rozmnażaniem, wydzielaniem żółci i trawieniem.<sup>9</sup>

John Searle w swych wieloletnich rozważaniach nad naturą umysłu za cel nadrzędny postawił sobie wypracowanie teorii akcentującej jego związek z biologiczną naturą mózgu. Próba zakwestionowania kartezjańskiego dualizmu towarzyszyła w jego filozofii krytyce radykalnego materializmu. Najsilniej zaś polemizował ze stanowiskiem epifenomenalizmu, zakładającego w odmianie skrajnej możliwość redukcji treści mentalnych bezpośrednio do fizycznych stanów mózgu bądź w wersji umiarkowanej, że pewne stany fizjologiczne posiadają również komponentę mentalną:

Cóż można odpowiedzieć na epifenomenalizm? Jedna uwaga nasuwa się natychmiast: byłoby to niezwykle, niepodobne do niczego, co kiedykolwiek zdarzyło się w historii przyrody, gdyby istnienie jakiegoś tworu biologicznego, tak złożonego, bogatego i rozbudowanego jak ludzka i zwierzęca świadomość, w żaden sposób nie wpływało na świat realny. Zgodnie z tym, co wiemy o ewolucji, mało prawdopodobne jest, żeby epifenomenalizm był poglądem słusznym. Nie daje to podstaw do ostatecznego odrzucenia epifenomenalizmu, ale powinno przynajmniej sprawić, że skrzywimy się na myśl o nim.<sup>10</sup>

W konsekwencji systematyzacja i klasyfikacja poglądów Searle’a pozostawała przez wiele lat problematyczna. Należy wziąć pod uwagę kilka zasadniczych jego rozstrzygnięć:

- odrzucenie materializmu redukcyjnego,
- odrzucenie kartezjańskiego dualizmu,
- podkreślenie biologicznej natury mózgu i jego związek z umysłem,
- uznanie silnej roli sprawczej ludzkiej intencjonalności.

Z analizy powyższych założeń wysnuć można wniosek o pewnej formie emergentyzmu. Istotna dla rozważań jest charakterystyczna dla tego nurtu teza o możliwości wyłonienia się nowych, niespotykanych dotychczas dla systemu

<sup>8</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> J.R. Searle, *Umysł, język, społeczeństwo*, W.A.B., Warszawa 1999, s. 98.

cech na wyższych poziomach złożoności. Co prawda na pytanie o poziom, na którym zarysowuje się fenomen umysłu (neuralny czy nawet niższy), Searle nie podaje odpowiedzi, jednak nie ma on wątpliwości, że przyczyną jego powstania są procesy zachodzące w mózgu. Co więcej, poczynione przez niego rozstrzygnięcia dopuszczają swoistą formę superweniencji kauzalnej. Termin ten wydaje się odpowiedni o tyle, że wskazuje na kluczową dla Searle'a rolę przyczynowej sprawności treści mentalnych na fizjologiczne zmiany zachodzące w naszym ciele. Nie zgadza się on z zasadą przyczynowego domknięcia sfery fizycznej, wedle której zjawiska w świecie fizycznym są przyczynowo niezależne od jakichkolwiek treści umysłowych. Tę opozycję Searle lubi wyrażać często przytaczanym w czasie wykładów przykładem: „I decide to raise my arm and the damn thing goes up” (Postanawiam podnieść rękę i ta cholerna rzecz się podnosi)<sup>11</sup>.

Reasumując, najświeższe wystąpienia tego amerykańskiego filozofa i jego dotychczasowe naukowe publikacje wskazują, że nie odrzuca on umiarkowanej bądź „słabej” wersji materializmu. Oczywiście negowuje materializm w wersji redukcyjnej, a także wszelkie implikacje epifenomenalizmu i tym silniej kartezyjański dualizm, który uważa za jedną z najbardziej niefortunnych idei filozofii kontynentalnej. W jego ujęciu krytyka obliczeniowej teorii umysłu nie pociąga jednak za sobą zakwestionowania jego materialnego fundamentu, gdyż jego źródła upatrywać należy w biologicznej strukturze naszego mózgu.

W 1931 r. austriacki logik i matematyk Kurt Gödel sformułował dwa twierdzenia: (1) o niezupełności i (2) niedowodliwości niesprzeczności<sup>12</sup>. Odnoszą się one do opartych na arytmetyce aksjomatycznych systemów matematycznych: „Dla każdego systemu sformalizowanego matematyki i dostatecznie bogatego o obliczalnym (rekurencyjnym) zbiorze aksjomatów i obliczalnych relacjach inferencji oraz niesprzecznego istnieje zdanie zbudowane w języku tego systemu, które jest w nim nierozstrzygalne, zdanie to nazywane jest formułą Gödlowską”<sup>13</sup>. Drugie z twierdzeń dotyczy braku możliwości udowodnienia niesprzeczności pewnego układu, opierając się jedynie na metodach, narzędziach tego układu: „Istnieje takie prawdziwe zdanie systemu o liczbach naturalnych, którego prawdziwości nie można udowodnić w ramach tego systemu”<sup>14</sup>.

Twierdzenia Gödla przyniosły poważne matematyczne konsekwencje. Jednak istotne dla rozważań nad komputacyjną teorią umysłu jest to, jak wpłynęły na rozumienie procesu dowodzenia. Jak twierdził Gödel, niemożliwa jest algoryt-

<sup>11</sup> Wykład w University of Cambridge, 22 maja 2014, *Consciousness as a Problem in Philosophy and Neurobiology*. Zob. [online] <[www.youtube.com/watch?v=6nTQnvGxEXw](http://www.youtube.com/watch?v=6nTQnvGxEXw)>.

<sup>12</sup> K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, t. I*, „Monatshefte für Mathematik und Physik” 1931, nr 38, s. 173–198.

<sup>13</sup> M. Hetmański, *Umysł a maszyny. Krytyka obliczeniowej teorii umysłu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000, s. 149.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 149–150.

mizacja wszystkich dowodów matematycznych, stąd operacje dowodzenia wykonywane zarówno przez maszynę, jak i przez człowieka mają zgoła odmienny charakter. Wykazując zasadnicze granice algorytmizacji i mechanizacji, przekonywał w konsekwencji o odmienności natury procesów umysłowych człowieka i formalnego obliczeniowego dowodzenia.

Według Gödla, ludzkiego umysłu nie można więc nazywać maszyną, gdyż w jego działaniu wyróżnić można zasadniczo niemechaniczne operacje wnioskowania, w przeciwieństwie do formalnych, mechanicznych procedur, które to już od czasów maszyny Turinga są fundamentem obliczeniowej teorii. „Rozwój umysłu – przynajmniej w odniesieniu do pracy matematyka – to głównie doskonalenie czynności wnioskowania (również poszukiwanie nowych), które może się dokonywać również niemechanicznie i być poza jakąkolwiek fizyczną (maszynową) realizacją, jako proces intuicyjnego wglądu w istotę prawdy. Nie ma on wyłącznie czy zasadniczo czysto mechanicznego charakteru. Intuicyjna działalność umysłu polega na odkrywaniu (a nie konstruowaniu) obiektywnych prawd matematycznych. Intuicji tej nie można zatem do końca zmechanizować”<sup>15</sup>. Ograniczenia mechaniczności nie zamykają jednak matematykom drogi do sprawdzania prawdziwości zdań pozasystemowych innymi niż formalne metodami. „Pojęcia prawdziwości semantycznej nie można więc adekwatnie wyrazić w terminach prawdziwości syntaktycznej tzn. dowodliwości”<sup>16</sup>.

Rozważając wysuwane przez Gödla argumenty na rzecz odróżnienia natury operacji wykonywanych przez maszynę i myślącego człowieka, dostrzec można wizję umysłu zgoła odmienną od dzisiejszego paradygmatu, opracowanego w obrębie neuronauk i kongitywistyki. Gödel dopuszcza bowiem niemechaniczne i nierealizowalne fizycznie operacje, jak choćby zacytowaną wyżej możliwość intuicyjnego wglądu w istotę rzeczy. Wydaje się, że odrzucenie możliwości fizycznej realizacji procesów niemechanicznych przekreśla z konieczności materialną ich źródłowość.

Jak podkreślał sam Gödel – „materializm jest fałszywy”<sup>17</sup>. W przypadku austriackiego matematyka, zakwestionowaniu obliczeniowej teorii towarzyszy również sceptycyzm wobec materializmu jako takiego. Inaczej niż Searle, Gödel zakłada istnienie w człowieku również sfery niedefiniowalnej za pomocą fizykalnych kategorii i terminów, jak również jest przekonany o istnieniu niematerialnej duszy i niematerialnych komponentów ludzkiego umysłu<sup>18</sup>.

W konsekwencji odrzucony musi zostać w tym ujęciu nie tylko materializm w wersji redukcyjnej. Również nieredukcyjne teorie relacji pomiędzy sferami fi-

<sup>15</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>16</sup> R. Murawski, *Funkcje rekurencyjne i elementy metamatematyki*, UAM, Poznań 1990, s. 159.

<sup>17</sup> Hao Wang, *A logical journey. From Gödel to philosophy*, MIT Press, Cambridge 1996.

<sup>18</sup> Hao Wang, *From mathematics to philosophy (International library of philosophy and scientific method)*, Humanities Press 1974.



zyczną i mentalną zostają zakwestionowane. Pod uwagę wziąć należy fakt, że za życia Gödla zagadnienie superwencji w dzisiejszym jej rozumieniu w obszarze filozofii umysłu jeszcze nie występowało. Jednak poczynione przez niego rozstrzygnięcia podsuwają dostateczne przesłanki do próby klasyfikacji jego koncepcji. Z całą pewnością możliwe jest wykazanie rozłączności wyżej wymienionych teorii, opierając się na analizach filozoficznych i metodologicznych konsekwencjach osiągnięć naukowych austriackiego matematyka.

Jako pierwszy filozoficznymi implikacjami prac Gödla zajął się brytyjski filozof John Lucas w swojej pracy *Minds, machines and Gödel* (1961). Szczególnie ciekawe było uwzględnienie w niej Gödlewskich twierdzeń w odniesieniu do komputacyjnej wizji umysłu. Lucas analizował również z dużym zaangażowaniem osiągnięcia Alana Turinga i polemizował z prezentowanymi przez niego teoriami. Głównym założeniem rozważań Lucasa było kategoryczne rozróżnienie struktury ludzkiego umysłu i budowy maszyny Turinga, oparte na twierdzeniach Gödla, które uznał za wystarczający dowód dla ich systematyzacji. Według Lucasa, niektóre realizowane przez człowieka procesy poznawcze z natury nie mogą być przez maszynę symulowane. Co więcej, odrębny charakter tych działań wskazuje na zasadniczą nadrzędność ludzkiego umysłu względem funkcjonowania maszyny: „Wobec maszyny Turinga umysł ludzki ma bowiem tę zasadniczą przewagę, że potrafi sformułować zarówno samą treść, jak i uświadomić sobie epistemologiczny sens twierdzenia Gödlewskiego [...], czego żadna maszyna nie jest w stanie dokonać”<sup>19</sup>.

Jak twierdzi Lucas, umiejętność ta, właściwa człowiekowi, jest ważną częścią procesu poznania. Nie posiada jej za to maszyna, dlatego odrzucić należy możliwość symulowania przez nią tych stanów oraz wysuwany przez zwolenników komputacjonizmu postulat o identycznej strukturze umysłu i maszyny liczącej. W oparciu o twierdzenie Gödla postuluje Lucas, że zakres działań umysłu jest znacznie szerszy niż chcieliby tego stronnicy kognitywnego nurtu:

Tym samym nie możemy mieć nadziei na wytworzenie maszyny, która będzie w stanie robić wszystko, co może robić umysł; nie możemy nigdy mieć, nawet w zasadzie, mechanicznego modelu umysłu.<sup>20</sup>

Ograniczenia strukturalne maszyny uniemożliwiają jej analizę stanów, w których się znajduje, bez wyjścia poza system ją kształtujący. Aby jednak odpowiedzieć na pytanie o prawdziwość pewnego zdania o systemie, niezbędne wydaje się wkroczenie na poziom wyższy niż formalnie zaprogramowane reguły. Tego typu działanie jest powszechne w przypadku człowieka i – jak dowodzi twierdzenie Gödla – niemożliwe w przypadku maszyny będącej przez swój formalny model w pełni zdeterminowaną. Jak zauważa Lucas, można w funkcjono-

<sup>19</sup> M. Hetmański, op. cit., s. 157.

<sup>20</sup> J. Lucas, *Minds, machines and Gödel*, „Philosophy” 1961, t. XXXVI, nr 137, s. 112–127.

waniu człowieka zauważyć również częste niekonsekwencje, nie dopatruje się on w tym jednak sprzeczności, lecz raczej wskazuje na jego omyłność. Podkreśla za to pewną cechę: właściwe dla człowieka jest naprawianie swoich wcześniejszych błędów, refleksja nad zasadnością działania czy wreszcie weryfikacja prawdziwości jego twierdzeń. Tę specyficzną właściwość ludzkiego umysłu do wykraczania poza ramy własnej wiedzy, do ciągłego rozwoju i analizy własnych zachowań uznaje za cechę gatunkową, niemożliwą do odtworzenia przez jakiegokolwiek maszynę.

Znaczy to, że świadoma istota ludzka może zajmować się Gödłowskimi kwestiami w sposób, w który nie może maszyna, ponieważ świadoma istota może zarówno rozważać samą siebie, jak i swoje działanie i to nie inaczej niż w tym działaniu. Można powiedzieć o zbudowanej maszynie, że „rozważa” swoje własne działanie, lecz nie może ona wziąć go „pod rozwagę” bez stawiania się tym samym inną maszyną, mianowicie starą maszyną z dodaną „nową częścią”. Lecz to właśnie jest nieodłączne od naszej idei świadomego umysłu – tego, że może on odzwierciedlać siebie samego i krytykować swoje własne działania i do czego nie potrzebuje dodatkowej części; jest kompletny i nie ma żadnej pięty Achillesowej<sup>21</sup>.

W 1965 r. w pracy *Alchemy and AI*<sup>22</sup> oraz w jej rozwinięciu z 1972 r. pod tytułem *What computers can't do*<sup>23</sup> Hubert Dreyfus poddał obliczeniową teorię umysłu silnej krytyce. W czasie pisania pierwszej pracował jeszcze w MIT, więc badaniom dotyczącym sztucznej inteligencji mógł się doskonale przyjrzeć. Swoją krytykę oparł na kilku filarach, odnosząc się do jego zdaniem głównych błędów i nieścisłości teorii AI. Jego opinie o komputacjonizmie, prócz zdroworozsądkowego charakteru, cechował również bardzo uszczypliwy, ironiczny język, co wywołało niemałe oburzenie w szeregach przedstawicieli kognitywnego nurtu, zaś wśród ich adwersarzy cieszyło się ogromnym powodzeniem. Argumenty Dreyfusa pogrupować można przez odniesienie ich do fundamentalnych założeń teorii AI.

*Założenie biologiczne.* Mózg to przetwarzający informacje mechanizm; charakter jego działania można przedstawić zasadą: włączony – wyłączony. Walter Pitts i Warren McCulloch, badając sieci neuronowe, doszli do wniosku, że działają one dwubiegunowo, stąd symulowanie ich pracy przez układ elektroniczny nie będzie stanowiło problemu. Tezę tę podważył Dreyfus, powołując się na badania w ramach neurologii przedstawiające analogowy (wielowartościowy) charakter sieci neuronowych, w przeciwieństwie do dwuwartościowego (0, 1) sygnału cyfrowego<sup>24</sup>.

*Założenie psychologiczne.* Umysł można postrzegać jako mechanizm operujący cząstkami informacji, bazując na regułach formalnych. Przesłankę tę odrzuca

<sup>21</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>22</sup> H. Dreyfus, *Alchemy and AI*, RAND Corporation 1965.

<sup>23</sup> H. Dreyfus, *What computers can't do*, MIT Press, New York 1972.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 71–75.

Dreyfus, argumentując, że w dużej mierze na naszą wiedzę o świecie składa się szereg nastawień i tendencji, które kierują nas w stronę jednej interpretacji, w opozycji do innych. Nawet gdy używamy konkretnych symboli, kontrastujemy je z naszą zdroworozsądkową wiedzą, gdyż jedynie na jej tle symbole zyskują jakiegokolwiek znaczenie. Nie została też ona zaimplementowana w jednostkowym umyśle pod postacią jednostkowych symboli o konkretnym znaczeniu<sup>25</sup>.

*Założenie epistemologiczne.* Każda wiedza może być sformalizowana. Jak twierdził jeden z prekursorów AI, John McCarthy, operująca symbolami maszyna może reprezentować każdą wiedzę, niezależnie od tego, czy człowiek reprezentuje ją tak samo. Zdaniem Dreyfusa, bezzasadność tego twierdzenia wynika bezpośrednio z odrzucenia założenia psychologicznego, ponieważ fakt występowania niesymbolicznej wiedzy (jak np. przeświadczenia) uniemożliwia formalne jej reprezentowanie<sup>26</sup>.

*Założenie ontologiczne.* Na świat składają się niezależne fakty, które mogą być reprezentowane przez niezależne symbole. Zwolennicy teorii AI zakładają, że nie istnieje granica dla formalnego opisu wszechświata i każdy z jego fenomenów da się przedstawić i opisać za pomocą symboli i teorii naukowych. Konsekwencją tego założenia jest pogląd, że każde istnienie da się przedstawić jako obiekt, własność obiektu, jego klasę czy relację. Co więcej, da się je zrozumieć i opisać za pomocą logiki, matematyki i języka. W tym miejscu stawia Dreyfus jedynie pytanie: Jeśli założenie to jest nieprawdziwe, to gdzie leżą granice naszego poznania, możliwości inteligentnych maszyn i jaką rolę odegrać mogą one w naszym życiu?<sup>27</sup>

W pracy *Mind over machine*<sup>28</sup> Dreyfus analizuje zagadnienie podejmowania przez człowieka decyzji i możliwości symulacji tego procesu przez cyfrowe komputery, przy czym wyszczególnia dwie metody rozwiązywania problemów. Pierwszą z nich nazwał *knowing-that* (wiedzieć-że). Odnosi się ona do działania krok po kroku, a korzysta z niej człowiek, gdy na swojej drodze napotyka trudne do rozwikłania zagadnienie, które wymaga zatrzymania się i rozważenia konkretnych koncepcji jedna po drugiej. Jak przyznaje Dreyfus, nasze myślenie sprowadza się wtedy do manipulowania symbolami przy udziale logiki i języka. Ten rodzaj rozwiązywania problemów mogą zatem opanować cyfrowe maszyny, jednak z tej możliwości człowiek korzysta niezwykle rzadko.

Druga metoda rozwiązywania problemów jest oparta na właściwej człowiekowi kompetencji zwanej *knowing-how* (wiedzieć-jak). Jest to typowe, codzienne działanie niezwiązane z operowaniem jakimikolwiek symbolami, jak np. roz-

<sup>25</sup> Ibidem, s. 75–100.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 101–117.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 118–139.

<sup>28</sup> H. Dreyfus, *Mind over machine: The power of human intuition and expertise in the era of the computer*, Blackwell, Oxford 1986.

poznawanie twarzy, jazda samochodem czy znajdowanie odpowiednich słów w dyskusji. W takich sytuacjach człowiek od razu sięga po właściwą odpowiedź, bez wstępnego rozpatrywania wszystkich alternatyw. Działa więc intuicyjnie, często wręcz zapomina o wszystkich rządzących sytuacją regułach i spontanicznie wie, jak zareagować. W opinii Dreyfusa rozumienie sytuacji jest oparte na ludzkich celach, biologicznych ciałach i kulturze, warunkowanych przez nieświadome intuicje, przeświadczenia i wiedzę o świecie. Kontekst ten nie jest przechowywany w mózgu za pomocą symboli, tylko pod postacią szeregu intuicji. Wpływa również bezpośrednio na to, co zauważamy bądź nie, co uważamy za istotne, a co zupełnie pomijamy w naszej ocenie sytuacji. Tego rodzaju kontekstu, zdaniem Dreyfusa, nie może osiągnąć żadna skonstruowana przez człowieka maszyna cyfrowa. Nie może ona również rozwiązywać problemów w ten szybki intuicyjny sposób, gdyż z definicji skazana jest na niepowodzenie przez swoje formalne ograniczenia.

Przedłożone powyżej argumenty zdradzają sceptyczne nastawienie Dreyfusa względem materializmu w wersji redukcyjnej. Niejednokrotnie podkreślał on, że redukcja ludzkich stanów mentalnych do zachodzących w mózgu operacji jest z gruntu niemożliwa. Zwolennicy obliczeniowej teorii częstokroć podkreślają, że wraz ze stopniem złożoności i możliwości obliczeniowych komputerów wzrosnie także ich stopień podobieństwa do umysłu pod względem funkcjonalnym. Jak zauważa Dreyfus, zaobserwować można sytuację wprost przeciwną. Mianowicie od lat 70. (gdy po raz pierwszy wysunął swe wątpliwości w kierunku AI) na naszych oczach dokonuje się niezwykle postęp technologiczny w dziedzinie informatyki i elektroniki, co nie pociąga za sobą rozwiązania stawianych przed badaczami AI problemów. Zwielokrotnienie mocy obliczeniowej nie przyniosło przełomu w pracach nad stworzeniem sztucznej inteligencji, uwydatniając jedynie jej niedoskonałości. W ludzkim mózgu znajduje się  $1,5\text{--}1,6 \times 10^{11}$  neuronów<sup>29</sup> i  $10^{14}$  synaps<sup>30</sup>, jednak ta ogromna złożoność nie sprawia, że działamy niezwykle szybko i bezbłędnie. Jak podkreśla Dreyfus, dzisiejsza nauka pozwala nam dostrzec, jak mozolnie pracuje nasz mózg w porównaniu do niektórych niezwykle zaawansowanych komputerów. W związku z tym to nie w złożoności organizacji systemu musi leżeć sekret fenomenu ludzkiego umysłu i ludzkiej świadomości. Intuicyjne działanie człowieka – jak powie Dreyfus – ma niewiele wspólnego z jakąkolwiek formą obliczania. Gdy jesteśmy pochłonięci jakimś działaniem niemal całkowicie „znika” nasza samoświadomość<sup>31</sup>. Ścigając uciekającą nam ulicą taksówkę, nie analizujemy stanów naszej świadomości. Jest tylko taksówka do złapania. Dreyfus, będąc prominentnym znawcą myśli Martina

<sup>29</sup> A. Longstaff, *Neurobiologia*, PWN, Warszawa 2012, s. 1–26.

<sup>30</sup> R.W. Williams, K. Herrup. *The control of neuron number*, „Annual Review of Neuroscience” 1988, nr 11, s. 423–453.

<sup>31</sup> H. Dreyfus, *What computers can't do*, s. 173.

Heideggera, podkreśla konieczność bycia w świecie jako podstawowy warunek dla powstania umysłu. Co więcej – powołując się na Heideggera – postuluje, że zdroworoządkowej wiedzy nie przechowujemy w naszych mózgach, gdyż jest ona częścią świata, w którym żyjemy. Problem wiedzy, z jakim muszą się zmierzyć zwolennicy AI, Dreyfus nazywa mianem *commonsense knowledge problem*<sup>32</sup>. To swego rodzaju „ucieleśnienie” i jednocześnie „uspołecznienie” czy wręcz „uświatowienie” ludzkiego umysłu musi być wzięte pod uwagę, jeśli jego zagadkę mamy kiedyś rozwikłać. Na pytanie o naturę umysłu nie podaje jednoznacznej odpowiedzi, jednak z jego myśli wyłania się częściowa odpowiedź na postawione w niniejszym artykule pytanie.

Kluczowym zagadnieniem, które w tej formie znamy z kontrowersyjnych w środowisku filozoficznym prac Thomasa Nagela, jest to, w jaki sposób trzecioosobowa materialna konstrukcja (w mózgu bądź komputerze) może wykształcić pierwszoosobowy fenomen, by patrzeć na świat z pewnej szczególnej perspektywy<sup>33</sup>. Słynny eksperyment myślowy Nagela „jak to jest być nietoperzem” stawia zatem zdaniem Dreyfusa słuszne pytania, a obrany kierunek może doprowadzić do sensownych rozstrzygnięć. Kognytywiści często podkreślają, że przecież mózg w jakiś sposób to osiągnął. Jednak Dreyfus sądzi, że nie wytłumaczymy tego zjawiska, odwołując się do teorii masy krytycznej, zakładającej, że mózg osiągnął w pewnym momencie taką złożoność, że wygenerował umysł i świadomość. Dreyfus zgadza się jednak, że ewolucyjny rozwój naszego mózgu musi mieć wiele wspólnego z pojawieniem się fenomenu umysłu. Wysunięta przez niego krytyka komputacjonizmu z pewnością odrzuca wersję redukcijną materializmu, jednak Dreyfus nie odrzuca pewnego powiązania pomiędzy biologicznym mózgiem a umysłem. W jego filozofii odnaleźć można różną niż u zwolenników AI wizję ludzkiego umysłu jako „czegoś więcej”, niż zwykli oni mu przypisywać. Umysł jawi się więc w tym kontekście jako struktura złożona z wielu komponentów, zarówno tego materialnego, biologicznego, jak i intuicyjnego, społecznego oraz wielu jeszcze elementów, których dotąd nie wyjaśniliśmy.

Przyglądając się konsekwencjom krytyki obliczeniowej teorii, można zauważyć pewne punkty sporne w koncepcjach omawianych adwersarzy tego nurtu. Na pytanie o charakter zjawisk mentalnych udzielają zgoła różnych odpowiedzi, jednak z drugiej strony nie sposób nie zauważyć zasadniczych podobieństw. Wydaje się, że nie będzie zbyt pochopną generalizacją stwierdzenie, że w ramach kognitywistycznego nurtu zwykło się ostatnimi czasy spoglądać na fenomen umysłu jako pewną cechę, własność czy mechanizm ludzkiego mózgu (Dennett, Searle, Davidson). Wśród sekundantów obliczeniowej teorii to mózg uzyskuje pozycję nadrzędną nad umysłem jako jego pewną funkcjonalną strukturą. Adwersarze zaś

<sup>32</sup> H. Dreyfus, *Mind over machine*, s. 78.

<sup>33</sup> H. Dreyfus, *What computers can't do*, s. 182.

tych koncepcji ujmują umysł zgoła odmiennie. Wysuwając kolejne argumenty, często akcentują nadrzędną rolę tej rozwiniętej struktury nad zjawiskami zachodzącymi jedynie w naszym mózgu. Umysł jako niezwykle tajemnicza i nieuchwytna kompozycja wydaje się im czymś znacznie przekraczającym zmiany zachodzące w naszych sieciach neuronalnych. Próby przełamania kartezjańskiego dualizmu są w przytłaczającej większości podejmowane przez materialistów. Krytycy komputacjonizmu niemal jednym tchem odrzucają materializm redukcyjny, mniej lub bardziej sceptycznie spoglądając w stronę umiarkowanych ujęć materializmu nieredukcyjnego, czy to pod postacią emergentyzmu, czy rozmaitych wersji superweniencji. Dlatego należy zachowywać szczególną ostrożność w formułowaniu jednoznacznych rozstrzygnięć na temat ewentualnego sceptycyzmu wobec materialnej natury ludzkiego umysłu, oczywiście przy założeniu, że obliczeniową teorię odrzucimy.

*Emmanuel Picavet*

Universitete Paris 1 Pantheon-Sorbonne

## OBSERVATIONS SUR LA CRITIQUE DE J. RAWLS PAR G.A. COHEN\*

### Observations on G.A. Cohen's Critical Reading of J. Rawls

### Uwagi dotyczące krytycznej lektury J. Rawlsa przez G. A. Cohena

Słowa kluczowe: zasada różnicy, sprawiedliwość dystrybucyjna, równość, nierówności, sprawiedliwość społeczna.

Key words: difference principle, distributive justice, equality, inequalities, social justice.

#### Streszczenie

Według Cohena i zgodnie z nauką, jaką Cohen czerpie z Rawlsa, ogromne znaczenie ma to, że ludzie przyznają zasadom sprawiedliwości naczelną rolę w swojej zbiorowości i do nich dostosowują swoje postępowanie. W ten sposób są w stanie ujawnić swój charakter jako równe i racjonalne jednostki posiadające status moralny. Dlatego też, jak Cohen uzasadnia w pracy pt. *Jeśli jesteś takim egalitarystą, to czemu jesteś taki... bogaty?*, powinni oni w swoim życiu gospodarczym kierować się zasadą różnicy Rawlsa, bo jedynie dzięki wypaczeniom w stosowaniu przez Rawlsa tej zasady służy ona uzasadnianiu głęboko zakorzenionych nierówności szans. Ocena tej krytyki jest uzasadniona, gdyż słusznie zwraca uwagę na znaczenie nadane utworzeniu społeczeństwa w kontekście tej dyskusji.

#### Abstract

According to Cohen and according to the lessons Cohen draws from Rawls, it is of paramount importance that people assign to principles of justice a central place in their collectivity and act accordingly. This way, human beings are able to express their nature as equal and rational persons who have a moral status. Therefore, Cohen argues in *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich?*, they should let their economic life be guided by the Rawlsian difference principle and it is only through a distortion in the Rawlsian use of the principle that it serves as a justification for deep-rooted inequalities of opportunities. An assessment of this criticism is in order, paying due attention to the meaning to be given to the constitution of society in the context of this debate.

\* Je remercie Fabien Tarrat et Speranta Dumitru, ainsi que Mr. Boisriveau, pour leurs remarques et questions lors de la session «G.A. Cohen» qui se tint dans le cadre du Congrès Marx à l'Université de Nanterre Paris-Ouest La Défense en 2010.

## 1. Introduction

G. A. Cohen, prématurément disparu en 2009, a laissé une empreinte profonde dans la philosophie sociale de notre temps: dans le renouveau des analyses inspirées par le socialisme et par certaines idées de Marx, dans les débats sur la justice et sur l'égalité en éthique sociale. En 2009 encore, invité du séminaire international «Analyses normatives contemporaines» (ANCO) à Paris, il présentait avec profondeur et subtilité les lignes de force de son dernier ouvrage sur la défense de l'égalité et de la justice. Il allait à l'essentiel; or, l'essentiel, c'était clairement, à ses yeux, la structure des arguments, leurs ressorts fondamentaux et leur articulation les uns aux autres dans des théories dont la construction était à examiner et à réexaminer avec le plus grand soin en songeant aux aspects pratiques des doctrines politiques, mais en accordant tout d'abord la plus grande attention à la théorie elle-même.

Dans ces observations ancrées dans les discussions de Cohen dans son important ouvrage traduit en français sous le titre *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche?*, je m'intéresserai à ses vues sur la justice et de l'égalité en éthique sociale, et plus particulièrement à sa critique de la théorie de John Rawls, qui eut une grande importance dans le développement de ses propres conceptions. Je prendrai comme référence, notamment, le bref document qu'il avait distribué en janvier 1992, alors qu'il participait au colloque *Philosophie morale et politique* à Paris, rencontrant à cette occasion de nombreux interlocuteurs français et étrangers.

## 2. Rawls et Cohen: quelques observations

La conférence de 1992 avait comme thème: les incitations et le principe de différence (*Incentives and the Difference Principle*). C'était, à l'évidence, une intervention très réfléchie, mûrement pensée. Une sorte de duel, malgré l'absence de Rawls: le public était invité à partager une critique de la théorie de Rawls, une critique tout à fait décisive à ses yeux. Le rapport à l'œuvre de Rawls (promoteur du «principe de différence» dans sa *Théorie de la justice*) était en effet devenu décisif pour G. Cohen. Comme il l'explique dans *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich?* (p. 117), J. Rawls a été, après Robert Nozick et Ronald Dworkin, l'un des contemporains avec lesquels Cohen a vraiment voulu confronter ses idées en profondeur<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> G.A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich?*, Cambridge, Mass. et Londres, Harvard University Press 2000, traduction française par F. Tarrit: *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche?*, Hermann, Paris 2010.



En sens inverse, il faut remarquer que J. Rawls ne citait pas très volontiers G. Cohen. Dans *Libéralisme politique*, Rawls signale simplement qu'il suit Cohen (article *On the Currency of Egalitarian justice* de 1989), conjointement avec Kenneth Arrow et Norman Daniels, sur le point suivant: certaines préférences nous mettent hors de capacité de bien vivre et de coopérer normalement avec les autres; de plus, ces préférences sont telles qu'elles doivent être prises en main par ceux ou celles qui les ont; elles peuvent appeler, en particulier, un traitement psychiatrique (*Libéralisme politique*, cinquième conférence, note 15).

Par ailleurs, G. Cohen est remercié dans une note de l'article de 1989 sur le consensus par recoupement et le domaine du politique<sup>2</sup>. Ici, Rawls signale que Cohen, à l'occasion de sa conférence sur le consensus par recoupement à Oxford en 1986, l'a aidé à comprendre qu'il y avait lieu de chercher à dissiper certains malentendus à l'endroit de son concept de «consensus par recoupement», ce que Rawls entreprenait justement de faire dans cet article célèbre. Sur quoi ces malentendus portaient-ils?

Ils concernaient la «politique du consensus» en général, dont le consensus par recoupement au sens rawlsien est l'une des figures remarquables<sup>3</sup>. Le consensus pourrait apparaître comme une idée régulatrice, ce qui n'était pas dans l'intention de Rawls. Plus précisément, il pourrait sembler orienter le contenu précis donné à des principes premiers de la justice (tels que ceux proposés par Rawls lui-même dans sa *Théorie de la justice*). Cet aperçu est intéressant, parce que l'interprétation et la mise en œuvre des principes de justice, quels qu'ils puissent être, sont en effet des opérations essentielles et fortement liées aux contingences de la vie sociale, économique et politique. En particulier, on peut se poser le problème de l'ajustement aux prétentions servant les intérêts politiques et sociaux qui sont de fait dominants dans des sociétés inégalitaires.

La réponse rawlsienne consistait à souligner que l'orientation «politique» de sa théorie de la justice comme équité avait pu donner lieu à un malentendu important, justifiant donc une reprise philosophique sérieuse quant à son procédé d'exposition. Le fait que la théorie soit «politique» (au sens où elle met en œuvre le jugement moral dans des régions de l'existence qui sont politiques) n'empêche nullement de donner toute son indépendance à une «première étape» (de la théorie de la justice comme équité), qui serait celle de la détermination morale des principes de justice. A cette première étape, la «justice comme équité» doit être présentée comme une conception politique indépendante, qui articule les unes aux autres les grandes valeurs applicables au domaine particulier qu'est la

<sup>2</sup> J. Rawls, *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, "New York University Law Review" 64, p. 233–255.

<sup>3</sup> Pour une relecture et une tentative de formalisation, voir: M. Benhenda, *A model of deliberation based on Rawls's political liberalism*, "Social Choice and Welfare" 2011, vol. 36, p. 121–178.

politique (pour être plus précis, la politique telle qu'elle se manifeste à l'échelon de la structure de base de la société). A une seconde étape seulement, on examine la question de la stabilité: est-ce que tel ensemble de principes de justice est à même de soutenir, au fil du temps, le fait même qu'on lui soit attaché? C'est alors une question qui relève de la dynamique des valeurs dans la société.

Chez Rawls, l'aspect «politique» de la théorie morale de la justice tenait à la reconnaissance du fait qu'il y a une spécificité des jugements concernant l'échelon politique de l'existence. Cet échelon est aussi celui de la structure de base, qui est l'objet convenant aux principes d'une théorie de la justice, ce qui est expressément contesté par Cohen, au nom du rôle essentiel des attitudes et des choix personnels dans la justice sociale et dans le tissu même de la structure sociale. Dans *If You're an Egalitarian...* Cohen rejetait à ce propos, dans le même mouvement, l'attitude typique de Rawls et les attitudes marxistes qui, elles aussi, tendent à atténuer la force de l'égalité en tant que norme proprement morale<sup>4</sup>.

Cette dimension de la théorie de Rawls s'est trouvée de plus en plus affirmée, d'ailleurs, au fil de son œuvre, au point de jouer un rôle central dans *Libéralisme politique* en 1993. Aux yeux de Rawls, il fallait reconnaître que certains principes d'action et d'organisation sont essentiellement liés à la dimension politique de l'existence; c'est d'ailleurs sur ce fondement qu'il devait, dans *Le Droit des Peuples*, écarter l'option du «cosmopolitisme moral», proposée par Charles Beitz et par Thomas Pogge, en raison du conflit entre cette approche et la reconnaissance des formes d'action et de responsabilité essentiellement liées à l'organisation étatique dans le monde politique tel qu'il est. Pour autant, Rawls prenait soin, évidemment, de ne pas paraître soutenir une approche machiavélienne, dans laquelle les principes du jugement politique pourraient ne point avoir d'enracinement moral. Pour Rawls, il est bien clair que les jugements sur l'organisation sociale et politique sont, en dernier ressort, des jugements moraux.

Rawls n'ignorait rien des réticences que pouvait éveiller le soupçon d'une réduction machiavélienne ou cynique de la question de la justice aux nécessités pragmatiques. Aucun auteur n'était plus porté que lui à dénoncer la faute consistant à inférer, de l'existence d'un niveau spécifique du politique, à une logique

<sup>4</sup> La référence au christianisme est ambiguë de ce point de vue: certaines doctrines chrétiennes conduisent en effet à bien réaffirmer la force morale de l'égalité, mais le choix d'une approche purement religieuse peut donner lieu à une attitude fataliste comme celle que résume Cohen, non sans humour, à propos de ses propres perceptions personnelles du temps jadis: à cause de la rareté et des divisions de classes qui en résultent, l'égalité risque d'être impossible à réaliser par des moyens seulement religieux, relevant de la transformation de soi-même; à cause d'un âge d'abondance possible, l'égalité risque par ailleurs d'être inévitable à cause de la réduction concomitante des clivages sociaux (*If You're an Egalitarian...*, p. 2). Dans le même livre, Cohen insiste par ailleurs sur l'importance que Marx accordait à la transformation de soi-même et de la conscience, au temps de ses lettres à Arnold Ruge (op. cit., p. 66–67).

d'action ou d'organisation qui ne serait plus tributaire du jugement moral. En revanche, Rawls était notoirement peu soucieux (en tant que philosophe du moins) de l'incidence concrète des conditions économiques et sociales sur la mise en œuvre ou l'interprétation des principes de justice: dans ce registre, ce qui le préoccupait le plus était la neutralisation préventive de ce type d'impact, d'avantage que la dynamique conjointe des conditions socio-économiques et de l'interprétation des principes (alors que cette dynamique est au cœur des approches qui, à l'instar de celle de Richard Bellamy, cherchent à penser la constitution progressive des compromis sur les principes – sans négliger, au demeurant, la dimension éthique du processus). D'une certaine façon, il n'est pas étonnant que ce soit un auteur tel que G. Cohen, bien au fait des aspects profonds de l'incidence des conditions socio-économiques, qui ait poussé Rawls à préciser ses vues à cet égard.

La position rawlsienne est d'ailleurs complexe à saisir et cette complexité même ouvre certainement la voie à des tentatives justifiées de dépassement de sa théorie, dans une direction qui accorde un rôle plus central à la dimension des rapports socio-économiques concrets et évolutifs. L'un des enjeux difficiles dont sa théorie oblige à se saisir est précisément le problème de la stabilité. En longue période, celle-ci ne dépend-elle pas du consentement à des évolutions (régliées et justifiées, non pas hasardeuses) dans l'interprétation des principes de référence de l'organisation sociale et politique? Et pour aborder cette question, ne faut-il pas prendre en compte à titre essentiel l'incidence comparée des groupes sociaux dans l'élaboration des interprétations dominantes (celles qui ont gain de cause au moins temporairement), en rupture avec un modèle par trop naïf du consensus autour des principes fondamentaux de l'organisation sociale, économique et politique? De fait, il semblerait artificiel de considérer seulement, d'une manière statique, l'instant unique d'un accord sur des raisons, alors que les raisons sont mobilisées à propos d'un objet par essence évolutif, à savoir l'organisation politique, économique et sociale, laquelle est inévitablement marquée par des évolutions dans la mise en œuvre des principes (même lorsque ceux-ci restent inchangés dans leur formulation verbale).

Une autre difficulté tient à la réconciliation de la doctrine des «deux étapes» dans l'article de 1989 avec la thèse de la *Théorie de la justice*, d'après laquelle le fait que la société soit structurée par des principes de justice consensuels fait partie des aspects constitutifs de la «société bien ordonnée». Si l'on prend cette thèse au sérieux, au moment où les parties rationnelles réfléchissent à l'organisation de la «structure de base» de la société, elles doivent avoir en vue cette considération d'arrière-plan qu'est le lien entre l'ordre juste à rechercher et le consensus à établir dans la durée (un consensus sur les règles sociales qui concrétisent les principes et témoignent de la force qui leur est reconnue). Alors, il est assez difficile de soutenir que la stabilité concerne seulement une «seconde étape» indépendante de l'accord sur les principes de justice.

Cette tension illustre une difficulté propre à la théorie de Rawls: alors même qu'il s'agit d'une théorie dont l'objet est explicitement socio-économique autant que moral et politique, Rawls cherche à caractériser l'accord sur les principes de justice comme un accord purement moral. Mais est-il tout d'abord possible de se prononcer sur des principes organisateurs sans s'intéresser d'emblée, au moins quant aux aspects saillants, à l'organisation sociale et administrative capable de soutenir, dans la durée, l'effectivité d'un tel accord? L'approche rawlsienne de la «société bien ordonnée» incorpore d'emblée le consensus qui est à attendre dans la société, ce qui devrait conduire, semble-t-il, à faire remonter de la deuxième étape à la première étape certains aspects de la question de la stabilité.

Comme on va le voir, Cohen estimait que Rawls n'était pas demeuré fidèle jusqu'au bout à ce qu'il y avait de plus précieux dans son approche de la justice. Et pourtant, dans sa conférence de Paris en juin 1992, Cohen était aussi celui qui s'inscrivait en faux contre l'idée rawlsienne d'après laquelle, la justice étant véritablement la vertu première des institutions, si les lois et les institutions sont injustes, alors elles doivent simplement être abolies. Quelquefois, remarquait Cohen (non sans une pointe d'ironie sans doute), la justice au sens plein est hors d'atteinte et tout le monde se trouve mieux de ce que l'on opte pour quelque chose d'autre. Cela annonçait les développements ultérieurs dans les approches en termes de compromis pluraliste avec désaccord maintenu, chez d'autres auteurs. Par exemple, la version quelque peu laxiste du «principe de différence» attribuée à Rawls par Cohen constitue simplement, pour ce dernier, une maxime pour minimiser l'injustice lorsque les incitations sont, en quelque façon, incorrectes (c'est simplement une maxime pour obtenir «la meilleure injustice possible», ce qui ne doit pas être confondu avec un principe de justice au sens strict).

C'était l'objet de la comparaison avec les propos de J. Stuart Mill dans son *Economie politique* (II, 1, 4) sur la rémunération égale. Selon Mill, proportionner la rémunération au travail accompli est juste si, et seulement si, la magnitude du travail accompli est pleinement une affaire de choix. En revanche, c'est un principe injuste si le travail fourni dépend en réalité de différences naturelles de force ou de capacité, car on recommande alors de donner plus à ceux qui ont déjà été les mieux servis par la nature. Mill observait toutefois que c'était un principe capable de remporter un grand succès et de se montrer expédient, en tant que compromis avec «le type de caractère égoïste forgé par le standard actuel de la moralité et renforcé par les institutions sociales existantes». A moins que l'éducation ne soit entièrement régénérée, ce type de compromis peut s'avérer plus profitable que des tentatives visant des idéaux plus élevés.

La critique de Rawls que nous allons examiner maintenant plus en détail s'inscrit donc dans une configuration assez particulière. Cohen veut tout à la fois que l'on prenne vraiment les principes de justice au sérieux, ce pour quoi il faut lutter contre la tentation d'introduire la confusion avec des règles exprimant des

compromis expédients. Mais d'un autre côté, Cohen est prêt (bien davantage que Rawls, en fait) à admettre comme acceptables, dans une perspective pragmatique, de simples compromis, qui ne suscitent pas la communion autour d'une vision partagée de la justice.

### 3. Le problème des incitations et la théorie de la justice dans l'exposé de Paris (1992)

#### Ligne générale de l'argument de Cohen

Dans sa critique du traitement des incitations chez Rawls, ultérieurement développée dans certains essais du recueil *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich?*<sup>5</sup>, il me semble que Cohen posait des questions fondamentales sur l'aptitude des principes à être soutenus et mis en œuvre, en rapport avec les dispositions personnelles. Cette critique était cruciale à ses yeux. Pourtant, je tâcherai de montrer que ses critiques, à l'examen, ne sont pas entièrement adaptées à l'entreprise philosophique qui est visée.

Le point de départ était le «principe de différence» que Rawls avait mobilisé dans sa formulation du second principe de la justice comme équité. Il s'agissait d'affirmer que les inégalités sont acceptables comme composantes de la société juste si elles sont nécessaires pour améliorer la situation des moins bien lotis; elles sont en revanche à rejeter comme injustes si elles contribuent à faire aux moins bien lotis une condition moins bonne que ne pourrait l'être, justement, la condition de ceux qui sont les moins bien lotis dans la société.

Voici la ligne de l'argument et la thèse d'ensemble. Cohen croyait déceler une tension entre la défense du principe de différence et l'affirmation de Rawls d'après laquelle il faut tenir compte d'inégalités qui sont liées, en fait, à des structures incitatives particulières. Si les membres de la société étaient eux-mêmes attachés à la justice et donc (si l'on suit Rawls) au principe de différence, la société n'aurait en fait pas besoin de mettre en place de telles incitations destinées à favoriser les efforts de ceux qui contribuent le plus, avec talent, à la coopération sociale («motiver les producteurs talentueux», selon l'expression très ramassée de Cohen). Le principe de différence, une fois endossé intégralement comme le reste de la conception de la justice comme équité, ne devrait pas laisser sans altération le système de motivation des agents, s'étendant notamment à leur vie économique.

<sup>5</sup> G.A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich ?*. En particulier les chaps. 8 *Justice, Incentives, and Selfishness* et 9 *Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice*.

## Deux versions du principe de différence

Cohen distinguait une version stricte et une version assouplie du principe de différence. Dans une version stricte, on dira que les inégalités sont justes si elles sont nécessaires pour améliorer le sort des moins bien lotis, quoi qu'il en soit (*apart from...*) des intentions choisies par les personnes (en particulier, donc, même si les intentions de ces personnes sont excellentes du point de vue de l'éthique sociale). Dans une version assouplie, les inégalités sont justes si elles sont nécessaires pour améliorer le sort des moins bien lotis, le cas échéant à cause des intentions choisies par les personnes, par exemple, donc, parce que les membres de la société.

Pour marquer le contraste, Cohen donnait l'illustration suivante: si une certaine inégalité est requise (pour améliorer le sort des moins bien lotis) seulement sous l'hypothèse que les producteurs talentueux se comportent comme des «maximisateurs» auto-intéressés (des agents qui cherchent à promouvoir leur intérêt propre dans toute la mesure du possible) sur des marchés, alors cette inégalité est ratifiée par le principe assoupli, mais non pas par le principe dans sa variante stricte. Le contraste est également souligné à partir d'une tension interne à la théorie de Rawls, dont toutes les composantes n'indiqueraient pas la même orientation.

Ce que dit Rawls à propos de l'endossement intégral (*full compliance*), de la dignité des «mal lotis» et de la valeur de fraternité irait dans le sens de la version stricte. En revanche, son traitement des incitations dans l'organisation sociale irait dans le sens de la version assouplie. Rawls, admettait Cohen, ne défendait pas pour autant une conception de la justice l'identifiant à un *compromis* (ou équilibre) entre la poursuite de l'intérêt personnel (éventuellement égoïste) et le souci du bien-être des moins bien lotis. Le principe de différence assoupli pourrait correspondre à une telle vision des choses, mais alors il indiquerait seulement une sorte d'équilibre approximatif entre des préoccupations disparates (*an imperfect proxy for a just balance*); on ne pourrait en aucun cas y voir un principe de justice fondamental.

Selon Cohen, le principe dans sa version assouplie ne peut convenir qu'à des personnes qui ne s'*engagent* pas véritablement sur les principes qui gouvernent la société. Par contraste, le principe strict convient à une société telle que la société bien ordonnée décrite par Rawls: une société dans laquelle un certain *ethos*, une véritable «culture de la justice» sont très largement répandus et s'expriment dans les comportements, soutenant par là l'effectivité des principes eux-mêmes. Comme l'a fait observer R. J. Arneson, l'une des sources de la divergence entre les deux auteurs est l'insistance de Cohen sur le fait que les attitudes des personnes, en particulier leur engagement à poursuivre le bien commun, font partie

de la justice<sup>6</sup>; il n'en demeure pas moins que la théorie de Rawls donne bien de l'importance à l'endossement personnel des principes.

### La doctrine de Rawls, infidèle à l'éthique rawlsienne?

Si l'on suit Cohen, ou plutôt si l'on se laisse reconduire à Rawls par Cohen, c'est un aspect important de la justice que l'aptitude des hommes à affirmer des principes de justice et à agir d'après ces principes. C'est de cette manière (s'il s'agit de principes correctement choisis) que les hommes expriment leur nature de personnes morales rationnelles et égales. Dès lors, affirme Cohen, ils devraient se laisser guider par le principe de différence dans leur vie économique. Ils devraient montrer qu'ils croient réellement que les inégalités sont injustes dès lors qu'elles ne sont pas strictement nécessaires – autrement dit, dès lors qu'elles ne sont pas impérativement requises pour rendre aussi bonne que possible la situation de ceux qui sont comparativement moins bien lotis, de quelque manière que l'on fasse effort soi-même pour réformer sa motivation<sup>7</sup>.

En d'autres termes, ils ne devraient pas consentir aux inégalités lorsque l'adoption de motivations appropriées prive d'utilité ces inégalités, au regard du but recherché. On peut toutefois être sceptique sur l'idée d'après laquelle cela devrait dissuader les individus de se comporter comme des «maximisateurs» (de leur propre niveau socio-économique) qui se contenteraient d'une correction imparfaite, par les autorités publiques, des inégalités qu'ils introduisent eux-mêmes par leurs motivations et par leur comportement. Aux yeux de Cohen, ce ne serait pas compatible avec la prémisse rawlsienne d'après laquelle «en s'abstenant d'exploiter les contingences naturelles et sociales, les personnes expriment leur respect les unes pour les autres dans la constitution même de leur société». Selon lui, ce qu'il y a de convaincant (mais mal respecté finalement) dans l'approche de Rawls, c'est le projet d'une annulation, au nom d'un idéal de la justice, des accidents des dotations naturelles et des contingences des circonstances sociales (comme le disait l'extrait de la *Théorie de la justice* que citait Cohen en français autant qu'en anglais: «une conception de la justice qui empêche d'utiliser les hasards des dons naturels et les contingences sociales comme des atouts dans la poursuite des avantages économiques et sociaux»).

Il est vrai que ce type de formulation très lâche, chez Rawls, donne lieu sans invraisemblance à l'idée maximaliste (qui ne déplaisait pas à Cohen) d'une

<sup>6</sup> R. J. Arneson, *Justice is not Equality*, "Ratio", 21 (2008), p. 371–391. La comparaison des doctrines part essentiellement, chez R. Arneson, de l'ouvrage de Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008).

<sup>7</sup> Voir la formulation donnée dans *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich?* (p. 126).

annulation de toute influence des contingences sur le destin social concret des personnes. C'est ce qui rend vraisemblable l'évocation par Cohen, dans *If You're an Egalitarian...* d'une «distorsion» dans le maniement rawlsien du principe de différence, dès lors que, chez Rawls, ce principe débouche sur des inégalités profondes concernant les perspectives dans la vie.

Mais on peut mettre en doute la critique à partir d'une réflexion sur ce que signifie l'expression significative: «dans la constitution même de leur société». Pour Rawls, cela indique un certain échelon de la réflexion et de l'endossement: celui qui concerne le cadre général dans lequel on vit en société (la «structure de base» de la société). Il ne s'agit pas directement de régir l'action individuelle dans des circonstances de la vie (ou des formes d'activité, des interactions) qui, justement, ne mettent pas directement en cause ce cadre général. Il s'agit bien seulement des actions et des formes d'endossement ou d'engagement qui concernent le cadre général de la société. Cette dichotomie est possible parce que chez Rawls, il y a bien un échelon réputé proprement politique et collectif de la réflexion morale; à cet échelon, on ne trouve pas, d'une manière indifférenciée, toutes les activités de la vie. Il paraît donc difficile d'attaquer de cette manière, d'un point de vue moral, la psychologie des agents que Cohen nomme *incentive seekers*: ceux qui exploitent à leur avantage la nature contingente de leurs talents et de leurs avantages divers dans la société (et, peut-on ajouter, leurs propres motivations psychologiques).

### L'attitude méthodologique de Rawls

Quelle était au fond la position de Rawls? On peut dire qu'il traitait la justice comme une contrainte formelle, typique d'une sorte de cadre de vie digne dans lequel les individus peuvent faire ce qu'ils souhaitent en toute liberté. Il ne supposait pas les agents spécialement égoïstes; au nom d'un certain réalisme dans les hypothèses d'arrière-plan, il postulait seulement ce qui lui semblait évident, à savoir que l'altruisme des hommes est limité (autrement dit, dans certains cas, un comportement exclusivement auto-intéressé est possible)<sup>8</sup>. Et le fait que les

<sup>8</sup> Dans *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich ?* (p. 119), Cohen critique le naturalisme de l'approche de Rawls: à un degré considérable, les structures sociales conditionnent la structure de la motivation individuelle. En ce sens, il faut rejeter ce que Cohen appelait une hypothèse sur la nature humaine (*human-nature premise*), identifiée derrière la défense de l'inégalité fondée sur l'invocation de l'égoïsme des hommes. Il faut bien sûr insister sur le fait que Rawls, à la différence de Hobbes par exemple, ne se fonde pas sur des hypothèses d'égoïsme rigide dans le cas des hommes réels; seulement sur un dosage d'altruisme et de tendances auto-intéressées. Cohen se montre plus compréhensif pour ce qu'il dépeint comme la deuxième hypothèse-clé dans la défense de l'inégalité fondée sur l'égoïsme: l'hypothèse d'après laquelle si les hommes sont égoïstes, alors l'inégalité est impossible à réaliser ou à maintenir – *ibidem*, p. 118 sq.



hommes poursuivent ce qui les intéresse à la manière dont ils l'entendent, y compris dans le domaine économique, n'était pas constitué chez Rawls comme un objet d'appréciation morale se situant dans le champ de la «théorie de la justice» qu'il développait. Ce qui intéressait sa théorie, c'était l'identification par une procédure impartiale et l'acceptation individuelle d'un cadre juste dans lequel pussent prendre place les initiatives et les formes de vie personnelles.

On voit donc qu'il y avait un risque de malentendu important, tenant au statut moral à reconnaître à la motivation personnelle. Pour Cohen, la moralité de l'endossement d'une conception de la justice sociale devait se traduire par une manière de vivre tournée vers la réalisation de la finalité précise qui est visée dans le principe général qui est posé, à savoir, ici l'amélioration du sort des moins bien lotis. C'est ce qui rend pressant le problème des incitations car c'est à partir d'arguments relatifs aux incitations (pour certaines préférences possibles) que l'on prévoit que, dans certains cas, il faudra cesser d'améliorer le sort des moins bien lotis à un certain point, avant d'arriver à l'égalisation des conditions. Aux yeux de Cohen, si les personnes sont véritablement portées à s'engager sur le principe de différence, ce doit être parce qu'elles visent l'amélioration du sort des moins bien lotis, et dès lors, il n'y aura plus de «différence» du tout à prévoir dans les faits: on doit aller vers l'égalité. C'est seulement parce que l'on suppose que certaines personnes sont avant tout motivées par autre chose que ce qui est visé dans les principes de justice (à savoir certainement, leurs intérêts égoïstes), qu'il y aura une «différence» de traitement incorporée dans le fonctionnement de la société. Cette critique épouse, dans les grandes lignes, le mouvement qui sera celui de *If You're an Egalitarian...*: non, il ne faut plus mépriser autant qu'on le fit l'idée d'après laquelle il faut, pour vaincre l'inégalité, «une révolution dans les sentiments ou dans la motivation»<sup>9</sup>.

Or, il faut bien voir que, pour Rawls, il était important d'admettre (pour des raisons de *pluralisme* bâti dans la théorie) que les individus pussent rechercher leur bien comme ils l'entendaient, et non pas viser à la manière d'une fin une certaine finalité spéciale qui serait introduite par les autorités ou par l'organisation sociale. Par exemple, une finalité concernant l'équilibre harmonieux ou égalitaire dans la société. Cela n'empêche pas de se préoccuper de l'égalité, mais cette préoccupation se retrouve à un autre niveau, lorsque les individus se demandent si le sort qu'ils connaissent dans une société peut leur être expliqué comme une chose à laquelle ils donneraient leur assentiment dans des conditions d'égalité.

C'est bien pourquoi la théorie rawlsienne est profondément déontologique: il s'agit d'inviter à reconnaître des contraintes (ou des formes d'organisation collective) que chacun peut rationnellement endosser sous l'hypothèse qu'il se

<sup>9</sup> Ibidem, p. 120.

préoccupe seulement de ce qui va lui arriver, pourvu qu'il se pose la question de l'endossement d'une manière qui reflète adéquatement l'égalité fondamentale des hommes et l'exigence d'impartialité qui convient à l'endossement de principes de justice destinés à être adoptés en commun.

C'est à mon sens une limite de la critique de Cohen: le principe de différence a bien la signification d'une contrainte impartiale sur la poursuite en société des finalités personnelles, mais il ne s'agit pas d'un principe moralisateur relatif à la réforme de ces finalités. C'est un principe à endosser à la manière d'une contrainte impartiale librement et rationnellement consentie (comme lorsqu'on fonde son jugement sur la base de la procédure proposée du choix sous voile d'ignorance). Mais s'il est bien justifié par une argumentation impartiale, son rapport avec l'égalité est complexe<sup>10</sup>; par ailleurs, ce n'est pas un principe à adopter à la manière d'une réforme substantielle des choses que l'on poursuit dans la vie. Par exemple, si certaines personnes ont un tempérament égoïste, on peut éventuellement le regretter (et par ailleurs, comme l'explique Rawls, il faut exclure l'égoïsme du spectre des positions morales crédibles), mais ce n'est pas l'objet approprié des principes de la justice comme équité que de substituer à leur orientation habituelle, à la manière d'une conversion, une autre orientation. De ce point de vue, la critique de Cohen n'est pas vraiment acceptable, en tant que critique de Rawls tout au moins: tout se passe comme s'il se fondait sur une lecture téléologique d'un principe déontologique, en lui associant une finalité cachée que chacun devrait faire sienne dès lors qu'il accepte le principe. Je ne pense pas du tout que ce soit dans l'esprit de la doctrine de Rawls.

Il ne s'agissait pas non plus, pour Rawls, d'affirmer dogmatiquement que les hommes sont égoïstes; Rawls n'était pas Machiavel, ni Hobbes (on sait qu'il ne comptait d'ailleurs ni l'un ni l'autre parmi les sources de sa théorie) Il s'agissait seulement d'offrir un mode de justification pour certaines inégalités dès lors qu'on peut les associer à ce qui est véritablement le critère substantiel ultime pour Rawls, comme pour la plupart des libéraux véritables, ainsi que l'a souligné récemment Catherine Audard: le développement personnel, les occasions d'épanouissement dans la vie de chacun<sup>11</sup>.

## Rawls et le problème de Sidgwick

Rawls se situait, au fond, dans la lignée du problème magistralement posé par Sidgwick dans ses *Méthodes de l'éthique*, au livre IV (une œuvre que Rawls admirait beaucoup et dont il a préfacé une réédition): se peut-il qu'il soit morale-

<sup>10</sup> Sur les rapports systématiques entre impartialité et impartialité, voir: C. Guibet Lafaye, *La justice comme composante de la vie bonne*, Presses de l'Université Laval, Québec 2006 (chap. 3).

<sup>11</sup> C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, Gallimard (Folio), Paris 2009.

ment souhaitable, pour la société, de favoriser l'association entre un sort personnel enviable et, dans certains cas, des penchants peu admirables des hommes? Sidgwick ne l'excluait pas, en particulier pour que la société puisse tirer pleinement parti d'initiatives individuelles qui sont souvent dictées par l'intérêt personnel. C'était une manière, pour l'auteur utilitariste, de bien faire comprendre la différence qu'il creusait entre l'hédonisme psychologique et le type d'hédonisme universel qu'il identifiait et appliquait au moyen de procédures impartiales de formation du jugement.

C'était aussi une manière de souligner nettement que l'approbation et la mise en œuvre de certains principes d'éthique sociale (par exemple, l'utilitarisme) peuvent être découplées, à un degré considérable de la question de la réforme des finalités poursuivies par les individus. Ainsi, ce n'est pas parce que la société sera utilitariste dans ses formes d'organisation fondamentales (comme Sidgwick l'appelait de ses vœux) que l'on devra exclure par hypothèse l'existence d'individus talentueux et actifs, et pour autant passablement auto-intéressés quant à leurs motivations.

Même dans une théorie dite téléologique comme l'utilitarisme, il est donc possible d'admettre qu'un certain registre d'approbation éthique se situe à un autre niveau que celui de la conversion personnelle quant aux finalités dans la vie. Et il en va de même chez Rawls, bien sûr. Pour lui, la connaissance de certaines données anthropologiques très générales doit disposer les hommes à accepter un lien entre certaines inégalités et un ensemble de motivations profitables pour tous, pourvu que l'on sache en effet mettre les bénéfiques résultants au service de tous (donc, en particulier, des plus démunis, ce qui constitue pour lui le test d'acceptabilité).

On peut également remarquer que Rawls, à la suite de Sidgwick, oriente l'évaluation éthique des dispositifs sociaux dans la direction d'une prise en compte très marquée des dispositifs incitatifs. En sens contraire, Cohen est préoccupé par le lien direct entre les situations socio-économiques et les transferts qui pourraient avoir lieu. Par exemple, se référant à un article de 1989 de Joshua Cohen («Democratic Equality», paru dans *Ethics*), il estime qu'il ne faut pas se contenter de critiquer l'alliance du laissez-faire et d'un minimum social en raison du fait que ceux qui sont les moins bien lotis dans la société peuvent légitimement se dire qu'après tout, leur sort serait meilleur si des transferts se faisaient en leur faveur. Si l'on suit G.A. Cohen, il faut aller plus loin et développer exactement la même critique à propos du principe de différence dans sa version assouplie: dans une société régie par ce principe, les «mieux lotis» refusent tout simplement de se préoccuper de l'amélioration du sort des moins bien lotis, dès lors qu'ils n'y trouvent pas également leur avantage propre, compte tenu de la structure donnée des préférences et des motivations.

Ce pour quoi l'on serait loin, selon G.A. Cohen, de la traduction de l'idéal de «fraternité» mis en avant par Rawls à propos du principe de différence (sur le fondement de la détermination à ne pas souhaiter «un profit qui ne servirait pas en même temps les intérêts des autres» – ce qui traduit bien, chez Rawls, d'une inspiration que l'on serait tenté de dire «solidariste» si l'on ne craignait de «franciser» quelque peu sa pensée...). La vraie fraternité devrait plutôt passer par une réforme du point de vue sur les incitations, pour le rendre compatible avec les idéaux de dignité, de fraternité et de pleine réalisation de la nature morale des personnes. Selon le mot de Cohen: «les idéaux méritent qu'on s'en tienne à eux» (*The ideals are worth keeping*).

### Inégalités et motivations

C'est un aspect essentiel de l'argumentation de Rawls que la vérification, par chacun, du fait qu'il n'est pas traité simplement comme un instrument pour les fins des autres dans la machine sociale: la dimension kantienne de la théorie revient à faire en sorte que la procédure de choix qui est décrite exprime exactement, par ses caractéristiques, cette exigence. D'une certaine façon, la critique de Cohen se saisit de la question des incitations d'une manière qui reprend cette exigence. Si les «moins bien lotis» peuvent se dire que le différentiel de traitement (par rapport à d'autres) provient de caractéristiques contingentes des autres – comme le fait que ceux-ci ont besoin de voir l'écart avec les autres se creuser pour être disposés à faire des efforts – alors, ces «moins bien lotis» peuvent se dire aussi que l'on exploite la situation à leurs dépens en raison des préférences des autres. Autrement dit, qu'il y a un différentiel de traitement avec autrui qui est simplement instrumental au regard de la satisfaction d'autrui. C'est un argument symétrique de celui des libertariens qui estiment qu'avec le principe de différence, les plus talentueux sont arbitrairement exploités par les moins avantagés.

Le contre-argument rawlsien est assez simple: non, ce n'est pas alors une exploitation instrumentale, puisque le jeu social va alors dans le sens de la personne la plus défavorisée: simplement, on oriente dans le sens qui convient les différences de talent. Symétriquement, les plus talentueux ne peuvent pas se plaindre non plus, puisque leurs réalisations ne prennent place que dans l'interaction avec les autres (et dans le prolongement d'une éducation et d'un parcours) dans la société.

Ce que montraient des auteurs comme Rawls et Kolm, c'est que le principe de différence (ou la «justice pratique» de Kolm) permet de rendre compte de certaines inégalités dans certains cas et sur la base du principe individualiste de la recherche des plus grandes opportunités pour chacun (chez Rawls, la recherche du panier de biens primaires le plus étendu possible). Mais (comme Cohen

a bien raison de le souligner), il n'y a pas d'évidence qui s'attache à un «besoin incitatif» qui prendrait la forme d'inégalités. Pourquoi, en effet, faudrait-il que les écarts se creusent pour que les motivations socialement productives et bénéfiques soient à l'œuvre? Il y a là en effet quelque chose qui n'est pas clair.

Si cela revient à dire que, pour travailler, les êtres humains ont besoin d'espérer se retrouver dans une situation meilleure que celle des autres (d'une manière qui se manifeste par exemple par de plus grandes possessions, l'usage ostensible de biens de luxe, etc.), alors il s'agit d'une hypothèse psychologique qui n'est pas nécessairement convaincante sous cette forme générale. Ce qui est nettement plus crédible, c'est l'argument d'après lequel des efforts spécifiques qui peuvent être profitables à la société sur une base très large (comme les efforts d'éducation et de formation, la prise de risque dans l'innovation, l'investissement supérieur à la norme dans le travail) doivent pouvoir s'appuyer sur une hiérarchie des récompenses sociales car, à défaut, il serait par trop tentant, pour un trop grand nombre de personnes, de choisir une vie de facilité.

Mais pour obtenir la meilleure défense du point de vue de Rawls, il faut faire observer que ses principes de justice constituent un cadre flexible, ouvert à l'interprétation et à la mise en œuvre dans des situations qui, en droit, sont contrastées. Dans la «situation originelle», d'un point de vue individualiste, il est dès lors parfaitement exact que l'on n'a pas de raison d'exclure que, compte tenu des préférences et des motivations largement répandues dans la société, il soit approprié, pour donner les meilleures opportunités à chacun, de consentir à une structure sociale inégalitaire ratifiée par le «principe de différence».

La critique de Cohen avait surtout partie liée avec une valorisation intrinsèque de l'égalisation des conditions économiques et sociales, qui n'est évidemment pas partagée par tous les auteurs (et pas par Rawls, en particulier). La critique qui en résulte est et massive et frappante, mais elle ne convaincra pas tout le monde, parce qu'elle s'appuie sur une certaine vision du monde, qui est loin d'être unanimement partagée. Peut-on aller un peu plus loin, et identifier des éléments de la critique de Cohen qui traduisent des préoccupations très larges, que peuvent avoir également en partage ceux qui sont moins égalitaristes que Cohen?

Je pense que la réponse est positive, principalement pour deux raisons. D'abord, il y a certainement un élément de «résignation» dans le principe de différence. Si l'on adopte ce principe comme un principe régulateur important de la vie sociale, on choisit tacitement de traiter les motivations comme des données, au lieu de chercher à les réorienter dans une direction plus égalitariste, plus solidaire peut-être. On choisit de s'adapter aux motivations, sans faire de leur éducation ou de leur réforme une finalité partagée.

Que penser de ce premier argument? Il peut être convaincant pour de nombreuses personnes parce que nous sommes nombreux à penser qu'une bonne édu-

cation et un climat social approprié peuvent être de nature à favoriser des efforts motivés de manière importante (1) par des incitations intrinsèques, liés à l'activité (la force de cette catégorie d'incitations pouvant être interprétée comme un signe positif quant à la bonne aptitude de la société à répartir adéquatement les rôles et à faire évoluer favorablement les conditions de travail et la reconnaissance du travail) et (2) par la valorisation sociale et personnelle de la contribution au bon développement économique, technologique, culturel et social. Or, les motivations individuelles ont leur importance dans une vie sociale satisfaisante.

Cela peut contribuer à atténuer les réserves que ne manque pas de susciter par ailleurs ce premier argument, surtout à partir d'une préoccupation de pluralisme: des réserves qui tiennent au fait que les préférences et les motivations sont ce qu'elles sont dans chaque société, et que c'est un élément important de la liberté politique que de les respecter telles qu'elles sont. Ce serait même, peut-être, postuler arbitrairement l'altruisme et orienter les institutions (de manière non impartiale) au bénéfice de certains, que d'admettre qu'au nom de la justice, les mieux lotis doivent simplement «rendre service» à ceux qui sont moins bien lotis. A ce propos, Cohen s'en prend à l'hypothèse de désintérêt mutuel de Rawls, taillée pour les besoins de la «situation originelle», qui ne devrait pas avoir vocation à être maintenue à propos de la société bien ordonnée effectivement régie par des principes de justice. Rawls, suppose Cohen, hésiterait entre un modèle communautaire et un modèle simplement fondé sur l'intérêt personnel (un modèle de «marchandage»), ce que traduiraient certaines impropriétés linguistiques, comme le fait de parler de «courte vue» (*short-sightedness*) à propos de la justice, comme si ce qui était en cause était la promotion clairvoyante de l'intérêt.

Il y a un second argument à partir duquel on peut rendre manifeste l'importance de la critique de Cohen et ce qu'il y a de convaincant dans le message général qu'elle exprime (même si, pour me répéter, je ne suis pas convaincu par ailleurs de sa valeur en tant qu'objection technique à la position de Rawls à partir des prémisses de ce dernier). Cet argument est le suivant: en consacrant publiquement un principe tel que le «principe de différence», on risque de figer des différences dans les opportunités qui n'ont pas de raison de demeurer figées. Développons un peu ce point, en revenant d'abord à Rawls lui-même.

Selon cet auteur, les inégalités admissibles ne relèvent pas de l'inégalité des chances, en principe: au contraire, d'après le second principe de la justice comme équité, les différentes positions sociales doivent être accessibles à tous (sans discrimination, donc) et sur une base de juste égalité des chances. Les inégalités ne concernent que les positions sociales elles-mêmes. Dans le type de société libre que Rawls appelle de ses vœux, les individus peuvent évidemment chercher à améliorer leur sort. Dans la *Théorie de la justice*, il y a bien une inégalité des «chances dans la vie», mais pour les parties fictives placées sous le voile d'igno-

rance. Cela ne correspond pas à des inégalités de naissance, inscrites dans la filiation. Et pas davantage à des inégalités décidées d'une manière peu réversible à un moment arbitraire de la vie, comme dans une méritocratie rigide fondée sur des idées absurdes relatives à une «sélection des meilleurs» à tel ou tel âge.

Cela étant, dans une société où l'on consacrerait publiquement le «principe de différence», et en l'absence d'une recherche activiste et généreuse de la juste égalité des chances, ce principe risquerait de ratifier des structures sociales telles que des différences très claires d'avantages dans la vie liées au fait d'entreprendre (ou de faire entreprendre à ses enfants) des études ayant un coût élevé. L'existence même de positions sociales inégales a des chances de favoriser des efforts familiaux importants pour pérenniser la jouissance des positions les plus favorisées, en particulier par l'entremise de dispositifs éducatifs qui sont de fait discriminatoires, comportant un coût financier important ou d'autres mécanismes de sélection arbitraire plus ou moins contrôlables sur la base d'avantages sociaux antérieurement acquis.

#### 4. Conclusion

Je ne pense pas que l'on puisse soutenir que la critique du principe de différence chez Cohen atteigne véritablement l'usage qui est fait de ce principe dans la *Théorie de la justice* de Rawls. J'ai essayé de montrer que le point de vue de Rawls résiste beaucoup plus à cette tentative que Cohen ne l'avait cru.

Pour autant, ce n'est pas dénier l'intérêt de la critique. Elle est significative en elle-même et pour d'autres raisons. D'une part, elle exprime un antagonisme profond avec les priorités théoriques qu'illustre l'exposé de la *Théorie de la justice*. Clairement, pour Cohen, la théorie de la justice doit être capable de remettre en cause les clivages dominants dans la société au sujet de ce qui est personnel (ou privé), et de ce qui est collectif ou doit faire l'objet de la sollicitude de chacun. Ce n'est pas le cas chez Rawls et, de fait, de nombreux lecteurs sont gênés par la perspective d'une théorie qui viserait seulement à justifier un cadre impersonnel des activités dictées par des conceptions de la vie tout à fait quelconques. Aux yeux de beaucoup – et je pense que Cohen en faisait partie – la théorie de Rawls est trop intégralement pluraliste pour le projet même d'une théorie morale de la justice. La part faite à la justice comme vertu personnelle peut sembler trop limitée.

D'autre part, la critique de Cohen repose implicitement sur des prémisses tout à fait différentes de celles de Rawls et il en va certainement du choix d'une vision du monde ou d'une autre. Pour Rawls, les repères normatifs ultimes sont donnés par le bien des individus (de quelque façon qu'ils se le représentent) et par l'expression de leur nature d'êtres rationnels et autonomes; l'égalité est par

ailleurs un repère important pour comprendre comment contraindre, d'une manière qui témoigne de la rationalité, la poursuite par chacun de ce qu'il juge bon. Il s'agit d'une théorie individualiste. Chez Cohen, l'égalité est plus clairement une finalité en soi. La critique, à partir de là, se résout en une sorte d'antagonisme et en plusieurs malentendus.

Pour conclure sur une note positive, il faut souligner que la critique de Cohen a l'intérêt de rappeler à quel point il est difficile de traiter des préférences à la manière de données quelconques, auxquelles devraient s'ajuster des incitations extrinsèques adroitement choisies. C'est le point de vue le plus habituel en théorie économique, mais il ne convient qu'à l'analyse de situations étroitement spécifiées, dans lesquelles on possède des indices suffisants pour identifier les préférences en présence. Chez Rawls, parallèlement, il y avait une sorte de «boîte noire» dans la théorie: les préférences ou les projets des personnes concernent leur propre vision de la poursuite de leur propre bien et, de cela, la théorie de la justice sociale n'a pas à se préoccuper, sauf pour ce qui regarde (1) le rapport avec l'acceptation d'un cadre social impersonnel, impartial et juste et (2) l'acceptation par les individus de contraintes raisonnables, qui les conduisent à aménager certains aspects de leurs intentions ou de leurs plans de vie.

Plus substantiellement que Rawls, Cohen admet l'influence directe des valeurs morales endossées (en y incluant celles qui concernent l'ordre social juste) sur la détermination individuelle des motivations et des intentions (et donc des préférences au sens des économistes). De ce point de vue, la critique de Cohen peut conduire à des doctrines de la justice sociale procédant à partir d'hypothèses substantielles concernant les sentiments moraux des personnes (que la psychologie et la sociologie des valeurs étudient d'ailleurs d'une manière de plus en plus systématique).



*Jadwiga Błahut-Prusik*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## BEZPIECZEŃSTWO JAKO WARTOŚĆ WE WSPÓŁCZESNEJ POLITYCE ZAGRANICZNEJ

### Security as a Value in the Contemporary Foreign Policy

**Słowa kluczowe:** aksjologia, bezpieczeństwo, globalizacja, godność, prawa człowieka, „wojna z terroryzmem”.

**Key words:** axiology, security, globalisation, dignity, the idea of *human security*, human rights, “war on terrorism”.

#### Streszczenie

Wydarzenia z 11 września 2001 r. sprawiły że „bezpieczeństwo” stało się jedną z kluczowych kategorii w dyskusji nad kształtem stosunków międzynarodowych. Artykuł ma na celu ukazanie, w jakim stopniu polityczny wymiar bezpieczeństwa wpisuje się w debatę normatywno-aksjologiczną. Umieszczając bezpieczeństwo poza dyskursem normatywnym, nie tylko tracimy możliwość jego całościowego ujęcia, lecz również narażamy się na ryzyko pojawiania się kuriozalnego odwrócenia, w którym to, co stanowiło pierwotny cel naszych działań, obraca się w swoje przeciwieństwo.

#### Abstract

The events of 11 September 2001 made “security” become one of the key categories in the discussion on the form of international relations. This article aims to show the extent to which the political dimension of security fits in the normative and ideological debate. Through placing security beyond the normative discourse, not only do we lose a possibility to approach it comprehensively, but we also risk the emergence of a curious inversion where what was our original objective turns into its opposite.

Nikt bardziej celnie niż amerykańscy pragmatyści (William James i Charles-Sanders Peirce) nie ujął źródła filozofii, sytuując je w konflikcie. Ta ogólna konstatacja wydaje się niezwykle trafna szczególnie w przypadku rozważań w obszarze filozofii politycznej. Zwłaszcza wówczas, gdy refleksja jest rezultatem traumatycznych wydarzeń, które zaczynają chwiać naszym poczuciem intelektualnego panowania nad rzeczywistością, gdy wymuszają zmianę nie tylko w dotychczasowych sposobach myślenia, ale przede wszystkim w praktyce. Z taką

sytuacją mieliśmy do czynienia po 11 września 2001 r., gdy w konsekwencji zamachów terrorystycznych kategoria „bezpieczeństwo” stała się jedną z kluczowych w dyskusji nad kształtem stosunków międzynarodowych. Wydarzenia te uświadomiły nam, że natura zagrożeń zmieniła się na tyle, iż wymaga nowej koncepcji bezpieczeństwa. Innymi słowy, potwierdziły one prostą zależność: gdy przestaje być jasne, jak powinniśmy postępować lub stajemy w obliczu sytuacji wymagających sprzecznych działań i gdy praktyka etyczna zostaje zakłócona przez pojawienie się przypadku nieprzystającego do ugruntowanej teorii i praktyki, paradygmat bezpieczeństwa domaga się korekty i przewartościowania. W wypadku ataków terrorystycznych podyktowane było to strachem o bezpieczeństwo rozumiane nie tylko jako możliwość przetrwania, czyli w jego negatywnym sensie, lecz również jako szansa rozwoju, a zatem w jego wymiarze pozytywnym. Z jednej strony ataki terrorystyczne zaczęto postrzegać w kontekście sekurytyzacji, czyli jako zagrożenie dla przetrwania, uzasadniające zastosowanie środków nadzwyczajnych<sup>1</sup>, z drugiej – groźba ich powtórzenia uniemożliwiła lub ograniczyła korzystanie z podstawowych praw i wolności. W ten sposób te dwa aspekty przesądziły o powiązaniu walki z terroryzmem nie tylko w obszarze filozofii polityki, lecz również etyki.

Za Christopherem S. Browningiem i Mattem McDonaldem przyjmuję, że zestawienie bezpieczeństwa w kontekście polityki i etyki jednoczy te dwa obszary w ramach krytycznego projektu studiów nad bezpieczeństwem<sup>2</sup>. Zwracam się zatem ku podejściu krytycznemu, które ma na celu wskazanie normatywnych preferencji związanych z wyborami, jakich dokonujemy, i politycznych implikacji z nich wynikających. Za tło rozważań posłuży nam amerykańska postawa przyjęta w obliczu „wojny z terroryzmem”, gdzie bezpieczeństwo, a dokładniej – przekonanie o konieczności jego zapewnienia w zasadniczej mierze rozpatrywane jest w perspektywie etycznej.

Jeżeli za Mervynem Frostą przyjmiemy, że pytania na temat etyczności postępowania stają się oczywiste w dwóch rodzajach sytuacji: gdy akt ewidentnie lekceważy przyjęte normy zachowania oraz gdy nie jest jasne, na ile w danej sytuacji postępowanie jest etyczne, wówczas międzynarodowe praktyki, których jesteśmy uczestnikami, wydają się nie różnić niczym od tych spoza obszaru polityki. Funkcje etyczne są w nie wbudowane, a udział w nich wymaga od nas przestrzegania obowiązujących kodeksów etycznych<sup>3</sup>. Nie ulega wątpliwości, że sytuacja komplikuje się w warunkach postępującej globalizacji. Okazuje się, że stworzenie nowego paradygmatu bezpieczeństwa nie jest proste z jednego podstawowego powodu. Globalizacja oraz jej wielowymiarowe następstwa pozosta-

<sup>1</sup> W. Kosecki, *Strach i potęga. Bezpieczeństwo międzynarodowe w XXI wieku*, Poltext, Warszawa 2012, s. 12–13.

<sup>2</sup> Ch.S. Browning, M. McDonald, *The Future of Critical Security Studies: Ethics and the Politics of Security*, „European Journal of International Relations” 2011, nr 19(2), s. 235–255.

ją wciąż na tyle nierozpoznane, że trudno przewidzieć wszystkie zagrożenia, które ze sobą niesie, a tym bardziej im przeciwdziałać. Trudno zatem zdefiniować bezpieczeństwo narodowe, zwłaszcza w perspektywie zagrożeń stwarzanych przez podmioty niepaństwowe o zasięgu globalnym. Ponadto globalizacja sprawia, że ramy definicyjne samego pojęcia „bezpieczeństwo” poszerzają się, co ma bezpośredni związek z pojawiającymi się lub ujawniającymi pod wpływem globalizacji nowymi zagrożeniami. Sytuację komplikuje sama specyfika norm moralnych, które w ponowoczesnych warunkach pozostają otwarte, niedookreślone, a co za tym idzie – podatne na manipulacje i wpływ partykularnych interesów. Sprawia to, że próby urzeczywistniania bezpieczeństwa mogą przynieść zaskakujące, nie zawsze oczekiwane rezultaty.

W ten „otwarty” kontekst wpisuje się wiele wydarzeń mających bezpośredni związek z atakami terrorystycznymi na Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, m.in.: wojna w Iraku i Afganistanie, strategiczne aspekty amerykańskiej polityki naftowej, międzynarodowa współpraca między państwami mająca na celu zapewnienie bezpieczeństwa. Nie ulega wątpliwości, że dyskusja wokół tych kwestii nie może zostać pozbawiona aspektu etycznego. Nieuchronnie domaga się uzasadnienia podjętych działań nie tylko w perspektywie konieczności zapewnienia bezpieczeństwa, spoczywającej na rządzie każdego kraju, lecz również w kontekście ich moralnej zasadności.

Mimo że Niccolò Machiavelli już dawno odarł politykę z „etycznych dekoracji”, z makiawelicznej deprecjacji etyki w polityce nie wynika, że etyka została całkowicie wyparta z jej obszaru. Według Frosta, błędne jest twierdzenie, że etyka tyle ma do polityki co cukier do herbaty, tzn. może być do niej dodana lub nie, w zależności od smaku<sup>4</sup>. Związek między polityką a etyką jest niezaprzeczalny w każdym z jej wymiarów, zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Biorąc pod uwagę fakt, że człowiek jest istotą moralną, w pełni odpowiedzialną za swoje działania, z odpowiedzialności tej nie sposób wyłączyć samej polityki. Zgodnie z sugestią Frosta, mylnie jest zatem twierdzenie, jakoby zagraniczni decydenci mieli wybór, czy łączyć politykę z etyką, czy może usunąć etykę poza jej obręb. Jesteśmy etycznie zdeterminowani we wszystkim, co robimy. Decyzje polityczne nie są wyjątkiem. Wszak ludzka forma bytu tym różni się od innych, że jej podbudowę stanowi aksjologiczny paradygmat godności człowieka. To on przesądza o związku etyki i bezpieczeństwa. To właśnie ze względu na ludzką godność (gdy mówimy o bezpieczeństwie podmiotu) bierzemy pod uwagę coś więcej aniżeli jednostkowe czy grupowe przetrwanie, a mianowicie – dobrobyt i wolność, czyli jakość życia rozumianą przynajmniej jako możliwość rozwoju.

<sup>3</sup> M. Frost, *The Ethics of Humanitarian Intervention: Protecting Civilians to Make Democratic Citizenship Possible*, (w:) K.E. Smith, M. Light (eds.), *Ethics and Foreign Policy*, Cambridge University Press 2012, s. 37.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 34.

Tym, co w zachodnim kręgu kulturowym łączy oba pojęcia, tj. etykę i bezpieczeństwo, są prawa człowieka. Bezpieczeństwo w sensie pozytywnym wiąże się z możliwością nieskrępowanego rozwoju, z poczuciem na tyle trwałej stabilizacji, by umożliwiała ona podmiotom bez większych przeszkód realizować obrane cele. Jej głównym odniesieniem okazuje się zatem jednostka, a celem – zapewnienie jej podstawowych praw i wolności, które *de facto* decydują o jakości życia, co nie jest bez znaczenia dla ogólnie pojętego bezpieczeństwa.

Jak wskazuje Krzysztof Drabik, gwarancja niezbywalności praw potwierdza naszą podmiotowość, odzwierciedlając moralny i aksjologiczny wymiar ludzkiej egzystencji. Prawa człowieka wyznaczają horyzont, który wykracza poza czysto biologiczne trwanie i znajduje się na wyższym, aksjologiczno-normatywnym poziomie egzystencji. W rzeczywistości to prawa człowieka stanowią swoistą teoretyczno-moralną podbudowę dla szeroko pojmowanych działań na rzecz bezpieczeństwa<sup>5</sup>. To w ich kontekście rodzą się etyczne dylematy dotyczące, z jednej strony, kwestii słuszności upowszechniania praw człowieka i wolności z nich wynikających, z drugiej – konieczności ich zapewnienia jako niezbędnego warunku bezpieczeństwa. Oczywiście jest, że dyskurs ten rozwija się na dwóch płaszczyznach: między cywilizacjami, odmiennymi kulturami, ale jednocześnie – jak określił to Jürgen Habermas – jest dialogiem „Zachodu z samym sobą”. Kultura w zasadniczej mierze determinuje kształt debaty nad bezpieczeństwem, a co za tym idzie – również praktyczny wymiar jego realizacji. Nie bez znaczenia zatem pozostaje to, w jakim obszarze kulturowym dyskusja ta jest podejmowana. Skuteczne metody i środki stosowane w celu uzyskania bezpieczeństwa nie powstają w próżni, zawsze uwzględniają społeczne i kulturowe siły kształtujące nasze rozumienie bezpieczeństwa i zagrożenia, jak też to, co cenimy najbardziej i co determinuje naszą odpowiedź na kryzys czy katastrofę. Stąd też dialog wokół bezpieczeństwa zakreśla co najmniej kilka kręgów i różnicuje się w zależności od tego, w którym z nich się pojawia.

W zachodnim kręgu kulturowym porządek praw człowieka i ich rosnące znaczenie wpisują się w zakres tego, co określamy mianem bezpieczeństwa w jego pozytywnym aspekcie. Pojęcie to można sprowadzić do całego kompleksu praw człowieka, poczynając od najstarszych dotyczących praw osobistych i politycznych, przez gospodarcze, socjalne i kulturowe, a kończąc na prawach chroniących różnego rodzaju mniejszości. Wszelkie umowy międzynarodowe, które obejmują coraz szerszy zakres praw: obywatelskich i politycznych, socjalnych i ekonomicznych, solidarnościowych (m.in. prawo do: rozwoju, spokoju, czystego środowiska, tożsamości kulturowej, prawa związane ze statusem kobiet, prawa przyszłych pokoleń) oraz działania mające na celu uznanie i ochronę praw

<sup>5</sup> Szerzej zob.: K. Drabik, *Bezpieczeństwo personalne i strukturalne*, Wydawnictwo AON, Warszawa 2013, s. 124–130.

mniejszości<sup>6</sup>, w zachodnim kręgu kulturowym uznaje się za gwarancję bezpieczeństwa pozytywnego. Niemniej jednak zmiany, jakie dokonały się na przestrzeni wieków, objęły również zasady prowadzenia wojen oraz reguły prawa humanitarnego w odniesieniu do konfliktów wewnętrznych i wojen domowych, co z kolei wpisuje się w możliwość zabezpieczenia negatywnego aspektu bezpieczeństwa. Tak szeroko rozbudowany katalog praw został ściśle związany z argumentem dotyczącym ich współzależności i niepodzielności, co również wyraża się w korelacji i integralności obu aspektów bezpieczeństwa. Jak argumentował Carlos Santiago Niño, projekt praw człowieka jest nade wszystko świadomą i sztuczną konstrukcją, zaprojektowaną, by utrzymać w mocy godność człowieka i zapobiec cierpieniom w obliczu trwałego ludzkiego bestialstwa<sup>7</sup>.

Za główny aksjologiczny fundament praw człowieka najczęściej przyjmuje się godność, której najgłębsza świadomość pojawia się wraz z zachwianiem poczucia bezpieczeństwa, czyli wraz z zagrożeniem. „Mówi się o godności, że jej najbardziej właściwym językiem jest język praw. Stąd też pojęcie godności najczęściej możemy znaleźć w postulatach i dokumentach politycznych. Godność jest hasłem sztandarowym grup walczących o swoją podmiotowość [...], a więc *de facto* – o prawa i ich respektowanie”<sup>8</sup> – wskazuje Magdalena Środa. Z tego powodu pojęcie to odnajdziemy w wielu aktach prawnych prawa międzynarodowego, m.in. w preambułach Karty Narodów Zjednoczonych z dnia 26 czerwca 1945 r. i Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z dnia 10 grudnia 1948 r., w Międzynarodowym Pakcie Praw Człowieka z dnia 16 grudnia 1966 r., w Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturowych<sup>9</sup> i wielu innych.

Godność jako aksjologiczny fundament praw człowieka odnosi się zarówno do pojęcia bezpieczeństwa, jak i do obszaru etyki, gdzie bezsprzecznie uchodzi za podstawę moralności. W swej istocie prawa człowieka zawarte w wyżej przywołanych dokumentach stanowią przedłużenie idei godności w sferze społeczno-politycznej, to z niej wyprowadza się mnogość praw, które łącznie zagwarantować mają trwanie bytu ludzkiego i potwierdzać jego niezwykłą wartość. Realizacja tych dwóch postulatów toczy się, z jednej strony, w sferze moralnej, wówczas gdy przeciwdziałamy łamaniu praw człowieka, z drugiej – w obszarze polityki, łącząc się z walką o ustrój, który zapewniałby ich przestrzeganie<sup>10</sup>. Jak

<sup>6</sup> Zob.: A. Hurrell, *Power, Principles and Prudence: Protecting Human Rights in a Deeply Divided World*, (w:) T. Dunne, N.J. Wheeler (eds.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge University Press 1999, s. 278–279 i nast.

<sup>7</sup> Cyt. za: ibidem, s. 299.

<sup>8</sup> M. Środa, *Idea godności w kulturze i etyce*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993, s. 7.

<sup>9</sup> Szerzej zob.: M. Chmaj, *Godność człowieka jako źródło jego godności i praw*, (w:) M. Chmaj i in., *Konstytucyjne wolności i prawa w Polsce. Zasady ogólne*, t. 1, s. 73–90.

<sup>10</sup> M. Środa, op. cit., s. 106.

trafnie wyraziła to Środa: „godność człowieka stanowi teoretyczną i praktyczną rację tak dla praw człowieka związanych ze społeczno-polityczną konotacją godności (godności obywatela), jak i dla obowiązków moralnych związanych z pojęciem godności w konotacji etyczno-intelektualnej”<sup>11</sup>.

Jeśli przyjmiemy całkowicie oczywistą tezę, zgodnie z którą reakcją na zagrożenie jest kontrola, przewidywalność, w znacznej mierze sprowadzająca się do przestrzegania regulacji prawnych, jak również pewnego zbioru nieregulowanych przez prawo wymogów zachowania funkcjonujących w każdej wspólnocie, okaże się, że odpowiedzią na niepewność jest etyka. Ustalone normy postępowania, tzn. zgodne z wymogami stawianymi przez daną społeczność, czynią naszą rzeczywistość bardziej przewidywalną i jednocześnie bezpieczniejszą. Bezpieczeństwo jest wyrazem pewnych założeń, które wspólnie akceptujemy i których przestrzegamy, dzięki czemu zyskujemy względne poczucie pewności przyjętych wzorów zachowań i działań. Jesteśmy wówczas w stanie przewidywać zagrożenia i uprzedzać sytuacje, które mogłyby zachwiać naszym poczuciem bezpieczeństwa. W tym sensie etyka, rozumiana jako pewien zespół wspólnie podzielanych norm i przestrzeganych zasad, stanowi nieodłączny element bezpieczeństwa. Nie sposób mówić o bezpieczeństwie, co więcej, kształtować bezpieczną przestrzeń poza dyskursem etycznym oraz postępując wbrew przyjętym zasadom. Wydaje się, że nic bardziej nie potwierdziło tej tezy niż ataki terrorystyczne i odpowiedź na nie.

Za sprawą wydarzeń z 11 września 2001 r. powrócił paradygmat bezpieczeństwa dominujący podczas zimnej wojny, zogniskowany wokół podstawowej opozycji wojna–pokój, gdy o bezpieczeństwie decydowały głównie czynniki militarne, a właściwie sprowadzane było ono do braku militarnych zagrożeń. Po upadku świata bipolarnego bezpieczeństwo przestało być rozpatrywane jako związane wyłącznie z zagadnieniem klasycznie pojętej wojny i pokoju. Obecnie coraz częściej łączone jest z następstwem szeroko pojętej emancypacji człowieka, rozwoju cywilizacji i postępu. Ten wymiar bezpieczeństwa (określany mianem pozytywnego) odchodzi od prostego utożsamiania go z brakiem zagrożeń, zdecydowanie poszerza ramy jego definicji o aspekt związany z możliwością nieskrępowanego rozwoju ukierunkowanego na prawa i ludzkie potrzeby. Biorąc pod uwagę fakt, że bezpieczeństwo nie dotyczy już wyłącznie wymiaru militarnego, a obejmuje swym zakresem wiele innego rodzaju aspektów, jego zapewnienie staje się o wiele trudniejsze niż kiedyś. W ten sposób poszerza się również obszar zagadnień etycznych, które pojawiają się w powiązaniu z hasłem „bezpieczeństwo”. Jak wskazują Browning i McDonald, ta wizja bezpieczeństwa ukierunkowuje państwo na jeden zasadniczy cel – zapewnienia szeroko pojętego dobrobytu swoim obywatelom. Wyraża się w próbie przeformułowania bezpieczeństwa w kie-

<sup>11</sup> Ibidem.

runku praw i potrzeb ludzkich. W tym kontekście dyskurs wokół bezpieczeństwa pozytywnego łączy się z fundamentalnym pojęciem „dobra”. Browning i McDonald podkreślają jednak, że w projekcie badań krytycznych nad bezpieczeństwem w jego etycznej artykulacji zasadniczo unika się definicji fundamentalnych pojęć, takich jak np. „dobro”, koncentrując się na tym, co stanowi o postępie, za zwyczaj definiowanym w kategoriach rozszerzania przestrzeni dialogowej<sup>12</sup>. W tym kontekście bezpieczeństwo powinno zasadzać się na trosce o poszerzenie sfery dialogu, który wydaje się możliwy jedynie w oparciu o jakiś wspólny fundament. We współczesnej polityce zagranicznej z pewnością są nim właśnie prawa człowieka. Kwestią dyskusyjną pozostaje to, czy należy uznać je za uniwersalny wymóg realizacji bezpieczeństwa. Niezależnie od udzielanych odpowiedzi jedno pozostaje bezdyskusyjne: zagadnienie to wpisuje się w kontekst aksjologiczno-normatywny. Dyskurs nad statusem praw człowieka, ich funkcją i sposobami zapewniania dotyka nie tylko prawnego, formalnego aspektu ich realizacji, to przede wszystkim dyskurs aksjologiczno-normatywny.

Jak wskazuje Andrew Hurrell, międzynarodowa i ponadnarodowa kultura praw człowieka obejmuje szeroko udostępniony wspólny język, włączając w to wiarygodną, dobrze rozwiniętą strukturę normatywną, w stosunku do której dystansuje się bardzo niewiele grup. Ten wspólny dyskurs zakłada ogólną akceptację pewnych zasad i procesów oraz szczególnego rodzaju racjonalność i argumentację. To on ogranicza zakres dopuszczalnych uzasadnień i motywacji; to on upoważnia poszczególne grupy i instytucje do określonych działań; i to on pomaga stworzyć zachętę dla socjalizacji i internalizacji. Jest on, co oczywiste, kształtowany przez historyczne źródła danej kultury, pozostaje jednak otwarty, dynamiczny i odporny na stałe zawładnięcie przez partykularne interesy czy grupy politycznej władzy<sup>13</sup>.

W sporze o bezpieczeństwo pojawiają się również głosy krytyczne, upatrujące w postulatcie urzeczywistnienia pozytywnego aspektu bezpieczeństwa groźbę pojawienia się pewnych nadużyć z tego wynikających. Jako przykład tego rodzaju ryzyka przywoływana jest m.in. idea *human security*<sup>14</sup> (traktowana jako forma bezpieczeństwa pozytywnego), realizacja której, w opinii krytyków, okazała się pretekstem do dalszego wspierania liberalnych form rządów na całym świecie. W tym sensie stała się ona częścią ideologicznej pułapki pomagającej promować połączenie bezpieczeństwa i rozwoju liberalnej polityki przez wiele państw zachodnich, których działania w większości okazały się szkodliwe, wspie-

<sup>12</sup> Ch.S. Browning, M. McDonald, op. cit., s. 243.

<sup>13</sup> A. Hurrell, op. cit., s. 299.

<sup>14</sup> *United Nations Development Programme 1994*, s. 24. Raport ONZ z 1994 r., mówiąc o komponentach *human security*, szczególną rolę przypisuje dwóm z nich: wolności od strachu i wolności od niedostatku. Zob. [online] <[http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/255/hdr\\_1994\\_en\\_complete\\_nostats.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/255/hdr_1994_en_complete_nostats.pdf)>, dostęp: 1.12.2011.

rające neoimperialistyczną politykę interwencji wojskowych w krajach rozwijających się<sup>15</sup>.

Okazuje się zatem, że realizacja pozytywnego aspektu bezpieczeństwa nie się ze sobą również pewne zagrożenia. Jego założenia i cele mogą zostać wykorzystane w sposób zupełnie odmienny od pierwotnie zakładanych, przeciwny niż wskazują na to przyjęte normy prawne i moralne zobowiązania. „Wojna z terroryzmem” potwierdziła te obawy. Co więcej, w połączeniu z sekurytyzacją dała zielone światło polityce siły, która powołując się na „stan wyjątkowy”, umożliwiła rządowi stosowanie nadzwyczajnych środków, co do których nie było pewności, że są konieczne i proporcjonalne do wyzwań w zakresie bezpieczeństwa. W ten sposób realizacja bezpieczeństwa pozytywnego potwierdziła realność groźby pojawiania się zachodniej hegemonii i liberalnego imperializmu kulturowego. Na możliwość tego rodzaju odwrócenia zwraca uwagę Edward Newman, analizując znaczenie idei *human security*. Przestrzega on, że zawsze istnieje niebezpieczeństwo, iż może ona przybrać formę pretekstu do hegemonicznej, interwencyjnej, a nawet wojskowej polityki. W najlepszym wypadku państwa mogą działać w dobrej wierze, ale stale istnieje groźba, że skutki ryzykownych przedsięwzięć przybiorą etnocentryczną i paternalistyczną postać. W najgorszym wypadku *human security* może stać się wręcz impulsem ku zastosowaniu polityki siły<sup>16</sup>.

Wyrazem takiego rozumianej sekurytyzacji stała się „wojna z terroryzmem”, jak również wojna „prewencyjna” w Iraku. Potwierdziło to obawy nie tylko co do możliwości, ale również realności stosowania siły w stosunkach międzynarodowych przez państwa pozostające w obszarze, który Francis Fukuyama określał mianem „pohistorycznego”. Ani jedna, ani druga wojna nie miała charakteru obronnego czy prewencyjnego, co powszechnie uznawane jest za moralnie uzasadnione i sprawiedliwe. W rzeczywistości były one sugestywnym przejawem zbrojnej agresji. Oczywiście towarzyszył im nacisk na promowanie demokracji i praw człowieka, w ślad za powszechnym przekonaniem, w myśl którego demokracja jest systemem sprzyjającym ochronie praw człowieka i odwrotnie – demokracje, które respektują prawa obywateli, są zazwyczaj bardziej stabilne. Cel ten przyniósł jednak skutek przeciwny. Wojna z terroryzmem i jej następstwa ukazały, jak niewiele jesteśmy w stanie uczynić, nie łamiąc podstawowych praw. Reakcja na globalny terroryzm ujawniła, jak kruche i niepewne są demokratyczno-liberalne wartości. Dowiedzieliśmy się, jak łatwo można podważyć ustrój stanowiący ich fundament, jak łatwo, broniąc go, naruszyć jego podstawowe zasady, a tym samym narazić się na zarzut oportunistu czy hipo-

<sup>15</sup> Zob.: R. Christie, *Critical Voices and Human Security: To Endure, To Engage or To Critique?*, „Security Dialogue” 2010, nr 41(2), s. 169–190; M. Duffield, *Development, Security and Unending War*, Polity Press, Oxford 2007; E. Newman, *Critical Human Security Studies*, „Review of International Studies” 2010, nr 36(1), s. 77–94.

<sup>16</sup> E. Newman, op. cit., s. 88.



kryzji<sup>17</sup>. W tym kontekście można przyjąć, że bezpieczeństwo, z chwilą gdy przestało być wiązane jedynie z kwestią zagrożeń, w pewnym sensie uległo rozproszeniu. Gdy zaczęło obejmować swym zakresem coraz liczniejsze obszary ludzkiej działalności, stało się mniej rozpoznawalne, nie tylko trudniejsze do zdefiniowania, ale również – urzeczywistniania. To m.in. sprawia, że staje się coraz mniej jasne i nie ma zgody co do tego, w jaki sposób demokratyczne państwa powinny spełniać najbardziej podstawowy obowiązek rządu, jakim jest zapewnienie bezpieczeństwa.

O nieokreśloności bezpieczeństwa z pewnością decydują warunki, w jakich realizowane są jego postulaty. Etyka ponowoczesna, która w rezultacie zachodzących zmian stała się odpowiedzią na dysfunkcjonalność tradycyjnych systemów etycznych, jednocześnie staje się obszarem pozbawionym jasno określonych reguł postępowania. W ponowoczesnych warunkach, w których zanegowaliśmy wszelkie znaczeniowe horyzonty, kierując się w stronę swoistego nihilizmu, poszukiwanie bezpieczeństwa staje się nie tylko utrudnione, ale może przybrać przewrotną formę – przynieść skutek przeciwny od zamierzonego. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem Terriego Eagletona, iż „zapobieganie terrorowi zmusza do przywdziania jego szat”<sup>18</sup>. Kiedy przyjmujemy postawę negującą to, co oficjalnie uznane za regułę, normę w stosunkach międzynarodowych, wówczas bezpieczeństwo zostaje zagrożone na najbardziej podstawowym poziomie – egzystencjalnym, sprowadzającym się do umożliwienia trwania bytu (indywidualnego lub zbiorowego). Tego rodzaju przykładów ilustrujących tę krótką konkluzję można podać co najmniej kilka. Wojna z terroryzmem, która potwierdziła tezę o stosowaniu tzw. podwójnych standardów w polityce zagranicznej; inwazja na Irak, która stała się wyrazem wciąż, jak się okazuje, obowiązującej polityki siły w stosunkach międzynarodowych<sup>19</sup>, w praktyce bardziej przypominając wojnę agresywną niż prewencyjną; ustawa Patriot Act<sup>20</sup>, Strategia bezpieczeństwa Narodowego Sta-

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat pisałam w: *Bezpieczeństwo międzynarodowe w demokracji liberalnej (w perspektywie filozoficznej)*, (w:) J. Kajetanowicz (red.), *Bezpieczeństwo współczesnego świata. Międzynarodowe uwarunkowania polityczne i wojskowe*, Instytut Naukowo-Wydawniczy, Poznań 2013, s. 53–64.

<sup>18</sup> T. Eagleton, *Święty terror*, przeł. J. Konieczny, Znak, Kraków 2008, s. 115.

<sup>19</sup> Szerzej zob.: R. Kagan, *Potęga i raj. Ameryka i Europa w nowym porządku świata*, przeł. W. Turopolski, Studio Emka, Warszawa 2003.

<sup>20</sup> Patriot Act udziela przyzwolenia na praktyki, które jawnie naruszają podstawowe swobody obywatelskie. Dochodzi do tego w rezultacie naruszenia jednej z podstawowych zasad konstytucyjnych, tj. separacji władz. Przyznając władzy wykonawczej uprawnienia władzy sądowniczej, Patriot Act zezwala m.in. na uwięzienie bez sądu czy aktu oskarżenia cudzoziemca podejrzanego o terroryzm, upoważnia do wymiany informacji na szeroką skalę między agendami wywiadu a policją, przyzwala na inwazyjne techniki inwigilacji (np. dopuszcza dokonanie rewizji pod nieobecność osoby podejranej, dopuszcza, bez nakazu sądowego, dostęp do jego danych medycznych, finansowych, telefonicznych, itp.). Szerzej zob. np.: J.-C. Paye, *Schylek państwa prawa*, przeł. H. Jankowska, „Le Monde Diplomatique” 2006, nr 7, s. 16–17.

nów Zjednoczonych Ameryki zawierająca nowatorską i niezwykle skrajną koncepcję dotyczącą używania siły w świecie, która nie była jedną z doktryn wojny obronnej i nie miała podstaw w międzynarodowym prawie, raczej opierała się na przekonaniu, że jeśli zaistnieje jakiegokolwiek zagrożenie dla dominującej pozycji Stanów Zjednoczonych w świecie, wówczas będą one miały prawo do jego zniszczenia, zanim w pełni się urzeczywistni<sup>21</sup>. Dyskurs, który rozbrzmiał za ich sprawą, bardziej przybrał formę polemiki nad ich etycznymi implikacjami niż nad kwestią samej wojny i jej politycznych skutków.

Realia współczesnej rzeczywistości – globalizacja, postęp technologiczno-informacyjny ze wszystkimi wielowymiarowymi skutkami – zasadniczo zmieniają charakter obszarów będących przedmiotem naszych rozważań. Bezpieczeństwo, jak już zostało nadmienione, staje się pojęciem coraz mniej precyzyjnym, obejmuje coraz liczniejsze obszary ludzkiego życia, a w efekcie jest nie tylko trudniejsze w zdefiniowaniu, lecz również w realizacji. Podobnie rzecz ma się z etyką, gdzie osłabienie jej fundamentu, czyli moralności, sprawia, że zasady postępowania, dokonywane wybory i ich ocena w warunkach różnorodności, zmienności oraz nieprzewidywalności zostają pozbawione jasnych kryteriów. W ponowoczesności bezpieczeństwu i etyce brak stałych odniesień. Ponowoczesna rzeczywistość zdominowana przez płynność, niepewność, nieokreśloność, tworzy warunki, w których przeważa poczucie różnego rodzaju zagrożeń, a etyka ponowoczesna jest jedynym z czynników, które mogą ten stan potęgować. Z pewnością jest to rezultatem zaniku „pędu do rozwiązań ostatecznych”. Jak określa to Zygmunt Bauman: „wysycha zapał (a nabiera mocy niechęć) do wszechogarniających modeli ładu, w jakich wszystko być miało na właściwym miejscu i nie zostawało już nic, dla czego miejsca by nie przewidziano – i że w sumie coraz więcej w świecie siły zainteresowanych wręcz w trwaniu i pogłębianiu się zróżnicowania, nieokreślenia, zagmatwania i nieuporządkowania warunków życia ludzkiego i życia samego”<sup>22</sup>. W sytuacji, gdy ład był czymś trwałym, zasadzał się na ściśle określonych wymogach, zasadach i sposobach jego realizacji, a jednocześnie bardziej rozpoznawalnymi czynił towarzyszące mu zagrożenia, silnie wzmacniał poczucie bezpieczeństwa. Z chwilą, gdy przestał być postrzegany jako oczywisty, co więcej, uniwersalny w obliczu różnych, często sprzecznych jego form czy projekcji, również poczucie bezpieczeństwa maleje. „Polityka bloków, która do niedawna dominowała kulę ziemską, przerażała potwornością przewidywalnych następstw; cokolwiek ją zastąpiło, przeraża nieprzewidywalnością możliwości; przy braku jasnych map i logicznej konsekwencji nie wiadomo, czego należy się spodziewać”<sup>23</sup> – pisał Bauman.

<sup>21</sup> Szerzej zob.: N. Chomsky, *Imperial Ambitions. Conversations on the Post-9/11 World*, Metropolitan Books, New York 2005.

<sup>22</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic, Warszawa 2000, s. 26.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 45.

Z pewnością bezpieczeństwo w zasadniczej mierze dotyczy praw i wartości, których konfliktowość okazuje się czymś nieuniknionym. Staje się ono terenem zarówno teoretycznych rozważań, z którym filozofowie moralności zaczynają się mierzyć, jak i praktycznych zmagania, gdzie reguły wyboru między określonymi, często skonfliktowanymi wartościami wpisują się w kontekst etyczny. Większość wyborów między zawiłymi możliwymi relacjami zachodzącymi między prawami jednostek i grup (w obszarze polityki międzynarodowej) wymaga odpowiedniej argumentacji ugruntowanej w teorii moralnej. W zasadniczej mierze chodzi o zachowanie równowagi między interesami odmiennych podmiotów, możliwościami ich realizacji decydującymi o kształcie i poczuciu bezpieczeństwa a moralnymi wymogami związanymi z ludzką godnością. Kwestia ta dotyka kilku poziomów: samych jednostek, państw, odmiennych kultur. Wszelkie próby uniwersalizowania zasad bezpieczeństwa z góry skazane są na porażkę. Odmienne konteksty kulturowe, społeczne i historyczne określają różne logiki bezpieczeństwa. Otwarte pozostaje pytanie: czy jesteśmy w stanie pogodzić wymogi zapewniające bezpieczeństwo w jakże wciąż zróżnicowanym świecie i przy wciąż skomplikowanym charakterze samej polityki światowej?

W kontekście współczesnych wydarzeń nader żywa stała się polemika dotycząca postulatu wolności oraz konieczności jej ograniczenia w imię bezpieczeństwa<sup>24</sup>. Nie możemy zapominać, że zawsze istnieje ryzyko przekroczenia przez państwo/ rząd granicy, poza którą pojawiają się moralne wątpliwości co do podejmowanych działań, poza którą istnieje groźba nadużycia przez władzę środków i siły, jakimi dysponuje. Pojawia się wówczas pytanie: czy tego rodzaju sytuacja sprzyja podniesieniu poziomu bezpieczeństwa? Gdzie jest granica, poza którą konieczność zapewnienia bezpieczeństwa staje się sama w swych skutkach niebezpieczna?

Nie ma zgody co do kwestii, czy uchylenie praw faktycznie może przyczynić się do wzrostu poczucia bezpieczeństwa. Czy prawa człowieka mogą być traktowane jako przedmiot użyteczności społecznej? Nie ulega jednak wątpliwości, jak wskazuje Jeremi Waldron, że nawet jeśli bardzo nieliczni uważają, że prawo powinno być całkowicie odporne na bardzo duże zmiany w kosztach społecznych, nie ma prawie nikogo, kto uważa, że powinno być dostosowane w każdym przypadku, gdy wydaje się, że inne prawo może coś na tej korekcie zyskać. Prawie każdy uważa, że korekta prawa wymaga argumentów za ich uzasadnieniem – argumentów, które zwracają uwagę na ich szczególny charakter, na priorytet teorii moralnej oraz zawiłości różnych możliwych relacji między prawami jednego i drugiego podmiotu<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Na ten temat szerzej pisałam w: *Bezpieczeństwo i wolność w świetle idei równowagi*, „Humanistyka i Przyrodznawstwo” 2014, nr 20, s. 335–345.

<sup>25</sup> J. Waldron, *Security and Liberty: The Image of Balance*, “The Journal of Political Philosophy” 2003, t. 11, nr 2, sp. 199–200.

Należy mieć świadomość, że podejmując działania na rzecz bezpieczeństwa, eliminując istniejące, jak i potencjalne zagrożenia, bezpieczeństwo nie może być postrzegane wyłącznie jako wartość instrumentalna. Tego rodzaju redukcja nie tylko uniemożliwia systemowe ujęcie istoty bezpieczeństwa, ale również naraża nas na niebezpieczeństwo, że stanie się ono narzędziem realizacji innych celów niżeli te, którym powinno służyć, tzn. zachowaniu życia, podnoszeniu jego jakości, doskonaleniu ludzkiej formy bytu<sup>26</sup>. Ponieważ mówiąc o bezpieczeństwie, jednocześnie powołujemy się na wartość najwyższą, jaką bezsprzecznie jest życie, nie sposób nie pytać o cel, sens i skutki działań podejmowanych w jego obronie – o to, do czego prowadzą lub prowadzić mogą. Bezpieczeństwo ujęte jako wartość domaga się dyskusji w obszarze aksjologicznym. Z tego powodu nie możemy dyskursu nad bezpieczeństwem umieścić poza sferą normatywnego oglądu. Jest on konieczny nie tylko ze względu na możliwości całościowego ujęcia samego bezpieczeństwa, lecz również uniknięcia ryzyka zaistnienia kuriozalnego odwrócenia, w którym to, co stanowiło pierwotny cel, obraca się w swoje przeciwieństwo.

---

<sup>26</sup> Zob. J. Świniarski, *O naturze bezpieczeństwa. Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Wyd. Makuliński, Warszawa–Pruszków 1997.

*Piotr Wasyluk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## ZROZUMIEĆ ATEIZM. FILOZOFICZNY SPÓR O ATEIZM

### Understanding Atheism. Philosophical Dispute over Atheism

Słowa kluczowe: ateizm, teizm, agnostycyzm, sceptycyzm, filozofia, religia.

Key words: atheism, theism, agnosticism, scepticism, philosophy, religion.

#### Streszczenie

Celem artykułu jest próba zastanowienia się nad właściwym rozumieniem ateizmu. Podstawowe założenie stanowi teza, że można wskazać pierwotną formę ateizmu, która można uznać za filozoficzny fundament wszelkich jego odmian. Autor nazywa ją ateizmem właściwym lub ateizmem pierwotnym.

#### Abstract

The aim of this article is to think about a proper understanding of atheism. The basic assumption is that we can find an original form of atheism, which can be recognised as a philosophical foundation for all forms of atheism. The author of this article names it "relevant atheism" or "primeval atheism".

Nietrudno zauważyć, że spór między ateizmem i teizmem wpisuje się w historyczne dyskusje między religią i filozofią. Choć próby opisu rzeczywistości oraz wyjaśnienia pochodzenia i miejsca człowieka w świecie angażują w równym stopniu filozofię i religię, różni je nie tylko sposób stawiania pytań, ale przede wszystkim udzielane odpowiedzi<sup>1</sup>. Mimo wielu odrębności, zachodząca

---

<sup>1</sup> Upraszczejac nieco tę kwestię, można stwierdzić, że spór między ateizmem i teizmem przebiega po linii sporów, które zachodzą między filozofiami niereligijnymi (odrzucającymi supranaturalne sposoby uzasadniania rzeczywistości) oraz religijnymi (poszukującymi uzasadnienia rzeczywistości przez odwołanie się do czynników nadprzyrodzonych). W tym znaczeniu ateizm może być i często jest postrzegany jako stanowisko filozoficzne opozycyjne wobec stanowisk teistycznych bądź jako alternatywa dla filozofii religijnych. O istocie relacji między filozofią i religią zob. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, przeł. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s. 19–20.

między nimi relacja nie zawsze bywa pojmowana w sposób jednoznaczny, a samo rozumienie ateizmu obrasta szeregiem stereotypów<sup>2</sup>. Dyskusje między zwolennikami teizmu i ateizmu przybierają najczęściej postać gwałtownej polemiki, która utwierdza obie strony w słuszności własnych przeświadczeń, a w konsekwencji prowadzi do pogłębiania się istniejących różnic. Rzadziej sprzyja wzajemnemu zrozumieniu.

W powszechnym rozumieniu ateistą jest ten, kto w sposób świadomy i konsekwentny „neguje” lub „odrzuca” istnienie Boga, a obraz rzeczywistości kształtowany przez myślenie religijne traktuje jako zniekształcony, logicznie niespójny, a przez to nie w pełni zrozumiały. Konsekwencją takiego sposobu myślenia ma być rezygnacja z poszukiwań związków między światem naturalnym i supranaturalnym w objaśnianiu rzeczywistości, a co za tym idzie – przekonanie o jego autonomii i samowystarczalności (dotyczy to również człowieka). Na poziomie teoretycznym ateizm jest więc tożsamy z naturalizmem, który za jedyny przedmiot poznania uznaje obiekty przestrzenno-czasowe, a ich naturę i pochodzenie stara się wyjaśnić, odwołując się do występowania między nimi określonych zależności o charakterze naturalnym, a w sferze praktycznej sekularyzmem, sprowadzającym się do przekonania, że religia jest bezsilna lub bezużyteczna w rozwiązywaniu problemów społecznych czy egzystencjalnych.

Kwestionując lub pomniejszając wagę rozważań dotyczących kwestii wykraczających poza możliwości bezpośredniego poznania, ateizm w sposób naturalny narażony jest na krytykę ze strony zwolenników teizmu. Główny zarzut dotyczy obojętności wobec religijnego wymiaru ludzkiej egzystencji, rozumianego nie tylko jako wiedza o faktach i przeżyciach religijnych, ale również stosunek do transcendentnego przedmiotu aktów religijnych<sup>3</sup>. Dla zwolenników teizmu realność Boga jest bowiem faktem ontycznym, który narzuca się rozumowi ludzkiemu w sposób naturalny. Jego odrzucenie w znacznym stopniu utrudnia możliwość zrozumienia zarówno rzeczywistości, jak i samego człowieka. W tym znaczeniu religia nie jest tworem ludzi, jak twierdzą ateiści, ale faktem psychicznym, społecznym i kulturowym „nabudowanym na fackie ontycznym, to znaczy na faktycznym istnieniu Boga, z którym człowiek czuje się związany i który istnieje dzięki uczestnictwu w istnieniu Boga”<sup>4</sup>.

Wskazanie przez zwolenników teizmu absolutnej normy uzasadniającej prąwomocność doświadczenia religijnego ma stanowić kontrast dla wszelkich prób konstruowania obrazu świata pomijającego owo absolutne zakorzenienie. Z tej perspektywy ateizm postrzegany jest najczęściej negatywnie. Kojarzy się zwy-

<sup>2</sup> Jednym z najczęstszych stereotypów jest przypisywanie ateizmu myślicielom, którzy ateistami nie byli (np. Kartezjuszowi, Locke’owi, Hume’owi, Wolterowi, Rousseau lub Kantowi).

<sup>3</sup> Zob. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 12–13.

<sup>4</sup> Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 51.

kle z antyteizmem, a jego źródeł szuka się w błędach poznawczych lub moralnych<sup>5</sup>.

Konsekwencje ateizmu mają być destrukcyjne dla zasad rozwoju jednostkowego, jak też norm współżycia społecznego. Paweł Bloch sądzi, że ateizm ogranicza się do biologicznego trwania, „a jego wyznawcy nie chcą nic więcej. Zamykają się w konsumpcyjnym świecie i hermetycznie odgradzają od wszelkiej duchowości”<sup>6</sup>. Niezwykle często ateizm postrzegany jest również jako antyteizm. Marcel Neusch pisze, że ateista „wie, co ma myśleć o Bogu i religii”<sup>7</sup>, ale swojego życia nie odnosi do wiary w znaczeniu religijnym. Kwestionując sens pytań o istnienie Boga, nie troszcząc się o potrzebę wykazywania jego istnienia, ateista godzi się z istnieniem pozbawionym odniesień transcendentnych i dążeń absolutnych. W rzeczywistości „teologia” ateisty jest „antyteologią”, która z perspektywy właściwej teologii jest również antyludzka<sup>8</sup>.

Zdaniem niektórych badaczy, odrzucenie Boga skutkuje tworzeniem nowych bóstw i nowych dogmatów, ponieważ „człowiek i kultura ludzka – jak zauważa Zofia Zdybicka – nie znoszą pustki w dziedzinie dążeń absolutnych. Skoro wyeliminowano Boga transcendentnego i zerwano z Nim związki, powstali na Jego miejsce nowi bogowie, nowe kultury, nowe mity o raju i nowe religie”<sup>9</sup>. Ateizm postrzegany jest więc jako swoista forma religijności, dogmatyczny światopogląd, który posiada aspiracje do konstruowania całościowego obrazu świata, a co za tym idzie – do wyznaczania określonego sposobu życia i postępowania. Należy go więc postrzegać jako zeświecczoną wersję pobożności, scjentystyczną religię, która posiada swój kult, idoli oraz „dobrze opracowaną teologię”<sup>10</sup>. W opinii chrześcijańskiego fizyka i teologa Alistera McGratha, ateizm ma być motywowany impulsem religijnym, a do jego istoty należy tendencja do formułowania pytań dotyczących sensu świata oraz spekulacje nad jego ostatecznym przeznaczeniem. Ateizm – pisze McGrath – jest religią, której fundament stanowi przeświadczenie o autonomii człowieka oraz wiara, że rozum jest w stanie

<sup>5</sup> Rafał Szopa systematyzuje źródła ateizmu, dzieląc je na intelektualno-poznawcze oraz moralno-społeczne. Wśród pierwszych wymienia brak wiedzy religijnej, pragmatyczny model wychowania i „przeakcentowanie” wolności człowieka, wśród drugich m.in. bunt przeciwko wierze i praktykom religijnym, paradygmat materialistyczny oraz przyczyny psychologiczne, takie jak emocje, urazy i słabość woli. Zob. R. Szopa, *Czy istnieje ateizm filozoficzny?*, „Perspectivae. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2013, nr 1 (22), s. 164.

<sup>6</sup> P. Bloch, *Urojony Bóg Richarda Dawkinsa*, Warszawa 2011, s. 13.

<sup>7</sup> M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, przeł. A. Turowiczowa, Paryż 1980, s. 34.

<sup>8</sup> Zob. H. De Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przeł. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 28.

<sup>9</sup> Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 2006, s. 15.

<sup>10</sup> M. Neusch, op. cit., s. 34.

<sup>11</sup> A. McGrath, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief In the Modern World*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1953, s. 220.

odkryć i wyrazić najgłębszą prawdę o Wszechświecie, a także przeznaczeniu ludzkości<sup>11</sup>.

Czy ten sposób postrzegania ateizmu jest uzasadniony? Czy ateizm jest antyteizmem i czy mają rację ci, którzy traktują go jako specyficzną formę religijności, determinującą określony sposób myślenia i zachowania?

Żeby odpowiedzieć na te pytania, należy zdefiniować, czym właściwie jest ateizm. To zadanie tylko z pozoru wydaje się proste, ponieważ w dziejach myśli filozoficznej termin „ateizm” zawsze posiadał charakter wieloznaczny. Określano nim zarówno odstępstwo od religii dominującej w określonej grupie społecznej lub kulturze czy zerwanie z ortodoksją określonego Kościoła, jak i szereg rozmaitych poglądów oraz postaw, począwszy od obojętności wobec problemów istnienia lub nieistnienia Boga, krytycznej tolerancji wobec religii i wiary religijnej, po teoretyczną i praktyczną wrogość w stosunku do Boga, religii oraz jej wyznawców<sup>12</sup>.

Choć trudno nie zgodzić się z opinią, że ateizm jest zjawiskiem niezwykle złożonym i wielopostaciowym, jak również przedstawić jego spójną i wyczerpującą definicję, sądzę, że można mieć wątpliwości, czy wszystkie poglądy i postawy określane mianem ateizmu są nim w rzeczywistości. Christopher Hitchens zauważył, że „wątpliwości, sceptycyzm oraz nieskrywana niewiara zasadniczo zawsze przybierały tę samą formę co dzisiaj. Zawsze dokonywano obserwacji w sferze naturalnego porządku, w którym stwierdzano brak lub zbędność siły sprawczej. Zawsze też pojawiały się wnikliwe komentarze co do sposobu, w jaki religia odzwierciedlała ludzkie pragnienia oraz ludzkie wyobrażenia”<sup>13</sup>. Jednak postawy i poglądy, które łączy sceptycyzm wobec wszelkich form religijnego obrazowania rzeczywistości, nie muszą być tożsame z ateizmem. Nie każdy sceptycyzm i „niewiara” są tożsame z ateizmem.

Uważam, że o ateizmie filozoficznym możemy mówić przede wszystkim wtedy, gdy w refleksji nad naturą rzeczywistości oraz miejscem człowieka w świecie pojawia się mniej lub bardziej jednoznaczne twierdzenie o nieistnieniu Boga lub gdy twierdzenie o jego istnieniu bądź nieistnieniu nie pojawia się w ogóle. Sądzę również, że z perspektywy filozoficznej można wskazać jedną właściwą formę ateizmu, którą na potrzeby tego artykułu będę nazywał „ateizmem właściwym” lub „ateizmem pierwotnym”.

W pierwszym przypadku ateizm przybiera postać poglądu lub stanowiska, dla którego charakterystyczne są twierdzenia: „nie wierzę, że Bóg istnieje” (wersja słaba) lub „wiem, że Bóg nie istnieje” (wersja mocna). Niektórzy badacze słusznie wskazują, że tak rozumiany ateizm jest jednak zawsze wtórny wobec stano-

<sup>12</sup> D. Tanalski, *Fundamentalizm i „postchrześcijaństwo”. Ideologia katolickiego sacrum*, Lublin 1998, s. 139.

<sup>13</sup> Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, przeł. C. Murawski, Katowice 2011, s. 257.



wiska teistycznego i może być zrozumiany wyłącznie na tle argumentów teistycznych. Ta forma ateizmu, jak pisze Michał Hempoliński, „nigdy nie pojawia się jako stanowisko samodzielne. Nie można uzasadnić bowiem tezy negatywnej o istnieniu bytu, którego natura i sposób istnienia nie zostały jednoznacznie określone. Stanowisko to jest więc przeważnie odpowiedzią na argumentację teisty, na który spoczywa *onus probandi* (ciężar dowodu) tezy pozytywnej o istnieniu bytu oznaczonego nazwą Boga lub Absolutu”<sup>14</sup>. Wskazując na polemiczny charakter tej formy ateizmu, Hempoliński twierdzi, że nie należy jej uznawać za podstawową dla filozofii<sup>15</sup>. Warto zatem rozważyć, czy takie rozumienie jest właściwą interpretacją ateizmu, a nawet, patrząc na charakterystyczne dla tej formy ateizmu twierdzenia, zastanowić się, czy tak rozumiany ateizm w ogóle jest ateizmem?

Twierdzenie „wierzę, że Bóg nie istnieje” charakteryzuje ten rodzaj poglądów, które nazywane są niekiedy ateizmem pozytywnym. Charakterystyczne dla tego rodzaju stanowiska jest przypisywanie wierze wartości poznawczo równoprawnej innym źródłom poznania. W takim przypadku to właśnie wiara staje się podstawowym kryterium oceny tego, że Bóg nie istnieje. Andre Comte-Sponville, który nazywa ten ateizm „niedogmatycznym”, zauważa, że nie wiemy i nigdy nie będziemy wiedzieli, czy istnienie Boga jest rzeczywiste: „Nie mam dowodów. Nikt ich nie ma. Ale mam pewną liczbę dowodów, które wskazują na tezę przeciwną. Powiedzmy, że jestem ateistą niedogmatycznym, ponieważ nie pretenduję do tego, by wiedzieć, że Bóg nie istnieje, lecz wierzę, że Bóg nie istnieje”<sup>16</sup>.

Czy jednak ten rodzaj postawy zasługuje na miano ateizmu? Skoro problem istnienia bądź nieistnienia Boga jest nierozstrzygalny, jedyną sensowną odpowiedzią na pytanie: „czy Bóg istnieje?” okazuje się indywidualna deklaracja: „ja w niego nie wierzę”. W tym przypadku wystarczającym kryterium prawdziwości twierdzenia „Bóg nie istnieje” staje się akt wiary, co w perspektywie poznawczej (przynajmniej w punkcie wyjścia) sytuuje ten pogląd na podobnej pozycji, co założenia teizmu. Dionizy Tanalski zauważa, że twierdzenie „wierzę, że Bóg nie istnieje” jest analogiczne poznawczo do deklaracji osoby wierzącej, która stwierdza: „wierzę, że Bóg istnieje”. Jeśli wiara jest kryterium nieistnienia, wiara w istnienie jest równie zasadna i możliwa. Oba poglądy głoszą, że wiara stanowi kryterium prawdziwości, jednak „oba są naukowo niesprawdzalne i oba jednako uprawnione z punktu widzenia prawa człowieka do wolności poglądów”<sup>17</sup>. W tym przypadku nie możemy jednak mówić o ateizmie, lecz o agnostycyzmie,

<sup>14</sup> M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 143.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez boga*, przeł. E. Andruszkiewicz, Warszawa 2011, s. 81.

<sup>17</sup> D. Tanalski, op. cit., s. 150.

ponieważ to agnostycyzm zakłada, że nie dysponując jednoznacznym kryterium pozwalającym rozstrzygnąć kwestię istnienia lub nieistnienia Boga, nie wiemy i prawdopodobnie nigdy nie będziemy wiedzieli, czy Bóg istnieje.

Ateizm bywa niekiedy definiowany jako brak wiary w istnienie Boga. Charakterystyczne dla tak rozumianego ateizmu miałyby być twierdzenie „nie wierzę, że Bóg istnieje”, co w opinii Richarda Dawkinsa oznacza, że twierdzenie o istnieniu bądź nieistnieniu Boga należy potraktować przede wszystkim jako hipotezę naukową (w założeniu możliwą do dowiedzenia). Choć jego istnienie – jak sądzi autor *Boga urojonego* – jest mało prawdopodobne, aktualnie nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje. W ten sposób Dawkins świadomie dystansuje się wobec agnostycyzmu, a w perspektywie nierozstrzygalności sporu między teizmem i ateizmem twierdzenie o istnieniu Boga czyni równie prawdopodobnym, jak twierdzenie o jego nieistnieniu<sup>18</sup>. Jednak przyjmując istnienie Boga jako jedną z wielu hipotez naukowych i nie wykluczając ostatecznie możliwości znalezienia dowodu, Dawkins nie wyraża poglądu ateistycznego lecz sceptyczny. Nie głosi bowiem, że nigdy nie będziemy posiadali wiedzy dotyczącej istnienia lub nieistnienia Boga, ale że aktualnie nie dysponujemy taką wiedzą. Taka postawa oznacza jedynie zawieszenie sądu na temat istnienia lub nieistnienia Boga i nie eliminuje możliwości rozstrzygnięcia tego problemu w przyszłości. Oznacza jedynie, że aktualnie nie dysponujemy żadnymi danymi umożliwiającymi rozstrzygnięcie problemu<sup>19</sup>. Justyna Herda słusznie zauważa, że „ateizm” Dawkinsa jest w rzeczywistości sceptycyzmem, a kwestia istnienia lub nieistnienia Boga jest dla niego przede wszystkim problemem naukowym, dylematem, który można rozstrzygnąć przy pomocy dowodów empirycznych<sup>20</sup>. Choć można rozumieć tę postawę jako niedogmatyczną, chęć uniknięcia fundamentalizmu prowadzi do paradoksu, ponieważ dopuszczając istnienie Boga jako hipotezy, oddala się do ateizmu.

Ireneusz Ziemiński zauważył, że „jedną z prób uzasadnienia prawdziwości ateizmu jest odwołanie się do niekonkluzywności wszelkich argumentów teistycznych (fakt, że dowody na istnienie Boga nie są konkluzywne uważa się za rację przemawiającą na rzecz prawdziwości ateizmu)”<sup>21</sup>. Zgodnie z tą postawą, twierdzenia: „wierzę, że Bóg nie istnieje” i „nie wierzę, że Bóg istnieje” stają się nieaktualne, jeśli dysponujemy argumentami wskazującymi na niekonkluzywność założeń teistycznych. Richard Dawkins, umieszczając na skali postawy określające stosunek do tego problemu, nazywa tę postawę silnym ateizmem,

<sup>18</sup> R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P. Szwajcer, Warszawa 2012, s. 80–81.

<sup>19</sup> I. Ziemiński, *Credo sceptyka. (Wprowadzenie do debaty na temat: Co wiemy o istnieniu Boga)*, „Diametros” 2005, nr 4, s. 65.

<sup>20</sup> J. Herda, *Walczący ateizm brytyjski – Richarda Dawkinsa krytyka wiary religijnej i Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 2011, t. LIX, nr 2, s. 118–119.

<sup>21</sup> I. Ziemiński, op. cit., s. 58.

wskazując jednocześnie, że charakteryzuje ją absolutna pewność, co do nieistnienia Boga<sup>22</sup>.

Warto podkreślić, że wykazanie niekonkluzywności argumentów teistycznych nie jest wystarczające do uzasadnienia tezy o nieistnieniu Boga. Charakterystyczne dla takiej postawy jest nie tylko przekonanie, że Bóg nie istnieje, ale że istnieją również racjonalne argumenty potwierdzające tę tezę. Tak rozumiany ateizm, jak zauważa Ziemiński, wymaga mocniejszych uzasadnień: „Zwykle są nimi argumenty *a priori*, mające wykazać sprzeczność pojęcia Boga (nazywane antydowodami ontologicznymi) oraz argumenty *a posteriori*, mające wskazywać na nieuzgadnialność istnienia Boga z pewnymi faktami w świecie”<sup>23</sup>. Ta forma ateizmu posiada wyraźne ambicje naukowe, a jego zwolennicy „odwołują się do tych odkryć, praw i teorii naukowych, które – ich zdaniem – dowodzą pośrednio nieistnienia Boga przez dowodzenie materialności świata i niedoskonałości materii”<sup>24</sup>. Sądzą również, że istnieje biologiczne lub kulturowe wyjaśnienie wierzeń i praktyk religijnych (religia wynika z potrzeb psychicznych lub pełni określoną funkcję społeczną).

W opinii Jana Woleńskiego, taki ateizm jest możliwy „do zaakceptowania, ale za tezę, że istnieje to tylko, co da się wyrazić w języku naukowym lub potwierdzić metodami naukowymi”<sup>25</sup>. Jednak z faktu, że dysponujemy takim wyjaśnieniem oraz wydaje się nam ono naukowo uzasadnione nie musi automatycznie wynikać, iż doktryna teistyczna jest fałszywa. Woleński wskazuje, że ustalenia teologiczne i naukowe istnieją na różnych poziomach argumentacyjnych i nie powinny być postrzegane jako konkurencyjne. W opinii tego autora, teologia nie spełnia wymagań nałożonych przez wzorce racjonalności naukowej. Odwołując się do metafory Wittgensteina, zgodnie z którą teologia jest albo powyżej, albo poniżej nauki, ale nigdy obok niej, Woleński zauważa, że „niemożliwy jest język wspólny dla teologii i nauki, a co za tym idzie – nie można wyprowadzać wniosków na temat świata danego empirycznie z tezy o istnieniu Boga i na odwrót. Nauka i teologia są niewspółmierne, językowo i logicznie”<sup>26</sup>. Skoro wiara religijna i wiedza naukowa są nieporównywalne, jednoznaczne twierdzenie, że procedury naukowe nie potwierdzają istnienia Boga, oznacza, że włączamy rozważania dotyczące istnienia lub nieistnienia Boga w „scjentyistyczny gorset lub obieramy stronniczo pewien sposób myślenia i kryterium racjonalności swoiste dla nowożytnej nauki”<sup>27</sup>. Krytyka założeń teistycznych przy pomocy argumentów naukowych nie posiada więc mocy rozstrzygającej, a twierdzenie „Bóg nie

<sup>22</sup> R. Dawkins, op. cit., s. 84.

<sup>23</sup> I. Ziemiński, op. cit., s. 58.

<sup>24</sup> D. Tanalski, op. cit., s. 150.

<sup>25</sup> J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 201.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 199.

<sup>27</sup> J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 9.

istnieje” w tym kontekście może jedynie oznaczać, że Bóg nie istnieje jako przedmiot poznania naukowego.

Jeśli wiara w nieistnienie Boga lub brak wiary w jego istnienie nie są twierdzeniami ateizmu, lecz agnostycyzmu i sceptycyzmu (agnostycyzm i sceptycyzm stanowią podstawę ateizmu, nie powinny być jednak z nim utożsamiane), a argumenty ateizmu definiowanego jako „wiedza o nieistnieniu Boga” mogą mieć jedynie charakter wspierający, ale nie decydujący, można zapytać jak właściwie definiować ateizm filozoficzny?

Rafał Szopa zauważył, że „Bóg narzuca się człowiekowi w sposób subtelny i nieodparty. Gdyby tak nie było, ateista nie musiałby odrzucać jego istnienia. Wystarczyłoby, żeby się nim nie zajmował”<sup>28</sup>. Być może w sposób nie do końca świadomy Szopa zwrócił uwagę na pewną postawę wobec problemu istnienia lub nieistnienia Boga, która może zostać uznana za klucz do zrozumienia właściwej formy ateizmu.

W ścisłe etymologicznym znaczeniu, ateizm jest logiczną negacją teizmu, nie-teizmem, a więc, jak zauważa Dionizy Tanalski, „postawą intelektualną całkowicie świecką, wolną od wiary w Bóstwo lub wiary w jego nieistnienie”<sup>29</sup>. Ateizm rozumiany w ten sposób bierze w nawias doświadczenie religijne, a spór o istnienie lub nieistnienie Boga czyni bezprzedmiotowym. Przejawiając brak zainteresowania tym problemem, jest nie-teizmem, a więc ateizmem właściwym (w ścisłe etymologicznym znaczeniu). Ta forma ateizmu bywa niezwykle często utożsamiana z obojętnością lub ignorancją i traktowana jako przejaw indyferentyzmu religijnego<sup>30</sup>. Sławomir Zatwardnicki wskazuje na istnienie ateistów, dla których „egzystencjalne pytania czy zagadkowość świata nie są na tyle istotne, żeby zaprzętać sobie nimi głowę [...]. Są oni wobec Boga obojętni. Nie stać ich ani na zainteresowanie Nim, ani na pogardę względem Niego”<sup>31</sup>. Ateizm właściwy nie jest jednak indyferentyzmem czy ignorancją, ale świadomą rezygnacją z dyskusowania problemów pozostających przede wszystkim przedmiotem zainteresowania myślenia religijnego. Jego zwolennicy nie widzą potrzeby „uzasadnienia swojego przekonania w kontekście założeń przeciwnych”<sup>32</sup>, a obojętność wobec kwestii poruszanych przez myślenie religijne wynika z faktu, że fundamentalny dla niego problem istnienia bądź nieistnienia Boga należy uznać za problem nierozstrzygalny<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> R. Szopa, op. cit., s. 172.

<sup>29</sup> D. Tanalski, op. cit., s. 152.

<sup>30</sup> Z. J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012, s. 89–90.

<sup>31</sup> S. Zatwardnicki, *Ateizm urojony. Chrześcijańska odpowiedź na negację Boga*, Kraków 2013, s. 15.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>33</sup> Nie oznacza to, że problem istnienia lub nieistnienia Boga nie daje się dyskutować na płaszczyźnie filozoficznej, jedynie że rozstrzygnięcia zależą od zaakceptowania określonych założeń metafizycznych. W tym znaczeniu, pojęcie Boga posiada dla ateisty zrozumiały sens, ale

Charakteryzowany przez nieobecność wiary religijnej, jak również jej negowania ateizm właściwy nie posiada charakteru polemicznego, przez co – jak sądzę – może również zostać nazwany „ateizmem pierwotnym”. Zdaniem Michała Hempolińskiego, ten rodzaj ateizmu należy uznać za podstawowy dla filozofii przede wszystkim dlatego, że polega „na takim opracowaniu ontologii świata i filozofii człowieka, że pojęcie Boga nie znajduje w nim zastosowania”<sup>34</sup>. Oznacza to więc, że jest w stanie samodzielnie konstruować sensowną wizję świata i człowieka, a w rozumieniu i wyjaśnianiu rzeczywistości nie potrzebuje odwoływać się do jakichkolwiek czynników supranaturalnych.

Ateizm właściwy jest logiczną negacją teizmu, jednak krytycy często postrzegają go jako stanowisko konfrontacyjne i jednoznacznie wrogie teizmowi. Ks. Jan Sochoń nie ma wątpliwości, że ateizm jest nietolerancyjny: „Otóż, gdyby przyjąć, że ktoś stanowczo opowiada się za ateistycznym światopoglądem, w ogóle wyklucza jakąkolwiek możliwość istnienia Boga oraz opatrnościowego odnoszenia się Boga do świata, wówczas nie ma mowy o żadnym dialogu czy rozmowie”<sup>35</sup>. Trudno nie dodać, że niekiedy sami ateści przez swój radykalizm przyczyniają się do tego, że ateizm postrzegany jest jako stanowisko konfrontacyjne. Michel Onfray, który swoje poglądy nazywa „ateistycznym ateizmem”, zauważa, że to znacznie więcej niż tylko negacja Boga i wartości, które się z niego wywodzą. Swój ateizm traktuje nie tylko jako narzędzie radykalnej przebudowy społecznej i politycznej, ale również jako kryterium poznawcze, które powinno być wykorzystywane jako narzędzie pomocne w oddzielaniu prawdy od fałszu<sup>36</sup>. W tym kontekście, znacząca wydaje się opinia Richarda Dawkinsa, który pisze, że „atakuję Boga, wszystkich bogów, wszystko i cokolwiek nadnaturalnego, gdziekolwiek i kiedykolwiek zostało (lub jeszcze zostanie) wynalezione”<sup>37</sup>.

Gdy jednak definiujemy ateizm w kategoriach obojętności wobec problemów poruszanych przez teizm, zarzut jego wrogiej i konfliktowej natury staje się bezprzedmiotowy. Choć postawy radykalne zdarzają się – i to po obu stronach – ateizm właściwy nie ma charakteru konfrontacyjnego. Jeśli bowiem sens teizmu sprowadzimy do twierdzenia „Bóg istnieje”, ateizm należy postrzegać jedynie jako logiczną negację teizmu. Ateizm staje się poglądem opozycyjnym wobec teizmu, ale nie jest wobec niego wrogi. Ateizm jest nie-teizmem, ale nie antyteizmem.

---

treść tego pojęcia odpowiada temu, jak jest ono interpretowane na gruncie religijnym. Jest świadomą obojętnością wobec problemów istnienia lub nieistnienia Boga, wynikającą z przekonania o nierozstrzygalności tych problemów na poziomie metafizycznym czy epistemologicznym.

<sup>34</sup> M. Hempoliński, op. cit., s. 142.

<sup>35</sup> J. Sochoń, *Rozmawiać z niewierzącym, ateistą, wyznawcą innych religii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2001, t. XIV, s. 207.

<sup>36</sup> M. Onfray, *In Defense of Atheism. The Case Against Christianity, Judaism and Islam*, przeł. J. Leggatt, Toronto, Ontario 2007, s. 58.

<sup>37</sup> R. Dawkins, op. cit., s. 65.

Negatywne postrzeganie ateizmu utrudnia wskazanie pozytywnych wartości, na których można budować wizję świata alternatywną wobec obrazu, który kreślą zwolennicy teizmu. Konsekwencją nadmiernego akcentowania polemicznych i konfrontacyjnych aspektów ateizmu jest nie tylko przekonanie, że jest on antyteizmem, ale też że jest on zrozumiały wyłącznie z perspektywy założeń teizmu. Krytycy ateizmu podkreślają, że jest on stanowiskiem wtórnym w stosunku do wszelkich form religijnej afirmacji Boga, które mają się rodzić w spontanicznym kontakcie człowieka ze światem. W opinii zwolenników teizmu, „przyjęcie prawdy o istnieniu Boga wiąże się z konsekwencjami praktycznymi, zwłaszcza z przyjęciem zasad moralnych”<sup>38</sup>. Teizm narzuca więc określony sposób życia: wypełnianie konkretnych obowiązków, realizowanie określonych wartości oraz, zazwyczaj, przynależność do określonych wspólnot. Wśród zwolenników teizmu pojawia się więc analogiczne przekonanie, że ateizm jest motywowaną religijnym impulsem formą wiary oraz że ateści, dążąc do odkrycia zagadki Wszechświata, chcą wyrazić najgłębszą o nim prawdę. Wydają się oni również podzielać opinię, że ateizm narzuca określony system wartości oraz konkretny sposób postępowania.

Wbrew tym opiniom, ateizm nie jest spójnym światopoglądem czy ideologią, która charakteryzuje się określonym sposobem bycia, a tym bardziej określonymi rytuałami. Ateizm właściwy nie podziela teoretycznych założeń teizmu (w tym znaczeniu ateizm filozoficzny może być elementem różnych, często sprzecznych ze sobą światopoglądów), co nie oznacza automatycznie, że jest on spojrzeniem całościowym, determinującym określony tryb życia.

Choć ateizm nie jest ani religią, ani antyreligią – jak wydają się sądzić niektórzy z jego krytyków – ateizm właściwy nie postrzega świata jako pozbawionego sensu, jako miejsca, które powinno napawać strachem. Nie traktuje również życia ludzkiego jako bezwartościowego i pozbawionego głębszych odniesień. Ateizm, jak piszą Russel Blackford i Udo Schüklenk, wskazuje, że cele, zamierzenia i wartości zależą jedynie od człowieka i jego determinacji w ich realizowaniu<sup>39</sup>. Kluczowym założeniem filozoficznym jest tu przekonanie, że życie ma tyle sensu, ile człowiek jest w stanie mu go nadać. Każdy posiada jedno życie i powinien być zobowiązany, by czynić je wartościowym. Ateizm, powie Dawkins, to afirmacja życia i podziw dla jego wspaniałości, nie ma w nim miejsca na łudzenie się, myślenie życzeniowe i płaczliwe rozczulanie się nad sobą. To nie życie jest nam coś winne, to my jesteśmy jego dłużnikami<sup>40</sup>.

Ateizm nie jest więc pesymizmem filozoficznym, ale nie oferuje życia łatwego. Ateści, jak słusznie uważa Andre Comte-Sponville, „akceptują jak mogą

<sup>38</sup> Z. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, s. 89.

<sup>39</sup> R. Blackford, U. Schüklenk, *50 Great Myths about Atheism*, Chichester, West Sussex, 2013, s. 39–40.

<sup>40</sup> R. Dawkins, *op. cit.*, s. 483.

swoją śmiertelność i starają się oswoić nicość. Czy im się to udaje? Nie martwią się o to zbyt. Śmierć zabierze wszystko, nawet lęki, które ich trapią. Życie na ziemi jest dla nich ważniejsze i wystarcza im<sup>41</sup>.

Podążając tokiem myślenia Zofii Zdybickiej, ateizm właściwy można rozumieć jako ateizm praktyczny, co „oznacza brak zainteresowania sprawami Boga i religii oraz pochłonięcie sprawami życia doczesnego (sekularyzacja, ateizacja życia). Obojętność na problem Boga zakłada przekonanie, że całe życie ludzkie przebiega na ziemi (terryzm, sekularyzm)”<sup>42</sup>. Ateizm jest więc naturalizmem, co oznacza, że wszystko, co istnieje, posiada wymiar przestrzenno-czasowy, historycznie zmienny i jest poznawalne przyrodzonymi narzędziami poznawczymi. Nie istnieje nic poza zjawiskami naturalnymi, a ateista, jak pisał Paul-Henri D’Holbach, „to myśliciel, który dla wytłumaczenia zjawisk przyrody nie potrzebuje wymyślać idealnych potęg, urojonych inteligencji i twórców wyobraźni czyniących przyrodę kapryśną, niewytłumaczalną, niepoznawalną i niepotrzebną do szczęścia śmiertelnych”<sup>43</sup>.

Konsekwentni krytycy ateizmu uważają, że jest on fizykalizmem i określają go lekceważącym mianem „darwinizmu moralnego”, sugerując jednocześnie, że aksjologia ateizmu da się sprowadzić do „walki o byt”, w której zawsze zwycięża silniejszy. „Podobnie jak chrześcijanom – pisze Paweł Bloch – bliski jest absolutyzm, tak konsekwentnym ateistom relatywizm, nihilizm i darwinizm moralny. I tak jak pierwszy nawołuje do miłości bliźniego, tak drugi postuluje jedynie dbałość o egoistyczne dobra. Ateizm, w konsekwentnej postaci, poprzez swój system wartości – lub raczej jego brak, jest najgorszym z występujących systemów moralności, gdyż dopuszcza możliwość czynienia wszystkiego”<sup>44</sup>. Zwolennicy teizmu często twierdzą, że bez wiary porządek moralny jest niemożliwy. Tworzą tym samym przekonanie, że ateizm jest nihilizmem i pozbawia ludzką egzystencję sensu i celu, czyniąc tym samym ludzi nieszczęśliwymi.

Krytyka ateizmu przez zwolenników teizmu ma utwierdzić w przekonaniu, że człowiek nie może konstruować norm bez odniesienia do Boga i wiary religijnej<sup>45</sup>. Wynika ona jednak stąd, że teizm nie dopuszcza możliwości oddziele-

<sup>41</sup> A. Comte-Sponville, op. cit., s. 23.

<sup>42</sup> Z. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, s. 89.

<sup>43</sup> P-H. D’Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. II, przeł. K. Szaniawski, Warszawa 1957, s. 311.

<sup>44</sup> P. Bloch, op. cit., s. 42.

<sup>45</sup> Konsekwencją tego przekonania jest pogląd, że jeśli odrzuci się założenia religijne, zasady moralne tracą rację istnienia, tracą sens. Teiści często powołują się na argument Dostojewskiego: „Jeśli Boga nie ma, wszystko wolno” (ma on przekonać, że ateizm jest nihilizmem). Można jednak zauważyć, że logiczną konsekwencją takiego poglądu jest, równie prawdziwe (pod względem logicznym) twierdzenie: „Jeśli wszystko wolno, Bóg nie istnieje”, co osłabia wymowę argumentu zwolenników teizmu.

nia sfery *sacrum* od *profanum*. Rozdzielenie takie oznaczałoby bowiem, że istnieje sfera rzeczywistości wyłączona spod boskiej obecności.

Ateizm wiąże się z przekonaniem, że całe życie ludzkie przebiega na ziemi. Naturalizm ateistyczny, jak wyraźnie pokazuje Julian Baggini, nie jest jednak fizykalizmem<sup>46</sup>. Nie jest on redukcjonizmem i nie zakłada, że świat składa się jedynie z atomów i sił fizycznych. W wymiarze praktycznym podstawą aksjologii ateistycznej są przede wszystkim dobra prywatne i publiczne. Fundamentem ateizmu właściwego jest przekonanie, że otoczeni innymi ludźmi możemy się z nimi porozumieć. Przyjmuje więc, że można ustanowić zasady moralne z perspektywy sekularnej oraz że istnieje świecka podstawa moralności. W przeciwieństwie do aksjologii teistycznej, która jest obiektywistyczna i heteronomiczna, aksjologia ateistyczna nie zakłada, że obiektywny sens przysługuje jedynie tym wartościom moralnym, które posiadają fundament transcendentny. To, co moralnie słuszne, można uchwycić rozumem i niepotrzebny jest do tego jakikolwiek byt transcendentny. Życie tu i teraz oznacza, że jest jedynym, które posiadamy. Ateizm szuka szczęścia w doczesności i pokazuje, że można je znaleźć, jak pisze Blackford i Schüklenk, w związkach z innymi ludźmi, w sztuce, w kulturze i przyjemnościach zmysłowych<sup>47</sup>.

Ateizm właściwy uznaje też, że istnieją wartości uniwersalne, które nie są zbudowane na doświadczeniu religijnym. Wśród nich najczęściej wymienia się miłość do innych ludzi, zadowolenie z twórczych działań, poszanowanie prawdy, lojalność, szczodrość i współczucie dla tych, którzy cierpią, zachwyt nad pięknem (naturalnym lub stworzonym przez człowieka), empatię wobec cierpiących oraz wiedzę, czym jest dobro (zdolność doświadczenia cierpienia)<sup>48</sup>.

Zdaniem Johna L. Mackiego, naturalizm, jako filozoficzny fundament ateizmu, sprzyja bardziej unikaniu fanatyzmu i fundamentalizmu, ponieważ zmusza do kompromisu, do ciągłego wypracowywania wspólnego systemu zasad<sup>49</sup>. Ateizm właściwy wychodzi z założenia, że zasady moralne i społeczne zostały ukształtowane w procesie ewolucji społecznej i muszą być podtrzymywane przez ciągłą współpracę. Aksjologia ateistyczna zakłada więc, że wartości mają autonomiczne, niezależne od religii źródło. Jak pisze Mackie, są one „zasadniczo sprawą uczuć i postaw, częściowo nabytych, ukształtowanych przez ewolucję społeczno-biologiczną i przekazywanych z pokolenia na pokolenie nie tyle przez świadomą edukację, ile przez samoczynne przenoszenie cech kultury”<sup>50</sup>. Aksjologia ateistyczna koncentruje się na unikaniu zła, pozostawiając ludziom swobodę działania według własnych potrzeb i wyznawanych wartości. Nie jest więc

<sup>46</sup> Zob. J. Baggini, *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford 2003, s. 5.

<sup>47</sup> R. Blackford, U. Schüklenk, op. cit., s. 42.

<sup>48</sup> P. Cliteur, *The Definition of Atheism*, „Journal of Religion and Society” 2009, nr 11, s. 14.

<sup>49</sup> Zob. J. L. Mackie, op. cit., s. 340.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 332.



ona apodyktyczna. Odwołuje się do zasad społecznej samorealizacji oraz przyjmuje, że publiczne i prywatne dobra są podstawą moralności.

Wbrew temu, co sądzą krytycy ateizmu, nie jest on również zgubny moralnie. Sposób postrzegania ateizmu zależy przede wszystkim od tego, jak zwolennicy teizmu chcą go widzieć. Ateizm właściwy (pierwotny) to ateizm pozytywny. Można być szczęśliwym, zrównoważonym oraz moralnie i intelektualnie spełnionym ateistą. „Niektórzy ateści – pisze Richard Dawkins – są szczęśliwi, inni nie. Tak samo niektórzy chrześcijanie, żydzi, muzułmanie, hinduiści i buddyści są szczęśliwi, a ich współwyznawcy nie. Być może dałoby się znaleźć jakieś statystycznie istotne korelacje między zadowoleniem z życia a wiarą (lub brakiem wiary), ale nie wydaje mi się, by mogła to być wyraźna zależność”<sup>51</sup>. Można zatem być szczęśliwym ateistą, ponieważ – jak zauważył John L. Mackie – „ani teści, ani ateści nie mają monopolu na wady czy zalety”<sup>52</sup>.

Ateizm właściwy nie jest wiarą lub jej brakiem, nie jest również „wiedzą o nieistnieniu Boga”. Nie powinno się też mylić ateizmu z agnostycyzmem czy sceptycyzmem. Nade wszystko jednak nie należy go postrzegać jako antyteizmu czy swoistej formy religijności. Ateizm właściwy (pierwotny) jest alternatywą wobec wszelkich prób religijnego obrazowania świata refleksją nad naturą rzeczywistości oraz miejscem człowieka w świecie. W tym znaczeniu przymiotnik „pierwotny” oznacza, że ateizm jest nie tylko równoprawny teizmowi, ale nade wszystko, że wątpliwości i sceptycyzm, które stanowią jego podstawę, są równie uzasadnione, jak pewność, którą przejawiają zwolennicy teizmu.

<sup>51</sup> R. Dawkins, op. cit., s. 471.

<sup>52</sup> J. L. Mackie, op. cit., s. 332.



*Grzegorz Pacewicz*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **DYSKUSJA Z RELATYWIZMEM AKSJOLOGICZNYM A PSYCHOLOGIZM KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO**

### **The Discussion with Relativism in Axiology in Context of Kazimierz Twardowski's Psychologism**

**Słowa kluczowe:** Twardowski, Tatarkiewicz, relatywizm, subiektywizm, krytyka relatywizmu, sąd, powiedzenie, zdanie, logika, zasada sprzeczności, akt, treść, przedmiot przedstawienia, ontologia, aksjologia, etyka, Szkoła Lwowsko-Warszawska.

**Key words:** Twardowski, Tatarkiewicz, relativism, subjectivism, criticism of relativism, sentence, sense, reference, logic, the law of non-contradiction, presentation, mental act, ontology, theory of value, ethics, Lvov-Warsaw School.

#### Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest związek między stanowiskiem psychologizmu a krytyką relatywizmu przeprowadzaną przez Kazimierza Twardowskiego. Moim zdaniem psychologizm może stanowić wsparcie dla subiektywizmu, a także relatywizmu w etyce i aksjologii. Dlatego odejście przez Twardowskiego od psychologizmu przywraca spójność jego podejściu antyrelatywistycznemu. W części pierwszej przedstawiam argumenty Twardowskiego wymierzone przeciwko relatywizmowi w etyce i aksjologii. W drugiej części ukazuję trudności, do jakich prowadzi psychologizm, w trzeciej zaś konsekwencje odejścia od psychologizmu.

#### Abstract

In the article there is analyzed the relation between psychologism and the criticism of relativism in Kazimierz Twardowski's philosophy. Psychologism supports subjectivism; the consequence of both is relativism. That is why, having departed from psychologism, Twardowski made his criticism of relativism more coherent. In the first part there are presented Twardowski's arguments against relativism in the theory of value and ethics. In the second part there are shown difficulties caused by psychologism. In the third part there are presented consequences of anti-psychologism.

Argumentację wymierzoną przeciwko relatywizmowi Kazimierz Twardowski przedstawił w artykule *O tak zwanych prawdach względnych*<sup>1</sup>. W rozprawie tej relatywizm jest potraktowany bardzo szeroko, ponieważ obejmuje zagadnienia

<sup>1</sup> K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, (w:) idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 314–336.

epistemologiczne, etyczne i aksjologiczne oraz ogólno-metodologiczne. Analizy zawarte w nim mają swoje źródło w rozróżnieniach terminologicznych przeprowadzonych przez Twardowskiego w jego rozprawie habilitacyjnej *O treści i przedmiocie przedstawię*<sup>2</sup>. W szczególności na uwagę zasługuje wyraźny psychologizm autora, naruszający spójność prezentowanej przez niego argumentacji antyrelatywistycznej. Dopiero w kontekście późniejszego antypsychologizmu argumentacja antyrelatywistyczna Twardowskiego zyskuje na spójności.

W części pierwszej artykułu przedstawię argumenty Twardowskiego wymierzone przeciwko relatywizmowi w etyce i aksjologii. W drugiej części ukazę trudności do jakich prowadzi psychologizm Twardowskiego, w trzeciej zaś konsekwencje odejścia od psychologizmu.

## Krytyka relatywizmu

Pierwszą tezą Twardowskiego jest twierdzenie, że wszelkie sądy mają wartość bezwzględna, to jest niezmienna. Wartość sądu zaś obejmuje nie tylko jego prawdziwość czy fałszywość, lecz również w przypadku kwestii etycznych jego słuszność bądź niesłuszność. Chociaż rozstrzygnięcia logiczne leżą u podstaw rozważań Twardowskiego, to jednak całość zagadnienia ma wyraźnie charakter filozoficzny. Drugą tezą jest twierdzenie, że u podstaw argumentacji relatywistycznej leżą szeroko pojęte błędy logiczne, zarówno semiotyczne, jak i formalnologiczne. Ponieważ stanowisko relatywistyczne obciążone jest błędami argumentacyjnymi, przesądza to słuszność stanowiska o bezwzględnym charakterze prawdy.

Błędy w argumentacji relatywistycznej wynikają z posługiwania się nieprecyzyjną aparaturą pojęciową oraz z niedostrzegania pewnych istotnych rozróżnień. Pierwszym takim rozróżnieniem jest podział na powiedzenia i sądy. Twardowski nie definiuje sądów wprost, ale z kontekstu można się domyślić, że sądem jest znaczenie danej wypowiedzi, czyli jej sens<sup>3</sup>. Powiedzenie zaś to inaczej zdanie, wyrażenie słowne, którym można posłużyć się, formułując pewne sensory. Powiedzenie i sąd nie są tym samym, ponieważ to samo zdanie (powiedzenie) może skrywać różne sądy, podobnie jak nie jest identyczny z pojęciem „rzeczownik”, który jest zewnętrznym znakiem dla wyrażenia albo pojęcia<sup>4</sup>.

W argumentacji za relatywizmem podaje się na ogół przykłady zdań, które mają zmienną wartość logiczną – raz są prawdziwe, raz są fałszywe, innym ra-

<sup>2</sup> K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawię*, (w:) ibidem, s. 3–91.

<sup>3</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, PZWS, Warszawa 1960, s. 12–13; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, PWN, Warszawa 1986, s. 19–21.

<sup>4</sup> Por. K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, s. 317.

zem mają wartość nieokreśloną. Przykładem takim jest zdanie „Dziś tutaj pada deszcz”. Jego zmienna wartość logiczna bierze się z pominięcia tego, że zdanie to wyraża różne sądy, ponieważ obarczone jest dwoma wyrażeniami okolicznościowymi: „dziś” i „tutaj”. W zależności od kontekstu powiedzenie to ma różne sensy, które nie są tożsame. Ich błędne utożsamienie rodzi wrażenie, że zdanie to posiada zmienną wartość logiczną. Wystarczy więc precyzyjnie wyrażać myśli, by zbić argumentację relatywistyczną<sup>5</sup>.

Metodą analizy logicznej Twardowski posługuje się również na gruncie aksjologii i etyki. Oto argumentem za względnością zasad etycznych jest to, że dopuszczają one wyjątki i nie zaleca się, by w każdej sytuacji zasad tych bezwzględnie przestrzegać. Przykładem jest reguła, że należy mówić prawdę. Łatwo przywołać przykłady sytuacji, w których reguła ta ulega zawieszeniu – na przykład nie powiemy prawdy o miejscu przebywania kogoś domniemanemu zabójcy. Twardowski zauważa, że przykłady te są nietrafione, ponieważ wyjątki od zasad ogólnych wskazują na to, że ogólność tych zasad ma charakter eliptyczny i od początku reguły te nie były ogólne, lecz szczegółowe i w takiej postaci należy się nimi posługiwać. Wtedy też tracą one pozór relatywności.

Relatywiści przywołują fakt zmienności historycznej i kulturowej reguł etycznych: niektóre z nich obowiązywały kiedyś, lecz nie obowiązują teraz i odwrotnie. Kontrargument Twardowskiego wychodzi od pytania o rozstrzygnięcie, czy reguły te były słuszne, czy nie. Jeśli nie były słuszne, to znaczy, że można je uznać za fałszywe. Jeśli zaś słuszne, to słusznymi są także teraz, jednakże nie ma warunków, które by wskazywały, że reguły te winniśmy zastosować. Nadto trzeba pamiętać, że reguły te należy formułować możliwie precyzyjnie, tak by nie posługiwać się wypowiedziami eliptycznymi. Twardowski daje tu przykład reguły stosowanej w Sparcie: dzieci wąż należy zgładzić. Otóż jego zdaniem reguła ta brzmi: w warunkach życia Spartan dzieci wąż należy zgładzić. W takim kształcie regułę tę ewentualnie można uznać za słuszną. Normy więc, jeśli są słuszne, są słuszne bezwzględnie<sup>6</sup>.

Z interesującego mnie punktu widzenia istotny jest tutaj inny argument, wychodzący z przesłanek subiektywizmu. Przykładem zdania przywoływanego przez relatywistów jest powiedzenie: „woń tego kwiatu jest dla mnie przyjemna”. Dla dwóch różnych osób zdanie to będzie posiadać dwie różne wartości logiczne. Pozornie więc jest to zdanie relatywne. Jednakże zdanie to kryje dwa nieidentyczne sądy, skoro powiedzenie to wyrażone jest przez dwie różne osoby. Sądy te są nieidentyczne, a wobec tego nie można ich utożsamiać. Nie jest to więc zdanie relatywne. Jednakże gdyby nawet przyjąć, że zdanie to wyrażone przez różne osoby ma identyczne znaczenie, to podważałoby to zasadę sprzecz-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 319–322.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 323–324.

ności. Jak długo zasada ta nie jest podważona, tak długo nie da się też wykazać, że zdanie to posiada zmienną wartość logiczną.

Absolutyzm zdaniem Twardowskiego daje się obronić, nawet jeżeli zaakceptować tezę subiektywizmu, że obraz świata uzależniony jest od konstrukcji naszych zmysłów i nie jest możliwe dotarcie do świata „samego w sobie”. Twardowski zauważa, że przy tym typie argumentacji można mówić nie o świecie, ale o tym, jak świat przedstawia się człowiekowi. Lecz nawet w tym wypadku zdania takie są albo prawdziwe, albo fałszywe w sensie absolutnym, a wobec tego ich wartość jest niezmienna<sup>7</sup>.

Trzeba podkreślić, że problem, jaki leży u podstaw argumentacji relatywistycznej, dotyczy czegoś innego niż tylko wartość logiczna zdań opisujących subiektywny obraz świata. Chodzi tutaj bowiem o zagadnienia obiektywizacji wiedzy. Poznawczy dostęp do rzeczywistości jest zawsze subiektywny i dopiero procedury stosowane m.in. w nauce dają możliwość intersubiektywizacji wiedzy. W przypadku zagadnień aksjologicznych i etycznych kwestia ta wygląda inaczej niż w przypadku zagadnień, z którymi boryka się nauka. W nauce procedury obiektywizacji wiedzy są na tyle skuteczne, że dają zadowalające rezultaty. W przypadku aksjologii i etyki nie dają się one powtórzyć. Jest to część szerokiego zagadnienia i jednego z istotnych problemów etycznych.

Argumentacja Twardowskiego w tym wypadku pomija ten problem. Jej prawomocność oparta jest na słuszności praw logicznych, a zwłaszcza zasady sprzeczności<sup>8</sup>. Jak zauważa Twardowski, uznając subiektywizm, można postawić alternatywę: czy osoba *x* wydająca jakiś sąd lub też akceptująca pewne zasady moralne czy też aksjologiczne czyni to słusznie czy też niesłusznie? Mogą bowiem zachodzić następujące sytuacje: osoba *x* niesłusznie uznaje ten sąd, jest on więc fałszywy; osoba *x* słusznie uznaje sąd, jest on więc prawdziwy. Problem sygnalizowany przez argumentację relatywistyczną opiera się na założeniu, że potwierdzenie słuszności czy też niesłuszności czyichś poglądów etycznych jest właśnie subiektywne – brak jest tutaj jakiegś wyraźnej instancji odwoławczej, to jest procedur obiektywizujących takie rozstrzygnięcia. Argumentacja subiektywizmu idzie dalej i dotyka jeszcze jednej kwestii, której Twardowski nie rozwija – kto ma dostęp do tego, by stwierdzić słuszność uznawania jakiegoś sądu? Trudność ta leży u podstaw współczesnego sporu między realizmem i antyrealizmem. Jak zauważa Twardowski:

zawsze sąd jest prawdziwy dla tej osoby, która go wydaje; chodzi tylko o to, czy osoba wydająca sąd jest niesłusznie, czy też słusznie o jego prawdziwości przekonana. Kto nie chce uznać tej alternatywy, wedle której każdy sąd albo niesłusznie, albo słusznie jest uważany za prawdziwy, więc albo nie jest prawdziwy, albo jest prawdziwy, ten nie może uznawać zasady

<sup>7</sup> Ibidem, s. 330–331.

<sup>8</sup> Szerzej na ten temat pisze Jacek Moroz w: *Dyskusja z relatywizmem prawdy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, WN Scholar, Warszawa 2013, s. 68–72.

sprzeczności i zasady wyłączonego środka. Kto zaś nie uznaje owych zasadniczych praw myślenia, nie może wymagać, by starano się go przekonać.<sup>9</sup>

Odrzucenie podstawowych zasad logicznych czyni wszelką dyskusję niemożliwą.

Wszelako współczesny antyrealizm buduje swoje stanowisko na poglądzie, że są takie sytuacje, kiedy nie sposób rozstrzygnąć, czy sądy uznawane przez człowieka są słusznie uznawane czy też niesłusznie uznawane. Antycypując ten typ argumentacji, Twardowski zauważa, że w takim wypadku

subiektywista uniemożliwia sobie zarówno zwalczanie swych przeciwników, jak też obronę swych przekonań. Nie można zwalczać przeciwników, gdyż wedle własnej tezy nie może twierdzić, że ich przekonania są nieprawdziwe; nie może obronić swych własnych twierdzeń, gdyż nie może wiedzieć, czy one są prawdziwe.<sup>10</sup>

Co najwyżej można twierdzić, że pewne sądy są nierozstrzygalne, z czego wynika tylko wniosek taki, że wiedza nasza jest ograniczona. W tym wypadku akceptacja praw logicznych i ich nienaruszalność niekoniecznie prowadzi do jednoznacznych rozstrzygnięć w aksjologii i etyce. Zagadnienia tego Twardowski jednak nie porusza.

Odnoszę wrażenie, że w miejscu tym Twardowski nie odróżnia kwestii prawdziwości zasad logicznych od zakresu możliwości ich stosowania. W przypadku argumentacji subiektywistycznej można bowiem postawić takie twierdzenie, że nie sposób rozstrzygnąć, która z dwóch stron sporu ma słuszność (prawdziwość), ponieważ żadna nie posiada uprzywilejowanego dostępu do pozasubiektywnej rzeczywistości. Czy to oznacza zakwestionowanie praw logicznych? Oczywiście nie – oznacza tylko ograniczenie możliwości ich stosowania. Sprawa ta doczekała się rozwinięcia ponad dekadę później w związku z dyskusją, jaką wywołała książka Jana Łukasiewicza *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*<sup>11</sup>. Można odnieść wrażenie, że w owym czasie Twardowski nie był świadom ograniczeń związanych ze stosowaniem praw logicznych ze względu na psychologizm, który w owym czasie akceptował. Psychologizm przekładał się bowiem w logice na podejście wskazujące, że uznanie praw logicznych ma swoje źródło w metodach psychologicznych, a nie w specyficznych dla logiki badaniach formalnej poprawności. Dopiero odrzucenie psychologizmu pozwala mocniej dostrzec, że czym innym jest formalna poprawność praw logicznych i ich bezwzględny charakter, a czym innym możliwości wykorzystania tych praw do konstrukcji różnego rodzaju rozumowań.

---

<sup>9</sup> K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, s. 328

<sup>10</sup> Ibidem, s. 329 (pisownia oryginalna).

<sup>11</sup> J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Kraków 1910.

## Krytyka subiektywizmu w świetle psychologizmu

W artykule *O tak zwanych prawdach względnych* Twardowski nie precyzuje, jakie konkretnie są tezy subiektywizmu, w szczególności aksjologicznego oraz etycznego. Nie rozpatruje również związku między subiektywizmem i relatywizmem. Zagadnienia te doprecyzował kilkanaście lat później Władysław Tatarkiewicz w rozprawie *O bezwzględności dobra*<sup>12</sup>, której Twardowski był recenzentem.

Zdaniem Tatarkiewicza, subiektywną jest ta cecha, której posiadanie jest zależne od jakiegoś podmiotu. Subiektywizm i relatywizm nie są powiązane logicznie, lecz psychologicznie, bowiem cecha subiektywna może być względna albo bezwzględna. Relatywizm i subiektywizm mają wspólną konsekwencję i to czyni te teorie bliskie sobie. Jeśli przedmiot jest przedmiotem dobrym dla kogoś, to może nim przestać być, będąc wciąż tym samym przedmiotem. Dobro przedmiotu jest cechą niestałą. Jest to teza mutabilizmu etycznego i jedna z wersji relatywizmu<sup>13</sup>.

Tezy subiektywizmu można przedstawić tak:

- dobro i zło są cechami subiektywnymi;
- posiadanie przez przedmiot cech dobra i zła jest zależne od podmiotu;
- każdy przedmiot jest dobry w zależności od kogoś;
- nie ma z natury żadnej różnicy między przedmiotem dobrym i złym;
- żaden przedmiot z natury nie jest dobry ani zły;
- żaden przedmiot nie posiada z siebie cech dobra i zła, lecz tylko podmioty nadają te cechy przedmiotom<sup>14</sup>.

Z dociekań Tatarkiewicza wynika, że:

- 1) cecha subiektywna może być względna lub bezwzględna;
- 2) między subiektywizmem i relatywizmem zachodzi zależność psychologiczna, nie ma jednak między nimi związku logicznego;
- 3) dowodu potrzebuje przede wszystkim teza subiektywizmu; takiego dowodu nie potrzebuje teza relatywizmu.

W dalszej części rozprawy Tatarkiewicz analizuje przesłanki służące za uzasadnienie tezy subiektywizmu, wykazując ich niedostatki, błędy logiczne i braki. Są nimi:

- niezgodność sądów etycznych;
- względność dobra i zła;
- uczuciowy charakter wartościowania;
- zależność zmian wartości od zmian w podmiocie dokonującym wartościowania.

<sup>12</sup> W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, (w:) idem, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, s. 19–74.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 24–25.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 26.



Wracając do argumentacji Twardowskiego, można zauważyć, że jego analizy dotyczą przede wszystkim dwóch pierwszych argumentów, a dla dwóch pozostałych można znaleźć tylko pewne wsparcie w jego poglądach.

We wcześniej napisanej rozprawie *O treści i przedmiocie przedstawień* Twardowski wprowadza rozróżnienie Franza Brentano na akt, treść i przedmiot przedstawienia. Konsekwencją tych rozróżnień jest m.in. różnica między powiedzeniem a sądem. Mamy więc akt przedstawiania, treść przedstawienia i przedmiot przedstawienia. Powstaje pytanie: co to jest przedmiot przedstawienia, jeśli jest on różny od treści przedstawienia? Jak istnieje przedmiot przedstawienia?

Tezę Twardowskiego jest, że każde przedstawienie ma jakiś przedmiot, dlatego rozważenia wymaga pytanie, czy istnieją przedstawienia bezprzedmiotowe? Twardowski zajmuje się tym zagadnieniem, analizując najpierw znaczenie słowa „nic”. W miejscu tym należy dokładnie rozważyć rolę i miejsce negacji w języku. Negacja ma moc wyznaczania dychotomii nadrzędnego przedstawienia. Nazwy negatywne zawsze zakładają jakiś podział wyższego rodzaju, w którym nazwa negatywna i pozytywna ma znaczenie. I tak nazwa nie-Grecy ma sens w zbiorze ludzi, których dzielimy na Greków i nie-Greków. Zasada ta załamuje się w przypadku takich nazw jak „nic”. Jeśli „nic” to „nie-coś”, to nie ma nazwy nadrzędnej dla obu wyrażen. Dlatego Twardowski każe traktować wyrażenie „nic” jako wyrażenie niesamodzielne, to jest synkategoremata<sup>15</sup>.

Innym przykładem nazw bezprzedmiotowych są nazwy łączące cechy sprzeczne, takie jak ukośnokątny kwadrat. Przytoczę tutaj fragment z pracy Twardowskiego:

Kto wypowiada wyraz »ukośnokątny kwadrat«, powiadamia, że zachodzi w nim jakieś przedstawienie sobie. Treść przyporządkowana temu aktowi przedstawienia tworzy znaczenie nazwy. Ale ta nazwa nie tylko coś znaczy, ale także coś nazywa, mianowicie coś, co łączy w sobie sprzeczne między sobą własności i czego istnieniu natychmiast się zaprzecza, jeśli się ma wydać sąd o tym, co zostało nazwane. Ale bez wątpienia coś zostało przez nazwę nazwane, jakkolwiek to coś nie istnieje. I to, co jest nazwane, różne jest od treści nazwy, bo po pierwsze, ta [tj. treść] istnieje, a tamto nie istnieje, a po drugie, temu, co nazwane, przypisujemy własności, które na pewno nie przysługują treści przedstawienia. Bo gdyby ona posiadała te sprzeczne między sobą własności, to nie istniałaby: a jednak istnieje. To nie treść przedstawienia jest tym, czemu przypisujemy ukośnokątność a zarazem bycie kwadratowym – tym co nazywa nazwa „ukośnokątny kwadrat”, jest nieistniejący wprawdzie, ale przedstawiony nosiciel owych własności. Tak więc ukośnokątny kwadrat jest czymś przedstawionym nie w tym sensie, w jakim treść przedstawienia jest czymś przedstawionym, gdyż treść przedstawienia istnieje; ukośnokątny kwadrat jest czymś przedstawionym w sensie przedmiotu przedstawienia, który wprawdzie w tym wypadku jest odrzucony, niemniej jednak jako przedmiot jest przedstawiony. Gdyż tylko jako przedmiot przedstawienia może być ukośnokątnych kwadrat odrzucony; odrzucone jest to, co nazwa nazywa „ukośnokątny kwadrat”; jako treść przedstawienia nie może być ukośnokątny kwadrat odrzucony; treść psychiczna, która jest znaczeniem nazwy, istnieje w najprawdziwszym sensie tego słowa.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, s. 18–19.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 18.

W świetle tych rozstrzygnięć można się spytać: do czego odnoszą się wyrażenia wartościujące? Co jest ich przedmiotem? Co nazywają?

Stanowisko Twardowskiego w kwestii związków psychologii z filozofią podlegało ewolucji. Jak zauważa Jan Woleński, początkowo, to jest w okresie pisania pracy habilitacyjnej, jak i w okresie pisania rozprawy *O tak zwanych prawdach względnych* Twardowski akceptował psychologizm jako stanowisko metodologiczne i ontologiczne. W sensie metodologicznym tezą psychologizmu jest przekonanie o tym, że do metod filozofii można zaliczyć metody psychologii. W tym wypadku były to metody wypracowane przez Franza Brentano. Natomiast psychologizm ontologiczny miałby obejmować pogląd, według którego niektóre przedmioty są przedmiotami psychicznymi, a wobec tego nauki o nich będą również przynależać do psychologii<sup>17</sup>. Twardowski sądził, że wykorzystanie metod psychologii jest drogą prowadzącą do unaukowania filozofii i stanowi doskonałe narzędzie walki z metafizycyzmem. Psychologia, a nie metafizyka, miała być główną podstawą do naukowych badań filozoficznych. W ten sposób miała ona też być jedną z nauk filozoficznych (obok np. metafizyki)<sup>18</sup>.

W książce *Wyobrażenia i pojęcia* Twardowski szczegółowo bada proces powstawania pojęć, wykorzystując do tego analizy psychologiczne. Każde spostrzeżenie jest syntezą wrażeń i sądów. Ich pochodną są pojęcia. W ten sposób każde pojęcie ma sens, o ile uda się wykazać, że u swoich podstaw ma jakieś spostrzeżenie<sup>19</sup>. Dzięki abstrakcji cechy przedmiotów ujmowanych w sądach można od tych przedmiotów odrywać, tworząc tak zwane pojęcia cech oderwanych<sup>20</sup>. Pojęcia te są kluczowe w różnego rodzaju aktach myślowych i ujmowane w aktach mowy w formie nazw. Jest to podstawą myślenia symbolicznego i półsymbolicznego, które odgrywa istotną rolę w dociekaniach naukowych<sup>21</sup>. W ten sposób każde pojęcie ma charakter syntetyczny, a przedstawiona przez Twardowskiego droga tworzenia pojęć jest jednocześnie drogą ustalania ich rzeczywistego znaczenia<sup>22</sup>.

Chcąc tedy podać w sposób jak najzwięźlejszy znaczenie pewnego wyrazu, czyli treść przywiązanego do tego wyrazu pojęcia, ograniczamy się do wymienienia tych sądów wyobrażonych, które zawierają w orzeczeniach cechy zasadnicze przedmiotu. Pojęcia, którym możemy nadać taką formę, są najkrótszym wyrazem pojęć logicznych i syntetycznych w ogóle; one też są celem, do którego dąży nauka szukając zasadniczych, czyli istotnych cech wszelkich rzeczy i zjawisk.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 40.

<sup>18</sup> K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, (w:) *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 107–108; R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, „Semper”, Warszawa 2013, s. 111–112.

<sup>19</sup> K. Twardowski, *Wyobrażenia i pojęcia*, (w:) *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 126.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 155–157.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 161.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 182–183.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 184.

Mając zarysowaną koncepcję znaczenia, można odpowiedzieć na pytania o przedmiot wyrażen wartościujących. Po pierwsze, wyrażenia wartościujące odnoszą się do jakiegoś przedstawienia, to jest mają swój przedmiot. Twardowski odróżnia przedstawienie od rzeczy, która jest w nim ujęta i wprawdzie zgodnie z idiogeniczną teorią sądu i realistycznym nastawieniem Twardowskiego, każde przedstawienie ma jakiś przedmiot, to jednak w duchu psychologizmu należy odróżnić przedstawienie i rzecz, która jest ujęta w przedstawieniu. Co może dopuszczać taką interpretację, że przedmiotem poznania, a także sądów, są przede wszystkim przedstawienia. Po wtóre, takie określenia jak „dobry” czy „zły” powstają w wyniku abstrakcji i traktować je trzeba jako pojęcia cech oderwanych. Ich znaczenie daje się ustalić poprzez wskazanie spostrzeżeń, które są podstawą abstrakcji. Kluczowym tedy zagadnieniem staje się odpowiedź na pytanie, co w przedstawieniu (lub w rzeczy) jest podstawą do utworzenia sądów zawierających te określenia, to jest do czego one odnoszą się w rzeczy (przedmiocie). Zagadnienie to jest jedną z zasadniczych różnic między subiektywizmem i obiektywizmem. Najogólniej rzecz biorąc, tezą subiektywizmu jest, że wyrażenia wartościujące nie odnoszą się do niczego w rzeczy, lecz ich podstawa tkwi w podmiocie odnoszącym się do rzeczy<sup>24</sup>. Taka interpretacja ma wsparcie w konstrukcji znaczenia przedstawionej przez Twardowskiego. Nie zabezpiecza przed nią idiogeniczna teoria sądu, ponieważ można przyjąć, że w tym wypadku wyrażenia wartościujące, mając tylko podstawę w podmiocie, są fałszywe. Broniąc się przed taką interpretacją, przyjąć należy, że wyrażenia wartościujące są prawdziwe. Jednakże konsekwencją takiego ujęcia będzie intuicjonizm w duchu Moore’a<sup>25</sup>.

Takie rozwiązanie posiada jednakże wyraźny rys subiektywizmu. Wyrażenia wartościujące mają jakieś znaczenie, czyli wyrażają jakąś treść psychiczną, czyli ujmują jakiś przedmiot w ujęciu Twardowskiego różny od rzeczy. Nierozstrzygnięte jest, czy przedmiot ten jest przyjęty czy odrzucony, ale także jaki jest sposób istnienia tego przedmiotu. Czy wartości są tożsame z treścią psychiczną, czy też od niej w jakiś sposób niezależne? Sytuację komplikuje dodatkowo fakt, że Twardowski w rozprawie *O tak zwanych prawdach względnych* nie definiuje, w jaki sposób pojmuje subiektywizm. Tym niemniej, jeśli wziąć rozstrzygnięcia Tatarkiewicza<sup>26</sup>, to tezy, jakie stawia Twardowski, pozwalają utrzymywać, że dobro i zło jest tylko jakimś przedmiotem przedstawionym tożsamym z treścią psychiczną podmiotu dokonującego wartościowania – podobnie jak z rozważa-

<sup>24</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 1994, s. 89–98.

<sup>25</sup> R. Wiśniewski, *Dyskusje metaetyczne w kręgu i wokół Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, (w:) *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, Wyd. UMK, Toruń 1999, s. 109.

<sup>26</sup> W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, s. 26. Tatarkiewicz rozważa, na czym polega zależność cech dobra/zła od podmiotu, ale nie będą ich tutaj przedstawiał.

nyymi wyżej „ukośnokątnymi kwadratami”, które są jedynie przedstawione i przedstawiony jest nosiciel takich własności, jak „ukośnokątność” i „kwadratość”, ale sam ten obiekt nie istnieje. W duchu subiektywizmu i przy uwzględnieniu tezy psychologizmu ontologicznego, który w tym czasie Twardowski przyjmował, można utrzymywać, że istnienie wartości jest zależne od podmiotu, który określenia wartościujące nadaje przedmiotom, jednakże same te określenia nie wskazują na żaden byt transcendentny wobec podmiotu. Są one jedynie jakąś treścią psychiczną.

W okresie późniejszym, pod wpływem lektury *Logische Untersuchungen* Edmunda Husserla<sup>27</sup>, Twardowski zauważył, że psychologizm ontologiczny miesza czynności z wytworami tych czynności, co należało do jednego z jego fundamentalnych rozróżnień. Jak argumentował w pracy *O czynnościach i wytworach*, pozorną słuszność psychologizmu w wersji ontologicznej bierze się stąd, że o istnieniu niektórych własności człowiek dowiadyuje się drogą introspekcji, czyli drogą subiektywnego i indywidualnego doświadczenia psychicznego. Jednakże to, że źródłem jest doświadczenie subiektywne, nie znaczy, że własności te są tylko bytem psychicznym<sup>28</sup>. Filozof nie zaznaczył jednak, czy tezę tę można zastosować do wyrażen wartościujących.

## Konsekwencje odejścia od psychologizmu

Cechą charakterystyczną poglądów nie tylko Twardowskiego, ale także filozofów należących do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jest przekonanie o bezwzględności, to jest niezmiennym charakterze prawdy. Na upowszechnienie tego poglądu miała wpływ argumentacja wyłożona przez Twardowskiego w rozprawie *O tak zwanych prawdach względnych*. W artykule tym autor podejmuje też zagadnienie subiektywizmu, który tradycyjnie kojarzony był z relatywizmem jako pogląd, który relatywizmowi sprzyja. Twardowski jednakże nie zauważał w owym czasie trudności i słabości psychologizmu, a w szczególności tego, że pogląd ten można wykorzystać dla wzmocnienia argumentacji subiektywizmu.

Psychologizm Twardowskiego miał dwie postacie: metodologiczną i ontologiczną. W wersji metodologicznej dopuszczał jako metodę uprawiania filozofii wykorzystanie metod psychologii, natomiast w wersji ontologicznej kojarzył przedmiot przedstawienia z treścią psychiczną, do której tylko podmiot ma dostęp. Jak zauważa Jerzy Bobryk, psychologizm niósł ze sobą przede wszystkim

<sup>27</sup> R. Kleszcz, op. cit., s. 118. W środowisku studentów i doktorantów Twardowskiego najzgorzalszym krytykiem psychologizmu był Jan Łukasiewicz. Zob. J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, WN Scholar, Warszawa 1997, s. 31–34.

<sup>28</sup> K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach*, (w:) *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 236–240.

zagrożenie subiektywizacji wiedzy – wiedza o świecie staje się w zasadzie niemożliwa, skoro podmiot wypowiada się tylko o treści swoich przedstawień<sup>29</sup>.

Odrzucenie przez Twardowskiego psychologizmu czyni jego postawę antyrelatywistyczną bardziej wyraźną i spójną. Antypsychologizm jest zgodny z innymi jego poglądami: rozróżnieniem między aktem, treścią i przedmiotem przedstawień, a także idiogeniczną teorią sądów. Przedmiot, o którym podmiot coś orzeka, jest czymś innym niż treść przedstawienia, jaka temu towarzyszy. Przy takim rozróżnieniu, kiedy podmiot na przykład stwierdza, że „ten liść jest zielony”, to wypowiada się nie o swoich spostrzeżeniach, lecz o cechach liścia. Podobnie gdy wypowiada jakieś zdania wartościujące czy też stawia pewne reguły etyczne, to są one słuszne lub nie, mogą być uznane bądź odrzucone nie tylko jako twierdzenia subiektywne, ale także jako pewne wypowiedzi bardziej ogólne, to jest poddające się procedurom obiektywizacji.

Badacze myśli Twardowskiego wskazują jednak, że odejście od psychologizmu nie było w poglądach filozofa krokiem radykalnym. W szczególności nie odrzucił on poglądu, że metody psychologii są użyteczne dla filozofii. Stąd też wyraźne elementy psychologizmu w dalszej jego refleksji filozoficznej<sup>30</sup>. Komentując dociekania etyczne i metaetyczne Twardowskiego, Ryszard Wiśniewski stwierdził, że nie dziwi go, iż nie wydał on swoich wykładów z etyki, ponieważ brakuje w nich dobrze uzasadnionego rozwiązania wieńczącego przeprowadzane analizy<sup>31</sup>. Odnoszę wrażenie, że jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest psychologizm, będący podstawą przyjętej przez filozofa metodologii badań i dociekań filozoficznych.

---

<sup>29</sup> J. Bobryk, *Twardowski. Teoria działania*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 24–34.

<sup>30</sup> J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, s. 41; R. Kleszcz, op. cit., s. 124–127.

<sup>31</sup> R. Wiśniewski, op. cit., s. 109.



*Krzysztof Piątek*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **RELACJA POMIĘDZY TECHNIKĄ A TOTALITARYZMEM W TEORII KRYTYCZNEJ HERBERTA MARCUSEGO**

### **Connection between Technics and Totalitarianism in Herbert Marcuse's Critical Theory**

**Słowa kluczowe:** Marcuse, Szkoła Frankfurcka, technologia, totalitaryzm, faszyzm, teoria krytyczna.

**Key words:** Marcuse, Frankfurt School, technology, totalitarianism, fascism, critical theory.

#### **Streszczenie**

We współczesnej filozofii kwestia technologii jawi się jako jeden z najistotniejszych problemów. Niniejszy artykuł prezentuje poglądy Herberta Marcusego dotyczące relacji pomiędzy technologią i nazizmem. W myśl filozofa nowoczesna technologia jest bowiem nie tylko obiektywnym zbiorem narzędzi, instrumentów i środków produkcji, lecz także ekspresją specyficznej formy racjonalności determinującej całość życia społecznego. Dla Marcusego technika sama w sobie jest neutralną siłą, zdolną promować zarówno totalitaryzm, jak i wyzwolenie. Jego analizy narodowosocjalistycznego państwa ujawniają związek pomiędzy totalitaryzmem, kapitalizmem i technologią, jednakże zważywszy na emancypacyjny potencjał technologii, Marcuse rozwija także idee, które mogą przemienić technokratyczny reżim w nową rzeczywistość społeczną.

#### **Abstract**

The question concerning technology seems to be one of the most profound issues in contemporary philosophy. The following article presents Herbert Marcuse's approach to the connection between technology and Nazism. According to his thought, modern technology is not only an objective set of tools, instruments, and means of production, but also an expression of a specific form of rationality, which determines the social life as a whole. For Marcuse, technology itself is a neutral power which can promote totalitarianism as well as liberation. His analyses of the national socialist state reveal the connections between totalitarianism, capitalism, and technology; however, considering the emancipatory potential of technology, Marcuse develops also ideas that can be used to transform a technocratic regime into a new social reality.

Niniejszy tekst stanowi próbę rekonstrukcji poglądów Herberta Marcusego, jednego z najznamienitszych przedstawicieli tzw. Szkoły Frankfurckiej. Z uwagi na wielowątkowość myśli tego filozofa, a także dokonującą się w ciągu ponad półwiecza ewolucję jego poglądów, analizując jego myśl, zogniskuję swoją uwagę na dość ograniczonym, lecz jednocześnie konkretnym zagadnieniu – relacji łączącej technikę i totalitaryzm. Jako że problem techniki i racjonalności technologicznej Marcuse podejmował na tle rozmaitych kontekstów historycznych i ustrojowych (od III Rzeszy przez Związek Radziecki na Stanach Zjednoczonych kończąc), całościowe omówienie problemu przekroczyłoby z pewnością ramy tego artykułu. W związku z tym zasygnalizowana problematyka zostanie ograniczona do okresu narodowego socjalizmu. Mimo wyraźnego osadzenia tematu, należy mieć na uwadze interdyscyplinarny charakter teorii krytycznej. W pismach Marcusego (stanowiących zresztą tego charakteru modelowy egzemplarz) natrafimy na istotne wątki filozoficzne, socjologiczne czy psychologiczne, wzbożone dodatkowo o wyraźny polityczny komponent, siłą rzeczy więc pewne fragmenty będą wymagały szerszego ujęcia.

Analiza fenomenu totalitaryzmu jest jednym z najistotniejszych teoretycznych dokonań zarówno Herberta Marcusego, jak i całej Szkoły Frankfurckiej. Stanowi także jeden z nielicznych „pozytywnych” momentów w krytycznych pismach frankfurczyków<sup>1</sup>. W ich swoistej optyce totalitaryzm nie jest irracjonalną, przypadkową katastrofą, ale logicznym następstwem burżuazyjnej epoki, barbarzyństwem, które wyłania się ze społeczeństwa owdąbnętego przez racjonalność techniczną. Posługując się analogią Zygmunta Baumana: faszyzm to prawowity dziedzic oświeceniowej kultury. Zniewolenie i represja nie nadchodzą zatem z tajemniczego „zewnątrz”, lecz zakłętę są w samej strukturze kapitalistycznego liberalizmu. Ta specyficzna figura myślowa może służyć jako uniwersalny klucz interpretacyjny, umożliwiający uchwycenie podstawowej intuicji frankfurczyków: to co w krótkowzrocznej, bezkrytycznej perspektywie jawi się jako gwarancja wolności i racjonalności, w rzeczywistości jest jej odwrotnością. W tej dialektycznej grze przymus i regres przybierają więc formę wyboru i rozwoju, irracjonalność wciela się w rozumność, a Auschwitz staje się kulminacyjnym punktem oświeceniowego projektu, cyniczną inkarnacją instrumentalnego rozumu<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Do takich zalicza go sam Herbert Marcuse. Podczas zrealizowanego przez BBC programu *The Great Philosophers* filozof został zapytany przez gospodarza programu, Bryana Magee o pozytywny wkład Szkoły Frankfurckiej. Odpowiadając Marcuse jako pierwsze wymienia „przewidzenie faszyzmu na długo przed jego rzeczywistym pojawieniem się”. Por. [online] <[www.youtube.com/watch?v=co0PBcoFC9s](http://www.youtube.com/watch?v=co0PBcoFC9s)> (dostęp: 17.02.2015).

<sup>2</sup> Mimo jasnego sygnału kryzysu racjonalności w powojennych pismach Maksa Horkheimera i Theodora W. Adorna, za dość krzywdzące uważam odczytywanie go jako zapowiedzi postmodernistycznej orientacji w filozofii. Tendencja taka jest jednak zrozumiała. Jeśli bowiem naszą uwagę zogniskujemy na samym intelektualnym instrumentarium użytym w czasie skrupulatnej wiwisekcji oświeceniowego rozumu, odnosimy nieodparte wrażenie, że frankfurczycy



Aby zrozumieć fenomen faszyzmu, reprezentanci Szkoły Frankfurckiej korzystali z wielu metod badawczych. Ich analizy są doskonałą ilustracją programowych założeń teorii krytycznej – cechuje je komplementarność i troska o całościowy ogląd badanego zjawiska. Ekonomia łączy się tu z krytyką literacką, filozofia z socjologią, a psychoanaliza wspiera myśl prawniczą i muzykologię. Owocem współdziałania ze sobą tych różnorodnych dyscyplin są tytuły rzucające smugę światła na mroczną zagadkę nazizmu: *Osobowość autorytarna* Theodora W. Adorna, *Ucieczka od wolności* Ericha Fromma czy *Behemoth* Franza Neumanna. Twórczość tego okresu potwierdza także inną istotną cechę teorii krytycznej – ścisły związek sfery teoretycznej ze sferą praktyczną. W związku z tym nie sposób wyabstrahować treści tekstów frankfurczyków<sup>3</sup> z historycznego kontekstu. Krytyka, negacja i myślenie spekulatywne to dla Marcusego, Adorna czy Horkheimera nie tyle abstrakcyjne teorie, co idee zorientowane na aktualizację tkwiącego w nich emancypacyjnego potencjału, teoretyczne instrumentarium pozostające w ścisłej komunikacji z sytuacją dziejową.

Okrucieństwo II wojny światowej odcisnęło przemożny wpływ na intelektualny dorobek całej Szkoły – minorowe tony, w jakie wpada powojenna myśl frankfurczyków, ilustruje wypowiedziana przez Adorna uwaga: „Po Auschwitz niemożliwe stało się żądanie, aby byt posiadał jakiś pozytywny sens”<sup>4</sup>. Jednak mimo jednomyślnego i zdecydowanego sprzeciwu reprezentantów Szkoły Frankfurckiej wobec zmian zachodzących w Niemczech w latach 30., ciężko byłoby mówić o ich jednomyślności w kontekście samej analizy nazizmu<sup>5</sup>. Niektórzy z nich, np. Frederick Pollock, za nadrzędną funkcję determinującą całość stosunków w totalitarnych Niemczech uznali politykę. Inni, jak Franz Neumann, dawali

---

antycypują w swoich pracach ponowoczesny demontaż znaczeń i sensów ukonstytuowanych w horyzoncie „nowoczesnej” rozumności. Zdaje się jednak, że istota refleksji determinowana jest nade wszystko przez obrany kierunek, a nie przez wspierające ją środki i narzędzia. Mimo iż frankfurczycy na potęgę dekonstruują i rozczłonkują struktury zachodniej kultury, rozbiegając je do „gołej biologii”, troska będąca katalizatorem burzycielskiej aktywności jest troską wybitnie „oświeceniową”. Mając jednak na uwadze historyczne okoliczności, w jakich powstały *Dialektyka oświecenia*, *Krytyka instrumentalnego rozumu* czy *Dialektyka negatywna*, możemy zrozumieć, dlaczego model progresywnego biegu dziejów nie posłużył myślicielom za teoretyczny punkt startowy.

<sup>3</sup> Wprowadzam określenie „frankfurczycy”, gdyż zależy mi na podkreśleniu orientacji intelektualnej, którą reprezentowała grupa uczonych skupiona wokół Instytutu Badań Społecznych i nie decydowała o tym przynależność terytorialna. W przypadku bohatera niniejszego tekstu sprawa ta jest o tyle istotna, że przyłączając się do Instytutu w 1933 r., pracował w jego genewskiej filii.

<sup>4</sup> Por. Th.W. Adorno, *Ateny i Auschwitz*, tłum. P. Graczyk, „Kronos” 2012, nr 3, s. 8.

<sup>5</sup> Kulisy i treść całej dyskusji można odnaleźć w rozdziale „Disputes on The Theory of National Socialism” zawartym w obszernej historii Instytutu autorstwa Rolfa Wiggerhausa pt. *The Frankfurt School: It's History, Theories and Political Significance*, tłum. M. Robertson, MIT Press, Cambridge 1995, s. 280–291.

prymat gospodarce, upatrując się w III Rzeszy egzemplifikacji „totalitarnego, monopolistycznego kapitalizmu”<sup>6</sup>. Jak zauważa Douglas Kellner, w myśleniu Marcusego te dwa stanowiska zostają połączone za pomocą dialektycznej relacji ekonomii i polityki. Nie sposób jednak mówić o pełnej autonomii refleksji filozofa – wpływ Neumanna jest zdecydowanie zauważalny, szczególnie w ustępach dotyczących fenomenu niemieckiego totalitaryzmu<sup>7</sup>. Istotna dla omawianego w niniejszym tekście problemu jest podzielana przez Marcusego koncepcja, która wbrew pesymistycznym prognozom Pollocka głosiła „obecne w narodowym socjalizmie polityczne napięcia, które mogą zostać użyte w celu zburzenia tego systemu”<sup>8</sup>. Wpierw przybliżmy jednak dokonane przez filozofa ustalenia dotyczące struktury niemieckiego totalitaryzmu i jego umiejscowienia w kontekście dziejowym.

W 1941 r. podczas wykładu na Uniwersytecie Columbia Marcuse wskazał na logiczną ciągłość pomiędzy okresem I i II wojny światowej, odmawiając tym samym nazwania zmian zachodzących w nazistowskich Niemczech mianem rewolucji. Zdaniem Marcusego, rewolucja charakteryzuje się bowiem dogłębną, oddolną zmianą w strukturze społecznej i gospodarczej, a w przypadku III Rzeszy dominację sprawują jednak „te same siły i interesy, które warunkowały niemieckie społeczeństwo co najmniej od I wojny światowej”<sup>9</sup>. Argument ten znajduje się także w istotnym wobec omawianego problemu tekście *State and Individual Under National Socialism*:

Współcześnie nie potrzebujemy już dłużej obalać opinii twierdzącej, że narodowy socjalizm oznacza rewolucję. Ruch ten, jak widzimy, nie zmienił podstawowych relacji wewnątrz procesu produkcji, w dalszym ciągu zarządzanej przez specjalne grupy kontrolujące narzędzia pracy, nie zważające na potrzeby oraz interesy społeczeństwa jako całości.<sup>10</sup>

Marcuse nie uważa jednak narodowego socjalizmu za proste powtórzenie i konserwację tendencji obecnych w przeszłości, to jest w okresie Republiki Weimarskiej. Armia, niegdyś gwarant feudalnej struktury społecznej, została „zreorganizowana w oparciu o bardziej demokratyczne zasady selekcji”<sup>11</sup>, a przedsiębiorca wraz z robotnikiem maszerują „ramię w ramię na tych samych de-

<sup>6</sup> Por. D. Kellner, *Technology, War and Fascism: Marcuse in 1940s*, (w:) H. Marcuse, *Technology, War and Fascism. Collected Papers of Herbert Marcuse*, Taylor and Francis 2004, s. 9–10.

<sup>7</sup> Należałoby nadmienić, że kontakty tych dwóch myślicieli wykraczały poza zdystansowaną relację intelektualistów znających się raczej poprzez lekturę własnych pism. Rodziny Neumann i Marcuse przez lata utrzymywały zażyłe, przyjacielskie stosunki – ten biograficzny komponent tym bardziej pozwala zrozumieć obopólną inspirację uczonych.

<sup>8</sup> Por. D. Kellner, *Technology, War and Fascism: Marcuse in 1940s*, s. 11.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>10</sup> H. Marcuse, *State and Individual Under National Socialism*, (w:) H. Marcuse, *Technology, War and Fascism. Collected Papers...*, s. 69.

<sup>11</sup> Ibidem.

monstracjach i paradach”<sup>12</sup>. System III Rzeszy nie może być więc określony jako restauracja feudalizmu ani jako efekt rewolucji. Jak więc określić Niemcy pod rządami Hitlera? Aby odpowiedzieć na to pytanie, Marcuse wychodzi poza koncepcje, które zwyczajowo wykorzystuje się jako klucz interpretacyjny do zrozumienia nazistowskiego reżimu. Pierwsza z tych powszechnie zaakceptowanych idei to „totalitarny charakter państwa”, które objawia się w „absolutnych rządach państwa nad prywatnymi i społecznymi relacjami”. Druga to „autorytarny charakter społeczeństwa”, powodujący „kompletną represję jednostki wraz z jej wszelkimi prawami i możliwościami”. Nie przystając na tą tradycyjną interpretację, Marcuse wskazuje na alternatywne rozumienie nazizmu. W jego opinii III Rzesza zerwała ze wszelkimi elementami konstytuującymi nowoczesne pojęcie państwowości, usuwając struktury pełniące funkcję mediatyzującą pomiędzy państwem a społeczeństwem. Na skutek tego cała polityczna moc została skupiona w rękach wąskiej grupy społecznej, a masy poddane bezwzględnej manipulacji poprzez „wyzwolenie najbardziej brutalnych i egoistycznych instynktów jednostki”<sup>13</sup>. Prawo, niegdyś będące gwarantem równowagi pomiędzy politycznymi i społecznymi interesami, stało się bezpośrednią ekspresją tych interesów, a jego uniwersalność zniesiono na rzecz mnogości praw dostosowanych do partii, wojska i „zwykłego” obywatela. Niemcy w okresie III Rzeszy posunęły się zatem znacznie dalej niż za rządów absolutystycznych, gdzie „państwo było instytucją odseparowaną od społeczeństwa” i „żadna społeczna grupa nie była wystarczająco silna, aby sprawować rządy nad całym społeczeństwem”<sup>14</sup>. Mimo to Marcuse odmawia nazwania państwa niemieckiego „totalitarnym”. Jak zauważa, „państwo” jest w tym kontekście czystą abstrakcją, „ideą ery liberalizmu”<sup>15</sup>. Powołując się na słowa Hitlera, wskazuje, że naziści odżegnywali się od nadania państwu statusu „totalnego”, a więc niezależnego i wszechmocnego:

Główną zasadą, którą musimy zauważyć, jest to, że państwo nie jest celem, ale środkiem. Jest podstawą, na której opiera się kultura, ale ono nie dało jej początku. To raczej obecność rasy wyposażonej w możliwości cywilizacyjne wytworzyła ją.<sup>16</sup>

Po okresie I wojny światowej ograniczone gospodarczo Niemcy weszły na drogę imperializmu. Taka „przemysłowa ekspansja mogła się dokonać jedynie przez transformację demokratycznego państwa w autorytarny system polityczny”<sup>17</sup>. Marcuse przywołuje mowę Hitlera z 1932 r., w której bezpośrednio zaprezentowano strategię uczynienia z Rzeszy potęgi: ekonomia nie może pozostać

<sup>12</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 71.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 72.

<sup>16</sup> A. Hitler, *Mein Kampf. Moja Walka*, tłum. I. Puchalska, P. Marszałek, Werset, Kraków 1992, s. 154.

<sup>17</sup> H. Marcuse, *State and Individual Under National Socialism*, s. 72.

sferą autonomiczną, musi stać się narzędziem polityki, musi zostać ekonomią upolitycznioną. Za pośrednictwem polityki ekspansja gospodarcza winna stać się nieograniczona, uczynić Niemcy przemysłowym liderem na arenie międzynarodowej. Dzięki nowemu przywództwu gospodarka miała pokonać własne ograniczenia: „Państwo narodowo-socjalistyczne wzięło na siebie ryzyko, którego prywatny przedsiębiorca nie ośmieliłby się dłużej ponosić”<sup>18</sup>.

W stosunkach faszystowskich progresywny charakter wydajności liberalizmu uległ przekształceniu w ślepią siłę przynależną zasadzie imperialistycznej ekspansji i odtąd nie służył już „poszerzaniu zakresu ludzkiej satysfakcji”<sup>19</sup>. Ścisła kontrola produkcji i konsumpcji nie mogła liczyć się z opinią społeczeństwa, w biurokratycznej racjonalności systemu nie pozostało bowiem miejsce na czynnik ludzki. Tempo i wymogi stawiane przez niemiecki przemysł wykluczyły więc tych, którzy nie potrafili dotrzymać mu kroku. Jak zauważa Marcuse: „Nigdy wcześniej interesy dominującej grupy społecznej nie stały w tak uderzającej sprzeczności z interesami większości populacji”<sup>20</sup>. Nad całością nie czuwała jednak imperialistyczna siła, lecz narodowo-socjalistyczna partia. To ona była gwarantem trwania ustanowionego porządku, spoiwem jednoczącym wojskowość, edukację, prawo, ideologię i przemysł. Mimo to trudno mówić o homogenicznej strukturze tego aparatu. Autor *Rozumu i rewolucji*, poddając analizie totalitarny mechanizm, odnajduje pod jego powierzchownymi konfliktami głębszy wymiar:

Trzy rządzące hierarchie często ścierają się ze sobą, a każda z nich jest ponadto podzielona wewnątrz. Terror może wyjaśnić milczenie mas w wystarczający sposób. Jednak nie istnieje żaden racjonalny plan, który jednoczyłby rozmaite zasoby, instrumenty i interesy w jakimś przedustawnym celu powszechnym. Pomimo rozbieżnych roszczeń i tendencji konflikty nie wybuchają jednak w otwarty sposób z powodu głębszej, preegzystującej harmonii pomiędzy interesami przemysłu, partii i wojska.<sup>21</sup>

Ucieleśnieniem tego porządku jest Przywódca. W optyce Marcusego nie oznacza to, że w jego postaci koncentruje się cała władza i dominacja, stanowi on raczej symbol mediatyzujący trzy właściwe trzony totalitarnej potęgi, a więc wspomniany przemysł, partię i wojsko. O stabilności tej struktury decyduje nie tyle wiara w mityczne posłannictwo aryjskiej rasy, co jej efektywność i odnoszone sukcesy. Wymóg wydajności stał się naczelną zasadą, obejmując patronat nad całym działaniem. W momencie, gdy progresywna tendencja ulega zahamowaniu, jedynie strach zapewnia współdziałanie odrębnych sektorów. Według filozofa w wojennych realiach dominuje katastroficzny fatalizm, niebezpiecznie zacieśniający więź pomiędzy masami a reżimem. W takiej sytuacji upadek hitleryzmu może być identyfikowany bezpośrednio z absolutną anihilacją, końcem

<sup>18</sup> Ibidem, s. 74.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 76.

niemieckiego narodu i niemieckiego państwa<sup>22</sup>. Narzędziem kontroli staje się terror związany nie tylko z „obozami koncentracyjnymi, więzieniami, pogromami i bezprawiem”, ale także z „mniej rzucającym się w oczy terrorem biurokratyizacji”<sup>23</sup>. Rozważania te odnoszą nas do problemu techniki i racjonalności technologicznej.

Dostrzeżenie dialektyczności technologii stanowi istotny punkt w intelektualnym dorobku Herberta Marcusego. Już na samym wstępie eseju *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki* filozof formułuje szeroką definicję techniki, uwzględniając jej złożoną strukturę. W jego ujęciu nie jest ona bowiem jedynie „sposobem produkcji”, „sumą narzędzi”, „aparatem przemysłu, transportu czy łączności”, lecz także „sposobem organizacji i utwierdzenia (bądź zmiany) stosunków społecznych, manifestacją dominujących wzorców myślenia i zachowania, instrumentem kontroli i panowania”<sup>24</sup>. Uwzględniwszy tę swoistą strukturę techniki, autor *Erosa i cywilizacji* odżegnuje się tym samym od skrajnych ocen rozwoju techniczno-technologicznego, nie podzielając ani „pozytywistycznego” optymizmu charakteryzującego ortodoksyjny marksizm II Międzynarodówki, ani też „romantycznej” negacji cywilizacji przemysłowej. Dzięki temu zdystansowaniu możemy obcować z filozoficzną krytyką *sensu stricto*: technika w całościowym ujęciu staje przed trybunałem rozumu.

Nakreślając ogólną problematykę współczesnej techniki, Marcuse wskazuje na podstawowe niebezpieczeństwo związane z jej rozwojem. Będąc krystalizacją racjonalności, autonomizuje się ona i przejmuje kontrolę nad samym rozumem, a zatem usamodzielniony produkt zwrótnie oddziałuje na twórcę. Proces ten rodzi racjonalność wspartą na panowaniu i ekspansji – racjonalność technologiczną. W opinii Marcusego inkarnacją tej rozumności są właśnie technokratyczne rządy III Rzeszy. To system, w którym „techniczne względy imperialistycznej skuteczności i racjonalności wypierają tradycyjne wzorce zyskowności i dobra powszechnego”<sup>25</sup>. Niemcy w okresie totalitarnego reżimu charakteryzowały się zatem najwyższą koncentracją brutalności i triumfu technologicznego rozumu. Nie jest to jednak dla Marcusego fakt irracjonalny i przypadkowy. Śledząc dziejowe formy rozumności, które poprzedzały tę dominującą w faszystowskiej technokracji, filozof wskazuje na stopniową degradację mieszczańskiej *ratio*, degradację, która przy całej swojej bezwzględności zachowała także bezwzględną logikę<sup>26</sup>. „Indywidu-

<sup>22</sup> H. Marcuse, *The New German Mentality*, (w:) H. Marcuse, *Technology, War and Fascism. Collected Papers...*, s. 144.

<sup>23</sup> H. Marcuse, *State and Individual Under National Socialism*, s. 77.

<sup>24</sup> H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*, tłum. J. Stawiński, (w:) *Szkoła frankfurcka*, t. 2: *Kolegium Otryckie*, Warszawa 1987, s. 386.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 385.

<sup>26</sup> Por. D. Kellner, *Herbert Marcuse And The Crisis Of Marxism*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1984, s. 95.

alistyczny rozum” epoki kramów, drobnego rzemiosła i własności prywatnej został utracony na skutek koncentracji kapitału w industrialnych imperiach: jednostka-wytwórca nie była już dłużej w stanie rozpoznać własnej aktywności w społecznej całości. W świecie wielkich koncernów i fabryk przemysłowych zanikł liberalny model indywidualnego podmiotu ekonomicznego. Poprzez całościową kontrolę produkcji i dystrybucji „racjonalność indywidualistyczna przekształca się w racjonalność technologiczną”<sup>27</sup>. Jej wpływ sięga poza halę produkcyjną, modelując ludzką mentalność – ekspansja instrumentalnego rozumu trafia do najgłębszych pokładów ludzkiej psychiki, determinując „spontaniczne” reakcje i sposób percypowania świata. Racjonalność technologiczna krzepnie w zewnętrznych formach, zwalniając jednostkę z kreatywnego myślenia i krytycznego namysłu. Zasada wydajności staje się dla ogółu społeczeństwa dominującym wzorcem i paraliżuje aktywność niepodporządkowaną wymogom całości: „Wszystko tu współpracuje przy wtłaczaniu ludzkich instynktów, pragnień i myśli w kanały zasilające system”<sup>28</sup>. Racjonalność technologiczna kształtuje także język i logikę:

Zdania dotyczące konkurencji czy porozumienia, metod businessu, zasad efektywnej organizacji i kontroli, *fair play*, zastosowania nauki i techniki są prawdziwe lub fałszywe w kategoriach tego systemu wartości, to znaczy w kategoriach środków, które narzucają swe własne cele.<sup>29</sup>

W jednym z ustępów *The New German Mentality* Marcuse zauważa jednak, że w przypadku narodowego socjalizmu mogłoby się zdawać, iż mamy do czynienia z dwoma przeciwstawnymi modelami języka i logiki. Pierwszy z nich, zasilający słownik narodowosocjalistycznej filozofii, ideologii i propagandy, jest kompletnie irracjonalny. Drugi, związany z wymogami stawianymi przez administrację, organizację i komunikację, jest „całkowicie racjonalny i techniczny”. To jednak pozorna dychotomia: w rzeczywistości istnieje „tylko jedna mentalność, logika i język, a dwoista forma, w jakiej się one manifestują jest determinowana, jednoczona i przesiąknięta przez jedną i tą samą racjonalność”<sup>30</sup>. Słowo w stosunkach faszystowskich straciło uniwersalny wymiar i tradycyjny sens – stało się narzędziem, ekspresją techniki, zorientowaną na funkcję pragmatyczne i operacyjne. Począwszy od sfery prawnej poprzez codzienną mowę na mitologicznej gloryfikacji rasy kończąc, mamy więc do czynienia z emanacją zinstrumentalizowanej *ratio*. Język biurokraty i administratora zasila bez wyjątku mowę całego systemu. Model racjonalności technologicznej nie ogranicza się więc do relacji podmiotowo-przedmiotowej. Podmiot (gatunek ludzki), obiektywizując za pośrednictwem pracy przedmiot (naturę), jest warunkowany przez swą ekspan-

<sup>27</sup> H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*, s. 387.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 390.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 392.

sywną aktywność. W rezultacie relacje międzyludzkie zostają zapośredniczone przez bezduszne prawidła techniki:

Mechanika przystosowania rozprzestrzenia się z porządku technologicznego na porządek społeczny, rządzi on działaniem nie tylko w fabrykach i sklepach, lecz także w biurach, szkołach, stowarzyszeniach i wreszcie w sferze odpoczynku i rozrywki.<sup>31</sup>

Stopniowa instrumentalizacja *ratio* wyraża się dla filozofa w postępującym wpływie pragmatycznego myślenia. Naród myślicieli i poetów podporządkowuje się zasadzie wydajności, efektywności i praktyczności: „Niemiecki „marzyciel” i „idealista” stał najbrutalniejszym w świecie pragmatykiem”<sup>32</sup>. Mentalność „pragmatyka” kategoryzuje świat w oparciu o obiektywizujące kategorię masy, energii i szybkości, porzucając metafizykę na rzecz „kultu” faktów. Ścisła mechanizacja myślenia i działania w warunkach powszechnej dyscypliny staje się kluczem do adaptacji.

Zdaniem Marcusego, jednostka partycypująca w tym opresyjnym systemie nie doświadcza jednak swojego zniewolenia jako efektu zewnętrznego przymusu. Jej determinowane przez aparat przemysłowy półautomatyczne czynności postrzegane są jako sensowne i racjonalne. W świecie administrowanym przez anonimową moc zinstrumentalizowanego rozumu każda forma protestu i niezgody jawi się jako irracjonalna. „Rozsądna uległość” staje się jedynym sposobem na życie. W immunizowanym na zmianę systemie jednostka nie ma dostępu do autentycznej postawy krytycznej, obcując jedynie z jej pozbawioną emancypacyjnego potencjału karykaturą. Nawet jeśli bunt jest wyjątkowo gwałtowny, afekty tłumu zostają „odpowiednio” ukierunkowane. Poddana eksterioryzacji nienawiść przyjmuje postać Żyda lub cudzoziemca. Należy dodać, że rozumienie „masy” czy „tłumu” jest u Marcusego swoiste, odrzuca on mianowicie pogląd, jakoby nowoczesne społeczeństwo było homogeniczną całością, w której rozplynęła się jednostkowość:

Tłum „jednoczy”, lecz jednoczy zatimizowane podmioty instynktu samozachowawczego, które są obojętne na wszystko, co wykracza poza ich egoistyczne interesy i impulsy. Tłum jest tedy antytezą „wspólnoty”, spaczonym urzeczywistnieniem indywidualności.<sup>33</sup>

Paradoksalność omawianej sytuacji polega na wyjątkowej relacji jednostki i tłumu. Jednostka, kierując się interesem własnym, jest zmuszona do działania w zestandaryzowanym rytmie wyznaczanym przez system. Realizacja egoistycznego celu wymaga bezwzględnego zaadoptowania się do ogólnego porządku. Re-

<sup>30</sup> H. Marcuse, *The New German Mentality*, (w:) H. Marcuse, *Technology, War and Fascism. Collected Papers...*, s. 148.

<sup>31</sup> H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*, s. 390.

<sup>32</sup> H. Marcuse, *The New German Mentality*, s. 143.

<sup>33</sup> H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*, s. 395.

presja jest jednak zakamufLOWANA – działania niezbędne do zasilania przemysłowego aparatu wyrażane są w języku troski o „interes prywatny” jednostki.

Psychologizacja i indywidualizacja służą utrwaleniu schematycznej uległości, ponieważ dają przedmiotowi ludzkiemu poczucie, iż rozwija się, spełniając funkcje, które roztopiają jego jaźń w seriach wymaganych działań i reakcji.<sup>34</sup>

Mimo iż refleksje filozofa nie napawają czytelnika optymizmem, w pismach Marcusego pojawia się także nadzieja wyrażona w pozytywnej formule: jest to „punkt, w którym racjonalność technologiczna i racjonalność krytyczna zdają się zbiegać”<sup>35</sup>. Możliwość wyjścia z opresyjnej sytuacji zostaje odnaleziona w samym rdzeniu systemu, a uściślając – w demokratycznym charakterze funkcji wpisanym w rozwój techniczny. Co konstytuuje ów charakter i w jakich warunkach może się on zaktualizować? Marcuse wskazuje tu na specyficzne implikacje, jakie niesie ze sobą racjonalizacja technologiczna: poprzez promocję zestandaryzowanego systemu odniesień dla całego społeczeństwa (dla „wszelkich zawodów i profesji”) swoistość każdego partykularnego wydarzenia i doświadczenia zostaje utracona na rzecz identyfikacji z zobiektywizowanym i ujednocającym wzorcem. Wzorec ów modeluje jednakowo subiektywność, upodabniając intelekt do technicznego narzędzia. Za sprawą biurokracji (którą za Maksem Weberem Marcuse łączy z procesem demokratyzacji) intensyfikuje się zjawisko „sztywnej specjalizacji”. Jej efektem jest zatowizowana masa, w której porządku podwładny nie ma dostępu do funkcji kierowniczych. Taka podzielona struktura kępuje aktualizację demokratycznego potencjału funkcji. W świetle powyższych uwag nie powinna dziwić ranga, jaka zostaje nadana technikowi w realiach totalitarnych. Jak informuje Marcuse, sytuacja ta wynika z faktu ścisłego sprzężenia wiedzy eksperckiej z interesem władzy: „Technolog – przywódca jest także przywódcą społecznym”. Intuicję tę potwierdza dobiegający z przeciwnej strony barykady głos Waltera Ostwalda, którego zdaniem technik „dotychczas uchodził za kopcieszka, z którego usług korzystał wprawdzie każdy, nie racząc mu wszak za nie podziękować: humaniści spoglądali na niego na ogół z góry, moraliści wyrzucali mu pogoń za zyskiem, a ekonomiści besztali jako niewinnego sprawcę szkód społecznych. Dziś technik stał się pełnowartościowym członkiem wspólnoty narodowej, a wręcz – w rzeczywistości i duchowo – jednym z najbardziej powołanych do pełnienia zadań przywódczych”<sup>36</sup>.

Jednocześnie postępująca „standaryzacja produkcji i konsumpcji, mechanizacja pracy, udoskonalone środki transportu i porozumiewania się, dostępność kształcenia zawodowego, powszechność oświaty” wspierają zgoła odmienne ten-

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 397.

<sup>36</sup> W. Ostwald, *Technika narodosocjalistyczna*, tłum. I. Sellmer, S. Sellmer, (w:) *Kultura techniki. Studia i szkice*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 351.



dencje. „Autorytarna kontrola funkcji” w coraz większym stopniu rozmija się z procesem technologicznym, a wiedza specjalistyczna wymyka się skrupulatnej izolacji. Fundamenty hierarchicznej struktury dzielącej pracowników na kierowników i podwładnych zostają zatem podkopane przez te same siły, które powołały je do istnienia – biurokratyczna racjonalność, kształtując sferę produkcyjną i dystrybucyjną, stworzyła bowiem także ogólnodostępny system szkoleń i treningów zawodowych. Demokratyzacja, jaką niesie ze sobą ten system, osłabia totalitarną strukturę. Zautomatyzowana technologia potrafi zarówno zniewolić masy, jak i odciągnąć je od znoju katorżniczej pracy, czyniąc właściwym obszarem ekspresji własnej osobowości czas wolny<sup>37</sup>. Autor *Człowieka jednowymiarowego*, dostrzegając ten emancypacyjny potencjał, kieruje się ku myśleniu utopijnemu, kreśląc wizję jakościowo odmiennej rzeczywistości, w której człowiek wyzwala się od konieczności:

Postęp techniczny umożliwi skrócenie czasu i zmniejszenie ilości energii wydatkowanych w produkcji podstawowych dóbr, zaś stopniowe ograniczenie niedostatku i zniesienie konkurencyjnej gonitwy pozwoliłoby osobowości na rozwój wychodzący od jej naturalnych korzeni. Im mniej czasu i energii człowiek zmuszony jest wydatkować na podtrzymanie swego życia i życia społeczeństwa, tym większe możliwości, że potrafi on „zindywidualizować” sferę swego ludzkiego urzeczywistniania się.<sup>38</sup>

Neutralność technicznej mocy może zatem zostać ukierunkowana na realizację ogólnoludzkich celów, mnożąc szczęście i dostatek. Warto jednak pamiętać, że obcujemy z monumentalną siłą, która sprzężona z autorytarną władzą może być (i historia wystawiła tej możliwości świadectwo) najwyższym zagrożeniem. Pod opieką nazistowskiego logistyka technologia „usprawniła” masowe ludobójstwo. Uczyniła je możliwym.

---

<sup>37</sup> Pojęcie czasu wolnego jest w tym kontekście prawdopodobnie niezbyt fortunnym określeniem. Przywołując na myśl czas odpoczynku czy wytchnienia, jest bowiem jednocześnie terminem niesamodzielnym, który dopiero ułożony w kontekście całości procesów produkcyjnych odnajduje swoje właściwe miejsce, znaczenie i funkcję: „czas wolny” to czas regeneracji służący wzmożonej produktywności w czasie pracy.

<sup>38</sup> H. Marcuse, *O pewnych społecznych implikacjach współczesnej techniki*, s. 404.



*Tomasz Walczyk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **BOMBA SYMULAKRÓW – SCENA RZECZYWISTOŚCI UKRYTA ZA KURTYNĄ SYMULACJI. SPEKTAKL HIPERRZECZYWISTOŚCI**

### **The Simulacra Bomb – Scene of Reality Hidden behind the Curtain of Simulation. Hyperreality Show**

Słowa kluczowe: postmodernizm, hiperrzeczywistość, symulacja, bomba informacyjna, prędkość, technologia, wirtualna rzeczywistość.

Key words: postmodernism, hyperreality, simulation, information bomb, speed, technology, virtual reality.

#### Streszczenie

Postęp technologiczny i zagrożenia z nim związane są głównym tematem filozoficznych dociekań Jeana Baudrillarda i Paula Virilio. Ich krytyczne refleksje owocują odważnymi hipotezami na temat zjawisk współczesnej kultury. Teoria hiperrzeczywistości oraz bomby informacyjnej, kategorie symulacji i prędkości stanowią oryginalną próbę zrozumienia przeobrażeń świata. Technologia bez wątpienia odmienia jego oblicze oraz otwiera wiele nowych horyzontów. Wynalazki takie jak Internet, interaktywne media, rzeczywistość wirtualna, a co za tym idzie – otwarty dostęp do informacji i komunikacji, silnie wpływają na ludzką egzystencję. Zasadne wydaje się więc pytanie o miejsce człowieka w tym jakże silnie opanowanym przez technologię świecie.

#### Abstract

Technological progress and threats associated with it are the main topic of Jean Baudrillard and Paul Virilio's philosophical research. Their critical reflexions result in bold hypotheses concerning the phenomena of contemporary culture. The theory of hyperreality and information bomb, categories of simulation and speed are an original attempt to understand transformations of the world. There is no doubt that technology changes its aspects and opens a lot of new horizons. Inventions, such as the Internet, interactive media, virtual reality, hence an open access to information and communication, strongly affect human existence. Therefore, the question about a man's place in the world dominated by technology seems to be justified.

## Wprowadzenie

Wiele istotnych słów wypowiedziano do tej pory o postmodernizmie, zaś wybitni myśliciele przez lata brali udział w licznych debatach na jego temat. Skąd popularność tego kierunku w myśli końca XX wieku? Czym zasłużył on sobie na miano prądu kulturowego, wieńczącego niejako intelektualny dorobek całego tysiąclecia? Terminowi „postmodernizm” po raz pierwszy nadał znaczenie Federico de Onis<sup>1</sup>, analizując poezję hiszpańską i południowoamerykańską początku XX wieku. Nikt się wtedy chyba nie spodziewał, jak szerokim spektrum zagadnień dotyczących kultury zajmą się w późniejszym czasie postmodernistyczni badacze przełomu wieków. Największego bodaj rozgłosu nadał postmodernizmowi pod koniec lat 70. XX wieku Jean Francois Lyotard i jego praca pt. *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Filozof porusza w niej kwestię upadku wielkich narracji, za postmodernistyczną uznając „nieufność w stosunku do metanarracji. Nieufność ta jest niewątpliwie skutkiem postępu nauk, ale z kolei postęp ten ją zakłada”<sup>2</sup>. Postmodernizm wyrósł właśnie na kanwie rozłam, wyraźnej różnicy między nim a modernizmem. Modernistyczny optymizm związany z opowieściami o wyzwoleniu ludzkości nie przyniósł pozytywnych rezultatów, zawiódł nadzieje wielu intelektualistów. Wstrząs spowodowany wydarzeniami II wojny światowej odcisnął na nich widoczne piętno<sup>3</sup>. Lyotard „wielkie narracje” przeszłości, dominujące nad wszelkimi przejawami kultury, uznał za przejawy totalitarnego mechanizmu związanego z oświeceniowym prymatem rozumu<sup>4</sup>.

Warto zapytać, co też wpłynęło na rozróżnienie tego, co „postmodernistyczne”, od tego, co „modernistyczne”? Jak wskazuje Andrzej Szahaj, postmodernizm łączy się ponowoczesnością, nową epoką w kulturze zachodniej. Lata 60. XX wieku cechuje przejście od społeczeństwa przemysłowego do społeczeństwa informatycznego. *White collars* zyskują na znaczeniu wobec *blue collars*, kultura ciężkiej pracy w fabryce ustępuje pracy intelektualnej, produkcja przemysłowa oddaje pola sferze usług. Paradygmat produkcji przekształca się w paradygmat konsumpcji, wzrasta różnorodność stylów życia, odmienność poglądów, rośnie

<sup>1</sup> Jednym z popularyzatorów tego terminu był też brytyjski historyk Arnold Joseph Toynbee. Zob. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, (w:) *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, Bunkier Sztuki Inter Esse, Kraków 2003, s. 41.

<sup>2</sup> J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 20.

<sup>3</sup> Wspomnieć należy w tym miejscu teoretyków szkoły frankfurckiej, jak Horkheimer i Adorno.

<sup>4</sup> Warto podkreślić spór, jaki pojawił się w tej kwestii na linii Habermas–Lyotard. Habermas za bezzasadne uznaje podejście, w którym postmodernizm jawi się jako słuszny następca modernizmu. Niemiecki filozof wyraźnie sprzeciwia się próbom traktowania oświecenia i rozumu jako czynników wywołujących zapędy totalitarne. Zob. K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1997, s. 8–10.

tolerancja wobec inności. Warto wymienić też coraz bardziej znaczący wpływ mediów, które nabyły możliwość kreowania obrazu świata. Kreacja ta naznaczona została prymatem szybkości i błyskawicznych komunikatów. Kultura współczesna przyrównywana jest „obecnie do tkaniny o mozaikowym wzorze czy wręcz do patchworku; kultury pozbawionej określonego standardu jednoczącego i dominującego motywu, wyraźnego centrum aksjologicznego czy światopoglądowego”<sup>5</sup>. Pojęcie całości, wielkiej chluby oświeceniowego ideału, rozsypało się, kiedy znikła nadzieja na wprowadzenie monumentalnych założeń „metanarracji”. Z tego też wynika późniejszy pluralizm, centralne pojęcie, wokół którego orbituje postmodernistyczna refleksja.

Pluralizm, pojmowany przez Lyotarda jako wyzwolenie od terroru i wszechwładzy całości, zyskuje zupełnie inne oblicze u nieco późniejszych teoretyków postmodernizmu. Zagadnienia te nabierają odmiennego znaczenia w pracach Jana Baudrillarda i Paula Virilio. *Symulakry i symulacja* oraz *Bomba informacyjna* to pozycje, w których wyraźnie pobrzmiewa przestroga kierowana ku ludzkości. Łączy się ona z zagrożeniem wynikającym z powszechnej symulacji i nadmiaru warko płynącej informacji. Ryzykiem zwieńczonym nadchodzącym z ukrycia widmem społecznego rozkładu.

## Hiperrzeczywistość

Te niepokojące wizje są odpowiedzią na postępujący rozwój technologiczny, znajdujący upust w całej gamie kulturowych kłaczy. Rzeczywistość, zdaniem Baudrillarda, ukryła się pod ciężarem modeli, symulaków. To one, reprodukując się nieustannie, nie odnosząc się do rzeczywistości, tworzą „rzeczywistość pozbawioną źródła i realności” – hiperrzeczywistość. Ludzie poruszają się po mapie bez terytorium, wśród symulacji bez odniesienia, otaczając się rozplenioną warstwą modeli. Zniknęła gdzieś zarazem istotna dystynkcja, utracono coś niewiarygodnie ważnego, „gdyż to różnica stanowi o poezji mapy i uroku terytorium, o magii pojęcia i powabie rzeczywistości”<sup>6</sup>. Wszelka referencyjność została zmieciona ze sceny realności i odniesień pojęciowych, odtworzona co gorsza – zdaniem francuskiego filozofa – jako sztuczne systemy znaków. Znaki te, nie znajdując podpory w rzeczywistości, orbitują, przypinane systematycznie do kurtyny zakrywającej scenę realności. Rozpoczyna się tym samym spektakl hiperrzeczywistości, która „zabezpieczona zostaje przed tym, co wyobrażone, jak też przed wszelką możliwością odróżnienia tego, co rzeczywiste, od tego, co wyobrażone, pozostawiając miejsce jedynie na orbitalną powtarzalność modeli

<sup>5</sup> A. Szahaj, op. cit., s. 44.

<sup>6</sup> J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 6.

i symulacyjne generowanie różnic”<sup>7</sup>. Symulacja jest procesem wymazywania znaczenia, znikania relacji między znakiem a rzeczywistością. Obrazy w tym procesie przechodzą kolejno stadia: odzwierciedlenia „głębokiej rzeczywistości”, jej ukrywania i zakrzywania, przesłaniając następnie nieobecność „głębokiej rzeczywistości”. W ostatnim etapie obraz ujawnia się jako niepowiązany z rzeczywistością symulakr samego siebie, „wymancypowany” znak uwolniony od „ciężaru” odniesienia. Hiperrzeczywistość opanowuje każdą sferę życia, symulacyjne modele nadają ton wszelkim ludzkim dążeniom. Są one „nośnikami globalnego systemu kontroli, której podlegają nawet największe potęgi, gwiazdy tego scenariusza – wszyscy stali się satelitami”<sup>8</sup>.

Władza czy media również wpadły w wir hiperrealnej gry, stając się kolejnymi roztopionymi instancjami, wciągniętymi w strumień niekontrolowanej symulacji. Przedmiotem wirtualnego handlu „pragnieniami” staje się zarówno ikona prezydenta Stanów Zjednoczonych, jak i rodzina z *reality show*. W kontekście rozważań Baudrillarda określenie *reality show* wyraźnie wskazuje, jak symulacyjny świat stworzony na potrzeby telewizji znosi wszelkie dystynkcje między rzeczywistością a symulacją. Hasło *reality show* można odebrać jako swoistą prowokację zasypującą przepaść dotychczasowych rozróżnień. Za ten stan rzeczy odpowiedzialny jest – zdaniem francuskiego filozofa – kapitał, który rozwijając się doprowadza do nadprodukcji i konsumpcji ponad miarę. Współczesny płynny kapitał odrywa się od dawnego procesu produkcji, wędrując tak jak wszystko inne w kierunku symulowanej i stymulowanej gry w pragnienia mas. W ten sposób, poprzez stymulację ludzkich pragnień, władza odzyskać może jedyną broń przeciw zagubieniu się w gwałtownym spektaklu hiperrzeczywistości. Próbując na nowo i na masową skalę wprowadzić zasadę rzeczywistości i referencji, przekonuje jednocześnie ludzi do „realności społeczeństwa oraz powagi ekonomii i celowości produkcji. Do osiągnięcia owego celu wykorzystuje ona najchętniej dyskurs kryzysu, lecz również – a czemuż by nie – dyskurs pragnienia. Hasło »Bierzcie swoje pragnienia za rzeczywistość!« może być rozumiane jako ostatni slogan władzy, gdyż w świecie pozbawionym odniesienia nawet stopienie się zasady rzeczywistości z zasadą pragnienia jest mniej groźne niż zakaźna hiperrzeczywistość”<sup>9</sup>. Jest już jednak za późno – jak mawia Baudrillard – na jakiegokolwiek zmiany, które mogłyby ustrzec społeczeństwo przed dominacją symulaków. Scenę rzeczywistości bezpowrotnie zasłonięto kurtyną, która w systematycznym narastaniu zapewnia się mozaikowymi kompozycjami znaków bez jakiegokolwiek odniesienia. Gdzieś pobrzmiwa echo przemowy prezydenta, przesłonięte reklamą najnowszego kotleta z amerykańskiego *fast foodu*. Kiedy apetyt jeszcze nie

<sup>7</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 31–32.

opadł, w telewizji wyświetlany jest najnowszy *reality show*, a po kolejnej porcji reklam przychodzi czas na konkurs, w którym wygrać można bilet do czarującego Disneylandu. Schematów podróży po symulakrycznym uniwersum jest dużo więcej i prześcigają się one w skuteczności wchłaniania mas, w drodze do skutecznego spełniania ludzkich pragnień.

## Eksplozja informacji

W podobnym tonie wypowiada się na temat zjawisk społecznych Paul Virilio. Wieszczy on „koniec przestrzeni”, ciasnotę małego globu unoszącego się „w elektronicznej eterze współczesnych środków komunikacji”<sup>10</sup>. Granice państw dawno nie stanowią już jakiegokolwiek przeszkody na drodze ekspansji, mało tego – nawet ziemskie dystanse stały się odcinkami jedynie na krótką „interaktywną” przechadzkę. Virilio mówi nie tyle o końcu Historii (jak Francis Fukuyama), ile o końcu geografii. Świat stał się zatrwającą mały, wplątany w sieć sprzężeń zwrotnych, mgławicę komunikatów. Miasta terytorialne, będące niegdyś centralnymi ośrodkami decyzyjnymi i kulturalnymi, przeobrażają się w wirtualne „metacity”, twór bez terytorium o globalnym zasięgu.

Niewielki ziemski glob, którego w ludzkim mniemaniu najdalsze zakamarki zidentyfikowane zostały w trakcie ekspedycji odkrywców, stracił obecnie na znaczeniu. Zaciętość przy poszukiwaniu nowych horyzontów, pragnienie bycia pionierem wpisane jest – jak twierdzi Paul Virilio – w amerykański styl życia. To pionier „Nowego Świata” jest tym, kto „niesie swe ciało tam, gdzie spoczęło jego spojrzenie. [...] W Ameryce wszystko zaczyna się i kończy pożądlivością spojrzenia”<sup>11</sup>. Ameryka to kraj wędrówki w jedną stronę, bez oglądania się za siebie, kraj nieustannego zmierzania ku nowoczesności. Kiedy w odkrywczym pędzie Pacyfik stał się granicą nie do pokonania, a mała Ziemia nie zaoferowała horyzontu, na którym można by skupić kolejne badawcze spojrzenie, przyszedł czas na stworzenie zupełnie nowych punktów odniesienia. Tak oto powstała cyberprzestrzeń, sfera bez wyraźnych granic, ziemia obiecana przyszłego *pathfinder*a. Przestrzeń ta rozszerza systematycznie pole widzenia, tworząc sztuczną odmianę horyzontu. Perspektywa medialna zaczyna górować nad ograniczoną perspektywą przestrzenną. Dzięki transmisjom na żywo (*live cams*) użytkownik korzystający z udogodnień cyberświata staje się w jednej chwili obserwatorem różnorodnych pól ziemskiej przestrzeni. W jednej chwili z wirtualnej wycieczki śladem dawnych amerykańskich trampów przeskoczyć może do europejskich bądź azjatyckich miast. Dystans przestał być jakakolwiek przeszkodą, zmiany pór

<sup>10</sup> P. Virilio, *Bomba informacyjna*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006, s. 13.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 24.

dnia, cykle światła i ciemności przeistoczyły się w stałe światło ekranu. Nastąpił moment, w którym strefy czasowe ustąpiły na rzecz uniwersalnego czasu globalnego. Ta „globalna optyka” doprowadza w konsekwencji do zjawiska, które Virilio nazywa „uniwersalnym wojeryzmem”. *Live cams*, które instaluje się nagminnie (zwłaszcza w miastach), wciąż dostarczają zaktualizowanych obrazów. Warto podkreślić, iż tego typu rozwiązania są coraz bardziej miniaturyzowane i trudniejsze do wykrycia. Przysłowiowy John Smith, spacerując zatłoczonymi nowojorskimi traktami, może zostać w każdej chwili „zarejestrowany” za pomocą niepozornego długopisu lub pendrive’a. Cyberprzestrzeń, idący za nią telena-dzór, obecność kamer przez całą dobę produkuje pokład informacji na niespotykaną wcześniej skalę. „Mamy tu do czynienia z [...] endokolonizacją świata wyzbytego z intymności, który stał się obcy i obsceniczny, wydany w całości na łup technik informacyjnych i rozjaśnienia szczegółu”<sup>12</sup>.

Kiedy informacja staje się łupem w grze potęg, kiedy dostarcza siły niepozwalającej się bać<sup>13</sup>, siły wywołującej w innych strach, wtedy też wyraźnie nakreśla się widmo kolejnej tragedii. Po epoce, w której śmiertcionośne żniwo zebrała bomba atomowa, nastaje ryzyko wybuchu kolejnej – bomby informacyjnej.

## Współczesny Panoptikon

Pogoń za nowym horyzontem, postęp technologiczny i stworzenie maszyny cyberswiata modyfikuje oblicze znanego świata. Następuje szereg przekształceń: od fazy *hear it now* do fazy *see it now* (a może *foresee it now*)<sup>14</sup>. Pismo uległo słowom, książki telefonom, radio telewizji. Schemat tego, z wielu powodów wątpliwego, progresu zamyka w tej chwili Internet. Moce, których dostarcza najnowsza technologia, idą w parze z coraz bardziej wysublimowanymi narzędziami kontroli. Zamiana mówiących aktorek na milczące modelki jest tylko jednym ze sposobów ukazania procesu zmian. Słowo zastąpił obraz, milczący, lecz generujący nowe obawy, nowe możliwości manipulacji otoczeniem.

Zygmunt Bauman porusza kwestię nadzoru. Wychodząc od pojęcia „Panopticonu” – metafory władzy, ilustruje zmiernik pewnego etapu. Nadzorujący więz-

<sup>12</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>13</sup> Paul Virilio przytacza w tym miejscu wypowiedź Goebbelsa: „Ten, kto wszystko wie, niczego się nie boi” i przekształca tę wypowiedź, uznając, że nie chodzi o unikanie strachu, ale o to, aby ten strach wywołać poprzez „obnażanie życia” i „wszechstronną kontrolę”. Zob. ibidem, s. 131.

<sup>14</sup> Paul Virilio w *Maszynie widzenia* opowiada o powstającym właśnie przemyśle nastawionym na przewidywanie zdarzeń. Człowiek znajduje się w centrum szeroko zakrojonej kontroli i korporacyjnych prognoz, w konsekwencji czego nadejść może epoka „maszyn widzenia”, urządzeń, które zarejestrują i zaczną przewidywać ludzkie działania. Zob. P. Virilio, *The Vision Machine*, Indiana University Press, Bloomington 1994, s. 61.



niów strażnik był niegdyś przywiązany do miejsca sprawowania swej władzy, a przez to też ograniczony. Mury więzienne zostały niejako rozbite, dozorca może umknąć w każdej chwili, zniknąć w przestrzeni<sup>15</sup>. Gęstwina skutecznych *live cams*, rejestrujących obrazy podatne na modelowanie w zależności od potrzeb, wieszczy kres tradycyjnej relacji między nadzorcą a skazanym (a nawet ogólniej – między postrzegającym a postrzeganym). Coraz częściej to maszynie powierza się zadanie pilnowania porządku, maszyna staje się w tej mierze bardziej niezawodna niż człowiek. Złamana została klasyczna zależność; maszyna obserwuje, człowiek jest obserwowany<sup>16</sup>. Maszyna produkuje stos informacji, człowiek stara się przez ten stos przekopać. Pytanie, czy usypisko zarejestrowanych faktów nie stanie się zbyt ciężkie, czy – jak pisze Virilio – nie nastąpi zderzenie „żeglującego po wirtualnej przestrzeni Titanica w górą lodową”<sup>17</sup>?

Panoptyczny telenadzór nad niewielkim z perspektywy technik komunikacyjnych globem wędruje ochoczo również do świata reklamy, narzędzia nadzorowania i stymulowania konsumpcji, stymulowania ludzkich pragnień. Produktem stać się może dosłownie wszystko, wszelkie granice zamazane zostają w hiperrealnym spektaklu<sup>18</sup>. Do rangi towaru wystawionego na ekspozycję skutecznie aspiruje przemawiający głośno przewodnik narodu, tonący w prognozach aktualizowanych sondaży. Towarem staje się milcząca modelka, której wizerunek sprzedaje się często lepiej niż wizerunek elokwentnej aktorki. Na rynek pragnień trafia też prywatne życie, obnażane w symulowanych środowiskach *reality show* czy przekazach na żywo. Mało tego – często to ludzkie nieszczęście znajduje się na pierwszym planie w powszechnej wymianie roszczeń. Katastrofa autokaru, wojna domowa, trzęsienia ziemi jako sensacje biorą udział w globalnej wymianie informacji, współczesnej żyły złota.

Zdaniem Baudrillarda, reklama zaczęła wraz z propagandą procesu społecznego rozkładu – reklama, żonglując ideą konkurencji: towaru i marki, propaganda natomiast promocją władzy, haseł politycznych, marketingu politycznego. Początki tego procesu sięgają rewolucji październikowej i kryzysu gospodarczego z 1928 r. W ten sposób za sprawą marketingowej żonglerki zatracono różnice między ekonomią a polityką. „Kolejne stadium zostaje przekroczone wówczas, gdy sam język życia społecznego, po języku polityki, staje się nieodróżnialny od

<sup>15</sup> Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 17–21.

<sup>16</sup> Virilio korzysta przy omawianiu owej zależności z frazy malarza Paula Klee. Zob. P. Virilio, *The Vision Machine*, s. 64.

<sup>17</sup> P. Virilio, *Bomba...*, s. 101.

<sup>18</sup> „Hiperrealny” to zwrot charakterystyczny dla Baudrillarda. Warto podkreślić, iż Virilio nie używa pojęć takich, jak „hiperrzeczywistość”, symulację zaś rozumie inaczej (zastępując ją terminem „substytucja”). Nowe technologie, w tym rzeczywistość wirtualna, stanowią przedłużenie, nadbudowę rzeczywistości, nie zaś jej ukrycie czy wchłonięcie. „Wchodzimy do świata, w którym nie ma jednej, są dwie rzeczywistości [...] właściwa i wirtualna”. Zob. *Cyberwar; God and Television: Interview with Paul Virilio*, [online] <[www.ctheory.net/articles.aspx?id=62](http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=62)>.

owej – wyposażonej w ogromną moc hipnotyczną – perswazyjności wyczerpanego języka, gdy sfera społeczna zaczyna przemieniać się w reklamę i plebiscyt, próbując narzucić swój wizerunek marki”<sup>19</sup>.

Spółeczeństwo ukształtowane zostało jako element globalnego przedsiębiorstwa, obezwładnione niezliczonymi billboardami, głosami spikerek, obrazami wylaniającymi się na każdym kroku i przy każdej okazji. Spętane zostało siecią nieróżniących się od siebie języków, które utraciły swój prymat na rzecz uniwersalnej, powielanej do znużenia sekwencji sensu i bezsensu. Kiedy reklama umiejętnie zaprogramowała relacje społeczne, wniknęła w najgłębiej osadzone społeczne korzenie, zniknęła, by zdaniem Baudrillarda oddać ton jeszcze bardziej uproszczonemu językowi – językowi informatyki. Proces symulacji poszedł więc dalej, wnikając do sfery wyznaczonej przez komputery i inne urządzenia doprowadzające do miniaturyzacji codziennego życia. Stanowi to zdaniem postmodernisty „zapowiedź psychotropowych i informatycznych sieci automatycznego pilotowania jednostek, w porównaniu z którym reklamowe »warunkowanie« odgrywa rolę jedynie rozkosznej perypetii”<sup>20</sup>.

## Nibylandie

Czym stał się zatem współczesny świat? Hipermarketem? Disneylandem? Unowocześnioną wersją Panoptikonu? Skrawkiem ziemi i ogromem jej symulowanej wersji? Pędzącą machiną technologicznych niespodzianek? Czemu jeszcze wszystko nie zniknęło? – pyta Baudrillard. Czemu nie zniknął człowiek? Trudne pytanie, zważywszy, że postmodernistyczne refleksje pełne są oporu wobec trwałych, złożonych konstrukcji teoretycznych. „Postulowana przez postmodernistów – zamiast modernistycznej głębi – tak zwana powierzchowność objęła także filozoficzne myślenie i w miejsce tradycyjnej struktury wielowarstwowej myśli, odkrywanej w wielu zabiegach interpretacyjnych, wkracza teraz pluralizm impresyjnie nakreślonych wątków, bezładnie rzuconych »oboksiebnie« na płaską powierzchnię tekstu [...]. W przestrzeni uwolnionej od norm pojawia się miejsce dla myślenia eksperymentalnego, myślenia nomadycznego – coś w rodzaju przygody udania się w podróż, w poszukiwaniu nowych kategorii i nowych idiomów, i to jedynie celem ich zgromadzenia, ewentualnie skatalogowania, bez żadnej pretensji do uniwersalizacji”<sup>21</sup>.

Eksperymentalny tok wywodu skutkuje odważnymi hipotezami, które – ubrane w metaforyczny i ironiczny kostium – diagnozują „stan zdrowia” współcze-

<sup>19</sup> J. Baudrillard, op. cit., s. 112.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 114.

<sup>21</sup> K. Wilkoszewska, op. cit., s. 85.

snego świata. Tym też sposobem wykrywa się choroby dławiające organizm, jak rak, który w swym rozroście dokonuje systematycznej degeneracji organizmu. Symulakry, których namnażanie wymknęło się spod kontroli, skutecznie degenerują tkanki kultury. Świat otaczający człowieka przeistacza się w spektakl hiperzeczywistości, spektakl nadchodzącej zewsząd informacji. „Dzieje ludzkości świadczą o pracy maszyny rozumu, rozpadającej się na naszych oczach. Kultura sensu wali się w gruzy pod ciężarem nadmiaru sensu, kultura rzeczywistości chyli się ku upadkowi pod ciężarem jej nadmiaru, kultura informacji rozpada się pod ciężarem nadmiaru informacji. Znak wraz z rzeczywistością, spowite tym samym całunem, zostają ostatecznie pogrzebane”<sup>22</sup>.

Niepokojąca wizja kreślona przez Baudrillarda ma źródło w nieustannym pędzie, którego dobrą ilustrację stanowi wstęga Möbiusa. Na tej niemającej kresu płaszczyźnie sens nieustannie miesza się z iluzją. Tak powstaje imitacja grotu w Lascaux, gdzie z obawy przed zniszczeniami oryginał zastąpiła odwiedzana przez turystów kopia. Autentyk zamknięty przed światem ustępuje pola podróbce, kopia przestaje być tym samym kopią. Zniesiona zostaje istotna różnica. Hipermarket, nazywany prowokacyjnie galerią handlową, staje się obecnie jednym w ważnych centrów życia społecznego. Jednoczy w sobie szereg aspektów codziennego życia jak praca, handel, spędzanie czasu wolnego, styczność z kulturą. Towar eksponowany za elegancką witryną przejmuje dawne funkcje dzieła sztuki. Pobudza wyobraźnię przechodniów, nakłaniając do zaspokojenia pragnienia w oazie przepychu i pozornej różnorodności. „Przedmioty pozbawione są odrębnej rzeczywistości: tym, co ma tu największe znaczenie, jest ich seryjny, okrężny, spektakularny układ, będący modelem przyszłych stosunków społecznych”<sup>23</sup>.

Podobnie Disneyland, eklektyczny twór, w którym wiecznie młody *homo ludens*, choć na krótko stać się może kolejnym wcieleniem Piotrusia Pana. Zawartość portfela daje podróżnikowi efemeryczną władzę nad gmachem nowoczesnej Nibylandii. W pajęczynie symulacji, swoistej grze iluzji, współczesny nomad ma świat przygody tuż przez swoim nosem. Nie potrzebuje groźnej wyprawy na safari czy rejsu pośród spienionej, oceanicznej toni. W jednym miejscu odnajduje wszystko co niezbędne, skrojone na miarę potrzeb. Gra regenerowanych wyobrażeń swobodnie komunikuje się z hiperrealnym modelem, potęgą substytutu. Cały spektakl zwieńcza logo znanej marki, pod patronatem której baczne oko *pathfindera* odnajduje nowe, zastępcze horyzonty. W ten sposób Disneyland, mówiąc językiem Virilio, kreśli kolejny, ułudny *ever changing skyline*. Horyzont, ku któremu pożądliwie zdąża w pośpiechu człowiek. Można rzec – kto pierwszy ten lepszy.

<sup>22</sup> J. Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008, s. 27–28.

<sup>23</sup> J. Baudrillard, *Symulakry...*, s. 97.

## O prędkości

Prędkość to jedna z kategorii, wokół której krążą rozważania Paula Virilio<sup>24</sup>. Wpływa ona na proces kształtowania się społeczeństw, przez co filozofia winna włączyć ją w zakres swych zagadnień. Wzrost prędkości towarzyszył ludzkości od dawna w rywalizacji o polityczną dominację. Początkiem tej krucjaty była potyczka o ulice miasta, by w końcowym etapie przeistoczyć się w walkę o przestrzeń, obecnie również cyberprzestrzeń. Zarówno na ulicy miasta, jak i na autostradach cyberswiata większa prędkość sprzyja rywalizacji o dominację. „Człowiek zachodni zyskał przewagę i objął panowanie nad światem pomimo niskiego poziomu zaludnienia dlatego, że okazał się szybszy. Przeżył kolonialne ludobójstwa i czystki etniczne dlatego, iż przewyższa wszystkich pod względem prędkości, siły oraz żywotności. Przyspieszenie oznacza utrzymanie się przy życiu”<sup>25</sup>. Te mocne słowa podkreślają, jak ważna staje się prędkość w obliczu wojen czy przetrwania w konfliktowym uniwersum. Niegdyś szybkość władania mieczem, dziś sprawność w przyswajaniu i przetwarzaniu informacji stanowi bojowy oręż. Przestrzeń ziemską straciła na znaczeniu, niewielka planeta ugięła się pod naporem wirtualnego świata, który stał się obecnie właściwym polem zmagania.

Paul Virilio wspomina również o efektach ubocznych technologicznego pędu. Wraz z wynalezieniem lokomotywy, statków, samochodów czy pojazdów kosmicznych do pakietu wynalazków dołączył wypadek, katastrofa. Machina cyberswiata niesie zaś z sobą ryzyko wybuchu bomby informacyjnej. Kiedy psuje się sygnalizacja świetlna na ważnym skrzyżowaniu, następuje paraliż pewnej części miasta, chaos uniemożliwiający sprawne poruszanie się aut. Wybuch bomby informacyjnej mógłby w podobny sposób pogrążyć w chaosie cały świat. Technologia zyskuje tym samym władzę nad człowiekiem, urządzenie staje się niepewnym strażnikiem porządku społecznego. Mija powoli epoka hipermarketu osadzonego w centrum aglomeracji. Powstaje on w sieci, w wirtualnej przestrzeni ograniczonej w zasadzie jedynie mocą obliczeniową komputerów. Tradycyjne banki również przenoszą tam część swej aktywności, podobnie urzędy państwowe. W cyberprzestrzeni powstaje też nowa odsłona Disneylandu. Symulowany świat przygód i zabaw – mierzony jeszcze do niedawna w kilometrach kwadratowych – przestacza się w platformę wymagającą terabajtów danych. Metr zastąpiony został przez bajt, bajt z coraz bardziej imponującymi przedrostkami<sup>26</sup>. Virilio zwraca

<sup>24</sup> Virilio formułuje zakres zagadnień, które wchodzi w skład dromologii – nauki o prędkości. (gr. *dromos* – bieg). Prędkość ma od dawien dawna wpływ na przemiany społeczne, przez co stanowić powinna, zdaniem francuskiego filozofa, jedną z centralnych kategorii refleksji o świecie.

<sup>25</sup> P. Virilio, *Prędkość i polityka*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008, s. 64.

<sup>26</sup> Bajt stanowi dobrą ilustrację progresu technologicznego. Oprogramowanie, którego wymagania mierzono niegdyś w kilobajtach, wymaga obecnie mega-, giga-, terabajtów danych. W ciągu niecałej dekady pojemność użytkowanych powszechnie dysków wzrosła kilkunastokrotnie.

wyraźnie uwagę na negatywny aspekt technologicznego postępu: „Choroba lokomocyjna, dolegliwość wywołana szybkim transportem, zwana kinetozą, zamieniająca nas na pewien czas w częściowo upośledzonych ruchowo wojerów-podróżników, poprzedzała logicznie chorobę bezpośrednich transmisji, po której miało nadejść uzależnienie od sieci multimedialnych, czasy *net-junkies*, sieciorholików i innych cyberpunków dotkniętych schorzeniem zwanym IAD (*internet addiction disorder*), których pamięć stała się wielką rupieciarnią, wysypiskiem wypełnionym po brzegi usypiskami wszelkiego pochodzenia obrazów, zużytych symboli, poukładanych na chybił trafił i znajdujących się w opłakanym stanie”<sup>27</sup>.

Taniec człowieka z prędkością nabiera systematycznie coraz żwawszego tempa. Pozytywne oblicze technologii nakłada się z jej negatywnym odpowiednikiem. Ułatwiona komunikacja doprowadza w swym „wykolejeniu” do nadmiaru informacji. Niezbędna niegdyś mowa ustąpić musi pierwszeństwa napierającym zewsząd obrazom, przekazywanym bezpośrednio i natychmiast. Dobry przykład stanowi polityka, gdzie rolę męża stanu-retora przejmuje, zdaniem Virilio, niaturalnie gestykujący i bezmyślny produkt medialny. Być może wynika to ze zniesienia klasycznego podziału na aktora i widza: aktor poprawnie odgrywający swą rolę, widz obserwujący i oceniający, ukłon aktora, oklaski lub ich brak. Od aktora wymagano przygotowania się do roli, jednakże w sytuacji, w której każdy jest aktorem, taki wymóg zanika. Zanika scena – przestrzeń wyzwania, wysiłku i talentu. Obecnie, jak zauważa Baudrillard, „spektakl staje się zdarzeniem wspólnym i interaktywnym. Czy jest to apogeum czy może kres przedstawienia? Kiedy wszyscy stają się aktorami, nie ma już miejsca na działanie, nie istnieje już scena. To śmierć widza jako takiego”<sup>28</sup>. Każdy może stać się reżyserem i aktorem swej własnej opowieści. Przez zniesienie dystynkcji nawet prezydent sprawiać może wrażenie zwykłego człowieka. Jest aktorem, tak jak wszyscy inni. Dobrze kiedy uprawia jogging, poprawnie gestykuje i jest właściwie uczesany. W sieci jego krótkie przemówienie tak czy tak znika pod ciężarem milionów innych zakodowanych ekspresji, powielanych z dnia na dzień i magazynowanych na nośnikach. „Szybka jazda jest widowiskową formą amnezji. Wszystko do odkrycia, wszystko do wymazania”<sup>29</sup>.

Bazując na prostym przykładzie, można dostrzec, jak bardzo prędkość wpływa na ludzką percepcję. To, co na postoju jawi się jako drzewo, przy odpowiednio wzrastającej prędkości staje się plamą lub linią ciągłą. Podobnie ze stojącym obserwatorem, który w „ultraszybkim” pociągu nie widzi już pasażerów. Dostrzeżga jedynie rozmytą linię pędzącego pojazdu. Medialny strumień informacji jest linią ciągłą hiperrzeczywistego modelu, produkującego masę nierozróżnialnych

<sup>27</sup> P. Virilio, *Bomba...*, s. 39.

<sup>28</sup> J. Baudrillard, *Pakt jasności*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s. 62.

<sup>29</sup> J. Baudrillard, *Ameryka*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2011, s. 16.

i ledwo uchwytnych obrazów poza sensem i bezsensem. „Rozwój wysokiej prędkości technicznej spowoduje więc zniknięcie świadomości jako bezpośredniego percypowania zjawisk, które informują nas o naszej własnej egzystencji”<sup>30</sup>. Mowa obecnie o prędkości naznaczonej błyskawicznym przepływem informacji, otaczającej człowieka każdego dnia. Prędkości znoszącej wszelkie geograficzne bariery, które niegdyś były nie do pokonania. Prędkości naznaczonej rozwojem technologii bionicznej, która zaciera granicę między człowiekiem a cyborgiem. W końcu też o prędkości zmagania o nowy wymiar władzy, gdzie tradycyjne insygnia ustępują na rzecz dostępu do informacji i najnowszych urządzeń. Nakreśla się niepokojący scenariusz, w którym człowiek coraz bardziej niknie w świecie bez przyszłości, w świecie krótkiego błysku i zapomnienia, świecie informacyjnego recyklingu. „*No future* – oto wieczne dzieciństwo japońskich *otaku* z lat 80., którzy nie chcieli nigdy opuścić świata cyfrowej fantazji i ojczyzny mangi, by zbudzić się do istnienia”<sup>31</sup>.

Czy w tym technologicznym wyścigu nie zniknął zatem człowiek? Czy w tańcu z prędkością nadal zachowuje on jeszcze właściwe tempo? Otoczony urządzeniami, strumieniem informacji, kamerami rejestrującymi każdy ruch, oprzyrządowaniem umożliwiającym wirtualne wojaże. „Koniec z dystansem, pustką, nieobecnością: bez przeszkód wchodzimy do wnętrza ekranu, w wirtualny obraz. Nawet w życie wchodzimy jak w ekran. Własne życie zakładamy na siebie jak cyfrowy kombinezon”<sup>32</sup>. Już nie obecność ograniczona możliwościami naszego ciała, a teleobecność wsparta technologicznie wyznacza człowiekowi zakres jego możliwości. Ściana płaczu czy nawet powierzchnia Marsa, dawniej odległe, dziś są na wyciągnięcie ręki, jakby były tuż obok. Człowiek zobaczyć może znacznie więcej, ale – co warto podkreślić – więcej może też umknąć jego uwadze. Poszerzony horyzont sprawić może, że zniknie on w gąszczu elektronicznego „metacyty”, w gąszczu *fast-news*<sup>33</sup>, interaktywnej reklamy, hipermarketów, Disneylandów i całej masy kulturowych klonów. Zniknie przed spojrzeniem, podobnie jak pasażer pędzącego pociągu, którego nie sposób dostrzec, stojąc przy torowisku.

Baudrillard, w odróżnieniu od MacLuhana, nie widzi w technologii „przedłużenia człowieka”, widzi zaś jego wygnanie. Proces ten zapoczątkował sam człowiek. Wpierw doprowadził do zniknięcia rzeczywistości, pojęciem odarł ją z „surowej rzeczywistości”. Wtedy to, „gdy z nadmiaru rzeczywistości wszystko znika, gdy za sprawą niepowstrzymanego rozwoju technologii, zarówno mentalnej, jak

<sup>30</sup> P. Virilio, *The Aesthetics of Disappearance*, Semiotext(e), Los Angeles 1991, s. 104.

<sup>31</sup> P. Virilio, *Bomba...*, s. 90.

<sup>32</sup> J. Baudrillard, *Pakt...*, s. 61.

<sup>33</sup> *Slow news, no news?* Pytanie to padło przy okazji powstawania stacji CNN. Virilio przekształca przy tym słynną formułę Marshalla MacLuhana: „Przekazem nie jest przekaznik, lecz wyłącznie jego prędkość”. Prędkość sama w sobie staje się informacją. Zob. P. Virilio, *Bomba...*, s. 131–132.

i materialnej, człowiek jest w stanie sięgnąć kresu swych możliwości, a tym samym znika, ustępując miejsca światu sztucznie wytworzonemu<sup>34</sup>. Elementem ludzkiej natury jest niemożność przekraczania granic swych możliwości. Przedmioty techniczne zaś, zdaniem Baudrillarda, po wyczerpaniu swych możliwości mogą sięgnąć o wiele dalej, przerastając swego twórcę. W scenariuszu hiperrzeczywistego spektaklu brakuje miejsca na *happy end*. Człowiek, realizując swe pragnienia, sam siebie z nich okrada. Żyje w epoce łączenia się dwóch kultur<sup>35</sup>: antropofagicznej, czyli uwewnętrzniającej, wchłaniającej, pożerającej oraz antropoemicznej, czyli wymiotującej, usuwającej i wykluczającej. System działa na niego represyjnie, z jednej strony uposażając go w niezliczone technologiczne protezy, zarazem jednak wykluczając. Baudrillard zakłada hipotetycznie, że doprowadzić może to do ostatecznego zniknięcia całej substancji świata, która przekształci się w czystą informację, symulakr najwyższego rzędu. Wtedy to człowiek, uwolniony od własnej cielesności, a co za tym idzie śmiertelności, zapadnie się ostatecznie w „widmowym wszechświecie” wirtualności. Proces znikania nie dokonuje się o dziwo, zdaniem Baudrillarda, w wyniku działania popędu śmierci. Wręcz przeciwnie, to Eros, popęd życia, pcha człowieka ku zniknięciu, ku pragnieniu pokonywania słabości, sięgania coraz dalej, ku wyrażaniu potęgi swych mocy. Ostateczne spełnienie stanowi wygrany na szachownicy życia pojedynek o uchylenie własnej śmierci.

## Podsumowanie

Hipotezy stawiane przez Baudrillarda i Virilio stanowią poważną przestrożę przez tym, co zwykło się określać mianem postępu technologicznego. Z jednej strony człowiek otoczony jest przez hiperrzeczywiste modele, z drugiej wręcz osaczony nagromadzoną informacją, która lada dzień może eksplodować, pogrążając świat w chaosie. To Ameryka zdaniem Baudrillarda i Virilio jest głównym sprawcą tego stanu rzeczy. Nie jest ona „ani snem, ani rzeczywistością, lecz hiperrzeczywistością. Hiperrzeczywistością zaś jest dlatego, że powstała jako od początku urzeczywistniona utopia. Wszystko tu jest rzeczywiste i pragmatyczne, ale jednocześnie nie daje pewności, że to nie sen”<sup>36</sup>.

Dla Baudrillarda Ameryka jest jednym gigantycznym Disneylandem, gdzie wszystko porusza się po wstędze Möbiusa, gdzie dokonuje się symulacyjna gra, gdzie sens miesza się z bezsensem. Virilio z kolei, pomijając kategorię hiperrze-

---

<sup>34</sup> J. Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 19.

<sup>35</sup> Podziału tego dokonał Claude Lévi-Strauss. Zob. J. Baudrillard, *Zbrodnia...*, s. 49.

<sup>36</sup> J. Baudrillard, *Ameryka...*, s. 38.

czywistości, eksponuje przede wszystkim amerykański pęd ku nowym horyzontom, amerykańską „bulimię ruchu”. Po krótkiej przygodzie w kosmosie zabrakło nowych horyzontów, na których mógłby spocząć wzrok *pathfindera*. Ten bohater amerykańskiej utopii (ani kowboj, ani żołnierz) zaspokoił swój eksploracyjny głód, odnajdując cyberprzestrzeń. Niegdyś ta elitarna technologia służyła nielicznym, współcześnie odpowiada za wytyczenie nowych horyzontów w większości domów. Już nie tylko własny pokój, podwórko, miasto, kontynent czy Ziemia są obiektami, na których spoczywa pożądlive spojrzenie odkrywcy. Spojrzenie to powędrowało w kierunku gigantycznego, wirtualnego uniwersum. Za spojrzeniem podąża zaś nieustraszony bohater, heros z „amerykańskiego snu”. Tam, na horyzoncie nowego świata, rozgrywa się współczesny spektakl życia. Człowiek w technologicznym uniformie wprowadza się, zasiedla tę stworzoną przez siebie przestrzeń.

Pytanie, czy to technologia służy swemu stwórcy, czy to człowiek stał się jej podległy? Przywołane przez Paula Virilio słowa pisarza grozy, Edgara Allana Poe, skłaniają do poważnej na tym polu refleksji: „Podczas gdy człowiek pysznił się i udawał boga, dotknęło go dziecięce zidiocenie [...] Technika została podniesiona do najwyższej rangi, a kiedy zasiadła już na swym tronie, spętała łańcuchami umysły, które ją stworzyły”<sup>37</sup>. Słowa te w dobitny sposób puentują obawy, jakimi dzieli się ze światem Jean Baudrillard i Paul Virilio.

---

<sup>37</sup> P. Virilio, *Bomba...*, s. 94.



*Ewelina Lewandowska*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **MORALNE ŹRÓDŁA FUNDAMENTALIZMU ISLAMSKIEGO A KATEGORIA „WALKI O UZNANIE” AXELA HONNETHA**

### **Moral Sources of Islamic Fundamentalism and Axel Honneth's Concept of "The Struggle for Recognition"**

Słowa kluczowe: islam, fundamentalizm, terroryzm, tożsamość.

Key words: Islam, fundamentalism, terrorism, identity.

#### Streszczenie

Celem pracy jest ukazanie moralnych źródeł zjawisk fundamentalizmu i terroryzmu islamskiego. Analiza wsparta jest koncepcją i krytyką rozwoju społecznego autorstwa Axela Honnetha. Opis mechanizmów tytułowej „walki o uznanie” służy nakreśleniu psychologicznych i etycznych motywów działań wynikłych z relacji Zachodu ze światem arabskim.

#### Abstract

The objective of the paper is to present the moral sources of the phenomena of Islamic fundamentalism and terrorism. The analysis is supported by the concept and critique of social development by Axel Honneth. As stated in the title, the description of the mechanisms of “the struggle for recognition” is used to outline psychological and ethical motives of actions arising from the relationship between the West and the Arab World.

### **Źródła fundamentalizmu islamskiego a koncepcja Axela Honnetha**

Terroryzm islamski to zjawisko nowe. Jego źródeł należy doszukiwać się nie tylko w obecnej sytuacji politycznej i społecznej, ale także w historii relacji pomiędzy światem islamu a Zachodem. Na wzrost nastrojów fundamentalistycznych wpłynęły m.in. kolonializm, rewolucja islamska w Iranie (rządy Chomeiniego) oraz wciąż trwający konflikt izraelsko-palestyński. Dzisiejsza wiedza wskazuje, że do

powstania islamskich ruchów fundamentalistycznych o charakterze terrorystycznym doprowadziła złożona kompilacja czynników ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych. Za główne przyczyny uznaje się biedę, niestabilność władzy, niezadowolenie i protesty społeczne oraz różnice religijne i kulturowe (m.in. konflikty pomiędzy świeckim Zachodem a islamskim Wschodem, sunnitami a szyitami, grupami etnicznymi krajów arabskich). Jednak poza wymienionymi czynnikami refleksja filozoficzna dotycząca zjawisk społecznych skłania do poszukiwania źródeł konfliktów także w konstrukcji psychologicznej człowieka.

Axel Honneth nie bada zjawisk fundamentalizmu ani terroryzmu, prezentuje jednak model moralnego rozwoju społecznego, który zmusza do głębszych refleksji na tymi zagadnieniami. Opierając się m.in. na teoriach Georga Hegla i Georga Meada, Honneth stworzył model rozwoju społecznego o charakterze etyczno-psychologicznym, uzasadniając go moralnymi doświadczeniami ludzkości, zarówno tymi pozytywnymi, jak i negatywnymi. Kluczowym pojęciem w jego teorii jest „uznanie”, rozumiane jako ostateczny cel żądań jednostek i grup, które walczą o poszanowanie ich tożsamości, zaś „tożsamość” traktuje się tu jako szczególną kombinację potrzeb, uczuć i sposobów życia. Według filozofa, jednostki oraz grupy domagające się uznania społecznego działają niejako w afekcie, motywowane negatywnymi uczuciami pogardy i poniżenia doznawanymi ze strony innych grup społecznych. Większość konfliktów społecznych i kulturowych wynika z chęci odbudowania poczucia własnej wartości<sup>1</sup>.

W kontekście narastających konfliktów społecznych Honnethowska koncepcja „walki o uznanie” prowokuje do postawienia (niepopularnych, lecz ważnych) pytań: Czy istnieje moralne uzasadnienie terroryzmu islamskiego? Czy przesłanki natury etycznej mogły być jednym ze źródeł analizowanego problemu, a jednocześnie ważnym motywem działań islamskich grup terrorystycznych? By odpowiedzieć na te pytania, należy porównać wyłożone przez Honnetha objaśnienia z realnymi stosunkami pomiędzy Zachodem a krajami, w których powstawał fundamentalizm islamski. Celem mojej pracy jest wykazanie, że źródła fundamentalizmu islamskiego mogą być badane przy pomocy kategorii stworzonych przez Honnetha.

## **Tożsamość muzułmanów w kontekście ich relacji z Zachodem**

W swoich rozważaniach Honneth odnosi się do założeń psychologii społecznej George’a Herberta Meada, zakładającej że tożsamości jednostkowo-zbiorowe powstają m.in. poprzez doświadczenie walki o uznanie. Tym założeniem

<sup>1</sup> A. Elliott, *Współczesna teoria społeczna. Wprowadzenie*, PWN, Warszawa 2011, s. 209–214.

można tłumaczyć zjawiska mające miejsce w czasie XIX-wiecznej kolonizacji krajów arabskich przez Zachód – zarówno społeczeństwa kolonizujące, jak i kolonizowane budowały przynajmniej część swojej tożsamości na podstawie wzajemnej niesymetrycznej relacji panowania. Mead uczestnictwo jednostki w interakcjach międzyludzkich uważał za warunek pozwalający na uświadomienie własnej podmiotowości. Wskazywał na psychologię jako na narzędzie badania mechanizmów powodujących powstawanie świadomości własnej subiektywności. Zarazem twierdził, że psychologia społeczna jest w stanie zbadać mechanizm przyczyniający się do tego, że pomiędzy podmiotami powstaje świadomość wagi ich działań społecznych. Dzięki temu mechanizmowi podmiot ma możliwość zrozumienia znaczenia ekspresji własnych działań, np. Europejczycy poprzez aktywność polityczno-gospodarczą osiągnęli pozycję dominującą nad społeczeństwami skolonizowanymi, przez co utwierdzili się w przekonaniu o swojej wyższości cywilizacyjnej, a tym samym wyższości własnej tożsamości. Dokładnie w tej samej relacji „panowania – bycia zdominowanym”, lecz zupełnie przeciwny, bo negatywny obraz samych siebie zbudowali obywatele skolonizowanych krajów arabskich. Ich samoocena budowana w oparciu o dialog z Zachodem kształtowana jest również dziś<sup>2</sup>.

Do zrozumienia mechanizmu budowania samoświadomości społeczeństw zachodnich i muzułmańskich znaczące są analizy psychologiczne Meada. Wyodrębnił on dwa stany ludzkiej świadomości: *ja przedmiotowe* i *ja podmiotowe*, które stanowią klucz do interpretacji powstawania samoświadomości jednostki. Człowiek uzyskuje samoświadomość m.in. w sytuacji interakcji z drugą osobą lub grupą. Jako *ja przedmiotowe* jednostka jest widziana i oceniana z perspektywy partnera interakcji. Od *ja przedmiotowego* należy odróżnić *ja podmiotowe* jako zbiór twórczych impulsów budujących „własną” tożsamość, często w opozycji do *ja przedmiotowego*. Ponadto *ja podmiotowe* zawsze jest warunkowane poprzez *ja przedmiotowe*, ale zawsze też wykracza poza nie. Konsekwencją „dialogu” pomiędzy *ja przedmiotowym* i *ja podmiotowym* jest intersubiektywna koncepcja ludzkiej świadomości. Człowiek, uzyskując samoświadomość, czyni to poprzez postrzeganie swoich działań z perspektywy innej osoby. „Powyższa teza [...] stanowi pierwszy krok w kierunku naturalistycznego ugruntowania Heglowskiej koncepcji uznania, [...] pozwala wskazać mechanizm psychiczny, który uzależnia rozwój samoświadomości od egzystencji drugiego podmiotu”<sup>3</sup>. Według Meada percepcja innego jest pierwotna względem rozwoju samoświadomości.

Pierwotność *ja przedmiotowego* względem *ja podmiotowego* jest wyraźna podczas analizy zachowań społeczeństw muzułmańskich w czasach kolonializmu. Skolonizowane społeczeństwa arabskie, będąc w relacji z rozwiniętymi cywili-

<sup>2</sup> A. Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, Nomos, Kraków 2012, s. 90–91.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 74.

zacyjnie kolonistami, nie mogły oceniać swoich osiągnięć politycznych, ekonomicznych etc. równie wysoko jak zachodnich. Ich *ja przedmiotowe* budowane było w relacji, w której traktowani byli z pogardą oraz w relacji unaocznienia im ich słabości. Honneth ujmuje to następująco: „[...] gdy podmiot osiąga normatywną perspektywę swojego partnera interakcji, przejmuje jego moralne odniesienia do wartości, projektując je na praktyczne relacje z samym sobą”<sup>4</sup>. Poprzez doświadczenia *ja przedmiotowego* muzułmanie odebrali wachlarz negatywnych informacji na swój temat, co mogło w nich wzbudzać uczucia wstydu. Obok braku uznania ze strony kolonizatorów istniał również brak równości względem prawa pomiędzy tymi społeczeństwami.

W swojej teorii Mead, tak samo jak wcześniej Hegel, „chce [...] pojmować rozumienie samego siebie uzyskane przez podmiot, który nauczył się postrzegać siebie w perspektywie zgeneralizowanego innego, jako charakterystykę osoby prawnej. Wraz z przyswojeniem norm społecznych regulujących strukturę kooperacji w ramach wspólnoty, dorastająca jednostka dowiaduje się nie tylko tego, jakich zobowiązań względem członków społeczeństwa powinna dotrzymywać, ale uzyskuje również wiedzę dotyczącą praw, które przysługują jej w tym sensie, że może ona w prawomocny sposób domagać się respektowania swych określonych żądań”<sup>5</sup>.

Posiadanie praw lub ich nieposiadanie przez członka społeczeństwa jest podstawą do osiągnięcia, względnie nieosiągnięcia tożsamości społecznej. Pełnia przynależnych praw oraz ich respektowanie przez innych dają jednostce lub społeczeństwu poczucie szacunku do siebie. Ponadto posiadanie równych praw jest równoważne z byciem uznanym za członka społeczności. Pomimo zakończenia epoki kolonializmu, muzułmanie nadal nie czują się uznani w swjej tożsamości w zglobalizowanej społeczności. Znanym przykładem jest sytuacja konfliktu palestyńsko-izraelskiego, w stosunku do którego Zachód, a w szczególności rząd USA, przyjął postawę stronniczego sędziego. Amerykańską stronnicość i antymuzułmańskie działania opisuje treść raportu, który w roku 2013 opublikowało Amnesty International. Dotyczył on przeprowadzonych przez USA bezprawnych ataków dronów w Pakistanie. Według organizacji, część z tych ataków może zostać uznana za zbrodnie wojenne. Działania te zostały przeprowadzone bez zachowania standardów prawa międzynarodowego<sup>6</sup>. Inny raport Amnesty International dotyczy sytuacji w Afganistanie. „Od czasu inwazji amerykańskich sił zbrojnych tysiące Afgańczyków zginęło bądź zostało rannych, ale ofiary i ich rodziny mają znikome szanse na zadośćuczynienie. System sprawiedliwości amerykańskiej armii prawie zawsze chronił żołnierzy przed odpowiedzialnością za

<sup>4</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>6</sup> *Czas rozliczyć USA z ataków dronów w Pakistanie*, [online] <[http://amnesty.org.pl/no\\_cache/aktualnosci/strona/article/8025.html](http://amnesty.org.pl/no_cache/aktualnosci/strona/article/8025.html)> (dostęp: 19.04.2015).

bezwprawne zabójstwa i inne nadużycia. [...] Raport dokumentuje także brak transparentności śledztw i oskarżania o przypadki bezprawnego zabicia cywilów w Afganistanie. Armia USA ukrywa całościowe dane na temat odpowiedzialności za ofiary cywilne i rzadko dostarcza informacji o konkretnych sprawach”<sup>7</sup>. Sytuację, jaką jest brak zagwarantowania praw, odczuwają mniejszości muzułmańskie w krajach całego świata. Przykładem może być Francja, która zakazała noszenie przez kobiety burek w miejscach publicznych. W Polsce mniejszość muzułmańska nie ma prawa dokonywać uboju rytualnego zwierząt. Skutkiem tego wierni nie mogą obchodzić ważnych w ich religii świąt, których elementem jest ubój oraz spożywanie mięsa hallal. Nie rozstrzygam tutaj słuszności, względnie niesłuszności polityki USA, Francji czy Polski – chcę jedynie wskazać na przyczyny negatywnych odczuć muzułmanów, którzy nie mając zagwarantowanych określonych praw, czują się zagrożeni w swej tożsamości.

Podane przykłady obrazują brak egalitaryzmu prawnego w globalnej wspólnocie, a nieposiadanie równych praw może powodować obniżenie poczucia własnej wartości. Mead mówi o „godności, w którą dany podmiot czuje się wyposażony z chwilą, w której mocą przyznanych mu praw zostaje uznany za członka wspólnoty”<sup>8</sup>, przy czym pojęcie godności utożsamia z poczuciem własnej wartości i szacunkiem do samego siebie. Na gruncie relacji muzułmanów ze światem Zachodu wyznawcy islamu nie mają podstaw do szanowania siebie. Jednakże poza równością praw istnieje jeszcze jedna forma uznania, o której pisze Honneth, powołując się na Hegla, a mianowicie taka, „która stanowi potwierdzenie nie tylko przynależności danej jednostki do wspólnoty, ale również jej historyczno-życiowego zindywidualizowania. Mead zgadza się z Heglem [...] co do tego, że relacja prawnego uznania jest niepełna, jeżeli w pozytywny sposób nie artykułuje indywidualnych różnic, jakie występują pomiędzy obywatelami wspólnoty”<sup>9</sup>.

Niekwestionowaną różnicą, jaka pierwsza nasuwa się przy porównywaniu kultur, jest przynależność religijna oraz stopień zsekularyzowania państw. Muzułmanie są w większości wierni swojej tradycji, co znaczy, że religia zajmuje w ich codziennej egzystencji centralne miejsce, stanowi nie tylko wymiar życia duchowego, ale także ustanawia zasady postępowania. Islam jest dla nich najcenniejszym kulturowym walorem i historyczną spuścizną. Tymczasem w społeczeństwach zachodnich religia ta bywa demonizowana, a jej wyznawcy często piętnowani. Bassam Tibi jest zdania, że zachodnie media oraz popularni dziennikarze tworzą przekaz ukazujący terrorystyczne akcje fundamentalistów jako

<sup>7</sup> *Afganistan: Tysiące cywilnych ofiar zabitych w operacjach USA i NATO wciąż pozbawione sprawiedliwości*, [online] <[http://amnesty.org.pl/no\\_cache/aktualnosci/strona/article/8391.html](http://amnesty.org.pl/no_cache/aktualnosci/strona/article/8391.html)> (dostęp: 19.04.2015).

<sup>8</sup> A. Honneth, op. cit., s. 78.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 79.

główny przejaw islamu. Taki obraz tej religii budzi obawy Europejczyków<sup>10</sup>. Zdaniem Lawrence'a Davidsona, media tworzą niepełny obraz sytuacji, skupiając się na przekazywaniu wydarzeń bez ich historycznego i kulturowego kontekstu. Ponadto jako eksperci od problematyki islamu występują często ludzie, które w rzeczywistości nie posiadają kompetencji w tym zakresie. Negatywny obraz kształtuje się głównie z powodu braku wiedzy na temat kultury i historii muzułmańskiej, a system zachodniej edukacji nie służy powszechnemu i rozległemu poznaniu tego zagadnienia<sup>11</sup>.

O filozoficznych przyczynach negowania przez wielu ludzi na Zachodzie islamu pisał John Esposito. Argumentował on, iż zgodnie z nowoczesnym nastawieniem kultury zachodniej religia nie powinna przynależeć do sfery publicznej. Przekonanie to jest wynikiem historycznego doświadczenia Zachodu z okresu, kiedy polityka państwowa była podporządkowana polityce kościelnej ze szkodą dla polityki państwowej. Dziś postrzega się separację religii od państwa nie tylko jako normę, ale jako wymóg istnienia nowoczesnego i rozwijającego się społeczeństwa. Wspólnoty, które nie realizują „nowoczesnych” wartości i politycznej orientacji w ten sam sposób, są często postrzegane jako wsteczne, „irracjonalne” lub „ekstremistyczne”<sup>12</sup>. To zatem, co nie jest normalne dla nowoczesnego świata judeo-chrześcijańskiego, jest normalne dla kultury islamu i *vice versa*<sup>13</sup>.

Powyższe przykłady obrazują brak respektowania praw muzułmanów w zglobalizowanym świecie oraz tłumaczą znamienne dla zachodniego myślenia negatywną opinię na temat muzułmańskich wartości religijnych i kulturowych. Powołując się na teorię Meada, można powiedzieć, że są to przykłady braku akceptacji muzułmanów w oczach „innego”. Dochodzi tu do konfliktu *ja podmiotowego* z *ja przedmiotowym*. Podmiot (społeczeństwa muzułmańskie) jako *ja podmiotowe* odczuwa „ciągły napór pragnień, których nie da się pogodzić z intersubiektywnie uznanymi normami jego środowiska społecznego i będzie musiał poddać w wątpliwość swoje własne *ja przedmiotowe*”<sup>14</sup>. By muzułmanie mogli dokonać społecznej artykulacji kreatywności swojego *ja podmiotowego*, muszą podejmować próby poszerzenia norm ucieleśnionych w *ja przedmiotowym*. „Mead wprowadza napięcie pomiędzy zinternalizowaną wolą »innego« a roszczeniami związanymi z indywidualizacją, które musi doprowadzić do konfliktu moralnego pomiędzy podmiotem a jego otoczeniem społecznym”<sup>15</sup>. Pro-

<sup>10</sup> B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, PIW, Warszawa 1997, s. 31.

<sup>11</sup> L. Davidson, *Islamic Fundamentalism. An Introduction Revised and Updated Edition*, GP, London 2003, s. 71.

<sup>12</sup> J. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York 1992, s. 189.

<sup>13</sup> L. Davidson, op. cit., s. 70.

<sup>14</sup> A. Honneth, op. cit., s. 80.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 81.

wokowane przez część muzułmanów konflikty powodowane są ich wewnętrznymi roszczeniami. By muzułmańskie *ja podmiotowe* mogło zrealizować swoje żądania, zmuszone jest do negacji świata zachodniego. Dzieje się tak, ponieważ dochodzi do zwątpienia w pewne normy prawne narzucone przez kolonizatorów. Muzułmańskie *ja podmiotowe* wchodzi więc w dialog z wyobrażeniem przyszłego społeczeństwa (z idealną przyszłą wspólnotą), które potwierdzi ich społeczne roszczenia. Muzułmanie mogą dokonać „samopotwierdzenia”, gdy perspektywę faktycznej zachodniej woli zastępują perspektywą uwzględniającą ich własne prawa. „Powstaje tu idealne *ja przedmiotowe*, które podmiot kreuje w sobie, udziela mu, niezależnie od moralnego rozbratu z rzeczywistością wspólnotą, gwarancji intersubiektywnego uznania. Bez tego uznania nie byłby on w stanie zachować swej osobowej tożsamości”<sup>16</sup>.

Powyższa teza jest nawiązaniem do heglowsko-meadowskiej idei „walki o uznanie”. W rozumieniu Meada walka (w tym także muzułmanów) rozpoczyna się od idei moralnych i spoczywa w rękach charyzmatycznych przywódców. Przykładem tego jest postać Hasana al-Banny (1906–1949), który założył stowarzyszenie Braci Muzułmanów jeszcze w czasach kolonializmu, dokładnie w roku 1928. Masowa struktura tej organizacji stała się wzorem dla ugrupowań fundamentalistycznych. „Hasan al-Banna i jego uczniowie zdołali upolitycznić [...] religijność. [...] Islam propagowany przez Braci Muzułmanów nie ograniczał się do pobożności i praktyk wiary, lecz nowoczesności europejskiej przeciwstawił »nowoczesność zgodną z islamem«. [...] Braciom Muzułmanom udało się zdobyć popularność w grupie społecznej szczególnie wyalienowanej, odsuniętej na margines i niezadowolonej”<sup>17</sup>.

Psychologiczną teorią Meada można tłumaczyć działalność fundamentalistów islamskich jako powstałą m.in. z potrzeby odróżnienia muzułmańskich wartości od wartości zachodnich. Celem tego odróżnienia była możliwość uzyskania świadomości unikatowości własnego społeczeństwa, która warunkuje samorealizację. Natomiast samorealizację Mead odnosi do doświadczenia „społecznie użytecznej pracy: miara uznania udzielonego podmiotowi, który »dobrze« wypełnia funkcję przypadającą mu w ramach społecznego podziału pracy, wystarcza, by wytworzyć w nim świadomość jego indywidualnej odrębności”<sup>18</sup>. Mead dodaje, że warunkiem osiągnięcia szacunku do samego siebie jest możliwość dokonania pozytywnego wkładu do reprodukcji wspólnoty. Do formy samorealizacji poprzez prace mają trudniony dostęp muzułmanie pochodzący z krajów arabskich, którzy zamieszkują państwa zachodnie. „Z najnowszych badań przeprowadzo-

<sup>16</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>17</sup> G. Kepel, *Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003, s. 34.

<sup>18</sup> A. Honneth, op. cit., s. 87.

nych przez University of Bristol wynika, że muzułmanie są obecnie najbardziej dyskryminowaną grupą mniejszościową w Wielkiej Brytanii, a szczególnie na brytyjskim rynku pracy. Według przeprowadzonych tam badań, mężczyźni wyznania muzułmańskiego o 76% rzadziej otrzymują pracę niż biali brytyjscy wyznawcy chrześcijaństwa posiadający takie same kwalifikacje. Okazuje się również, że muzułmanie są postrzegani przez pracodawców jako »nieelojalni i groźni«. Z kolei kobiety wyznające islam są o 65% rzadziej zatrudniane niż kobiety o podobnych kwalifikacjach wyznania chrześcijańskiego. Ponadto muzułmanie obojga płci rzadziej otrzymują kierownicze stanowiska. Badaniami objęto 14 grup etnicznych i religijnych. Dowiodły one także, że podczas gdy kolor skóry ma niewielkie znaczenie dla pracodawcy, wyznanie muzułmańskie staje się najbardziej dyskwalifikującym czynnikiem<sup>19</sup>. Społeczeństwo buduje swoją tożsamość, walcząc o intersubiektywne uznanie. W przypadku wyznawców islamu warunki uznania na arenie międzynarodowej często nie są spełnione ani poprzez równe prawa, ani poprzez pozytywną ocenę wyborów sposobu życia, wyznawanych wartości czy możliwości bycia użytecznym dla społeczeństwa.

## Odmówienie uznania muzułmanom a terroryzm

Axel Honneth w nawiązaniu do teorii Meada i Hegla formułuje normatywny model rozwoju społecznego. Posługuje się przy tym pojęciem pogardy, która jest według niego równoważna z doświadczeniem moralnego aktu oburzenia ze strony pogardzanych. Celem, jaki postawił przed sobą autor, było wyjaśnienie procesów zmiany społecznej poprzez analizę roszczeń wpisanych właśnie w relację wzajemnego uznania. Honneth prezentuje rozmaite warianty ludzkiej urazy i ponizienia. Podobnie jak Mead, Hegel, Max Scheler czy Helmuth Plessner, autor przyjmuje trójpodział form wzajemnego uznania. Dzieli formy integracji społecznej na formy powstałe w relacjach emocjonalnych, formy uznania cudzych praw i formy wspólnej orientacji na wartości<sup>20</sup>.

Według Honnetha, człowiek całe życie doświadcza różnych form uznania. Ludzka tożsamość jest kształtowana m.in. przez różnego rodzaju wzorce aprobaty. Oprócz doświadczeń pozytywnych, istnieją także ich kontrprzykłady polegające na odmówieniu uznania. To negatywne pojęcie realizowane jest poprzez poniżenie i pogardę. Konsekwencją negatywnego traktowania jednostki jest umniejszenie jej samooceny opartej na intersubiektywnym doświadczeniu. We-

<sup>19</sup> B. Mirowska, *Muzułmanie najbardziej dyskryminowani na brytyjskim rynku pracy*, [online] <[www.polishexpress.co.uk/muzulmanie-sa-najwiekszymi-ofiarami-dyskryminacji-na-brytyjskim-ryнку-pracy/](http://www.polishexpress.co.uk/muzulmanie-sa-najwiekszymi-ofiarami-dyskryminacji-na-brytyjskim-ryнку-pracy/)> (dostęp: 19.04.2015).

<sup>20</sup> A. Honneth, op. cit., s. 90–93.



dług Honnetha, istnieje nierozzerwalna zależność pomiędzy aprobatą a tożsamością. Wynika to ze sposobu kształtowania *ja przedmiotowego*, które jest uzależnione od oceny innych osób<sup>21</sup>. Według Meada, „normatywny autowizerunek każdego człowieka [...] zdany jest zawsze na potwierdzenie zwrotne ze strony innego człowieka, doświadczeniu pogardy towarzyszy niebezpieczeństwo zranienia, które może doprowadzić do rozpadu całej tożsamości osobowej”<sup>22</sup>. Poniżenie drugiego człowieka przybiera różne formy i skalę, a w konsekwencji rani w większym lub mniejszym stopniu. Fenomen pogardy ma szeroki zakres odniesienia i może dotyczyć różnych form upokorzenia. Ponadto pojęcie to podlega takim samym różnieniom jak pojęcie uznania.

Najintensywniejsze psychologicznie konsekwencje powoduje poniżenie związane z tożsamością cielesną. Ten rodzaj upokorzenia powstaje podczas fizycznego znęcania się. „Swoistość tego rodzaju ran fizycznych, do jakich dochodzi na przykład w przypadku gwałtu czy tortur nie polega bowiem na bólu czysto cielesnym, lecz na jego połączeniu z uczuciem bezbronności, bycia zdanym na wolę innego podmiotu [...]”<sup>23</sup>. Na skutek upokorzeń o charakterze fizycznym podmiot traci wiarę w siebie i w otaczający świat, a finalnie przestaje wierzyć w siebie.

Poza poniżeniem fizycznym jako kolejną formę pogardy wymienia Honneth upokorzenie jednostki w przestrzeni prawnej. Człowiek, który nie jest dopuszczony do równej partycypacji praw, nie może postrzegać siebie jako pełnowartościowego członka wspólnoty. Poprzez prawa Honneth rozumie indywidualne roszczenia, na których społeczne spełnienie w prawomocny sposób może liczyć jednostka<sup>24</sup>. „Swoistość takich form pogardy, z jakimi mamy do czynienia w przypadku społecznego wykluczenia lub pozbawienia kogoś praw [...] łączy się [...] z poczuciem nieposiadania statusu pełnowartościowego partnera interakcji. Dla jednostki to odmówienie jej społecznie obowiązujących roszczeń prawnych oznacza ranę zadaną intersubiektywnemu oczekiwaniu, iż jest ona uznana za podmiot zdolny do kształtowania moralnego osądu”<sup>25</sup>. Konsekwencją utraty praw przez jednostkę jest jednoczesna utrata szacunku do siebie samej.

Kolejną formą pogardy to negatywna ocena sposobu życia jednostki i wartości, według których działa ona w społeczeństwie. Ta forma poniżenia poprzez ocenę społeczną dotyczy także grup. Według Honnetha, „wraz z tą [...] ewaluatywną formą pogardy – deprecjacją indywidualnych lub kolektywnych sposobów życia – osiągnęliśmy tę formę zachowania, którą dzisiejszy język potoczny charakteryzuje przede wszystkim za pomocą takich pojęć jak »obelga« czy »po-

<sup>21</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 131.

hańbienie«. »Honor«, »godność« czy mówiąc współcześnie »status«<sup>26</sup>. Wraz z doświadczeniem utraty wartości społecznej jednostka doświadcza negatywnej samooceny, nie może bowiem pozytywnie postrzegać i cenić samej siebie na podstawie swoich umiejętności i cech charakterystycznych.

Według Honnetha, trzy opisane powyżej doświadczenia pogardy powodować mogą negatywne reakcje emocjonalne. Podczas takiego doświadczenia podmiot czuje, że w sposób niesprawiedliwy został pozbawiony uznania. Honneth stawia tezę, iż „za każdą negatywną reakcją emocjonalną, jaka towarzyszy doświadczeniu pogardy okazanej roszczeniom do uznania, kryje się [...] taka możliwość, że odnośny podmiot dokona kognitywnego rozpoznania bezprawia, jakie go spotkało, uzyskując w ten sposób motywację do podjęcia sprzeciwu politycznego”<sup>27</sup>. Taka ewentualność aktywnej walki o uznanie uwarunkowana jest środowiskiem polityczno-kulturowym, w jakim funkcjonuje podmiot doświadczający pogardy. Możliwość artykulacji sprzeciwu wymaga od jednostki aktywnego uczestnictwa w działalności ruchu społecznego, którego wartości ona podziela.

W podjętych rozważaniach kluczowe znaczenie ma sposób rozumienia fundamentalizmu. Ze względu na socjologiczny i reakcyjny charakter tłumaczy się go następująco: „fundamentalizm religijny (islamski) to ruch regresji i protestu (J. Habermas); forma odpowiedzi na kryzys, który jest odbierany jako zagrożenie dla tożsamości grupy (M. Marty, R.S. Appleby)”<sup>28</sup>. Utrata wysokiej pozycji wśród innych kultur, zacofanie ekonomiczne, technologiczne, kulturowe – to czynniki, które obudziły w społeczeństwach muzułmańskich poczucie wstydu i niższości. „W przypadku takiej reakcji emocjonalnej, jaką jest wstyd, doświadczenie pogardy może stanowić bodziec motywujący do podjęcia walki o uznanie. Emocjonalne napięcie spowodowane zaznanymi upokorzeniami może być bowiem zniwelowane dopiero wówczas, gdy jednostka ponownie otrzyma możliwość aktywnego działania [...] zainicjowana ponownie praktyka może przybrać postać oporu politycznego”<sup>29</sup>. Wypowiedzi Usamy bin Ladena, przywódcy islamskiego ugrupowania terrorystycznego Al-Kaida, świadczą o tym, iż czuł on, że społeczeństwa muzułmańskie zostały skrzywdzone przez Zachód, a działania terrorystyczne powodowane były doznanymi przez jego współbraci cierpieniami: „Nie powinno ukrywać się prawdy, że ludzie islamu zaznali cierpienia z powodu agresji, niegodziwości i niesprawiedliwości ze strony sojuszników syjonistycznych bojowników; krew muzułmanów stała się najtańsza [...] rozlana w Palestynie i Iraku. Te przerażające obrazy [...] w Libanie są wciąż żywe w naszej pamięci. [...] Ludzie islamu zdali sobie sprawę, że są głównym celem agresji so-

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>28</sup> M. Libiszowska-Żółkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbidum, Warszawa 2004, s. 123.

<sup>29</sup> A. Honneth, op. cit., s. 135.

juszników syjonistycznych bojowników. [...] My, ja i moja grupa cierpieliśmy z powodu niesprawiedliwego traktowania”<sup>30</sup>. „Zachód chce nas podbić, chce okupować nasze ziemie, rabować nasze bogactwa, narzucać nam swoich lokajów jako władców. Jeśli się na to nie godzimy, nazywa się nas terrorystami”<sup>31</sup>. Nie-sprzyjająca sytuacja i niskie położenie społeczeństw muzułmańskich oraz całej kultury islamskiej obudziło wśród pewnych grup motywację do ekspresji swojego sprzeciwu.

## Wnioski

Teoria „walki o uznanie” warta jest bliższego poznania i wykorzystania w celach praktycznych. Może zmienić sposób postrzegania problemu, co jest bardzo korzystne w kontekście narastających konfliktów międzykulturowych. Honneth, skupiając się na analizie moralnego modelu przemian społecznych, koncentruje swoje badania na etapie, gdy jednostka walczy o uznanie. Nie zastanawia się jednak nad tym, jakie są ewentualne konsekwencje zdobycia uznania.

Uważam, że częstym motywem towarzyszącym „walce o uznanie” może być walka o władzę. Władza nie musi mieć charakteru politycznego, może być rodzajem siły sprawczej, która realnie wpływa na kształt życia społecznego. Sze-rokie wpływy i oddziaływanie o charakterze przestępczym islamskich ugrupowań terrorystycznych również mogą być postrzegane jako rodzaj władzy, której towarzyszy uznanie. Jednak czy można powiedzieć, że członkowie takich grup wciąż walczą o uznanie? Można sądzić, że ich działania i motywy przekroczyły już ramy modelu Honnetha. Autor ten bowiem całkowicie pominął fakt, że w wielu przypadkach grupa, która zdobyła już uznanie, może stać się grupą dominującą, co więcej, grupą usiłującą narzucić własne wartości partnerom interakcji społecznych czy politycznych. Działania islamskich terrorystów są przykładem takiej właśnie postawy. Moim zdaniem, motywy powstawania ruchów fundamentalistycznych nie tylko wpisują się w model proponowany przez Honnetha, lecz także przekraczają jego ramy. Fundamentalisci nie poprzestali na samej tylko walce o uznanie. Walczyli jednocześnie o władzę, wykorzystując ją jako narzędzie ucisku, agresji i przemocy. Uznawane przez siebie wartości i styl życia traktują jako nadrzędne nad odmiennymi wartościami i stylami życia. Promują także własne prawo szariatu jako nadrzędne nad innymi systemami prawnymi. Światowa opinia publiczna często opisuje członków grup terrorystycznych w następujący sposób: „Są oni bezwzględny, fanatycznymi mordercami z po-

<sup>30</sup> L. Davidson, op. cit., s. 179.

<sup>31</sup> W. Jagielski, *Osama: Wróg Numer Jeden*, [online] <[http://wyborcza.pl/1,76842,9534932,Osama\\_Wrog\\_Numer\\_Jeden.html#ixzz3NEWcxfC6](http://wyborcza.pl/1,76842,9534932,Osama_Wrog_Numer_Jeden.html#ixzz3NEWcxfC6)> (dostęp: 19.04.2015).

czuciem misji, a misją tą jest zlikwidowanie każdego, kto wyznaje inną religię lub ma inny światopogląd, i narzucenie prawa szariatu. Z masowymi egzekucjami, ścinaniem głów, a nawet krzyżowaniem [...]”<sup>32</sup>.

Opisu tego rodzaju agresji czy chęci osiągnięcia dominacji społeczno-politycznej nie znajdziemy w teorii Honnetha. Jednakże nie zgadzam się z zarzutami<sup>33</sup>, iż Honneth zignorował inne (poza moralnymi) czynniki rozwoju społecznego. Według mnie, jego koncepcja jest niekompletna z innego powodu niż ograniczenie jej do płaszczyzny psychologicznej. Honneth nie przewidział kolejnych mechanizmów, które są konsekwencją toczenia „walki o uznanie”. Historia przemian społecznych stanowi dowód na to, że ci, którzy wywalczyli sobie uznanie i władzę, sami często stają się grupą pragnącą dominacji i to oni właśnie pozbawiają uznania grupy podlegające ich władzy.

---

<sup>32</sup> *Ukryte pochodzenie ISIS*, [online] <<http://pracownia4.wordpress.com/2014/09/20/ukryte-pochodzenie-isis/>> (dostęp: 19.04.2015).

<sup>33</sup> A. Honneth, op. cit., s. XXXVII.

*Jolanta Świążkowska*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **EDWARD ABRAMOWSKI I ANARCHIZM. WYBRANE PROBLEMY Z MYŚLI SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ FILOZOFA**

### **Edward Abramowski and Anarchism. Selected Problems of the Socio-Political Thought of the Philosopher**

Słowa kluczowe: Abramowski, anarchia, filozofia społeczna.

Key words: Abramowski, anarchy, social philosophy.

#### Streszczenie

Tematem artykułu są wybrane problemy zaczerpnięte z filozofii społeczno-politycznej Edwarda Abramowskiego, które można skonfrontować z tezami reprezentowanymi przez poszczególnych myślicieli anarchistycznych. Choć autor *Zagadnień socjalizmu* uznawany jest powszechnie za piewę polskiego anarchizmu, to wyrażał on także poglądy, które oscylują wokół wątków zupełnie sprzecznych z anarchizmem. Celem artykułu jest nie tyle ostateczne rozstrzygnięcie, czy Abramowski był anarchistą, ile raczej ukazanie bogactwa i złożoności jego filozofii oraz zaakcentowanie roli komentatorów, którzy spuściznę po Abramowskim traktowali niejednokrotnie instrumentalnie, chcąc za jej pomocą wykreować mit o polskim „burzycielu”. W pracy uwzględniony został m.in. problem ideowej spójności filozofii Abramowskiego poprzez wyróżnienie socjologicznego, etycznego, agitacyjnego kontekstu jego twórczości.

#### Abstract

The article deals with problems derived from the socio-political philosophy of Edward Abramowski from the perspective of various anarchist thinkers. Although the author of *The Issues of Socialism* is widely recognised as a precursor of Polish anarchism, his text also expressed views about contradictions in anarchist thought. The purpose of the article is not so much to make a final decision as to whether Abramowski was an anarchist, but rather to show the full complexity of his philosophy and to emphasize the role of commentators who often treated Abramowski's legacy instrumentally in order to create the myth of the Polish “destroyer”. The work included, amongst others, the problem of internal cohesion of Abramowski's philosophy, by exploring the sociological, ethical, and agitational context.

Edward Abramowski urodził się 17 sierpnia 1868 r. Według Wojciecha Giełżyńskiego o „trzy dekady za wcześniej”<sup>1</sup>. Przekonanie o funkcjonowaniu myśli Abramowskiego w kontekście „pozachronologicznym” było wielokrotnie powodem do instrumentalnego traktowania jego spuścizny intelektualnej, którą ujmowano często w kategoriach przydatności i możliwości dostosowania do współczesnego kontekstu. Dodatkowym problemem była i jest wewnętrzna zwartość ideowa samej „abramowszczyzny”. Spójność tę możemy wyznaczyć w dwóch obszarach. Z jednej strony chronologicznie, wyróżniając odmienne okresy w twórczości Abramowskiego. Z drugiej strony, analizując zagadnienie przejrzystości jego myśli społeczno-politycznej w perspektywie pojawiających się w jej obrębie odniesień epistemologiczno-metafizycznych. Według Damiana Kalbarczyka, Abramowski przyjmuje raz kategorie socjologiczne, innym razem moralne lub metafizyczne<sup>2</sup>. Jeszcze innym problemem wydaje się fakt, że dla Abramowskiego podstawową domeną filozofii społecznej nie była ani polityka, ani nauka, lecz etyka. Problem interpretacyjny tej natury zauważa chociażby Andrzej Walicki oraz inni komentatorzy<sup>3</sup>.

Przytoczone kwestie mogą świadczyć o wewnętrznej niespójności myśli Abramowskiego, co jednak może być spowodowane nie tyle intelektualną niekonsekwencją autora, ile wynikać z „propagandowo-agitacyjnego” wymiaru poszczególnych dzieł i koncepcji. Nawet jeśli pojawiają się wątki, które możemy nazwać filozofią społeczną i polityczną, to nie są one z pewnością pisane „za biurką”, wyłącznie na płaszczyźnie teoretycznej, a o ich wewnętrznej dynamice decyduje nawarstwiający się kontekst historyczny, społeczny, a nawet osobisty. Przy czym chodzi tu zarówno o samego autora, jak i o jego biografów oraz komentatorów. Warto zaznaczyć, że osoby głoszące apoteozę myśli Abramowskiego wywodziły się przeważnie z grona jego współpracowników lub osób o podobnym światopoglądzie. Widać to np. w komentarzach Konstantego Krzeczkwoskiego, Stanisława Wojciechowskiego czy Marii Dąbrowskiej. Spróbujmy w zarysie wejrzeć w ten dyskusyjny kontekst „abramowszczyzny”. Zdaniem Bohdana Cywińskiego, Abramowski przyciąga ludzi o wyraźnie zarysowanym temperamencie. Dlatego w opiniach niejednokrotnie przeważa emocjonalny, a nawet doktrynerski ton<sup>4</sup>. Z podobnych powodów również współcześnie myślą Abramowskiego mogą być zainteresowane rozmaite środowiska poszukujące „tradycji intelektualnych”.

Jeszcze innym problemem związanym z recepcją tej filozofii jest dylemat, czy Abramowskiego można uznać za myśliciela politycznego? Poza początkową fazą twórczości oraz okresem schyłkowym w zasadzie stronił on od polityki,

<sup>1</sup> W. Giełżyński, *Edward Abramowski zwiastun „Solidarności”*, Londyn 1986, s. 5.

<sup>2</sup> D. Kalbarczyk, *Wstęp*, (w:) *Edward Abramowski. Rzeczpospolita Przyjaciół. Wybór pism społecznych i politycznych*, Warszawa 1986, s. 5.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

uznając porządek prawno-polityczny za niewystarczający do dokonania zmiany społecznej. Jeżeli przyjmiemy Weberowską definicję polityki, to jesteśmy zobligowani uznać, że w jej skład wchodzi m.in. dążenie do posiadania władzy, wpływ na kształtowanie porządku prawnego, podział władzy<sup>5</sup>. W początkowych latach Abramowski realizował ten definicyjny warunek. Możemy uznać za Małgorzatą Augustyniak, że w latach 1883–1893 przemawiał przeważnie z pozycji ideologa, co wiązało się w sposób bezpośredni z jego zaangażowaniem w działania podejmowane przez polski ruch socjalistyczny<sup>6</sup>. Dopiero w okresie 1893–1900 stopniowo wypracował elementarne założenia własnej filozofii, zaś lata 1900–1915 zdominowały idee związane z bojkotem państwa oraz kooperatyżmem. Schyłkowy okres życia (1915–1918) to koncentracja na badaniach z zakresu psychologii, chociaż początki zainteresowań tą dziedziną sięgają lat wcześniejszych<sup>7</sup>. W końcowym okresie twórczości następuje także odwrót od idei, które dość często w recepcji „abramowszczyzny” uznawane są za anarchistyczne. W roku 1914 ukazuje się tekst *Pomniejszyciele ojczyzny*, który stanowi daleko posuniętą aprobatę względem treści narodowych, manifestację przynależności do wspólnoty oraz patriotyzmu<sup>8</sup>. Widząc możliwość odrodzenia państwowości polskiej, Abramowski zapragnął gorąco wskrzeszenia Polski w granicach przedrozbiorowych.

Nieco odmiennie od Małgorzaty Augustyniak poszczególne cezury w twórczości Abramowskiego wyznacza Bogdan Cywiński. Jego zdaniem, pierwszy okres obejmuje lata młodości i aktywność w ruchu socjalistycznym, kończy go rok 1896. Drugi jest etapem tworzenia socjalizmu bezpieczeństwa i zamyka się w latach 1896–1904. Trzeci jest spowodowany doświadczeniami związanymi z rewolucją (dotyczy lat 1905–1907) i odnosi się do kwestii związanych z programem *Zmowy powszechnej przeciw rządowi* oraz idei kooperatyżmu. Czwarty, ostatni, charakteryzuje odejście od spraw społecznych czy ideologicznych i poświęcenie się badaniom psychologicznym<sup>9</sup>. Bogdan Cywiński zauważa, że w ostatnim okresie występuje także myśl o temperamentie polityczno-społecznym, ale uznaje ją za fragmentaryczną, niegodną uwagi.

Z kolei Damian Kalbarczyk sugeruje, że myśl Abramowskiego warto traktować jako efekt „jednolitego stylu myślenia”<sup>10</sup> i stawia następujące pytania: czy możemy uznać Abramowskiego za socjalistę, czy był on myślicielem politycznym i wreszcie, czy był on – choć może to brzmieć paradoksalnie – chrześcija-

<sup>5</sup> A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1999, s. 395.

<sup>6</sup> M. Augustyniak, *Myśl społeczno-filozoficzna Edwarda Abramowskiego*, Olsztyn 2006, s. 111.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>8</sup> E. Abramowski, *Pomniejszyciele ojczyzny*, [online] <<http://lewicowo.pl/pomniejszyciele-ojczyzny>> (dostęp: 16.05.2015).

<sup>9</sup> B. Cywiński, *Myśl polityczna Edwarda Abramowskiego*, Wrocław 1978, s. 57.

<sup>10</sup> D. Kalbarczyk, *Wstęp*, (w:) *Edward Abramowski...*, s. 11.

ninem<sup>11</sup>. Postaram się prześledzić ten tok rozumowania, ponieważ przybliży on nas do tego, jak się rysuje filozofia Edwarda Abramowskiego na tle poszczególnych tez anarchizmu, które możemy rozpatrywać w kategoriach: stosunku do państwa oraz patriotyzmu, kwestii narodowej, socjalizmu państwowego, religii, parlamentaryzmu oraz ustroju demokratycznego, pojęcia wolności i koncepcji ładu społecznego, a wreszcie drogi wiodącej do realizacji anarchistycznego ideału.

Zdaniem Kalbarczyka i Cywińskiego, na tle własnej epoki Abramowski był socjalistą, aczkolwiek reprezentował „polski typ świadomości socjalistycznej”<sup>12</sup>. Z socjalistyczną myślą łączyło go przekonanie o pozytywnej naturze ludzkiej, różniło (ale nie dystansowało) przeświadczenie, że istotą zmiany jest rewolucja etyczna oraz – powtarzając za Andrzejem Walickim – „fenomenalistyczna interpretacja materializmu historycznego”<sup>13</sup>.

Według autora *Zagadnień socjalizmu*, wszystko, co zaistnieje w obszarze bytu społecznego, musi się najpierw pojawić w obrębie indywidualnej świadomości. Za zło w świecie odpowiada jednak nie natura ludzka, która jest naznaczona dobrem, ale fikcje, złudzenia świadomości, wokół których człowiek dookreśla własne życie oraz funkcjonowanie społeczne. Abramowski nawiązywał tu do filozofii Bergsona: pojęcia tworzą „jaskinię”, która nie jest w stanie pomieścić dynamicznej rzeczywistości. Innymi słowy, pojęcia uznawał za kłopotliwe i wadliwe „tłumaczenia”, które wypaczają jakość „oryginału”. Z tego też powodu sam unikał klasyfikowania własnej myśli, a jego twórczość jest obciążona metaforycznym, narzucającym intuicyjny odbiór charakterem.

Oczywiście Abramowski nie odrzucał metod racjonalnych na rzecz intuicyjnych, jego technika polegała raczej na zestawianiu sprzecznych opinii, sądów i poszukiwaniu koncyliacyjnego stanowiska. Z tego powodu, pomimo momentami nowatorskich poglądów, był w stanie uniknąć radykalizmu typowego dla środowisk społecznie zaangażowanych<sup>14</sup>. W przypadku autora *Etyki i rewolucji* mówić należy wyłącznie o radykalizmie etycznym czy też kulturowym (w takim znaczeniu można też postrzegać ideał braterstwa). Uważał, iż porządek prawnopolityczny, radykalizm społeczny i ekonomiczny (typowy np. dla anarchistów) nie budują dostatecznej panoramy zmian. W *Ideach społecznych kooperatyizmu* pisał: „Instytucje zwalczone politycznie tylko mogą odżyć i zapanować na nowo, lecz instytucje zwalczone moralnie, których źródła potrzeb i uczuć wyschły, są umarłe naprawdę. Dlatego powinniście stworzyć **nowego człowieka**”<sup>15</sup>. Nie znajdziemy u Abramowskiego wezwań do gwałtownego wyrugowania obowią-

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>14</sup> M. Augustyniak, op. cit., s. 56–57.

<sup>15</sup> E. Abramowski, *Idee społeczne kooperatyizmu*, [online] <[www.ibw.rdl.pl/?q=node/13](http://www.ibw.rdl.pl/?q=node/13)> (dostęp: 18.05.2015).



zujących systemów indywidualnej i zbiorowej lojalności, a raczej wizję nowego typu psychologicznego, który pojawi się w wyniku długotrwałej, spontanicznej i zdemokratyzowanej praktyki osób budujących oddolne instytucje. Według A. Walickiego, „Koncepcja rewolucji moralnej jest najsłabszym, a jednocześnie najmocniejszym punktem teorii Abramowskiego. Najsłabszym, ponieważ uznanie rewolucji moralnej za wystarczający warunek przemiany społecznej jest oczywistym idealizmem i utopizmem. Najsilniejszym, ponieważ w interpretacji bardziej ostrożnej – uznając rewolucję moralną za jeden z koniecznych (aczkolwiek nie wystarczających) warunków tej przemiany – jest to koncepcja warta głębszego przemyślenia, i to właśnie jako ostrzeżenie przed utopijnością”<sup>16</sup>.

Konsekwencją podejścia etycznego była wyrażona najpełniej w pracy *Socjalizm a państwo* (ale artykułowana już wcześniej) idea tzw. socjalizmu bezpaństwowego, zgodnie z którą struktury polityczne nacechowane przemocą i wyalienowaniem mają zostać zastąpione przez tworzone spontanicznie i wyrażające ludzkie potrzeby instytucje społeczne bądź ekonomiczno-społeczne (czyli spółdzielnie, kooperatywy, związki etyków, kasy samopomocy, związki przyjaźni, związki zawodowe)<sup>17</sup>. We wspomnianej publikacji powraca także w wersji minimalnej wątek narodowy i niepodległościowy<sup>18</sup>.

Należy jednocześnie zaznaczyć, że Abramowski wywierał olbrzymi wpływ na kształtowanie się postaw inteligencji, robotników i włościan. Organizował komuny głoszące postulaty życia społecznego, patronował Kołom Oświaty Ludowej, współtworzył Koła Etyków zrzeszające inteligencję, pisał artykuły dla Polskiego Związku Ludowego (*Projekt Programu Polskiego Związku Ludowego, Nasza Polityka, Zmowa powszechna przeciw rządowi*). Po upadku rewolucji z 1905 r. zaczął angażować się w idee związane z kooperacją (*Zasada republiki kooperatywnej, Znaczenie spółdzielczości dla demokracji, Idee społeczne kooperatywu, Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*). Wtedy też współorganizował m.in. Związek Towarzystw Pomocy Społecznej i Towarzystwo Kooperatystów<sup>19</sup>.

Zdaniem B. Cywińskiego, Abramowski był myślicielem politycznym w wąskim znaczeniu, to znaczy uzależniał wartość celów politycznych od ich „humanistycznego sensu”. Damian Kalbarczyk słusznie zastrzega, że tej refleksji brakuje ostrości pojęć, miesza się porządek polityczny, kulturowy, ekonomiczny, etyczny etc.<sup>20</sup> O ile we wczesnym okresie twórczości Abramowski mógł uchodzić za myśliciela politycznego, o tyle w latach 1892–1904 stał się wręcz apoli-

<sup>16</sup> D. Kalbarczyk, *Wstęp*, (w:) *Edward Abramowski...*, s. 15.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 5–23.

<sup>18</sup> W. Giełżyński, *op. cit.*, s. 120.

<sup>19</sup> J. Kulas, *Wstęp*, (w:) *Pisma popularnonaukowe i propagandowe 1890–1895*, Warszawa 1979, s. 34.

<sup>20</sup> D. Kalbarczyk, *Wstęp*, (w:) *Edward Abramowski...*, s. 20–21.

tyczny. Wówczas bowiem pojawiły się w jego publicystyce wątki związane z „religią braterstwa”, a polityczny styl myślenia zaczął uznawać za element alienacji człowieka<sup>21</sup>. Kolejna zmiana nastawienia przypada na rok 1905, kiedy pod wpływem wydarzeń związanych z rewolucją opublikował broszury *Zmowa powszechna przeciw rządowi* i *Nasza polityka*. Jak twierdzi Kalbarczyk: „jego nowa koncepcja polityczna polega na wykorzystaniu do walki z państwem zaborczym o niepodległość Polski wcześniejszych pomysłów eliminowania struktur państwowych przez stowarzyszeniowe struktury społeczne, dzięki czemu istnieje możliwość zrealizowania trzech zasadniczych celów politycznych: niepodległości, sprawiedliwego ustroju społecznego i wolności jednostki w społeczeństwie”<sup>22</sup>. Kalbarczyk, podobnie jak Cywiński, zauważa jednocześnie, że ta polityczna koncepcja może mieć wspólne cechy z programem Ligi Polskiej, której przedstawiciele nawoływali do działań negujących struktury państwowe okupanta. Miało to jednak wyłącznie charakter polityczny i pragmatyczny<sup>23</sup>. Przyjęcie takiej optyki interpretacyjnej stwarza oczywiście możliwość trwałego wykluczenia Abramowskiego z grona myślicieli anarchistycznych, co zapewne w wielu środowiskach lewicowych posługujących się bon motami z „abramowszczyzny” przyjęte zostałyby z dużą dezaprobatą.

Zanim przejdziemy do skonfrontowania poglądów Abramowskiego z poszczególnymi tezami anarchizmu, skoncentrujemy się na jego stosunku do religii. Na zjeździe socjalistów w Paryżu w roku 1892 Abramowski postulował, by wykorzystywać religię w celach propagandowych, gdyż właśnie język ewangelii jest najbardziej zrozumiały dla warstw najniższych, których świadomość społeczną należy dopiero pobudzić. W podobnym kontekście napisana została zresztą na zamówienie Józefa Piłsudskiego broszura *Czego chcą socjaliści*, w której odnajdujemy pozytywnie ujęte ewangeliczne cytaty<sup>24</sup>. Wątki związane z religią najszerszej rozwijał Abramowski w swoich późniejszych pracach, w np. *Metafizyce doświadczalnej* akcentował m.in. fakt, że monoteistyczne religie przybierają kształt struktur państwowych i dlatego odtwarzają takie negatywne zjawiska, jak przymus i władza<sup>25</sup>.

Zdaniem K. Krzeczковского, „socjalizm bezpaństwowy” Abramowskiego wiedzie do realizacji tych samych celów co anarchizm, a więc zgodnie z intencjami takich myślicieli jak chociażby Bakunin, Kropotkin, Tołstoj czy Proudhon<sup>26</sup>. Światopogląd Abramowskiego można w miarę spójnie uzgodnić z pokojowym na-

<sup>21</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 20–30.

<sup>24</sup> E. Abramowski, *Czego chcą socjaliści*, [online] <<http://zapomnianewartosci.pl/polskie-korzenie-ekonomii-spoecznej>> (dostęp: 14.05.2014).

<sup>25</sup> E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980, s. 56.

<sup>26</sup> K. Krzeczkowski, *Wstęp*, (w:) E. Abramowski, *Pisma. Pierwsze zbiorowe*, Warszawa 1933, s. LXXXI.

stawieniem Kropotkina, głoszącego tolerancję, sprawiedliwość i równość<sup>27</sup>. Nie popierał jednakże batalii Kropotkina przeciw religii i prawu, a wręcz przeciwnie – często podpierał się (możliwe, że wyłącznie instrumentalnie) autorytetem religii. Zapewne z myślą Bakunina łączyło Abramowskiego przekonanie, że społeczeństwo powinno być tworzone „od dołu do góry”, a więc z pominięciem porządku politycznego opartego na władzy i przymusie, choć unikał polaryzujących tez. Blisko było także zapewne Abramowskiemu do myśli „ojca anarchizmu”, Proudhona, który krytyce poddał państwową biurokrację decydującą ponad głowami ludzi o ich losach. Można także uznać, że podobnie jak Tołstoj, mimo iż nigdy nie utożsamiał się z określeniem anarchizmu, to jednak anarchistą w minimalnym zakresie był (o ile jest intelektualnie dopuszczalne takie „odseparowanie” i wyrywkowe traktowanie myśli filozofa) ze względu na głoszoną myśl społeczną.

By ocenić, czy ten tok myślenia jest zasadny, najłatwiej będzie prześledzić stosunek Abramowskiego do kwestii państwa i patriotyzmu. Jak słusznie zauważa M. Augustyniak, w politycznej koncepcji Abramowskiego państwo było kategorią wielowymiarową: narzędziem panowania zaborców, formą klasowej dominacji, kulturową wspólnotą bądź pozytywnym państwem kooperatywnym<sup>28</sup>. Zgodnie z pierwszą z wymienionych koncepcji, państwo jest bytem instytucjonalnym, a jego zakres ustalają podmioty władzy (policja, urzędy, sądy). Państwo rozumiane instytucjonalnie narzuca terytorialny przymus i monopol na stosowanie kar oraz nadzoru. Postulowany przez polskiego myśliciela bojkot państwa odnosił się do tego instytucjonalnego aspektu i był zdeterminowany kontekstem historycznym. Negowane było państwo zaborcze, natomiast w pismach akcentujących kwestie związane z odzyskaniem przez Polskę niepodległości pojęcia wspólnoty państwowej, ciągłości dziejowej i tożsamości narodowej uzyskują już pozytywny oddźwięk. Ponieważ Abramowski przywiązywał olbrzymią wagę do podmiotowego charakteru społeczeństwa, państwo w wymiarze wspólnoty kulturowej nazywane jest przez niego „rzeczpospolitą”, „systemem politycznym”, „organizmem politycznym”.

W kontekście twórczości Abramowskiego państwo występuje najczęściej jako kategoria psychologiczna. Geneza państwowości bądź jego teoretyczna natura nie mają większego znaczenia, istotne jest ujmowanie państwa jako ludzkiej „potrzeby” i traktowanie jako rzeczy objawiającej się w dynamice zmian, a nie w statyce faktów natury czysto intelektualnej i hipotetycznej<sup>29</sup>. Stąd pojawiająca się w wielu pismach sugestia Abramowskiego, że biurokracja, która z konieczności podana jest rutynie, nigdy nie opanuje zmiennych form społecznego i jednostkowego życia.

<sup>27</sup> R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków 1998, s. 266.

<sup>28</sup> M. Augustyniak, op. cit., s. 118–119.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 120.

Ujmując państwo w aspekcie teoriopoznawczym, odróżniał Abramowski „przedmioty poznania”, czyli byty powstałe na drodze abstrakcyjnego rozumowania, od „faktów naturalnych”, istniejących niezależnie od definicji. Do faktów naturalnych zaliczał zjawiska przyrodnicze, psychologiczne, społeczne, a także samo państwo. O naturze państwa nie może zatem stanowić jego definicyjne ujęcie lub geneza. Błędem jest również przedsięwzięta przez anarchistów krytyka państwa odnosząca się do jego ściśle określonej definicji. Krytykować państwo można tylko w wymiarze tymczasowym i funkcjonalnym. Abramowski odrzucił zatem element instytucjonalnej kary z racji braku mocy wychowawczej, jak również zakwestionował funkcję dystrybucyjną państwa, ponieważ państwo wykazuje skłonność do monopolizowania tych dóbr, które w danej epoce uchodzą za szczególnie atrakcyjne. Na drodze takiej monopolizacji powstają z pozoru pozytywne zjawiska, np. „filantropia państwowa”, w obrębie której zwłaszcza włączeniu jednak i wypaczeniu ulegają hasła solidarności, braterstwa, uczciwości. Abramowski zauważał pozytywną rolę państwa w kontekście zapewnienia bezpieczeństwa zewnętrznego i wewnętrznego oraz minimum zarządzania centralnego<sup>30</sup>.

Wielowymiarowa koncepcja państwa i funkcjonalna ocena poszczególnych jego aspektów sprawiają, że Edwarda Abramowskiego trudno uznać za myśliciela anarchistycznego, co nie zmienia faktu, że niektóre jego refleksje są zbieżne z myślą anarchistyczną. Zaletą, a jednocześnie kłopotliwym elementem jego filozofii jest to, że jej humanistyczny wymiar otwiera drzwi do rozmaitych interpretacji. Z tego też powodu recepcja „abramowszczyzny” jest równie bogata i trudna jak sama „abramowszczyzna”.

Pod koniec lat 60. XX wieku, kiedy w Polsce dał o sobie znać kryzys tradycji lewicowej, sięgnięto po Abramowskiego, by poprzez mit jego osoby odzyskać „lewicową twarz”. Filozofia Abramowskiego odpowiadała także tym, którzy szukali „trzeciej drogi”, próbowali uzgodnić stanowisko „laickiej lewicy” z podejściem katolików<sup>31</sup>. Wojciech Giełżyński nazwał Abramowskiego zwiastunem i wczesnym teoretykiem „Solidarności”, prekursorem polskiego hippizmu. Szukał związków pomiędzy myślą Józefa Tischnera a „wykładem poglądów Abramowskiego”. Użył nawet określenia „chrześcijański socjalista”<sup>32</sup>. Ideologia Abramowskiego została też przyswojona przez poszukujące „rodzimej tradycji” polskie środowiska anarchistyczne, w tym przez powstały w 1983 r. Ruch Społeczeństwa Alternatywnego, zainicjowaną dwa lata później organizację Wolność i Pokój, jak również założoną w 1988 r. Międzymiastówkę Anarchistyczną, która później – już jako Federacja Anarchistyczna – zorganizowała m.in. w 1997 r.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 118–134.

<sup>31</sup> D. Kalbarczyk, *Wstęp*, (w:) *Edward Abramowski...*, s. 8.

<sup>32</sup> W. Giełżyński, op. cit., s. 156.

I Spotkania Środowisk Anarchistycznych i Wolnościowych „Abramowszczyzna”<sup>33</sup>. Spotkania te miały swoje reedycje.

Do idei Abramowskiego nawiązuje współcześnie kwartalnik o tematyce społeczno-politycznej „Nowy Obywatel”. Łódzki periodyk oraz jego wydawca, Stowarzyszenie „Obywatele Obywatelom”, wydał od lat niewznawiane pisma społeczne tego filozofa. Zbiór tekstów *Braterstwo, solidarność, współdziałanie* został opublikowany w 2009 r. dzięki współpracy z Krajową Radą Spółdzielczą oraz Instytutem Stefczyka, a niedługo później udostępniony w formie e-booka na wolnej licencji. W 2010 r. w wielu miastach Polski zorganizowano też cykle spotkań pod hasłem „Polskie korzenie przedsiębiorczości społecznej”. Wydawany przez łódzkie stowarzyszenie kwartalnik odpowiada m.in. na niezadowolenie z funkcjonowania „trzeciego sektora”, który w swoich działaniach jest uzależniony od biurokratycznych reguł przyznawania państwowych grantów. Myśl Abramowskiego ma w tym przypadku służyć odświeżeniu postaw takich jak braterstwo, współdziałanie, solidarność, na mocy których można stworzyć bardziej etyczną wizję pracy stowarzyszeń oraz fundacji, bo opartą na silnych i szczerych relacjach międzyludzkich.

Edwarda Abramowski zmarł w roku 1918, w przeddzień uzyskania przez Polskę niepodległości. I chociaż powszechnie przyjmuje się, że był polskim anarchistą, trudno tego stwierdzenia, w świetle bardziej wnikliwego wglądu w prace filozofa, bronić. Od międzywojnia po współczesność jego myśl jest wykorzystywana do rozmaitych celów. Środowiska nawiązujące do refleksji Abramowskiego poszukują w niej „rodzimej tradycji”, koncyliacyjnego tonu, uzdrawiającej recepty czy nawet oceny moralnej zastanej rzeczywistości.

---

<sup>33</sup> Spotkanie to zorganizowano z okazji 3-lecia istnienia anarchistycznej biblioteki FA sekcji Poznań.



*Paweł Polaczuk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

**O PRZYCZYNOWEJ DEDUKCJI  
SOCIETAS CIVILIS CUM IMPERIO.  
KILKA UWAG O WPŁYWIE HOBBSA  
NA POJMOWANIE PRAWA**

**On Causal Deduction in a Concept  
of a *Societas Civilis Cum Imperio*.  
Some Remarks on Hobbes's Influence  
on the Understanding of Law**

**Słowa kluczowe:** prawo, władza, suweren, prawo natury, racjonalność, stan natury, dedukcja, indukcja.

**Key words:** law, authority, sovereign, natural law, rationality, state of nature, deduction, induction.

**Streszczenie**

W niniejszym artykule autor odnosi się do metody analityczno-syntetycznej Thomasa Hobbesa. Charakteryzuje jej historyczne nowatorstwo oraz jej zastosowanie w wywodach poświęconych władzy i społeczeństwu. Jej rezultatem jest utrwalona w *Lewiatanie* konstrukcja nieograniczonej władzy suwerena, wyłonionego w warunkach strachu jednostek o własne życie. Analizując tę metodę i osiągnięty przez Hobbesa rezultat, autor odnosi się do relacji prawa stanowionego i prawa naturalnego w koncepcji autora *Lewiatana*. Pokazuje, że koncepcja społeczeństwa pod władzą suwerena niesie za sobą zmiany w pojmowaniu utrwalonej w tradycji relacji pomiędzy prawem stanowionym i prawem natury. Zdaniem autora, Hobbes wiąże pojmowanie prawa z władzą w sposób analo-

**Abstract**

This paper investigates the analytic and synthetic method according to Thomas Hobbes. The author characterises its historical innovativeness and its application in Hobbes's argument concerning authority and society. This method resulted in the construction of the absolute power of the sovereign chosen in the circumstances of the individuals' fears for their own lives, as established in *Leviathan*. When analyzing this method and the result achieved by Hobbes, the author of this paper refers to the relationship of statute law and natural law in the conception of the author of *Leviathan*. He demonstrates that the idea of society ruled by the sovereign is bound with changes in the understanding of the relations between statute law and natural law established in the tradition. Ac-

giczny do relacji społeczeństwa pod władzą suwerena. Ponadto autor rozważa aktualność koncepcji w warunkach współczesnych.

According to the author, Hobbes perceives the relationship between law and authority analogically to this in a society under the rule of the sovereign. Moreover, the author discusses the relevance of this concept in contemporary conditions.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie oddziaływań koncepcji Thomasa Hobbesa na pojmowanie prawa w epokach późniejszych. Autor *Lewiatana* wymieniany jest pośród myślicieli tworzących nurt siedemnastowiecznej doktryny prawa natury. Twierdzi się ponadto, że opozycję wobec tej doktryny wyznacza m.in. pozytywizm<sup>1</sup>. Do koncepcji Hobbesa nawiązuje jednakże John Austin, który dokonał recepcji Hobbesowskiej formuły prawa jako rozkazu suwerena. Próba rozstrzygnięcia, dokąd sięga wpływ Hobbesa na pojmowanie prawa, może wydawać się jałowa, o ile przyjmie się taki oto uproszczony sposób interpretacji obu przytoczonych stanowisk, w myśl którego pierwsze z twierdzeń dotyczy koncepcji prawa naturalnego, drugie – prawa pozytywnego, któremu władca nadaje formę rozkazu. Wtedy granice oddziaływania koncepcji Hobbesa są niejako dwie: pierwszą, dla prawa naturalnego, wyznaczają stanowiska opozycyjne wobec siedemnastowiecznej doktryny prawa natury. Myślę tu o koncepcjach prawa nawiązujących do pozytywizmu filozoficznego. Druga z granic dotyczy prawa pozytywnego i wyznaczają ją ujęcia co najmniej krytyczne wobec koncepcji, które przyjmują Hobbesowski sposób pojmowania prawa jako rozkazu suwerena.

Zasygnalizowałem, że zagadnienie, które podejmuję, może wydawać się nieco jałowe. By wątpliwości te rozwiązać, zwrócę uwagę na stanowisko wyrażone w literaturze przedmiotu, dotyczące pojmowania prawa naturalnego w koncepcji Hobbesa oraz precyzujące jego ujęcie relacji między prawem stanowionym a prawem naturalnym. Oto twierdzi się zasadnie, że u Hobbesa „prawo naturalne jest również rozkazem suwerena – rozkazem Boga. [...] Prawa naturalne stają się rzeczywistymi prawami [...] dopiero wtedy, gdy stają się one rozkazami państwa, a więc prawami państwowymi”<sup>2</sup>. W świetle tej uwagi można przyjąć, że drugie ze stanowisk, które wyrażone w poglądzie o recepcji Hobbesowskiego pojmowania prawa w początkach jurysprudenencji analitycznej, jest trafne, podczas gdy pierwsze z twierdzeń, dotyczące opozycji wobec doktryn prawnonaturalnych,

<sup>1</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 60.

<sup>2</sup> K. Chojnicka, *Zagadnienie relacji pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. Analiza trzech możliwych ujęć tego zagadnienia w klasycznych systemach doktrynalnych*, (w:) M. Zmierczak (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 79.



pozwala spojrzeć na sprawę oddziaływania odmiennie. By przystać na taką konkluzję, potrzeba jednak szerszego spojrzenia na charakterystykę doktryny prawa naturalnego, która wchodzi w skład uzasadnienia twierdzenia głoszącego, że oddziaływanie siedemnastowiecznej doktryny prawa natury tłumi m.in. pozycja pozytywizmu w XIX wieku<sup>3</sup>. Integralnym elementem tej charakterystyki jest twierdzenie o wewnętrznym zróżnicowaniu nowożytnej doktryny prawnonaturalnej oraz pogląd o związkach teorii prawa naturalnego z teorią społeczeństwa<sup>4</sup>. Warto taką ocenę poprzedzić nieco głębszą refleksją nad formułą prawa jako rozkazu suwerena. Ujawni ona bowiem nad wyraz trwale struktury myślenia o prawie, które obejmują władzę. Myślę tu nie tyle o konkretnych koncepcjach filozofów prawa, co o ogólniejszych zjawiskach europejskiej kultury prawnej, do których zrozumienia przyczynia się historia prawa. Dopiero wtedy będzie można twierdzić, że oddziaływania koncepcji Hobbesa przekraczają konflikt pomiędzy opozycyjnymi koncepcjami prawa nawiązującymi do pozytywizmu filozoficznego oraz koncepcjami prawa natury. Może się przy tym okazać, że jedynym tego wyrazem nie jest recepcja, jakiej dokonano w początkach jurysprudencji analitycznej.

Zamysł, o którym mowa powyżej, wymaga zarysowania i zanalizowania koncepcji Hobbesa. Mam tu na uwadze metodę przyjętą przez tego autora oraz rezultat rozumowań prowadzonych według reguł tej metody. Bez odniesienia się do rozumowania prowadzonego przez Hobbesa trudno uchwycić elementy istotne dla recepcji w początkach jurysprudencji analitycznej. Wywody autora *Lewiatana* prowadzą bowiem do koncepcji władzy we wspólnocie państwowej. Jej ujęcie dominuje w koncepcji Hobbesa i ma zasadnicze znaczenie dla pojmowania prawa także poza relacją prawa stanowionego i naturalnego.

W rozumowaniach Hobbesa poświęconych władzy i społeczeństwu znalazła zastosowanie metoda analityczno-syntetyczna. Odniosę się do niej w dalszej części rozważań. W tym miejscu należy zauważyć, że jej rezultatem jest utrwalona w *Lewiatanie* konstrukcja nieograniczonej władzy suwerena wyłonionego w warunkach strachu jednostek o własne życie. Twierdzi się, że to nie rezultat zastosowania metody analityczno-syntetycznej, który jest powszechnie łączony z Hobbesem, lecz odkrywcze na ówczesne czasy rozumowanie urzeczywistniające nowożytny ideał nauki uczyniły z Hobbesa postać znaczącą w historii myśli ludzkiej<sup>5</sup>. Badacze jego spuścizny wskazują na kontekst tego osiągnięcia. Podkreślają dążenia do wiedzy pewnej. Reguły osiągania wiedzy o takim statusie wyzna-

<sup>3</sup> J. Szacki, op. cit., s. 60.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>5</sup> H. Hofmann, *Neuere Entwicklungen in der Rechtsphilosophie. Vortrag gehalten vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 13. Dezember 1995*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York 1996, s. 7.

czała metoda oparta na arytmetyce i geometrii<sup>6</sup>. Za sprawą tej metody poznanie przyrody awansowało do rangi nauk przyrodniczych. Hobbes miałby przeto zerwać z tradycją filozofii, wzorując się na metodzie uchodzącej za ideał jego czasów i awansując ustalenia poczynione obmyśloną przez siebie „metodą filozofii” do rangi nauki jako „wiedzy o konsekwencjach wywodzących się z własności ciał politycznych”<sup>7</sup>. Nadmienię, że pośród osiągnięć Hobbesa wymienia się także przełamanie założenia harmonijnego porządku społecznego<sup>8</sup>. Uwagę tę przywołuję, ponieważ równoważy ona ocenę doniosłości koncepcji autora *Lewiatana* i czyni to w duchu założeń, jakie poczyniłem na wstępie. Innymi słowy, jest bliskie wyrażonym przeze mnie intuicjom dotyczącym relacji między władzą a prawem. Dominują one w tej części koncepcji Hobbesa, która jest rezultatem metody zastosowanej przez tego myśliciela.

Na tę wiedzę składają się wiadomości o powiązaniach przyczynowych. Jest ona wiedzą warunkową, hipotetyczną, odmiennie niżli wiedza o faktach, której źródłem jest doświadczenie<sup>9</sup>. Wiedza warunkowa pochodzi z rozumowań. Hobbes określa je mianem rachowania<sup>10</sup>. Wzoruje się na kategoriach matematycznych także w określeniach, które mają przybliżyć istotę rozumowania nazwanego rachowaniem. Obejmuje ono bowiem dwa kierunki myślenia: „dzielenie” i „łączenie”<sup>11</sup>. „Dzielenie” polegałoby na rozkładzie analizowanych zjawisk na cząstki (łac. *resolutio*), podczas gdy „łączenie” oznacza syntetyczne ich złożenie w całość, w spójną strukturę teoretyczną zdatną do formułowania twierdzeń o przyczynach określonego zjawiska (łac. *compositio*)<sup>12</sup>. Tak przeprowadzone ro-

<sup>6</sup> G. Maluschke, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1982, s. 19. Zob. uwagi biograficzne dotyczące pobytu Hobbesa w Paryżu w latach 1629–1631 w: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5: *Od Hobbesa do Hume’a*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, s. 7.

<sup>7</sup> F. Copleston, op. cit., s. 14; T. Hobbes, *O ciele I.6*, (w:) *Elementy filozofii*, t. I, PWN, Warszawa 1956, s. 79.

<sup>8</sup> H. Hofmann, *Neuere Entwicklungen...*, s. 7: przełamanie paradygmatu harmonijnego porządku społecznego na rzecz założenia, zgodnie z którym społeczeństwo tworzą jednostki konkurujące i skonfliktowane ze sobą, uchodzi – jak powiada autor – za osiągnięcie Hobbesa i wymienia je obok metodologicznego zerwania z tradycją filozofii politycznej.

<sup>9</sup> F. Copleston (op. cit., s. 15) powiada, że wiedza ta dotyczy „powiązania jednego twierdzenia z innym”, zaś Hobbes w *Lewiatanie* rozróżnia „poznanie faktów, które jest wrażeniem zmysłowym i pamięcią”, oraz „poznanie powiązania jednego twierdzenia z innym”. Poznanie faktów, pisze Hobbes, „jest poznaniem absolutnym (gdy widzimy, że się dokonuje jakiś fakt, albo gdy sobie przypominamy, że się dokonał”. Zob. idem, *Lewiatan czyli Materia forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2009, s. 162.

<sup>10</sup> G. Maluschke, op. cit., s. 20–21, 25.

<sup>11</sup> F. Copleston, op. cit., s. 15.

<sup>12</sup> T. Hobbes, *O ciele I.6*, (w:) *Elementy filozofii*, t. I, s. 80, 84. Jak twierdzi G. Maluschke (op. cit., s. 19, 23), istota metody analityczno-syntetycznej sprowadza się do koordynacji dwóch przeciwnych sobie kierunków rozumowań, jakimi są *resolutio* (analiza) oraz *compositio* (synteza). Zastosowanie tej metody autor przedstawia następująco: na pierwszym etapie prze-

zumowanie łączy zatem indukcję i dedukcję. W odniesieniu do państwa miałyby wyłonić wprawdzie zdeterminowaną pragnieniem przeżycia jednostkę, wykazującą w stanie bezpaństwowym skłonność do przemocy i szukania pomocy w przypadkach, gdy żywi ona obawę nieprzyjaznego działania innych<sup>13</sup> i prowadzić do *societas civilis cum imperio*<sup>14</sup>. Twierdzi się wszak, że program zbudowania teorii państwa na metodzie matematycznej został urzeczywistniony jedynie w części, jaką stanowi dedukcja państwa i społeczeństwa<sup>15</sup>. Metoda filozofii miała bowiem – wzorem metod nauk matematycznych – umożliwić wiedzę aprioryczną<sup>16</sup>. Nie znalazła jednak zastosowania w przypadku stanu natury. Twierdzenia dotyczące natury człowieka mają swoje źródło w obserwacji i introspekcji. Nie pochodzą zatem z rozumowania określonego przez Hobbesa mianem dzielenia. W rezultacie dedukcja przyczyn powstania państwa, należnych mu uprawnień, prawie natury i obowiązków obywatelskich ma swój początek w doznaniach zmysłowych. Zostają one podniesione do rangi hipotez i dają początek argumentacji hipotetyczno-dedukcyjnej dotyczącej *societas civilis cum imperio*<sup>17</sup>.

Wspomniałem powyżej o kontekście metody filozofii, który – jak pokazało powyższe wprowadzenie – stał się istotnym elementem ocen spuścizny Hobbesa. Poza tym kontekstem Hobbes jest wymieniany pośród takich myślicieli, jak Grocjusz, Locke, Puffendorf czy Spinoza, których dorobek tworzy pewne kon-

---

prowadza się eksperyment myślowy polegający na rozkładzie państwa na niepodzielne elementy. Są nimi jednostki. Etap rezolucji pozwala wyłonić obszar bezpaństwowy – stan natury, w którym żyją jednostki. Na etapie *compositio* dokonuje się złożenia tych elementów w konstrukcję myślową. W omawianym przykładzie z jednostek czyni się *causae efficientes* państwa, zatem podmioty, za których sprawą powołuje się państwo. Ta część znana jest jako teoria umowy społecznej. Natomiast F. Copleston powiada (op. cit., s. 15–16), że rachowanie według Hobbesa to dodawanie i odejmowanie, gdzie odejmowanie to dzielenie czy rozkładanie.

<sup>13</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 181.

<sup>14</sup> G. Maluschke, op. cit., s. 30; F. Copleston, op. cit., s. 15–16. Hobbes przez rozumowanie rozumie rachowanie. To ostatnie jest dodawaniem i odejmowaniem, gdzie odejmowanie to dzielenie czy rozkładanie: „Zazwyczaj ta [metoda], która rozkłada, nazywa się analityczną; ta zaś, która składa, nazywa się syntetyczną” – *De corpore*, 1, 6, 1, (w:) *Elementy filozofii*, s. 80. Metoda filozofii obejmuje więc analizę i syntezę. Dzięki analizie umysł przechodził od tego, co jednostkowe, do tego, co uniwersalne, czyli do pierwszych zasad.

<sup>15</sup> Zdaniem G. Maluschke (op. cit., s. 17–19), wiążąca pozostała przede wszystkim aksjomatyczno-dedukcyjna metoda oraz *zasada generatio* – zasada wiedzy podmiotu, która staje się wiedzą pewną, o ile podmiot postępuje w sposób zdyscyplinowany według określonych przez siebie reguł składających się na metodę. Zob. inaczej F. Copleston, op. cit., s. 16.

<sup>16</sup> Zob. T. Hobbes, *O człowieku* I.1, (w:) *Elementy filozofii*, t. II, s. 123.

<sup>17</sup> Termin „argumentacja” nie został tu użyty bez powodu. Przyjmując (za G. Maluschke, op. cit., s. 25), że w ujęciu Hobbesa rozumowanie prowadzi do wiedzy o „powiązaniach jednego twierdzenia z innym”. Autor *Lewiatana* dopuszcza możliwość połączenia tzw. wiedzy warunkowej z wiedzą o faktach. Nadaje wtedy wiedzy o faktach formę hipotez. Dokonuje tego w toku argumentacji.

tinuum zainteresowań, poglądów i schematów rozumowań. Dorobek owych teoretyków prawa naturalnego obejmuje także teorię społeczną czasów nowożytnych<sup>18</sup>. Twierdzi się, że jej przedmiotem jest organizacja życia publicznego jednostek posiadających określone cechy z natury. Ład społeczny miałby się wywodzić z uprzednich wobec władzy zasad prawa naturalnego i gwarantować jednostkom bezpieczeństwo i swobodę<sup>19</sup>. Charakterystyka nowożytnej teorii społeczeństwa nawiązuje tu do doktryny prawa naturalnego, na którą składają się poglądy wymienionych powyżej myślicieli. W tej płaszczyźnie formułowane są oceny dotyczące relacji nowożytnej doktryny prawa natury wobec tradycji. Ujęcie to służy ponadto za kryterium oceny historycznych oddziaływań siedemnastowiecznej doktryny prawa natury. Historyzm i pozytywizm XIX wieku to wówczas prądy jej przeciwne<sup>20</sup>. Wspominam o tym, bowiem odnotowuje się fakt zróżnicowania koncepcji prawa natury.

Gdyby spojrzeć na koncepcję interesującego mnie teoretyka prawa i społeczeństwa z perspektywy teorii społecznej, można ujęcie prawa naturalnego Hobbesa uznać za jeden z (kilku) elementów jego teorii społeczeństwa. Nie wydaje się, by formuła zróżnicowania koncepcji prawa natury stała temu na drodze. Pojęcie siedemnastowiecznej doktryny prawa natury obejmuje bowiem nie tylko pewne kontinuum zainteresowań, ale odnosi się także do poglądów i schematów rozumowań, które są w przypadku Hobbesa oryginalne. Toteż oceny oddziaływań, formułowane w odniesieniu koncepcji siedemnastowiecznych teoretyków prawa i społeczeństwa, mogą wypadać odmiennie. Wspominam o tym w przekonaniu o specyfice koncepcji Hobbesa, w której nie bez powodu wyodrębniłem przyjętą przezeń metodę (przynależne do niej schematy rozumowań) oraz rezultat zastosowania tej metody. Jest nim *societas civilis cum imperio*. Koncepcja społeczeństwa pod władzą państwową rozstrzyga przy tym o relacji prawa naturalnego i pozytywnego w sposób przybliżający pojmowanie prawa z perspektywy wyłonionego w rozumowaniach podmiotu, który jako suweren jest wyposażony w cechy czyniące zeń jedyne źródło prawa. Wyrazem tej właśnie wyjątkowości koncepcji Hobbesa jest recepcja jego sposobu pojmowania prawa w początkach jursprudenckiej analitycznej oraz (paradoksalnie) ta oto okoliczność, że oddziaływania kon-

<sup>18</sup> J. Szacki, op. cit., s. 60; Z. Rau, *Prawo natury a prawo naturalne. W poszukiwaniu przelomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym*, (w:) *Prawo natury w doktrynach...*, s. 79.

<sup>19</sup> J. Szacki, op. cit., s. 60.

<sup>20</sup> Ibidem. Zob. także: S. Wronkowska, *Zarys teorii prawa*, Ars Boni et Aequi, Poznań 1997, s. 50; eadem, *Podstawowe pojęcia prawa i prawoznawstwa*, Ars Boni et Aequi, Poznań 2005, s. 70. Można przyjąć, że opozycja koncepcji prawonaturalnych i koncepcji prawa nawiązujących do pozytywizmu filozoficznego traci na ostrości w pozytywistycznie zorientowanej refleksji nad prawem, ponieważ przelamuje ją doktryna praw człowieka (praw jednostki, których źródłem nie jest stanowienie).

cepcji autora *Lewiatana* przekraczają konflikt pomiędzy prawnonaturalnymi i pozytywistycznymi koncepcjami prawa<sup>21</sup>. Spory o recepcję teorii Hobbesa mogą dotyczyć istoty pojęcia prawa (prawo jako rozkaz, problem uzasadnianych prawami naturalnymi ograniczeń dla racjonalnych, dostosowawczych działań prawodawcy). Odniosę się do nich w dalszej części.

Zasygnalizowałem powyżej specyfikę koncepcji Hobbesa. Nie od rzeczy będzie przybliżyć powiązania między metodą, teorią społeczeństwa oraz prawem naturalnym z perspektywy przeprowadzonych przez Hobbesa rozumowań, który w swoich rozumowaniach ustanawia związki między nimi.

Rozpocząć należy od spostrzeżenia, że w jego ujęciu zasady prawa natury poprzedzają twierdzenia poparte introspekcją i obserwacją innych. Dotyczą one cech podmiotu i przedmiotu doświadczenia zmysłowego, które do świata przyrodniczego i moralnego mogą zbliżyć się jedynie w granicach, jakie wyznaczają subiektywne doznania zmysłowe. Myślę tu przede wszystkim o poczuciu strachu ożywianego zagrożeniem gwałtownej śmierci. Jest ono oczywistym przeciwieństwem poczucia bezpieczeństwa<sup>22</sup>. Wspomniane cechy odsłania się wtedy niejako poza porządkiem całości oraz w granicach empirii. Tymczasem to właśnie ład w świecie był – jak się zauważa – przedmiotem dociekań siedemnastowiecznych teoretyków prawa naturalnego. Człowiek jest tu częścią tego porządku i posiada „z natury” określone cechy. Fundamenty tegoż ładu w postaci zasad czy praw obiecywano odkrywać rozumem<sup>23</sup>. Toteż twierdzenia poparte introspekcją i obserwacją innych urastają do twierdzeń o jednaki naturze każdej jednostki dopiero wtedy, gdy nadaje się im rangę hipotez. Twierdzi się zasadnie, że kluczem do wizji antropologicznej Hobbesa, jest zaspokajanie pragnień, z których podstawowym jest pragnienie samozachowania. Uzasadnienie tego poglądu głosi, że światem jest materia w ruchu<sup>24</sup>. „Naturalną tendencją ruchu jest jego kontynuacja przez ruch”<sup>25</sup>. Zakłada się ponadto jednorodność tych zjawisk fizycznych i fizjologicznych. Życie jest przeto wewnętrzną formą ruchu, zaś właściwą mu tendencją jest dążenie do jego podtrzymania. Jeśli ruch ten postępuje bez zakłóceń – doznajemy przyjemności, gdy zaś ruch nie jest prawidłowy – doświadczają

<sup>21</sup> Zob. uwagi dotyczące relacji prawa państwowego i naturalnego w koncepcji Hobbesa w: K. Chojnicka, op. cit., s. 63–65.

<sup>22</sup> G. Maluschke, op. cit., s. 26.

<sup>23</sup> Zob. charakterystykę nowożytnej doktryny prawa natury w: J. Szacki, op. cit., s. 61.

<sup>24</sup> Z. Rau, op. cit., s. 86.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem. W. Pawluczuk, *Śmierć i inne strachy*, (w:) W. Pawluczuk, S. Zagórski, *Czego się boimy?*, Oficyna Wydawnicza Stopka, Łomża 2008, s. 35–36. Autor dokonuje rozróżnienia pomiędzy strachem i lękiem. Jego zdaniem strach ma charakter bardziej konkretny. „Można go przy odrobinie sprytu i dobrej woli jakoś ominąć, przezwyciężyć. Jest zarazem na powierzchni naszej świadomości [...]. Nie da się tego tak prosto zrobić z lękiem egzystencjalnym. Pojawia się

my przykrości, gdy zaś zostaje skrępowany – przykrości sięgającej świadomości zagrożenia życia w postaci strachu<sup>26</sup>. Rozumując w ten sposób, Hobbes sprowadza treści doznań zmysłowych do fizjologii. Redukuje przy tym fizjologię do fizyki. Wszystko to czyni z myślą o obiektywizacji twierdzeń popartych li tylko introspekcją i obserwacją innych. Dotyczą one teraz cech każdego<sup>27</sup>.

Podkreślić należy, że diagnoza powyższa ma swoje źródło w doświadczeniu obawy o własne życie. Za pomocą introspekcji i obserwacji bada się odczucia człowieka w warunkach takiego zagrożenia. Twierdzenia o strachu przekraczają granice doświadczenia zmysłowego w rozumowaniach, w których zakłada się, że abstrakcyjne, fizyczne prawa ruchu dotyczą w jednakim stopniu fizjologii człowieka i jego sfery mentalnej<sup>28</sup>. Nie jest to indukcja w kształcie założonym przez Hobbesa. Rezultat, który zostaje powiązany z prawidłowościami przyrodniczymi, stanowią ledwie hipotezy. Taki charakter mają już bowiem twierdzenia o prawidłach ruchu ciał, które nie mogą zostać ani zanegowane, ani dowiedzione przez obserwację<sup>29</sup>. Hipotetyczny charakter twierdzeń Hobbesa pogłębia założenie jednorodności ruchu materii w wymiarze zjawiskowym i wewnętrznym. W oparciu o to założenie utożsamia się ruch z życiem. Słabość twierdzeń Hobbesa pogłębia wreszcie relacja pomiędzy poziomem zakłóceń ruchu i stanami mentalnymi człowieka, która łączy sfery fizjologii i psychologii przez doznania (doświadczamy przykrości bądź przyjemności – powiada Hobbes) oraz założenie konsystencji tych sfer oparte wyłącznie na opozycji wobec zewnętrznego świata ciał w ruchu. Śmierć przestaje być tu zjawiskiem i staje się wyłącznie przeżyciem, jak dzieje się to w przypadkach chorób<sup>30</sup>. Rezultat, jaki osiąga Hobbes, trafia wszak nad wyraz przewidująco w diagnozy zmian w sferze mentalnej człowieka w stanie zagrożenia życia i pozwala zidentyfikować cele, jakie w warunkach skrajnej niepewności (życia) wyznaczają sobie lu-

---

jako coś nieokreślonego, [...] czasem nagle, w sytuacjach granicznych”. Podzielał te spostrzeżenia. Odnotować należy, że Hobbes posługuje się najczęściej dwoma terminami. Pisze mianowicie o strachu i obawie. Termin „obawa” dookreśla wskazaniem, czego obawa dotyczy: „obawa o życie”, „obawa o to, by...”. Na podstawie uwag Pawluczuka można przyjąć, że terminy „strach” i „obawa” są sobie znaczeniowo bliskie. Stany określane mianem obawy wydają się być wprawdzie mniej konkretne i mniej intensywne od strachu, nie są jednak tak nieokreślone jak lęk. W niniejszym tekście zachowuję wzorowaną na wywodach Hobbesa dyscyplinę terminologiczną. Odstępstwa dotyczące terminów „strach” oraz „obawa” (polegające na użyciu terminu „lęk”) sygnalizuję. Na marginesie warto zwrócić uwagę na charakterystykę strachu u Pawluczuka, w szczególności na minimalne warunki przezwyciężenia strachu.

<sup>27</sup> Por. Z. Rau, op. cit., s. 86.

<sup>28</sup> F. Copleston twierdzi (op. cit., s. 15), że Hobbes nigdy nie wyobrażał sobie dedukcji bez odwoływania się do materiału empirycznego zaczerpniętego z doświadczenia, „ale wiedział też dobrze, że nie można wydedukować człowieka i społeczeństwa z abstrakcyjnych praw ruchu”.

<sup>29</sup> P. Mittelstaedt, *Universalität und Inkonsistenz*, (w:) M. Astroh (hrsg.), *Grenzen rationaler Orientierung*, Georg Olms Verlag, Heidesheim – Zürich – New York 2003, s. 3.

<sup>30</sup> Zob. A.E. Kubiak, *O lęku przed śmiercią*, (w:) *Czego się boimy?*, s. 23 i nast.

dzie<sup>31</sup>. Zdeterminowanie dążenia do przetrwania prawidłowościami i warunkami pozwala łączyć je ze zdolnością do pragmatycznej racjonalności, do jakiej odwołuje się Hobbes w (początkach) przyczynowej dedukcji.

W stanie natury strach wpływa mobilizująco na racjonalność człowieka. Lęk o własne życie potęguje zachowania absurdałne poza zakłóconą strachem dynamiką procesów życia, lecz racjonalne w warunkach stanu natury. Racjonalna kalkulacja nakazuje przyjmować możliwości najgorsze i wysuwać żądania adekwatne do poziomu zagrożeń. Myślę tu o (ekstremalnym, podobnym w tym wymiarze do „chorobliwych”, tj. skrajnie nieracjonalnych zachowań osób dotkniętych śmiertelną chorobą i zmagających się z olbrzymim strachem przed śmiercią, którzy decydują się nawet na niesprawdzone terapie medyczne) żądaniu ustanowienia absolutnego panowania, znoszącego niepewność trwania życia<sup>32</sup>. Przewyciężenie chaotyczności stanu natury, które początkuje przyczynową dedukcję *societas civilis cum imperio*, dokonuje się przez zdolność wglądu w przyczyny powstałego stanu rzeczy (osiągania wiedzy warunkowej). Dzięki osiągniętej wiedzy o przyczynach człowiek w stanie natury może pokierować działaniami (pożądania) w taki sposób, aby zwiększyć możliwości przeżycia<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Zob. T. Hobbes, *O obywatelu. Przedmowa do czytelnika*, (w:) *Elementy filozofii*, t. II, s. 186–187; L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, red. nauk. P. Nowak, M. Wiśniewski, Warszawa 2010, s. 399. Przywołałem powyżej pogląd o odniesieniach sfery mentalnej człowieka do fizjologii, tej zaś do fizyki. Autorzy *Historii filozofii politycznej* piszą w tym kontekście o „mechanistycznej psychologii uczuć”. Wyjaśniają, że chodzi tu o te siły w człowieku, którego go „popychają od tyłu”. Dlatego można mówić o identyfikacji celu jednostek w stanie natury oraz zdeterminowaniu dążeń do jego osiągnięcia warunkami i prawidłowościami tego stanu. W przypisie 22 niniejszego tekstu zwróciłem uwagę na charakterystykę strachu przedstawioną w zarysie przez W. Pawluczuka. Autor porównuje strach z lękiem, a drugi ze stanów przybliżyła w refleksji łączącej m.in. poglądy Heideggera i osiągnięcia medycyny, rozwijającej się intensywnie m.in. w dziedzinie terapii psychoanalizy. Struktura tej charakterystyki jest przeto historycznie bardzo od Hobbesa odległa.

<sup>32</sup> G. Maluschke, op. cit., s. 26–27; zob. uwagi o relacji przyjemności i pożądania w: T. Hobbes *O człowieku* I.1, (w:) *Elementy filozofii*, t. II, s. 124–128; zob. też M. Kuniński, *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, (w:) Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2010, s. 115. Zdaniem Kunińskiego, w stanie natury występują dwie wykluczające się cechy: brak kooperacji bądź kooperacja w niewielkich rozmiarach oraz zdolność do rozpoznania możliwości kooperacji, które rysują się w dalszej perspektywie i są zależne od spełnienia się warunku, jakim jest istnienie władzy suwerena. W stanie natury nie ma kooperacji, a mimo to ludzie są zdolni do zawarcia porozumienia dotyczącego przyszłego stanu politycznego. Jeśli trafnie odczytuję te uwagi, autor podnosi swoistą niesymetryczność zasobów racjonalności. Moim zdaniem wyjaśnia ją strach, który w połączeniu z wiedzą o przyczynach stanu natury „popycha” do racjonalnego myślenia i działania. Wiedza ta ma charakter warunkowy i rozumowy. Zob. także uwagi o skrajnych (nieracjonalnych) zachowaniach ludzi dotkniętych śmiertelną chorobą oraz ich kondycji duchowej, jak też wywody dotyczące procesu racjonalizacji lęku przed śmiercią na życzenie w A.E. Kubiak, op. cit., s. 24–30.

<sup>33</sup> Por. G. Maluschke, op. cit., s. 28.

Ta nowa wizja prawideł, podług których postępuje „z natury” człowiek, zostaje ukształtowana według metod przyrodoznawstwa. Nie ma w niej bipolarnej determinacji grzechem pierworodnym i powołaniem człowieka<sup>34</sup>. Myślenie o naturze ludzkiej zostaje oderwane od struktur myślowych ufundowanych na akcie stworzenia i sięga do związków ze światem przyrodniczym. Jednej determinacji (absolutnej) nie zastępuje się wszak drugą w sposób zupełny<sup>35</sup>. Elementy nowej struktury zdeterminowania człowieka są wyważone tak, by możliwe było zróżnicowanie jego działań już w samym stanie natury (walka o przeżycie, porozumienie, które wyłącza suwerena). Hobbes wyposaża go bowiem w cechę, której nie posiadają pozostałe ciała będące w ruchu. Myślę tu o zdolności do racjonalnej kalkulacji, przez którą Hobbes wydobywa człowieka z przyrody. Działania podjęte z racjonalnej kalkulacji nie negują mechanizmów ruchu ciał. Kreują wszak przestrzeń identyfikacji celów, których realizacja nie będzie wymagała sięgnięcia po środki wyznaczane nieprzerwanym ruchem ciał w przyrodzie. Strach jest tu swoistym łącznikiem między przynależnością do przyrody a założoną pragmatyczną racjonalną człowieka.

Po powyższych uwagach pozostaje odnieść się do tej części koncepcji, która jest rezultatem rozumowań Hobbesa. Twierdziłem, że wywody autora *Lewiatana* prowadzą do koncepcji społeczeństwa poddanego władzy we wspólnocie państwowej. Dodam, że będzie mnie interesował ten aspekt rezultatu rozumowań Hobbesa, który stanowi o relacji władzy do prawa.

Otóż w argumentacji Hobbesa dużo miejsca zajmuje – za sprawą przyjętej metody – fizyczny ład świata przyrodniczego, w którym ludzie wiodą niespokojne i osobnicze z natury życie. Przesłania się tu doniosłość prawa jako zbioru reguł umożliwiających „wspólne” i produktywne życie. Nie ma tu bowiem zasadniczo naturalnych związków międzyludzkich<sup>36</sup>. Nie o nie tu zatem wpraw chodzi, lecz o samozachowanie, tj. przetrwanie biologiczne jednostki (rozumiane wężiej niż inklinacja do przetrwania i rozmnażania). Zależy ono w ostatecznym rachunku od siły władzy, tj. jej zdolności zapanowania nad chaosem stanu natury i „uformowania” wspólnoty państwowej (społeczeństwa). Świadomość faktu, że władza jest środkiem położenia kresu przemocy zagrażającej życiu, rodzi się w strachu, który czyni przemoc bardziej dolegliwą od trudów walki o zasoby. Twierdzi się, że doniosłe znaczenie ma tu także (rozumowa) wiedza jednostek o przyczynach tej wojny, w tym przekonanie, że prawo jednostki w stanie

<sup>34</sup> J. Szacki, op. cit., s. 63.

<sup>35</sup> Problem relacji determinacji wolą Boga względem determinacji natury przyrodniczej jest jednym z ciekawszych problemów w historii myśli ludzkiej. Zasluguje on na odrębne opracowanie. W niniejszym artykule nie będzie on przeze mnie rozpatrywany. Zob. np. A. Herman, *Propheten des Niedergangs. Der Endzeitmythos im westlichen Denken*, Propyläen Verlag, Berlin 1998, s. 19–303.

<sup>36</sup> J. Szacki, op. cit., s. 65; zob. także M. Kuniński, op. cit., s. 118–124.



natury do wszystkiego jest puste i wchodzi w kolizję z prawem innych, prowadząc do zagrażającej życiu walki każdego z każdym. Racjonalność praktyczna wskazuje zatem na władzę jako gwaranta przeżycia<sup>37</sup>. Nakaz racjonalności praktycznej uzasadnia pierwszeństwo władzy przed prawem w stanie natury<sup>38</sup>. Po powstaniu *societas cum imperio* supremacja władzy warunkuje autorytet prawa<sup>39</sup>. Wyrazem tego jest formuła, że prawo jest rozkazem suwerena<sup>40</sup>.

Po tych ustaleniach należy odpowiedzieć na pytanie o to, co wynika z koncepcji Hobbesa dla relacji prawa stanowionego i naturalnego. Nadmienię, że do krytyki ujęcia prawa jako rozkazu suwerena odniosę się w dalszej części wywodów, bowiem formuła prawa jako rozkazu suwerena zasługuje na odrębne potraktowanie. Zasygnalizuję jednak dla porządku, że w tym miejscu biorę pod uwagę nie tylko pierwszeństwo władzy przed prawem, ale i pojmowanie prawa jako rozkazu suwerena, bo i ten aspekt nie pozostaje bez znaczenia dla żywo dyskutowanej relacji prawa stanowionego i naturalnego. Oto bowiem twierdzi się, że Hobbes czyni suwerena jedynym źródłem prawa stanowionego. Prawo to ma pierwszeństwo przed nakazami i zakazami prawa boskiego i naturalnego. Znaczenie tych praw zostaje ograniczone do roli wskazań moralnych skierowanych do suwerena. To suweren decyduje, czy się do nich zastosuje się i wyłącznie do niego należy ocena tych decyzji. W ten sposób Hobbes dokonuje tzw. neutralizacji politycznej prawa boskiego i naturalnego. Poddanym nie wolno bowiem

<sup>37</sup> G. Maluschke, op. cit., s. 28.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 32. J. Szacki (op. cit., s. 65) powiada, że w nowożytnej doktrynie prawa natury współistniały niejako dwie „socjologie”. Pierwsza zakładała konieczność tworzenia wspólnoty od podstaw, druga przyjmowała istnienie „społeczeństwa” w stadium załączkowym. Autor ma tu na myśli istnienie wspólnot powstających niezależnie od państwa. Kierując się tym podziałem, można przyjąć, że waloryzacja kategorii władzy jest specyfiką tych teorii, które łączą moment narodzin państwa z narodzinami społeczeństwa. Mniej jest widoczna w przypadku teorii, w których o władzy politycznej rozumie się w kategoriach rozwoju istniejących związków międzyludzkich do poziomu wspólnoty państwowej (społeczeństwa). Uwagę formułuję, mając na względzie relację władzy i prawa. Można ją również uzasadnić, odwołując się do zróżnicowania założeń antropologicznych na pozytywne i negatywne. Antropologia pozytywna ma większy potencjał uczynienia z jednostki podmiotu praw. W antropologii negatywnej, jak w przypadku antropologii Hobbesa, status prawny jednostki wymaga uczynienia zeń poddanego, zrzeczenia się jego praw, z których jednostka nie potrafiła korzystać ani z pożytkiem dla siebie, ani innych. Jest to zatem ujęcie w dwójnasób odmienne od zaprezentowanego w *Historia myśli socjologicznej*. Jej autor ma na względzie relację władzy i społeczeństwa, podczas gdy moje twierdzenie dotyczy relacji władzy i prawa. Na kanwie typologii dwóch „socjologii” nowożytnej doktryny prawa naturalnego formułuję pogląd, zgodnie z którym teorie społeczeństwa nowożytnej doktryny prawa natury „przykładały ogromną wagę do władzy politycznej i nie różniły się swym stosunkiem do poglądu, że rozwinięte w pełni życie społeczne możliwe jest tylko w państwie”.

<sup>39</sup> G. Maluschke, op. cit., s. 32.

<sup>40</sup> H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 36–37. Należy odnotować, że Hart, odnosząc się krytycznie do tej formuły, zauważył, że słowo „rozkaz” nie jest powszechne poza wojskiem: „jest zasadniczo nie odwołaniem się do strachu, ale do szacunku do autorytetu władzy”.

formułować ocenę prawa stanowionego podług tych praw. Pojęcie prawa stanowionego ma tu zatem wymiar polityczny i zostaje sprowadzone do woli suwerena. Konsekwencje zależności prawa stanowionego od suwerena nie dotyczą przy tym tylko prawa naturalnego i boskiego, lecz wszelkich norm regulujących stosunki międzyludzkie w państwie, także tych, które nie są regulowane prawami fundamentalnymi (ustrojowymi). Ochrona i realizacja interesu (politycznego) suwerena uzasadnia ingerencję w zwyczaj czy prywatne przywileje. Prawo stanowione przez suwerena może przeto zakazać określonej praktyki zwyczajowo przyjętej, zmienić bądź uchylić wspomniane przywileje<sup>41</sup>.

Hofmann, od którego pochodzą powyższe uwagi, podsumowuje je twierdzeniem o etatystycznej technice pozytytywizacji prawa. Siła tego schematu pozytytywizacji, jaki utrwalił się za sprawą Hobbesa, była w historii prawa niemała. Nawet bowiem tam, gdzie zatriumfowały kodyfikacje bądź kult rozumu, promulgowany akt regulujący w sposób kompleksowy określoną dziedzinę spraw nie był zrzeczeniem się prawa suwerena do wyrażenia swojej woli w przyszłości. Formą, w jakiej wola ta mogła znaleźć swój wyraz, były akty prawa stanowionego<sup>42</sup>. Siły tej dowodzi także spór o prawo interpretacji aktów prawodawczych, które zostało zastrzeżone dla dworu i której zakazano dokonywać sędziom. Mieli oni zasięgać wskazówek w przypadkach wątpliwości interpretacyjnych. Spór o *réfère législativ* toczył się do XIX wieku. Jest on istotny, ponieważ instytucja ta została ukształtowana w duchu zarysowanej powyżej relacji władzy względem prawa. Argumenty podnoszone przez przeciwników tej instytucji oraz skutki, które przyniosło rozstrzygnięcie sporu o *réfère législativ*, mają wydźwięk „antypozytywistyczny” z perspektywy tamtej epoki, ale tylko przy zgodzie na duże uproszczenie. Trzeba byłoby przyjąć, że „antypozytywistyczna” jest argumentacja przeciw instytucjom opartym na poglądzie, iż prawo jest zawsze wyrazem woli władcy, zaś formy, w jakiej ta wola jest aktualizowana (akty stanowienia prawa, interpretacja prawa), nie są limitowane ani nie podlegają krytyce<sup>43</sup>. W wiodącym nurcie ar-

<sup>41</sup> H. Hofmann, *Das Recht des Rechts und das Recht der Herrschaft*, (w:) D. Willoweit, E. Mülller-Luckner (hrsg.), *Die Begründung des Rechts als historisches Problem*, R. Oldenburg Verlag, München 2000, s. 247. Warto odnotować, że K. Chojnicka (op. cit., s. 65) zgadza się z określeniem koncepcji Hobbesa mianem koncepcji etatystycznej w konkluzji rozważań o relacji między prawem naturalnym a stanowionym. Mając ją na uwadze stwierdza, że „Hobbesowska teoria pełnej zgodności zasłużyła bez wątpienia na miano etatystycznej”. Hobbes umiejscawia w relacji do prawa stanowionego nie tylko prawo naturalne, lecz wszelkie normy i praktyki dotyczące stosunków międzyludzkich.

<sup>42</sup> H. Hofmann, *Das Recht des Rechts...*, s. 248.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 249–250. Zdaniem Hofmanna w XIX wieku sędziowie osiągnęli uznanie niezawisłości instytucji sądowych. Autor ten odnosi się także do stanowisk, jakie prezentowali w sporze przeciwnicy *réfère législativ*. Pierwsze określane mianem defensywnego. W tym nurcie argumentacji powoływano się na teorię podziału władzy Monteskiusza i podnoszono niebezpieczeństwa nadużycia władzy przez monarchę, niekiedy zaś jego samowoli czy nieobliczalności. Silniejsze okazały się argumenty odwołujące się do niezawisłości sędziowskiej. Wskazywano na

gumentacji przeciwników *réfère législativ* pojawiają się bowiem poglądy trudne do pogodzenia z takim pojmowaniem prawa. Odmienne ma się natomiast sprawa z konsekwencjami, jakie przyniosło rozstrzygnięcie omawianego sporu<sup>44</sup>.

Można podsumować, że oddziaływania koncepcji Hobbesa (rezultatu jego rozumowań dla relacji władzy i prawa) ograniczają poglądy inspirowane wartościami kojarzonymi pierwiej z koncepcjami prawa natury (co uwydatnia skądinąd występujące u Hobbesa podporządkowanie prawa naturalnego prawu stanowionemu przez suwerena), ale interpretowanymi w duchu intencji autora *Lewiatana*, jeśli za takową uznać myśl o stabilności ładu społecznego utrzymywanej przez prawo obowiązujące mocą autorytetu władzy. Myślę tu przede wszystkim o wartości, jaką jest sprawiedliwość. W sporze o *réfère législativ* sprawiedliwość mieści się w „doktrynie prawniczej państwa upatrującego w prawie istotny czynnik stabilizujący ustrój polityczny”<sup>45</sup>. Nie jest pojmowana niejako w opozycji względem wartości, jaką jest bezpieczeństwo prawne. Sprawiedliwość wyznacza tu obszar wiedzy zdobywanej w długoletniej praktyce orzekania, którą przeciwstawiano zmienności władcy i związanej z tym niepewności jego rozstrzygnięć. Interesujące jest tu także to, że wiedza o regułach sprawiedliwego orzekania miała przychodzić pierwotnie wraz z doświadczeniem (władca, który nie miał doświadczenia w orzekaniu, nie mógł wiedzy tej osiąść). Zauważa się, że z czasem krąg posiadających taką wiedzę rozszerzył się poza wspólnotę sędziów. Objął także nauczających prawa oraz pierwszych legislatorów. Poszerzył się także – co oczywiste – zakres wiedzy prawniczej. Dynamikę tego procesu realnej separacji prawa od władcy (od władzy suwerena jako jedyne go źródła prawa) pogłębiały normy dotyczące „milczenia prawodawcy”. Przy braku odnośnego prawa zwyczajowego

---

przewagę sędziego w zakresie wiedzy z długoletniej praktyki orzekania. Co ciekawe, wiadomości, które miał posiadać tylko sędzia, dotyczyć miały sprawiedliwości. Transparentnym przykładem takiej argumentacji jest mowa Feuerbacha wygłoszona w 1817 r. podczas uroczystości objęcia prezezeń urzędu prezydenta sądu apelacyjnego w Ansbach. Zdaniem Hofmanna, zastrzeżenie wiedzy o sprawiedliwości było wyrazem samoświadomości sędziów i ich dążenia do zastąpienia *superma lex regis voluntas* zasadą *supremus rex legis voluntas*. Akt normatywny jest w myśl pierwszej z zasad wyrazem woli suwerena, w myśl drugiej odpersonalizowanym fundamentem prawa. Uwagi Hofmanna dotyczące sporu o *réfère législativ* przedstawiam w przypisie, ponieważ wymagają one szerszego spojrzenia w ramach historii prawa. Mogą one stanowić uzupełnienie rozważań z historii idei oraz teorii i filozofii prawa.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 249–250. *Réfère législativ* zniesiono z kodeksem Napoleona. W Prusach nastąpiło to w 1798 r. Wprowadzono wówczas tzw. *Rechtsverweigerungsverbot* (zakaz odmowy stosowania prawa), który wydatnie ograniczał pole politycznej oceny zachowań naruszających prawo stanowione. Z powyższego zakazu wynikał bowiem obowiązek dokonywania wykładni prawa przez sędziego na potrzeby konkretnego rozstrzygnięcia. Autor podkreśla przy tym, że *Rechtsverweigerungsverbot* okazał się „systemotwórczy”. Jakość prawa zmusiła bowiem sędziów do wykładni prawotwórczej. Uwagi Hofmanna dotyczące *Rechtsverweigerungsverbot* przedstawiam w przypisie, ponieważ wymagają one szerszego spojrzenia w ramach historii prawa. Mogą one stanowić uzupełnienie rozważań z historii idei oraz teorii i filozofii prawa.

<sup>45</sup> S. Wronkowska, *Zarys...*, s. 49.

sędzia miał rozstrzygać według takiej reguły, którą ustanowiłby prawodawca, opierając się na sprawdzonej wiedzy i przekazie historycznym. Związek prawa z władzą przechodzi tu w schemat myślowy, który sędziemu nakazuje je jest stosować m.in. wtedy, gdy prawo stanowione nie daje innej podstawy rozstrzygnięcia<sup>46</sup>.

Wyraźna opozycja pozytywizmu prawniczego wobec koncepcji Hobbesa pojawia się natomiast w późniejszych poglądach anglosaskich filozofów tego nurtu. Myślę tu przede wszystkim o ujęciu Herberta L.A. Harta. Interesująca mnie część poglądów tego autora dotyczy pojmowania prawa jako rozkazu suwerena, czemu się Hart sprzeciwia. Adresatem polemiki jest John Austin, który w początkach jurysprudencki analitycznej dokonał recepcji Hobbesowskiej formuły prawa jako rozkazu suwerena. Warto odnotować, że rezultaty rozumowań Hobbesa z pewną łatwością przeszły do myślenia o prawie i znalazły – w początkach jurysprudencki analitycznej – wyraz w nader stanowczych, niekrytycznych wobec Hobbesa konkluzjach. W późniejszym okresie tego nurtu wymagały kompleksowych, wielowątkowych rozpraw dotyczących pojmowania prawa. Myślę tu o *Pojęciu prawa* Harta, który wiele miejsca poświęca analizie tego, czym są reguły, marginalizując refleksję o przeobrażeniach, jakim uległy zarówno *imperio*, jak i społeczeństwo, połączone u Hobbesa i Austina pojęciem prawa<sup>47</sup>. Pokrewieństwo koncepcji nieograniczonej władzy suwerena i pojmowania prawa jako jego rozkazu jest tu silnym argumentem za rewizją poglądu utożsamiającego rozkaz z regułą. W rozdziale drugim *Pojęcia prawa* Hart zauważa, że słowo rozkaz „niesie [...] bardzo mocne skojarzenia, mianowicie że mamy do czynienia z względnie stałą hierarchią ludzi, takich jak armia lub grono uczniów, w której rozkazodawca zajmuje dominującą pozycję”. I powiada, że „rozkazywanie jest czymś charakterystycznym dla sytuacji, w której ktoś ma jakąś władzę nad innymi”<sup>48</sup>. Nie neguje jednak doniosłości relacji prawa i władzy w refleksji nad pojęciem prawa, lecz znaczenie tej relacji nawet podkreśla. Tak interpretować należałoby pogląd Harta dotyczący trudności, z jakimi boryka się refleksja o pojęciu prawa. Stwierdza on bowiem, że „czynnik władzy zawsze stanowił jedną z trudności jakiegokolwiek prostego wyjaśnienia, czym jest prawo”<sup>49</sup>.

W powyższych rozważaniach przedstawiłem oddziaływanie koncepcji Hobbesa na pojmowanie prawa. Bronię poglądu, zgodnie z którym oddziaływanie koncepcji Hobbesa przekraczają konflikt pomiędzy doktrynami prawa natury a pozytywistycznymi koncepcjami prawa (nurt anglosaski).

<sup>46</sup> H. Hofmann, *Das Recht des Rechts...*, s. 251.

<sup>47</sup> Zob. J. Austin, *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, ed. E. Campbell, John Murray, Londyn 1885; H.L.A. Hart, op. cit.; zob. także P. Kamela, *Prawo i moralność w koncepcjach H.L.A. Harta*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 62–68.

<sup>48</sup> H.L.A. Hart, op. cit., s. 36–37.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 37.

*Paweł Pieniążek*

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

## WSPÓŁCZUCIE W MYŚLI ROUSSEAU, SCHOPENHAUERA, NIETZSCHEGO

### Compassion in the Thought of Rousseau, Schopenhauer and Nietzsche

**Słowa kluczowe:** współczucie, litość, cierpienie, bezinteresowność, egoizm, zawiść, kultura.

**Key words:** compassion, pity, suffering, selflessness, egoism, envy, culture.

#### Streszczenie

Tradycja filozoficzna negatywnie oceniała wartość etyczną współczucia. Dopiero Rousseau i Schopenhauer nadali mu najwyższe znaczenie i uczynili je podstawą moralności. Nietzsche poddaje współczucie krytyce. Widzi w nim przejaw egoizmu, zdegenerowanej woli mocy i wiąże z zawiścią. Nadaje jednak współczuciu sens kulturowy, uważając je za podstawę nowoczesnej wrażliwości moralnej. Celem artykułu jest przedstawienie poglądów wspomnianych myślicieli dotyczących współczucia, ukazanie ich trudności i ewolucji.

#### Abstract

The philosophical tradition negatively judged the ethical value of compassion. Rousseau and Schopenhauer attached the highest ethical importance to it and made it the basis of morality. Nietzsche criticizes the compassion. He sees in it a manifestation of egoism and of degenerated will to power and links it to envy. Yet he gives it a cultural meaning and sees in it the basis of modern ethical vulnerability. The aim of the article is to present the above thinkers' views on compassion, to show their difficulties and evolution.

Tradycja filozoficzna, zwłaszcza racjonalistyczna, by wspomnieć choćby stoików, Spinozę i wreszcie Kanta, negatywnie oceniała etyczną wartość współczucia (litości), widząc w nim przypadkowy, ślepy i irracjonalny afekt, który niszczy opartą na rozumie autonomię moralną człowieka. Oczywiście, pod postacią miłosierdzia (*miser cordia*) współczucie stanowiło ważny element ewangelicznego rdzenia chrześcijańskiej miłości bliźniego. Właśnie do niego, czy to w pozytywnym znaczeniu, czy też negatywnym, nawiązywać będą myśliciele, którzy na gruncie myśli nowoczesnej przyczynili się do nadania jej fundamentalnego zna-

czenia etyczno-filozoficznego, Rousseau i Schopenhauer, lub też kulturowego – ale już właśnie w kontekście krytycznym – a mianowicie Nietzsche.

## Rousseau

Waloryzacja współczucia u Rousseau wiąże się z jego antyintelektualizmem, z uznaniem, że człowiek jest przede wszystkim „istotą wrażliwą”, „czującą”, „uczuciową i współczującą”: „istnieć to dla nas znaczy czuć; nasza zdolność odczuwania jest bezspornie wcześniejsza od naszego rozumu”, „pierwej czujemy, a później poznajemy”<sup>1</sup>. Rozum ma znaczenie praktyczno-instrumentalne; wykształcony w wyniku porzucenia stanu natury, zatem w toku procesu uspołecznienia, racjonalizacji i denaturalizacji człowieka, służy relacjom z naturą i jej podporządkowaniu (celem zaspokojenia potrzeb fizycznych) oraz opartym na egoizmie relacjom społecznym; jako taki nie jest źródłem aktywności ludzkiej.

Człowieka określają dwa „wrodzone” dążenia, miłość siebie (*amour de soi*) oraz współczucie; pierwsza dotyczy „stosunku do siebie samego”, drugie „stosunku do bliźnich”. Miłość siebie związana jest z instynktem samozachowawczym i towarzyszącym mu „pragnieniem szczęśliwości”. W stanie natury oba dążenia pozostają w równowadze, natomiast w stanie społecznym „miłość siebie” wyradza się w „miłość własną” (*amour propre*) – agresywny egoizm, nie powściągany słabnącym już współczuciem.

Współczucie jest spontaniczne, jest „odruchem natury poprzedzającym wszelką refleksję”<sup>2</sup>. Wywołane zostaje „odrazą [człowieka – P.P.] do widoku cierpienia istot jemu podobnych”<sup>3</sup> i spełnia się w utożsamieniu się „istoty współczującej” z „istotą cierpiącą”, które Rousseau rozumie jako „przeniesienie się poza samych siebie [...], porzucenie [...] własnej osobowości, ażeby wziąć na siebie inną”<sup>4</sup>. W przypadku człowieka przeniesienie to możliwe jest dzięki wyobraźni, która „rozszerza” odczucie cierpienia „na przyszłość”, oraz dzięki pamięci pozwalającej nam „odczuć [jego] trwanie”<sup>5</sup>. Identyfikacja z drugim nie oznacza zatem współdzielenia jego cierpienia, gdyż, „kto w danej chwili cierpi, ten ma litość jedynie dla siebie”<sup>6</sup>, toteż „ażeby litować się nad boleścią bliźniego, trze-

<sup>1</sup> J.-J. Rousseau, *Listy moralne*, przeł. M. Pawłowska, (w:) *Umowa społeczna* (oraz inne pisma), przeł. B. Baczeko i inni, PWN, Warszawa 1966, s. 583, 581; zob. też J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. 2, przeł. E. Zieliński, Ossolineum, Wrocław 1955, s. 122.

<sup>2</sup> Rousseau odwołuje się tu do faktu, że występuje ono nawet u największych przestępców i „najbardziej znieprawionych dusz” (LM, s. 578–579).

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, (w:) *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 173–176.

<sup>4</sup> J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 23.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 26. Brakiem tych dyspozycji psychicznych u zwierząt Rousseau tłumaczy mniejszą wrażliwość na „cierpienia zwierząt niż ludzi” – ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 32.

ba ją oczywiście znać, ale nie trzeba jej czuć”, co oznacza, że „cierpimy o tyle tylko, o ile odczuwamy, że ona [osoba cierpiąca – P.P.] cierpi; nie cierpimy w sobie, ale w niej”<sup>7</sup>.

Współczucie tożsame jest ze stanowiącym wyznacznik człowieczeństwa sumieniem, tym wewnętrznym „głosem duszy”<sup>8</sup>, i jest źródłem moralności, wszelkich uczuć moralno-społecznych: „z tej jednej cechy wypływają wszystkie cnoty społeczne [...], bo czymże są w istocie wspańiałomyślność, przebaczenie, uczucie ludzkości, jeśli nie litością dla słabych [...]. Nawet życzliwość i przyjaźń są, na dobrą sprawę, dziełem litości [...]; pragnąc bowiem, by ktoś nie cierpiał, czyż nie znaczy to pragnąć, by był szczęśliwy?”<sup>9</sup>.

Dodajmy, że czyniąc współczucie podstawą moralności ludzkiej Rousseau opiera na nim – czyni to w *Wyznaniach wikarego sabaudzkiego* – swe rozumienie chrześcijaństwa, które przeciwstawia chrześcijaństwu dogmatycznemu, konfesyjnemu i instytucjonalnemu. Chrześcijaństwo w swym autentycznym kształcie jest dla Rousseau wyzbytą treści dogmatycznych i spekulatywnych religią „serca”, sprowadza się przede wszystkim do treści ewangelicznych („miłosierdzie chrześcijańskie”): „służę Bogu w prostocie swego serca. Dążę do takiej tylko wiedzy, która może wpłynąć na moje postępowanie [...] mniej bym oglądał się na Kościół; trzymałbym się ducha ewangelii, gdzie proste są dogmaty i wzniosła moralność, gdzie się mało widzi praktyk religijnych, zaś dużo czynów miłosierdzia”<sup>10</sup>.

Szczególne role litości w relacjach z innymi ludźmi oznacza, że cierpienie jest konstytutywnym rysem egzystencji ludzkiej, i jako takie przejawem jej „nie-doskonałości”, tym, „co najbardziej stanowi o człowieczeństwie”<sup>11</sup>. Człowiek jest istotą ułomną, „słabą i narażoną na wszelkie niedole i klęski”<sup>12</sup>. Właśnie przejawiająca się w cierpieniu słabość – i analizy te odnoszą się jednak do stanu społecznego – wiąże ze sobą ludzi, „wszelkie przywiązanie jest dowodem niedostateczności naszych sił; gdyby człowiek nie potrzebował swych bliźnich, nie myślałby zupełnie o łączeniu się z nimi [...]. Wynika stąd, że przywiązujemy się do bliźnich nie tyle w odczuciu ich przyjemności, co raczej bóleści; widzimy w tym bowiem lepiej tożsamość naszej natury oraz rękojmię ich przywiązania

<sup>7</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>8</sup> „sumienie, sumienie, boski instynkt, głosie nieśmiertelny [...], pewny przewodnik istoty ciemnej i ograniczonej [...], nieomylny sędzia dobra i zła [...], ty jedynie stanowisz o doskonałości ludzkiej natury” – J.-J. Rousseau, *Listy...*, s. 582, zob. ibidem, s. 121–123.

<sup>9</sup> J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 174.

<sup>10</sup> J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 153, zob. s. 155. Wrażliwość moralną Rousseau przypisuje – na gruncie swej teodycei, pozostającej niewątpliwie w napięciu z uznaniem powszechności niedoli ludzkiej – również Bogu, nie wierzy, by w swej dobroci mógł on skazać grzeszników na „męki nieskończone” – zob. ibidem, s. 114.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 21–22.

<sup>12</sup> J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 173.

do nas. Jeśli wspólne potrzeby sprawiają, że łączymy się ze sobą dla korzyści, to wspólne nędze czynią, że łączymy się przez życzliwość<sup>13</sup>.

Z tezy o powszechnej „niedoli” człowieka Rousseau wyprowadza kolejne maksymy. „Maksyma druga” głosi, że „litujemy się nad tymi tylko boleściami bliźnich, od których sami nie czujemy się wolni”<sup>14</sup>, następna – to „maksyma pierwsza” – że „nie leży w naturze ludzkiego serca, by stawiać się w położeniu ludzi szczęśliwszych od nas, ale tych tylko, którzy są bardziej od nas godni współczucia”<sup>15</sup>. Jeśli litość łączy ludzi, to szczęście ich dzieli, związane jest bowiem z istnieniem izolujących jednostki potrzeb. Co więcej, szczęście bliźniego wznieca zwrótnie miłość własną, wzbudza bowiem zazdrość i zawiść: „zazdrość jest gorzka, ponieważ widok człowieka szczęśliwego, zamiast stawiać zazdrośnika na miejscu szczęśliwca, budzi w nim żal, że tego miejsca nie zajmuje [...], szczęśliwiec odbiera nam dobra, z których nie korzysta”. Współczujemy mu jedynie wówczas, gdy spotka go „nieszczęście”<sup>16</sup>.

W tym kontekście Rousseau powiada, że litość jest „uczuciem miłym, ponieważ stawiając się na miejscu człowieka cierpiącego, odczuwa się jednak przyjemność, że się nie cierpi jak on [...], biedak uwalnia nas od mąk, które cierpi”<sup>17</sup>. Tym negatywnym eudajmonizmem Rousseau rzuca jednak cień podejrzenia na etyczny, bezinteresowny charakter głoszonej przez siebie litości jako podstawy moralności ludzkiej<sup>18</sup>. Litość byłaby przejawem egoizmu i jawiłaby się jako dru-

<sup>13</sup> J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 20–21.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 24. Argument ten Rousseau kieruje przeciwko nierówności społecznej: nie dzieląc losu poddanych i biednych, uprzywilejowani w małym stopniu podatni są na współczucie wobec biednych, ceniąc ich nisko, wykazują się obojętnością i brakiem empatii wobec ich niedoli, ale i też okrucieństwem. Stąd też – to „trzecia maksyma” – „litość wzbudzana cierpieniem nie mierzy się ilością tego cierpienia, ale uczuciem, którym darzymy cierpiącego” (*ibidem*, s. 26). Rousseau przeciwstawia się – służącej, jego zdaniem, zachowaniu niesprawiedliwego *status quo* – tezie, że „w każdym stanie jest jednakowa ilość szczęścia i cierpienia”. Uznaje, że cierpienie „bogacza” jest jego własnym dziełem, związanym z „nadużywaniem [...] [jego – P.P.] stanu”, toteż „od niego tylko zależy, by był szczęśliwy”, „gdyby nawet był nieszczęśliwszy od biedaka, nie zasługiwałby na współczucie [...]”. Inaczej w przypadku „ubogiego”, jego cierpienie jest odeń niezależne, „pochodzi z okoliczności zewnętrznych” (*ibidem*, s. 26–27). Z drugiej jednak strony Rousseau, gdy patrzy z cywilizacyjnej perspektywy procesu denaturalizacji człowieka, we wszystkich, niezależnie od ich stanu, widzi jego ofiary, ofiary „sztucznych namiętności”: bogaty „staje się niewolnikiem tam nawet, gdzie się staje [...] panem” (*Rozprawa...*, s. 202; zob. *Emil...*, s. 56). W tej perspektywie szczęśliwego kochać może jedynie ten, kto „nie daje się zwieść pozorom i kto pomimo jego powodzeń żałuje go raczej, niż mu zazdrości”. Jedynym typem szczęśliwości, jaki nie wzbudza zawiści, gdyż dostępny jest wszystkim, jest stan życia prostego, wyzbytego różnicujących ludzi dóbr i bogactw – „wiejskiego i pasterskiego” (*Emil...*, s. 24).

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> „Cała wartość moralna życia ludzkiego zasadza się w intencji człowieka [...], główną zaś nagrodą za sprawiedliwość jest poczucie, że się ją uprawia” – *Listy...*, s. 578.



ga strona zawiści. Nie byłaby wówczas, jak chce Rousseau, stanem pozytywnym, wyrazem życzliwości, przejawem „siły” pochodzącej z „nadmiaru energii zbędnej do własnego dobrego poczucia”, „nadmiarem czułości”<sup>19</sup>, lecz stanem negatywnym, wyrazem braku, ucieczką od cierpienia i siostrzanym odbiciem zawiści<sup>20</sup>, aczkolwiek trzeba pamiętać, że sytuację tę Rousseau odnosi do stanu społecznego, próbując tym samym oddzielić litość jako swego rodzaju etyczną, pozytywną nadwyżkę egoizmu (stanu szczęścia) od jej związku z miłością własną, a tym samym z zawiścią.

To ogólne – niejako fenomenologiczne, po części odnoszące się jednak do stanu społecznego – ujęcie litości komplikuje się, gdy Rousseau wprowadza perspektywę historyczną i odnosi litość wyraźnie już to do stanu natury, już to do stanu społecznego. W stanie natury u żyjącego samotnie „człowieka dzikiego” jest ona „uczuciem niejasnym a żywym”, zaś u człowieka „cywilizowanego” – „wyraźnym a słabym”. W stanie natury litość jest bowiem „czystym odruchem natury”, „uczuciem” spontanicznym. Z tego też względu „utożsamienie [z istotą cierpiącą – P.P.] musiało być nieskończenie pełniejsze w stanie natury niż w stanie, w którym człowiek rozumuje”; neutralizując możliwe negatywne konsekwencje miłości siebie, litość „łagodzi [...] samolubstwo”, powstrzymuje człowieka od „wyrządzania krzywdy drugiemu”, „nawet jeśli sam przedtem zła doznał”. Jest „cnotą naturalną”, która „w stanie natury starczy za prawo, za obyczaje i cnotę”<sup>21</sup>. Przedmiotem litości jest w nim wynikające z ułomności człowieka zło fizyczne, nie zaś moralno-społeczne, które „stwarzamy sami”, które jest „naszym dziełem”, tj. rezultatem „nieszczęsnego postępu”, „wytworem cywilizacji”<sup>22</sup>.

W stanie społecznym, właśnie w wyniku procesów uspołecznienia i racjonalizacji, człowiek kieruje się „miłością własną” – jest istotą egoistyczną – rozum zaś jej izolującym od natury i innych wyrazem. Litość, uświadomiona, zostaje jednak przez egoizm albo stłumiona „i żyje już tylko w duszach nielicznych [...]”<sup>23</sup>, albo też, czego Rousseau wprost nie artykułuje, zinstrumentalizowana, stając się środkiem miłości własnej (radość z uniknięcia cierpienia) lub też ideologicznym środkiem podtrzymania tworzącego społeczeństwo systemu egoizmów – chodzi o funkcję przedstawień teatralnych i wzruszeń (m.in. litości) przez nie wywołanych. Otóż z jednej strony istnienie wzruszeń teatralnych u tyranów<sup>24</sup> świad-

<sup>19</sup> *Emil...*, s. 32.

<sup>20</sup> Zob. przypis 48.

<sup>21</sup> J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 172–176, 195.

<sup>22</sup> J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 110, 11.

<sup>23</sup> J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 207.

<sup>24</sup> „[...] codziennie bowiem obserwujemy, jak podczas przedstawień wzrusza się i na widok niedoli jakiegoś nieszczęśnika płacze niejedyn, kto, sam będąc na miejscu tyrana, większe jeszcze swemu wrogowi zadałby męki, podobny w tym krwiożerczemu Sulli, tak wrażliwemu na cierpienia, które nie on sam sprawił” – *ibidem*, s. 174.

czy według Rousseau o „potędze przyrodzonej litości”<sup>25</sup>, z drugiej jednak uznaje on, że wzruszenia te w lirycznej intensywności ich przeżywania stwarzają jedynie pozór działania, co więcej, zastępując je symulują autentyzm istnienia: „[...] cóż to jednak za litość? Wzruszenie przelotne i daremne, nie trwające dłużej niż złudzenie, które je wywołało, resztką uczucia naturalnego, zduszonego niebawem przez namiętność; jałowa ta litość upaja kilkoma łzami i nie dokonuje nic humanitarnego. Tak płakał okrutny Sullla [...]”. Zdaniem Rousseau „wzruszenia te są czyste, bez domieszki niepokoju o nas samych. Kiedy płacemy nad fikcjami, czynimy zadość wszelkim prawom człowieczeństwa, nie zadając sobie żadnego trudu, prawdziwi zaś ludzie w nieszczęściu wymagaliby od nas trosk, pomocy, pociechy, zabiegów od których chętnie czujemy się zwolnieni [...]”<sup>26</sup>. Zestetyzowana, oderwana od rzeczywistej praktyki społecznej litość daje zatem złudne poczucie bezinteresowności, zwalnia od działania, sankcjonując w ten sposób cywilizacyjne *status quo* i ostatecznie czyniąc obojętnym na zło: „oswajając lud z widokiem potworności”, „litując się jedynie nad bohaterami dotkniętymi nieszczęściem, nie będziemy w końcu mieli litości dla nikogo”<sup>27</sup>.

Ta historyczna artykulacja współczucia pokazuje, że w gruncie rzeczy w swym autentycznym wymiarze nigdy nie przejawiało się ono w pełni. W stanie natury miało ono charakter instynktowno-spontaniczny, zaś w stanie społecznym występuje rzadko, będąc na ogół stłumione lub symulacyjnie dyskontowane przez zimny świat egoizmów. Oczywiście, w *Emilu* Rousseau przedstawia projekt indywidualnego wychowania przygotowującego do zdystansowanego życia obywatelskiego i opartego m.in. na etyce współczucia i sumienia. Wydaje się jednak, że swój pełny sens współczucie uzyskuje na gruncie schematu historiozoficznego, wypracowanego w pełni przez Schillera i podjętego przez romantyków jenajskich (stąd nazywanego romantycznym). Zgodnie z nim, wyjście ze stanu istnienia pierwotnego (u Rousseau stan natury, u Schillera klasycyzm-naiwna Grecja, u Schlegla Grecja klasyczna, u Novalisa średniowieczne chrześcijaństwo), bezpośredniego i naiwnego, skutkuje alienacyjnymi procesami uspołecznienia i racjonalizacji i wyraża się w denaturalizacji człowieka, w chorobliwej refleksyjności i chybionych procesach indywidualizacji (destrukcja więzi ze światem i wspólnotą). I choć nowoczesność, w której procesy te osiągają swe apogeum, jawi się jako apokaliptyczna, to jednak wypracowuje ona przesłankę, która pozwoli odzyskać utracone człowieczeństwo, ale już na wyższym poziomie, mającym być syntezą przywracającej jedność ze światem naturalności istnienia oraz

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> J.-J. Rousseau, *List o widowiskach*, przeł. W. Bienkowska, (w:) *Umowa społeczna...*, s. 358, 359.

<sup>27</sup> J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 369, 368. Rousseau przypisuje sztukom także pozytywną rolę, zapobiegając one większemu złu: „Niszczą cnotę, lecz pozostawiają jej pozór powszechny” – idem, *Przedmowa do „Narcyza”*, (w:) *Umowa społeczna...*, s. 324.

właśnie wypracowanej w nowoczesności, choć alienacyjnie, refleksyjności istnienia. To na jej gruncie jednostka ma w świadomy i refleksyjny sposób podjąć to, co wcześniej, w stanie natury jako stanie niewinności poza dobrem i złem, było tylko daną naturalną. U Rousseau jest nią właśnie współczucie. Z „cnoty naturalnej” ma stać się ono cnotą właściwie moralną, taką zatem, która jest zasługą człowieka i która określa jego autonomię moralną: „ludzie otrzymują nagrody za właściwości, które są od nich niezależne; zdolności bowiem nasze przychodzą na świat wraz z nami, a tylko cnoty są naprawdę naszym dorobkiem”<sup>28</sup>. Wymagają jednak wiedzy o złu, nieobecnej w niewinności stanu natury, w którym człowiek żył poza świadomością dobra i zła<sup>29</sup>.

## Schopenhauer

W swych analizach współczucia Schopenhauer nawiązuje bezpośrednio do Rousseau, nadając współczuciu najwyższe znaczenie etyczne. Przypisuje mu jednak też znaczenie metafizyczne<sup>30</sup>. Wydaje się, choć Schopenhauer nie artykułuje słabości czy niejasności koncepcji Rousseau, że stanowi ono odpowiedź na jej niebezpieczeństwa związane z negatywnym egoizmem litości (uwolnienie się od własnego cierpienia). Odpowiadałoby ono zatem na trudność ugruntowania identyfikacji z drugim w akcie współczucia, a tym samym przełamania egoizmu, któremu – jako „miłości siebie” – Rousseau przyznał ostatecznie prymat<sup>31</sup>, a który Schopenhauer odnosi wyłącznie do świata zjawisk, czyniąc go podstawą swej antropologii.

Uznając z jednej strony bezinteresowność oraz „dobro i pożytek innych” za kryterium postępku etycznych, a z drugiej odrzucając opartą na powinności etykę normatywną (jako pozostałość etyki teologicznej), szuka podstaw etyki na drodze empirycznej, w naturze ludzkiej, i znajduje je właśnie we współczuciu. Wyróżnia trzy typy „pobudek ludzkich czynów”: egoizm, złość, współczucie. Egoizm, czyli „pragnienie własnego dobra” (korzyści, przyjemności), związany jest z dążeniem do „zachowania swego istnienia” i stanowi zasadniczą pobudkę ludzkiego istnienia, będąc po prostu „identyczny” z „naturą zarówno zwierzęcia, jak i człowieka”<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 316.

<sup>29</sup> J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 110.

<sup>30</sup> M. Ure mówi o przejściu z poziomu psychologicznego na metafizyczny – idem, *Nietzsche's Therapy. Self-Cultivation in the Middle Works*, Lexington Books, Lanham 2008, s. 203, przypis 5.

<sup>31</sup> L. Hübn, *Das Mit-leid. Zur Grundlegung der Moralphilosophie bei J.J. Rousseau und A. Schopenhauer*, (w:) N. Gülcher, I. von der Lühe (hrsg.), *Ethik und Ästhetik des Mitleids*, Romabach, Freiburg 2007, s. 125.

<sup>32</sup> A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, (w:) idem, *O podstawie dostatecznej. O podstawie moralności*, Hachette, Kraków 2009, s. 356.

Jest „obojętny moralnie”, niekoniecznie bowiem prowadzi do krzywdy innego, a jeśli, to „krzywdy i cierpienia, jakie wyrządza innym, są dlań środkiem jedynie, nie zaś celem, a zatem towarzyszą mu tylko przypadkowo”<sup>33</sup>. Natomiast złość (nienawiść, zazdrość, radość z cudzego nieszczęścia) „pożąda cudzego cierpienia (dochodzi do ostatnich granic okrucieństwa)”, wówczas „ból i cierpienie innych jest [...] celem, osiągnięcie zaś tego celu – rozkoszą”<sup>34</sup>; stąd też, konkluduje Schopenhauer, jest ona „pierwiastkiem szatańskim” i jako taka złem moralnym”. Natomiast współczucie „chce cudzego dobra”, stanowi wyraz „bezinteresownej miłości bliźniego” i jako takie jest „jedynym źródłem czynów posiadających wartość moralną”<sup>35</sup>. Toteż jemu Schopenhauer przypisuje zdolność przełamania egoizmu.

Bezinteresowność współczucia oznacza – Schopenhauer idzie tu za Rousseau – że musi być ono spontaniczne, „wręcz instynktowne”, i że „celem ostatecznym” tej „bezpośredniej pobudki” jest dobro kogoś innego, „możliwe tylko wtedy, jeśli jego krzywdę będę odczuwał tak, jak odczuwam własną [...]”. Współodczuwanie to wymaga utożsamienia z drugim, czyli zniesienia „istniejącej między mną a innym różnicy, na której właśnie zasadza się mój egoizm. Ponieważ jednak nie mogę *wejść w skórę* tego kogoś, przeto mogę utożsamić się z nim tylko za pośrednictwem poznania, czyli wyobrażenia, jakie o nim posiadam w swym umyśle”<sup>36</sup>. Rozumiana jako „*udział [...] w cierpieniach* innej istoty” identyfikacja z drugim nie oznacza zatem zniesienia własnej odrębności; Schopenhauer mówi jednak o zniesieniu powyższej różnicy „przynajmniej do pewnego stopnia”<sup>37</sup>, wikłając się tym samym w podobną niejasność co u Rousseau, związaną z dwuznacznością implikującego identyfikację współodczuwania i implikującego odrębność poznania. Toteż polemizuje, w duchu rousseauistycznym, z tezą (Cassiny), że współczucie, będące tylko „chwilowym złudzeniem”, jest odczuwaniem cierpienia innego „na własnej osobie”. Przeciwnie, mamy świadomość, że „cierpi *on*, a nie *my*, i cierpienie [...] czujemy właśnie w *jego* osobie, a nie we własnej. Cierpimy razem z *nim*, a więc w *nim*: odczuwamy jego ból jako jego własny i nie mamy wcale złudzenia, jakoby ten ból był naszym bólem” – jego cierpienie „*odczuwam jako swoje, nie w sobie* jednak”. W akcie współczucia znosimy zatem własny egoizm, ale nie własną odrębność. Co więcej – i Schopenhauer znów idzie tu wyraźnie za Rousseau – „im szczęśliwszym jest nasz własny stan i im silniejsza sprzeczność zachodzi między jego a naszym położeniem, tym dostępniejsi się stajemy dla uczucia litości”<sup>38</sup>. Gdy jednak Schopen-

<sup>33</sup> Ibidem, s. 362, zob. 355–359.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 362, zob. 359–362.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 400; „wszelki czyn tylko o tyle posiada wartość moralną, o ile wynika ze współczucia” – ibidem, s. 373.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 372, 372–373.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 372.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 377, 377–378.

hauer mówi o szczęśliwości, to, mając na uwagę jej negatywny status, chce powiedzieć, że cierpienie innego odczuwamy tylko wówczas, gdy sami nie cierpimy, nie zaś, że utwierdzamy się aktywnie w swym egoizmie, tym bardziej kosztem innych (pomijając już złość), czyli, że do niczego usilnie nie dążymy; szczęśliwość (zadowolenie, przyjemność) jest niewątpliwie przejawem egoizmu, ale egoizmu zaspokojonego i właśnie niezwiązanego z zadawaniem cierpienia innym.

Jeśli szczęśliwość jest warunkiem utożsamienia z drugim, to utożsamienie to odnosi się wyłącznie do cierpiącego, nigdy zaś do szczęśliwego, albowiem – i Schopenhauer odwołuje się tu wprost do pierwszej reguły Rousseau: „dobrobyt cudzy sam przez się nie wzrusza nas”, jest nam obcy, co więcej „widok człowieka szczęśliwego i zadowolonego, *jako takiego*, może bardzo łatwo pobudzić nas do zazdrości [...]”<sup>39</sup>, „która w razie jego upadku ze szczytu szczęścia łatwo może zmienić się w złośliwą radość”. Dodaje jednak, wytyczając granicę między egoizmem i złością i jakby chcą uniknąć trudności Rousseau: „ale po większej części przemiana ta nie miewa miejsca [...]”, i uznaje, tak jak Rousseau, że rzecz ma się przeciwnie: nieszczęście wycisza zawiść i wzbudza współczucie<sup>40</sup>. Fakt, iż współczucie, empatia etyczna, odnosi się wyłącznie do cierpienia ludzkiego, tłumaczy pozytywnym charakterem cierpienia (jako „czegoś bezpośrednio odczuwanego) i negatywnym charakterem szczęścia, polegającym na zwykłym „usunięciu bólu”, na „nieobecności bólu, [na] braku potrzeby”. Jeśli cieszymy się ze szczęścia innych, dodaje Schopenhauer, to uczucie to należy wyjaśnić faktem, że wcześniej smuciliśmy się z powodu ich nieszczęścia, lub też dlatego, że ktoś jest nam bliski<sup>41</sup>.

Współczuciu Schopenhauer nadaje sens negatywny i pozytywny. Sens negatywny polega na tym, że zapobiega ono egoizmowi i powstrzymuje od wyrządzenia krzywdy (fizycznej czy moralnej) innym. Współczucie zatem – a nie egoizm („oświecony egoizm”) – jest źródłem sprawiedliwości, praw zapobiegających – na drodze przymusu (państwa) – bezprawiu, mających na celu „obronę jednych jednostek przed drugimi”; jeśli bezprawie jest „pojęciem pozytywnym”, to „pojęcie prawa” negatywnym<sup>42</sup>.

Sensem pozytywnym współczucia jest właśnie „miłość bliźniego”; współczucie nie tylko „powstrzymuje mnie od szkodenia innym, ale jeszcze skłania mnie do udzielenia im czynnej pomocy”<sup>43</sup>.

Jak powiedzieliśmy, litość nie ma charakteru normatywnego, nie jest przedmiotem powinności, lecz faktem empirycznym, faktem natury ludzkiej. Toteż, tak jak Rousseau, Schopenhauer przywołuje argumenty za uniwersalną faktycznością

<sup>39</sup> Ibidem, s. 375, 377.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 415. Zob. przypis 48 tego tekstu.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 376–377.

<sup>42</sup> Zob. ibidem, s. 378–399.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 400.

współczucia, m.in.: to współczucie, a nie abstrakcyjne zasady, stoi często za rezygnacją z popełnienia morderczych czynów; największy sprzeciw moralny budzi w nas okrucieństwo będące właśnie przeciwieństwem współczucia; nagana moralna jest większa w przypadku pogwałcenia prawa wobec biednego niż bogatego, przedmiotem miłości bliźniego są ludzie cierpiący, nie zaś ci, którym się dobrze powodzi; współczucie stoi za słuszną obroną zwierząt, za dążeniem do zniesienia – głoszonej za sprawą judaizmu na gruncie chrześcijaństwa i filozofii, m.in. kartezyjizmu, Kanta – „odrębności między człowiekiem a zwierzętami”<sup>44</sup>; współczucie stanowi „przeciwwagę dla strasznego egoizmu” natury ludzkiej, łagodząc „niezliczone cierpienia dziejące się za jego sprawą”<sup>45</sup>; stanowi podstawę wielu systemów filozoficznych poza Europą, promował je „największy z moralistów nowoczesnych [...], ów głęboki znawca serca ludzkiego” – Rousseau. „Wielką zasługą chrystianizmu dla Europy”, krytykowanego zasadniczo przez Schopenhauera za zmistyfikowany religijnie obraz świata, jest dlań jego ewangeliczna etyka miłości bliźniego, *caritas*, miłosierdzia<sup>46</sup>.

Zróznicowanie w występowaniu współczucia Schopenhauer tłumaczy – odwołując się do swej nauki o charakterze inteligibilnym i empirycznym – odmiennością i wrodzoną naturą charakterów ludzkich, a tym samym zróżnicowaną reakcją na bodźce/motywy postępowania: „różnice charakterów są wrodzone i niezniszczalne”<sup>47</sup>. Krótko mówiąc, wrażliwość jest kwestią charakteru, jedni są bardziej wrażliwi, inni mniej, lub też wcale. I faktu tego nie można zmienić. Można wpływać na postępowanie człowieka, zmienić je, sprawić, by było legalne (zgodne z prawem), ale nie można wymusić zmiany woli i określającego jej cele i dążenia charakteru. Charakter jest czymś ostatecznym.

Swoją ostateczną siłę uzyskuje w metafizyce. Staje się empiryczną podstawą metafizyki, „metafizyki moralności” pozwalającej wyjaśnić to, co na gruncie doświadczenia jawiło się jako nie dające się wyjaśnić „tajemnica etyki”, a mianowicie możliwość utożsamienia ze sobą w akcie współczucia istot ludzkich, a tym samym przewyciężenia właściwego im w świecie zjawisk egoizmu. Przełamując określone przez formy czasu i przestrzeni *principium individuationis*, litość odsyła do fundującego możliwość współczucia bezwarunkowego, przedludzkiego bytu w jego jedności: we współczuciu „jeden osobnik bezpośrednio poznawałby w drugim samego siebie, własną prawdziwą istotę”, która „znajduje się we wszystkich tworcach i jest tam taką samą [...]”, będąc ich „jednością

<sup>44</sup> Mniejszą wrażliwość ludzką na cierpienie – żywione do „wszystkiego, co jest obdarzone życiem” – zwierząt Schopenhauer tłumaczy, tak jak Rousseau, ich mniejszą inteligencją, a tym samym ich mniejszą wrażliwością na ból oraz jego fizycznym charakterem – zob. *ibidem*, s. 438.

<sup>45</sup> Zob. *ibidem*, s. 406–432.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 399, 402, 410.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 432.

rzeczywistą<sup>48</sup> – jest nią pozaczasowa, przedludzka wola świata, która zobiektywizowała się i uprzedmiotowiła w świecie zjawisk, świecie partykularnych, egoistycznych wól. Współczucie staje się w ten sposób „metafizyczną podstawą etyki”. Dla Schopenhauera jest ono jednak najniższym rodzajem przewyżczenia egoistycznej woli (wyższym jest kontemplacja estetyczna, najwyższym zaś nirwana) właśnie ze względu na to, za co w tradycji w ogóle odbierano jej godność etyczną, a mianowicie pasywność, przygodność i krótkotrwałość.

## Nietzsche

W swej głośnej krytyce litości Nietzsche nawiązuje bezpośrednio, i właśnie krytycznie, do Schopenhauera; zaś do Schopenhauera i Rousseau w szerszym kontekście krytyki humanitarnych tendencji epoki. Z Rousseau wiąże go właśnie wprowadzenie historycznej perspektywy analizy litości, nie dotyczy ono jednak różnicy między stanem natury a stanem społeczno-historycznym, lecz samych historycznych przemian zjawiska litości i jego bezlitośnie ocenianej przezeń funkcji społeczno-kulturowej. Myśl obu poprzedników traktuje bowiem jako symptom nihilistycznego obniżenia aktywności kulturotwórczej.

Krytyka Nietzschego, choć w istocie swej pozostała niezmienna, ewoluowała; w *Jutrzence* jej punktem wyjścia jest egoizm, w późniejszej, dojrzałej myśli – wola mocy. Krytyczną przesłanką analizy Nietzschego jest niewątpliwie teza Rousseau i Schopenhauera, że warunkiem współczucia dla cierpiących jest szczęście współczującego, otóż tezę tę Nietzsche obraca na gruncie swej psychologii moralnej przeciwko przekonaniu o bezinteresowności i moralnej czystości współczucia, zacierając w ten sposób z trudem zakreślaną przez Schopenhauera granicę między egoizmem a złością jako podstawą litości, a tym samym kierując faktycznie Schopenhauera niejawną krytykę koncepcji Rousseau przeciwko samemu Schopenhauerowi – współczucie jest właśnie przejawem i środkiem egoizmu, ale egoizmu reaktywnego, stanowiącego wyraz słabości jednostki i wyraz jej kompensaty; ostatecznie jest przejawem resentymetu, drugą stroną zawiści<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 460. W. Schulz mówi o paradoksie współczucia, jako że kieruje się do konkretnego człowieka, ale nie ze względu na jego osobowość, lecz dlatego, że on cierpi, „współczucie jest uniwersalne” – cyt. za: L. Hühn, *Das Mit-leid...*, s. 116–117.

<sup>49</sup> Ure w *Nietzsches therapy...* wzmacnia krytykę Nietzschego w kategoriach psychoanalizy M. Klein, widząc w litości wyraz złagodzenia „narcystycznej rany” kosztem innego, „narcystyczną gratyfikację” za utraconą pełnię istnienia. Wygrywając niewątpliwie trudności koncepcji Rousseau i Schopenhauera, w tej też perspektywie niejako je dekonstruuje, niekiedy zbyt pośpiesznie. Jeśli uznajemy się wzajemnie w cierpieniu, a litość wiąże nas z innymi i zapobiega niezależności innych, a naszej samotności, znosząc strach, że inny może być wobec nas obojętny – Ure nawiązuje tu do zdania Rousseau (zob. s. 247–248 niniejszego tekstu), że litość stanowi „rękojmię ich [bliźnich] przywiązania do nas” – to tak naprawdę chodzi o nas samych, o nasze

W *Jutrzence* Nietzsche odrzuca tezę Schopenhauera o „mistycznym procesie, który sprawia jakoby *współczucie* czyni z dwóch istot jedną, dzięki czemu jedna uzyskuje bezpośrednią możliwość zrozumienia drugiej [...]”<sup>50</sup>, że zatem jest ono „jednorodne z cierpieniem, w którego obliczu powstaje”. Współczucie jest zjawiskiem „polifonicznym”, zawsze odnosi nas jednak do siebie, choć w sposób nie tyle uświadomiony, co „w znacznym stopniu bezwiednie”. Współczujemy albo ze względu na naszą próżność – nieszczęście drugiego może bowiem ukazać „naszą bezradność, albo nawet tchórzostwo”, pomniejszyć nas w oczach innych – albo też dlatego, że stanowi ono „zapowiedź zagrożenia dla nas”. W tym ostatnim wypadku może budzić w nas „niechęć”, przewyciężamy ją wówczas – i jest to „finezyjna forma obrony własnej albo i zemsta” – jeśli „możemy okazać się potężniejsi [...], jesteśmy pewni poklasku [...], chcemy napawać się własnym szczęściem, przeciwieństwem owych opresji” czy też przeciwdziałamy nudzie<sup>51</sup>.

Współczucie może zatem dostarczać przyjemności pozytywnej (poczucie siły i przewagi nad drugim, możliwość skutecznego działania, „udzielenia pomocy”, „myśl o pochwalie i wdzięczności”), jak i negatywnej: radość z braku cierpienia będącego udziałem drugiego<sup>52</sup>, stanowi też „remedium na myśli samobójcze [...], odciąga nas od zajmowania się samym sobą [...], uwalnia od strachu i ośpienia” – w tym sensie jest „relatywnym szczęściem, do którego trzeba przykładać miarę nieszczęsnego poznania [...]”<sup>53</sup>. Źródłem przyjemności związanej z przewagą nad innym jest możliwość „rewanżu” w wypadku, gdy ktoś, kogo „kochamy, darzymy szacunkiem i podziwem”, zaczyna cierpieć, wówczas manifestując swoje cierpienie „stajemy się szlachetniejsi”, a nade wszystko „czerpiemy przyjemność

bezpieczeństwo; co więcej, drugą stroną litości jest zawiść wobec szczęśliwych. Natomiast Schopenhauer, po pierwsze, powinien na gruncie swej tezy o metafizycznej jedności istot ludzkich odnieść empatię etyczną nie tylko do cierpiących, ale i do szczęśliwych, tzn. ich szczęście powinno wzbudzać raczej naszą radość, nie zaś zawiść; po drugie, litość wynika z poczucia własnej deprivacji i prowadzi do negacji szczęścia innych, a cierpienie tych ostatnich uwalnia nas od własnego; co więcej, zawiść wobec szczęśliwych jest warunkiem litości pojawiającej się w następstwie jej zaniku wobec nieszczęścia drugiego (zob. s. 186–199). Niewątpliwie w tej ostatniej kwestii Ure nadinterpretowuje Schopenhauera – u tego ostatniego nie ma (obecnej u Rousseau) tezy, że cierpienie innych uwalnia nas od własnego cierpienia i sprawia radość (dotyczy to tylko złości) ani też, że szczęście innego wzbudza koniecznie zawiść, a nieszczęście szczęśliwego zamienia się w złośliwą radość (Schopenhauer powiada, że „po większej części” tak się nie dzieje), zaś wycieszenie zawiści wobec szczęścia drugiego warunkuje litość, gdyż nie przysparza on nam już cierpienia. Oczywiście, asymetria między empatią wobec cierpiącego (współczucie) i wobec szczęśliwego (zawiść, Schopenhauer mówi „łatwo wzbudza”) w znacznej mierze pozwala na taką nietzscheańską „dedukcję”.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przeł. L.M. Kalinowski, Zielona Sowa, Kraków 2006, 142, 133 (w przypadku dzieł Nietzschego podajemy numer paragrafu, chyba że zasygnalizowana zostanie strona).

<sup>51</sup> Ibidem, 133.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem, 136.



z czynnego okazywania wdzięczności, które jest [...] dobrą zemstą”, sposobem uzależnienia drugiego od nas. Stąd też odrzucenie „wdzięczności” odczuwamy jako obrazę i „dyshonor”; odbiera nam ono poczucie naszej wyższości oraz zależności drugiego od nas<sup>54</sup>. W tej perspektywie okazuje się, że „cierpienie [...] jest czymś poniżającym, a współczucie wywyższa i daje przewagę; oznacza to wieczysty rozdział jednego od drugiego”<sup>55</sup>, brak empatycznej identyfikacji między cierpiącym i współczującym.

Współczucie jest więc przejawem egoizmu, wszelako egoizmu słabego, związanego z samozachowaniem. Bierze się z bojaźni i właściwe jest jednostkom o „miękkim sercu”, „obdarzonym podatną wyobraźnią, [...] zdolnością do wyczuwania niebezpieczeństwa”, „delikatną, nieodporną naturą człowieka, najbojaźliwszego spośród wszystkich stworzeń”, która sprawia, że „właśnie bojaźń stała się nauczycielką współodczuwania, łatwego pojmowania uczuć innych ludzi (a także zwierząt)”; związana jest zatem z inteligencją, wrażliwością, zdolnościami mimetycznymi<sup>56</sup>. Współczucie jest „w istocie szkodliwe” – samo „przysparza cierpienie”: „założmy, że współczucie zapanowałoby powszechnie choćby tylko na jeden dzień; pociągnęłoby ono za sobą natychmiastowy upadek rodzaju ludzkiego”<sup>57</sup>. Osłabia bowiem i paraliżuje działanie zarówno tego, kto jest jego przedmiotem, jak i samego współczującego, gratyfikując go poczuciem wyższości.

Ta krytyczna perspektywa jest perspektywą indywidualizmu, egoizmu silnego. Reprezentują ją niewątpliwie „ludzie niezdolni do współczucia”; nie są oni bojaźliwi, „są bardziej przyzwyczajeni do znoszenia bólu”, cierpienie uważają za coś zwyczajnego, są twardsi, cechuje ich „męskość i zimna odwaga”, ich próżność nie zmusza ich do działania, gdy „dzieje się coś, czemu potrafiliby zapobiec”, ich duma nie pozwala im mieszać się w sprawy innych ludzi, pragną bowiem, „żeby inni radzili sobie bez cudzej pomocy”. Toteż Nietzsche konkluduje, że „ich egoizm jest odmienny od egoizmu tych, którzy współczują”<sup>58</sup>.

Właśnie indywidualizmu broni Nietzsche, gdy wprowadzając perspektywę historyczną we współczuciu i w działaniach „bezinteresownych, służących dobru ogółu, całej społeczności”, widzi podstawę nowoczesnej moralności, wyraz „upowszechnionej teraz gloryfikacji myślenia o innych, życia dla innych” – „główny nurt moralny naszych czasów; indywidualna empatia i wrażliwość społeczna stają się tożsame”<sup>59</sup>. Nowoczesna świadomość moralna stanowi „następstwo pojawienia się chrześcijaństwa w Europie”, przejaw świeckiego wyemancypowania

<sup>54</sup> Ibidem, 135. Nietzsche odwołuje się tu do przykładu „dzikich”, dla których współczucie było wyrazem pogardy, „pozbawieniem wszelkich cnót”, zaś podziw wyrazem czci dla dumy przeciwnika, „niezlomnego wroga”.

<sup>55</sup> Ibidem, 138.

<sup>56</sup> Ibidem, 133, 142.

<sup>57</sup> Ibidem, 134.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibidem, 131, 133.

się jednej ze składowych chrześcijaństwa, a mianowicie ewangelicznej „miłości bliźniego” (drugą, pierwotnie ważniejszą, było dążenie do „wiecznego osobistego zbawienia”<sup>60</sup>). W tej moralnej tendencji, „w bezinteresownych działaniach dla powszechnego dobra” Nietzsche widzi jednak ideologię służącą „dostosowaniu poszczególnego człowieka do potrzeb ogółu” i wpływającą właśnie ze „strachu przed wszystkim, co indywidualne”. Strach ten wyraża się w nowoczesnym kulcie pracy, którego celem jest dyscyplinowanie jednostek, hamowanie indywidualnego rozwoju oraz zapewnienie – „uchodzącego teraz za najwyższe bóstwo” – bezpieczeństwa<sup>61</sup>, a przede wszystkim w egalitarnych, wiążących jednostki ze sobą tendencjach epoki. Litość staje się środkiem ich realizacji i za ich sprawą zjawiskiem powszechnym. Jest bowiem przejawem radości z powodu nieszczęścia innych, które sprowadza ich do naszego poziomu i tym samym czyni ich podobnymi do nas. W ten sposób „łagodzi zawiść” związaną z naszym dyskomortem psychicznym i „stawia [nas] *na równi* z innymi”<sup>62</sup>. Z tymi tendencjami Nietzsche wiąże też wzrastającą podatność na cierpienie.

Analizy współczucia z *Jutrzenki* Nietzsche podejmuje w swej późniejszej myśli, nadaje mu jednak konsekwentny wyraz na gruncie teorii woli mocy, sprowadzając motywy kryjące się za litością do woli panowania. W tej ostatniej widzi przejaw zdegenerowanej woli mocy, której przeciwstawia jej postać aktywną, związaną z (kulturo)twórczym działaniem i cnotami dostojnymi. Litość osłabia życie, „litując się, traci się siłę”; jest „depresyjna”<sup>63</sup>. Paraliżuje działanie, sprowadzając je do reakcji, do działania reaktywnego. Hamuje działanie współczującego, jak również tego, komu się współczuje, odciągając go od aktywnego dążenia do poprawy własnego losu. W ten sposób nie tylko konserwuje istniejące *status quo*, ale i „zwielokrotnia” „ubytek siły, który już samo cierpienie przynosi życiu”<sup>64</sup>. Ta reaktywna symetria jest zarazem symetrią resentymentu opartą na stosunku panowania, dążeniu do woli mocy. Współczucie wyrasta bowiem ze słabości i bezsilności, stanowi kompensującą własną niemoc formę panowania – w akcie litości współczujący uzyskuje „szczęście »najmniejszego poczucia wyższości«”<sup>65</sup>, uzależnia będącego jej przedmiotem drugiego od siebie, ten ostatni natomiast ściąga współczującego do własnego poziomu, czyniąc go zależnym od siebie. Ostatecznie litość jest wyrazem negacji życia: „litość jest *praktyką* nihilizmu” – „namawia do nicości...!”<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> Nietzsche uznaje, że współczesny – głoszony przez „francuskich wolnomyślicieli od Woltera po Auguste’a Comte’a” (jak i przez Schopenhauera i Milla) – „kult miłości bliźniego” stanowił usprawiedliwienie porzucenia chrześcijańskich dogmatów – *ibidem*, 132.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 173.

<sup>62</sup> F. Nietzsche, *Wędrowiec*, przeł. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003, 27.

<sup>63</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, 7.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, III, 18.

<sup>66</sup> F. Nietzsche, *Antychryst...*, 7.

Nietzsche pogłębia teraz historyczne ujęcie moralności litości, wpisując ją w perspektywę rozwoju nihilizmu i chrześcijaństwa. Etyka litości, „miłości bliźniego”, stała się podstawą opartej na równości moralności chrześcijańskiej, ta zaś istotą chrześcijaństwa. Jej źródłem było „powstanie niewolników na polu moralności”: słabi, bezsilni (lud żydowski) dokonują odwrócenia hierarchicznego porządku wartości poprzez wypływającą z zawiści, resentymentu negację wartości dostojnych i ustanowienie nowych, ewangelicznych, na miarę swej słabości; współczucie nie jest, jak u Rousseau i Schopenhauera, przeciwieństwem zawiści, lecz z niej wyrasta. W następstwie historycznego, nihilistycznego procesu odwartościowania dotychczasowych wartości, „śmierci Boga”, moralność chrześcijańska emancypuje się od swej religijno-teologicznej genezy, by na gruncie procesów sekularyzacji przekształcić się w moralność nowoczesną, postostwieceniową. Nietzsche wiąże ją z odwołującymi się do chrześcijaństwa tendencjami demokratyczno-egalitarnymi, tendencjami antyindywidualistycznymi („strach przed bliźnim”), pozwalającymi mu stwierdzić, że „w dzisiejszej Europie moralność jest moralnością stadną”, „moralnością powszechnego współczucia”<sup>67</sup>. U podstaw tych tendencji leży wzrastająca wrażliwość człowieka nowoczesnego, podatność na cierpienie, związana z ogólnym, „chorobliwym zmiękczeniem i przedelikaceniem” nowoczesnej psychiki. Wrażliwość ta stanowi następstwo odrywania się coraz bardziej urefleksyjnionej świadomości ludzkiej od podlegających racjonalizacji społecznej procesów życiowych na gruncie postępującej relatywizacji wartości kulturowych, a tym samym słabnięcia normatywnych podstaw wiążącej myśl i życie aktywności kulturotwórczej. Przejawia się ona w coraz większej podatności na bodźce, zaś w sferze społecznej w odczuwaniu coraz większej liczby zjawisk jako ograniczeń społeczno-moralnych (nierówność, hierarchie, różnice społeczno-kulturowe), które wywołując cierpienie, jawią się jako przemoc, i które należy znieść w imię równości: „jedność bez wyjątku w krzyku i niecierpliwości współczucia, w śmiertelnej nienawiści do cierpienia, w nieomal kobiecej niezdolności, by móc pozostać przy tym widzem, by móc *pozwoić* cierpieć”<sup>68</sup>, stąd też „wrażliwość moralna obecnie w Europie tak subtelna [...], wyostrzona, wyrażona”<sup>69</sup>.

Stanowiąc wyemancypowaną prawdą chrześcijaństwa, ów długi cień rzucony przez śmierć Boga, nowoczesna „religia litości”<sup>70</sup> zwraca się przeciwko swej postaci religijno-teologicznej. Jeśli po śmierci Boga wymierzone weń argumenty racjonalne, teoretyczno-logiczne są już kulturowo nieaktualne i nieskuteczne, to właśnie dopiero współczesne, humanistyczne tendencje moralne stanowią pod-

<sup>67</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, 202.

<sup>68</sup> Ibidem, 201, 202.

<sup>69</sup> Ibidem, 186.

<sup>70</sup> Ibidem, 202.

stawę krytyki teodycei, w którą sam Nietzsche wpisuje swą immanentną krytykę chrześcijaństwa, by zakwestionować idee dobroci i miłości Boga. Bóg, jeśli jest wszechmocny, nie jest miłosierny, jest Bogiem okrutnym, stawia bowiem przed ludźmi „cnoty niemożliwe” i co więcej – „skryty, pełny tajemniczości”, „niejasny”, „wieloznaczny” – nie udostępnia im wiedzy jasnej i pewnej (objawienie) dotyczącej warunków ich spełnienia, a zarazem, „będąc w posiadaniu prawdy”, „przypatruje się żalonym ludzkim próbom poznania jej” i „zapowiada straszliwe konsekwencje dla kogoś, kto sprzeniewierzył się prawdzie”<sup>71</sup>. Jest sędzią, który karze ich niepewnością, rozpaczą, poczuciem winy nieskończonej i ostatecznie wiekuistymi mękami piekła, podważając w ten sposób możliwość swej bezinteresownej i bezwarunkowej miłości: „kto go wychwala jako Boga miłości, nie dość wysokie ma o miłości mniemanie. Czyż ten Bóg nie chciał też być sędzią? Miłujący bowiem miłuje poza nagrodą i zapłatą”<sup>72</sup>. Bóg ponosi porażkę, „zbyt wiele mu się nie udało, temu niedouczonemu garnarczowi!”, i z tego powodu „mścił się [on – P.P.] na swoich wytworach i stworzeniach za to, że takie nieudałe”<sup>73</sup>. Jeśli natomiast Bóg jest miłosierny, to nie jest wszechmocny, ponieważ swej prawdy nie potrafił zakomunikować ludziom, „nie potrafił wyrazić się w sposób zrozumiały”. Wówczas, bezsilny, cierpi samotnie, „znosi męki niemal piekielne, kiedy patrzy na cierpienia swoich stworzeń, pragnących go poznać”<sup>74</sup>.

W *Zaratuście* jest mowa o ewolucji Boga. Najpierw jest on „Bogiem ze Wschodu, twardym i mściwym”, który „wybudował piekło ku ucieście swoich ulubieńców” – i z pewnością jest to Bóg wszechmocny, lecz niemiłosierny – następnie – i jest to Bóg miłosierny – „zestarzał się, zmiękł, spokorniał i stał się współczującym”; właśnie z powodu współczucia wobec nędzy istnienia ludzkiego Bóg umiera – „znużony światem, znużony wolą [...], pewnego dnia udusił się nadmiarem współczucia”<sup>75</sup>. Ewolucja ta jest dla Nietzschego religijną projekcją rozwoju świadomości moralnej człowieka, wyrazem prymatu współczucia, które, oparte na wzrastającej podatności i wrażliwości na cierpienie, pozbawione w świecie nowoczesnym normatywnych, religijno-metafizycznych podstaw, staje się w nim „instynktem”, etycznym imperatywem (Nietzsche pisze wręcz o „zalewie współczucia”).

Podsumowując. Wedle Rousseau i Schopenhauera współczucie nie może mieć bezpośredniego źródła ani w cierpieniu, gdyż zamyka ono na nieszczęścia innych, jest więc egoistyczne, ani w aktywnym, agresywnym egoizmie, też zamykającym na ich cierpienie, lecz warunkowane jest spokojnym egoizmem

<sup>71</sup> F. Nietzsche, *Jutrzenka...*, 91, zob. *Poza dobrem i złem...*, 53.

<sup>72</sup> F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, s. 252.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 251, 251–252.

<sup>74</sup> F. Nietzsche, *Jutrzenka...*, 91.

<sup>75</sup> F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra...*, s. 252.

szczęścia. Jednakże, zdaniem Nietzschego, wychodzącego od wspólnego obu filozofom przekonania o kondycji ludzkiej jako wspólności cierpienia, anamneza cierpienia we współczuciu rzuca podejrzenie na ów neutralny egoizm szczęścia jako warunku współczucia, czyniąc z niego sublimacyjny przejaw agresywnego egoizmu: współczucie jawi się wówczas jako wyraz ucieczki od cierpienia, kompensata słabości i ostatecznie jako przejaw czy druga strona wymierzonej w szczęście innych zawiści. Nadając mu wymiar kulturowy i czyniąc zeń etyczną *episteme* nowoczesności, Nietzsche otwiera nowy wymiar sporu o sens współczucia.



*Michał Kruszelnicki*

Dolnośląska Szkoła Wyższa we Wrocławiu

University of Lower Silesia in Wrocław

## FIODOR M. DOSTOJEWSKI WOBEC PROBLEMU ŚMIERC I NIEŚMIERTELNOŚCI

### Fyodor M. Dostoevsky on the Problem of Death and Immortality

**Słowa kluczowe:** Fiodor Dostojewski, śmierć, nieśmiertelność, życie pozagrobowe, zmartwychwstanie.

**Key words:** Fyodor Dostoevsky, death, immortality, afterlife, resurrection.

#### Streszczenie

Tekst poświęcony jest problemowi śmierci i nieśmiertelności w twórczości Fiodora Dostojewskiego. Rosyjski pisarz przedstawiany jest jako człowiek głęboko rozdarty, pełen dręczących wątpliwości co do sensu śmierci i kształtu życia pozagrobowego, których do końca nie udało mu się przezwyciężyć. Analiza fragmentów *Zbrodni i kary*, *Idioty*, *Biesów*, *Braci Karamazow* oraz opowiadań: *Sen śmiesznego człowieka* i *Bobok* prowadzi do dwóch głównych wniosków. Po pierwsze, najbardziej spektakularni bohaterowie Dostojewskiego nadają różny sens idei nieśmiertelności i rozmaicie interpretują zjawisko śmierci, lecz jedno ich łączy: śmierć i życie pozagrobowe nie stanowi dla nich, jak dla większości ludzi, problemu czysto abstrakcyjnego, obojętnego i odległego, lecz staje się dylematem dręczącym całą ich istotę, ciało i duszę, który trzeba albo definitywnie rozwiązać, albo przestać żyć. Po drugie, to, co Dostojewski z trudem osiągał porywami wiary i pobożności, tworząc postaci spokojnie pogodzzone ze śmiercią, będące wcieleniem jego jasnego, chrześcijańskiego światopoglądu, dekon-

#### Abstract

The paper is devoted to the problem of death and immortality as problematized in Fyodor Dostoevsky's oeuvre. The Russian writer is presented as a figure profoundly divided, overpowered by agonizing, life-long doubts as to the sense of death and the form of the afterlife, which he did not manage to overcome. In order to illuminate the problem, fragments of Dostoevsky's greatest novels are analysed, such as: *Crime and Punishment*, *The Idiot*, *The Devils*, *The Brothers Karamazov*, as well as short stories: *The Dream of a Ridiculous Man*, and *Bobok*. The analysis leads to two main conclusions. First, Dostoevsky's most spectacular protagonists attribute a different meaning to the idea of immortality and construe the phenomenon of death in various ways, but they seem to have one thing in common: death and afterlife do not represent for them, like for average people, a purely abstract, neutral, and distant problem, but become a dilemma besetting their whole being, body, and soul, the dilemma that one must either solve definitely or cease to exist. Second, what Dostoevsky was at pains to

struował zarazem wypowiedziami innych swoich bohaterów, które odzwierciedlały nieprzeparte wątpliwości, strach i chorobliwe fantazje pisarza na temat śmierci i tego, co dzieje się po niej.

achieve by his outbursts of faith and piety, when creating characters calmly reconciled to death, characters that impersonated his bright, Christian worldview, he deconstructed at the same time in his other protagonists' discourses, which reflected his impassable doubts, fear, and morbid fantasies concerning death and posthumous existence.

Pytanie, czy Dostojewski był wierzącym chrześcijaninem, na pierwszy rzut oka wydawać się może dziwaczne. Wszak powszechnie widzi się w nim nie tyle pisarza religijnego, co wręcz wielkiego prawosławnego proroka. Mamy tu jednak do czynienia z jedną z kwestii od samego początku budzących największe kontrowersje wśród badaczy twórczości autora *Zbrodni i kary*. Nie będziemy mnożyć przykładów tego sporu, w którym jedni komentatorzy odmawiają wręcz Dostojewskiemu statusu myśliciela prawosławnego, wskazując na fragmenty prozy dowodzące jego religijnego sceptycyzmu, a wręcz zgoła niechrześcijańskiej fascynacji złem i straszliwymi przejawami ludzkiej wolności (od wiary), podczas gdy drudzy widzą w nim zagorzałego adherenta ortodoksyjnej rosyjskiej religijności i piewę ostatecznego zwycięstwa „prawdy Chrystusa” nad otchłaniami ludzkiej samowoli. Wystarczy powiedzieć, że zgadzam się z twierdzeniem, iż u Dostojewskiego było tyle samo wiary, co niewiary, tyle samo rozumowych argumentów przeciwko wierze, co jej głębokiej, irracjonalnej potrzeby; przenikały się one i zmagaly nieustannie, generując szereg metafizycznych wątpliwości. Jak pisał Boris Bursow: „Dostojewski [...] równie gorąco chce wierzyć, jak idąc za niezbitymi argumentami rozumu, walczy przez całe życie z własną niewiarą i nie znajduje sił, by się od niej uwolnić”<sup>1</sup>.

Spór o moralną wartość powieści Dostojewskiego oraz o to, czy ich wydźwięk jest bardziej „religijny” czy „egzystencjalny” (a więc niejako kontr-religijny) ma swoje źródła zarówno w rozdzieleniu duchowej osobowości Dostojewskiego i heterogeniczności dzieła, jak i w konstytucji psychicznej i orientacji światopoglądowej samych badaczy, jak nader instruktywnie pokazał m.in. Jerzy Korab-Brzozowski<sup>2</sup>. Czytelnicy o zapleczu religijnym twierdzenie o fundamentalnie chrześcijańskim charakterze twórczości Dostojewskiego przyjmują jako oczywistość, podczas gdy przez czytelników niewierzących traktowane bywa jako „zaprzeczenie wszystkiego tego, co nowoczesne i ponadczasowe w jego dziele”<sup>3</sup>. Nie ukrywam, że mnie osobiście najbardziej fascynuje Dostojewski właśnie jako

<sup>1</sup> B. Bursow, *Osobowość Dostojewskiego*, przeł. A. Wołodźko, PIW, Warszawa 1983, s. 492.

<sup>2</sup> J. Korab-Brzozowski, *La controverse autour de la valeur morale de l'oeuvre de Dostoïevski*, Imprimerie St-Paul, Fribourg 1946, s. 66.

<sup>3</sup> M. V. Jones, *Dostoevskii and Religion*, (w:) W. J. Leatherbarrow (ed.), *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 148.



pisarz pełen ambiwalencji i wieloznaczności, człowiek głęboko rozdarty i wątpiący. Tymczasem ilekroć czytam religijne interpretacje najbardziej spektakularnych buntowników Dostojewskiego i ich dylematów – a *de facto* stanowią one większość tego, co o Dostojewskim napisano, zwłaszcza w Rosji – mam nieodparte wrażenie, że za wszelką cenę starają się one zniwelować owo rozdarcie, zasypać otchłań wątpliwości, tak by ukazać Dostojewskiego jako pisarza ostatecznie przewyciężającego największe dylematy człowieka dzięki głębokiej pobożności. Nie oznacza to jednak, że sam zaprzeczam, nie dostrzegam czy ignoruję chrześcijański wymiar jego prozy. Mam świadomość, że dzieło Dostojewskiego zawiera wiele wzajemnie wyłączających się światopoglądów, a wybór przez tak, a nie inaczej inklinowanego badacza jednego z nich nie jest obarczony ryzykiem fałszu tylko dopóty, dopóki „nie twierdzi się, że jest to system jedyny i że inny dziełu nie przysługuje”<sup>4</sup>. Dlatego też żadnego z dwóch walczących poglądów – o religijnym czy egzystencjalno-ateistycznym charakterze dzieła autora *Zbrodni i kary* nie można uniwersalizować. Jednocześnie jednak uważam, że absolutnie kluczowa dla zrozumienia istoty twórczości Dostojewskiego jest świadomość jego odwagi i nieprzejednania w „przekraczaniu pocieszających iluzji i przedstawiania, poprzez swoich bohaterów i narratorów, owych nierozwiązanych i nierozwiązywalnych konfliktów ducha ludzkiego, które nazywał »przeklętymi problemami«”<sup>5</sup>. Problem śmierci i nieśmiertelności należy do najważniejszych z nich i to o nim chcę w niniejszym tekście opowiedzieć, analizując fragmenty kilku słynnych powieści i opowiadań wielkiego pisarza.

Lew Szestow pięknie i obrazowo napisał o znaczeniu, jakie dla Dostojewskiego miało doświadczenie bliskiej śmierci<sup>6</sup>, gdy stał przed plutonem egzekucyjnym wraz z kilkoma przyjaciółmi, tak jak on skazanymi na rozstrzelanie za udział w „rewolucyjnym” kółku „pietraszewców”. Epilepsję Dostojewskiego i groźbę śmierci często wymienia się jako najważniejsze czynniki, które zaważyły na kształcie jego twórczości: „Psychologia chorego na padaczkę i skazanego na śmierć otworzyły przed Dostojewskim najskrytsze obszary podświadomości” – pisze Leonid Grossman. „Atmosfera przed atakiem »świętej choroby« i przeżycia skazanego na szafot – oto co nieodwołalnie wyrzeźbiło osobowość twórczą Dostojewskiego i odbiło się swoistymi rysami na jego słowie”<sup>7</sup>. Jurij Ajchenwald przenikliwy, dowodzący głębokiego rozumienia świata powieściowego Dostojewskiego tekst rozpoczyna od przypomnienia słów hrabiny Dubarry z opowieści Le-

<sup>4</sup> L. Budrecki, *Antropologia filozoficzna Dostojewskiego*, „Literatura na Świecie” 1983, nr 3 (140), s. 179 i n.

<sup>5</sup> M. V. Jones, op. cit., s. 149.

<sup>6</sup> L. Szestow, *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Aletheia, Warszawa 2003, s. 33–34.

<sup>7</sup> Л. Гроссман, *Поэтика Достоевского*, ГАХН, Москва 1925, [online] <[http://az.lib.ru/g/grossman\\_l\\_p/text\\_1925\\_poetika\\_dostoevskogo.shtml](http://az.lib.ru/g/grossman_l_p/text_1925_poetika_dostoevskogo.shtml)> (dostęp: 5.05.2015).

biedewa w *Idiocie*, która tuż przed umieszczeniem jej głowy pod gilotyną błagała kata o „jeszcze jedną chwilkę” (w oryginale: *минуточку*). „Jak przeczytałem o tym krzyku hrabiny, o tej jednej chwilce, zrobiło mi się tak, jakby mi ktoś ścisnął serce obcęgami” – wspomina Lebediew (I, s. 208)<sup>8</sup>. Zdaniem Ajchenwalda, nie zrozumiemy Dostojewskiego, jeśli nie będziemy ciągle pamiętać o tym, że również „serce Dostojewskiego zostało ściśnięte przez te obcęgę ludzkiej męki [...], że w swoim własnym życiu doświadczył on śmierci i że to jedyny pisarz, który [...] postrzegał świat [...] z perspektywy szafotu”<sup>9</sup>.

Myli się ten, kto mniema, że Dostojewski pojmował śmierć i ideę nieśmiertelności tylko w tradycyjnym chrześcijańskim sensie i jego poglądy na ten temat pokrywają się z pryncypialnymi twierdzeniami zamieszczonymi w *Dzienniku pisarza*, z których najbardziej znane jest bodaj to: „Bez wiary w swoją duszę i jej nieśmiertelność istnienie człowieka jest nienaturalne, niewiarygodne i nie do zniesienia. [...] Jest tylko jedna wyższa idea na świecie – właśnie idea nieśmiertelności duszy, bo wszystkie pozostałe wyższe idee, którymi człowiek może żyć, tylko z tej jednej wynikają”<sup>10</sup>. Gdyby Dostojewski miał niezachwiane poglądy w sprawie śmierci i nieśmiertelności – pisze Igor Jewłampiew – to „całkowicie niezrozumiałe byłyby duchowe udręki i męczące rozmyślania wielu jego bohaterów (a także samego ich twórcy) nad życiem, śmiercią i nieśmiertelnością”<sup>11</sup>. W związku z tym z rezerwą należałoby podchodzić do twierdzenia Mikołaja Bierdiajewa, że „cały światopogląd Dostojewskiego związany jest z ideą indywidualnej nieśmiertelności”<sup>12</sup> (oczywiście w wydaniu chrześcijańskim), a także do faktu, że Dostojewski – w obiegowej wersji programowy irracjonalista walczący z rozumem w imię „prawdy serca” i wiary – opracował nawet szereg ściśle racjonalnych argumentów, które uzasadniałyby konieczność istnienia owej nieśmiertelności – jak zademonstrował James P. Scanlan<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Oto lista pojawiających się bezpośrednio w tekście skrótów do dzieł Dostojewskiego; **ZK**: *Zbrodnia i kara*, przeł. J. P. Zajączkowskiej, Sara, Warszawa 1992; **I**: *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Puls, London 1992; **BO**: *Bobok*, (w:) Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, t. 21, Наука, Ленинград 1972–1990; **B**: *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Puls, London 1992; **MI**: *Młodzik*, przeł. J. Polecki, Kreator, Kraków 2002; **SŚCZ**: *Sen śmiesznego człowieka*, (w:) Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, t. 25, Наука, Ленинград 1972–1990; **BK**: *Bracia Karamazow*, t. 1–2, przeł. A. Wat, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Puls, London 1993.

<sup>9</sup> Ю. И. Айхенвальд, *Достоевский*, (w:) idem, *Силуэты русских писателей*, t. 1, Республика, Москва 1998, [online] <[http://az.lib.ru/a/ajhenwalxd\\_j\\_i/text\\_0123.shtml](http://az.lib.ru/a/ajhenwalxd_j_i/text_0123.shtml)> (dostęp: 5.05.2015).

<sup>10</sup> Ф. М. Достоевский, *Дневник писателя*, Современник, Москва 1989, s. 348 i n.

<sup>11</sup> И. И. Евлампиев, *Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к „Братьям Карамазовым”)*, Издательство РХГА, Санкт-Петербург 2012, s. 440.

<sup>12</sup> M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C-S.W., Fronda, Warszawa 1999, s. 189.

<sup>13</sup> J. P. Scanlan, *Dostoevsky's Arguments for Immortality*, “The Russian Review” 2000, t. 59, nr 1, s. 16.

Temat śmierci i nieśmiertelności stanowił prawdziwą obsesję Dostojewskiego. Pisarz bardzo bał się śmierci, czego dowodzą stosowne zapisy w dzienniku jego żony – Anny Grigoriewny. Ataki epilepsji okresowo odcinały Dostojewskiego od świata, wrzucały w nieodgadnioną ciemność, nic dziwnego więc, że w trakcie każdego z nich ogarniał go silny strach przed odejściem za zawsze. Takiemu człowiekowi trudno było przemyśleć nad śmiercią całego życia. Jego bohaterowie nadają różny sens idei nieśmiertelności i rozmaicie interpretują zjawisko śmierci, lecz jedno ich łączy: śmierć i życie pozagrobowe nie stanowi dla nich, jak dla większości ludzi, problemu czysto abstrakcyjnego, obojętnego i odległego, lecz staje się dylematem dręczącym całą ich istotę, ciało i duszę, kwestią być albo nie być. Muszą oni rozwiązać ten problem definitywnie albo przestać żyć.

\* \* \*

„Dostojewskiemu, jak i wielu jego bohaterom, sama wiara w fizyczną nieśmiertelność człowieka nie przynosiła uspokojenia, lecz rodziła jeszcze uciążliwsze rozmyślania, dotyczące »praw« pośmiertnego istnienia”<sup>14</sup>. Przyjrzyjmy się im bliżej. W *Zbrodni i karze* temat życia pośmiertnego otwiera się wraz z wkroczeniem na scenę Arkadego Swidrygajłowa, odgrywającego rolę negatywnego sobowtóra Raskolnikowa. W przeciwieństwie do Raskolnikowa Swidrygajłow wierzy w istnienie zaświatów, czego dowodzą jego przywidzenia, w których widzi ducha swojej zmarłej żony, parobka i dziewczynki, z których śmiercią może mieć on coś wspólnego (choć nie jest to wcale pewne i jasne, wiele opinii na temat Swidrygajłowa słyszymy tylko z drugiej ręki od nieprzychylnych mu osób) oraz jego słynne wyobrażenie o „wieczności”. Swidrygajłowowi wieczność przedstawia się w formie dziwacznej i niepokojącej wizji zakopconej łąźni pełnej pajaków (ZK, s. 285). Nie ma tu żadnej doskonałości, żadnej wzniosłości, żadnego piękna, tylko mała przestrzeń pełna odrażających stworzeń. Żaden z badaczy, wedle mojej wiedzy, nie był w stanie ostatecznie wyjaśnić, jak należy rozumieć wizję Swidrygajłowa, zwłaszcza w kontekście jego zbliżającego się samobójstwa. Można jednak spekulować, że „łąźnia z pajakami” sugerować ma po prostu bezrozumność, absurd życia pośmiertnego, a także jego nieskończoną „nudę”, tak by uwypuklić kontrast z tradycyjnym religijnym przekonaniem o czekającej nas „tam” harmonii i objawieniu absolutnego „sensu”.

Począwszy od pierwszego spotkania z Raskolnikowem, Swidrygajłow zdradza intencje wyjechania gdzieś daleko, lecz uwagę zwraca brak jakiegokolwiek geograficznej czy psychologicznej reguły rządzącej wyborem celów podróży. Arkady wybiera się już to do Ameryki, już to do Szwajcarii, już to na ekspedy-

<sup>14</sup> И. И. Евлампиев, *Философия человека в творчестве Ф. Достоевского...*, s. 450.

cję na biegun północny, już to „polatać balonem”. Z jednej strony ta chaotyczność i arbitralność planów Swidrygajłowa dowodzi wielkiej potrzeby zmiany miejsca, zaczęcia od nowa, jak gdyby nieustannie chciał on uciec od samego siebie – życzenia, które spełnić może tylko śmierć<sup>15</sup>. Z drugiej jednak strony – zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę słowa bohatera wypowiedziane do nocnego stróża tuż przed oddaniem do siebie śmiertelnego strzału („Ja, bracie, wyjeżdżam w obce kraje. [...] Do Ameryki” – ZK, s. 485) – może sugerować, że dla Swidrygajłowa śmierć jest równoznaczna z przejściem z jednego życia do drugiego, które to jednak przyszłe życie nie ma nic wspólnego z chrześcijańskim wyobrażeniem. Jego kształt i prawa, jakim się rządzą, „są dla nas absolutnie niezrozumiałe i zagadkowe”<sup>16</sup>. Możemy trafić na jakąś całkowicie obcą ziemię (której symbolem jest „Ameryka”), a możemy trafić do łaźni wypełnionej pająkami... Po prostu nie wiadomo.

Ciekawym wątkiem łączącym postaci Swidrygajłowa i Raskolnikowa jest ich percepcja świata i natury jako zimnej maszyny obracającej się w nieskończonym, mechanicznym ruchu. Swidrygajłow percypuje rzeczywistość w przytłaczających, ciemnych barwach, ma wrażenie całkowitej alienacji i wykorzenienia z bytu. Raskolnikowowi mówi, że ilekroć bywał za granicą, to niezależnie od tego, jakie piękne rzeczy oglądał, nie czuł szczęścia, tylko pustkę i nudę. Jeden z bardziej tajemniczycych fragmentów w *Zbrodni i karze* przedstawia z kolei Raskolnikowa kontemplującego panoramę miasta – jeszcze przed dokonaniem podwójnego zabójstwa. Passus ten dowodzi, że Raskolnikow ma bardzo podobne wrażenia w odbiorze świata: „wpatrywał się w tę naprawdę przepiękną panoramę, i każdorazowo doznawał dziwnego, niepojętego wrażenia. Cudowna panorama tchnęła jakimś niewytłumaczalnym chłodem; niemy, głuchy duch unosił się nad tym pięknym widokiem...” (ZK, s. 120). Owo poczucie wrogości, niedostępności, niemoty, wyczuwalnego chłodu otaczającego świata Dostojewski przypisze później kilku innym bohaterom, m.in. Myszkinowi w *Idiocie*, który miał analogiczne doświadczenie w trakcie spaceru w malowniczych szwajcarskich górach. Wspomnienie o tym wraca do Myszkina krótko po wysłuchaniu „wyjaśnienia” Hipolita Tierentiewa i jego nieudanej próbie samobójczej:

Odżyło w nim jedno zamarłe od dawna wspomnienie i nagle stało się zrozumiałe. Było to w Szwajcarii w pierwszym roku jego kuracji [...]. Raz poszedł w góry w pogodny, słoneczny dzień i długo wędrował, dręcząc się pewną myślą, której nie mógł wyraźnie określić. Przed nim było lśniące niebo, w dole jeziora, dokoła widnokrag, rozsloneczniony, bezkresny, nie mający granic. Długo patrzył i duszę miał pełną udreki. Przypomniał sobie teraz, jak wyciągał ręce do tego promiennego, nieskończonego błękitu i płakał. Dręczyło go, że w tym wszystkim czuje się zupełnie obcy. Cóż to za uczta, coś to za nieustannie uroczyście święto, które nie

<sup>15</sup> Пор. X. Манолакев, *Сюжет Свидригайлова: текст и контекст*, (w:) *Достоевский и мировая культура*, „Альманах” 2007, nr 22, s. 175.

<sup>16</sup> И. И. Евлампиев, *Философия человека в творчестве Ф. Достоевского...*, s. 446.

ma końca i do którego ciągnie go coś zawsze, od dawna, od samego dzieciństwa, i do którego w żaden sposób nie może się przyłączyć. [...] on jeden tylko niczego nie wie, niczego nie rozumie, ani ludzi, ani dźwięków, wszystkiemu jest obcy, jest wyrzutkiem. (I, s. 446)

Kenoske Nakamura słusznie zauważa, że u Dostojewskiego „przyroda posiada jak gdyby ładunek elektryczny, tak że w stykających się z nią ludziach powstaje prąd dwóch rodzajów: jedni otrzymują impuls od prądu życia, drudzy od prądu śmierci”<sup>17</sup>. Można zaryzykować interpretację, że ponure wizje Swidrygajłowa, Raskolnikowa i Myszkiina są u Dostojewskiego metaforami istnienia pośmiertnego – świata niby takiego samego, jak nasz, lecz pozbawionego poczucia radości, autentyczności, nie dającego się pojąć i intymnie doświadczyć. Zauważmy, że Swidrygajłowski obraz zaświatów jako ciasnej łaźni z pajakami powoduje u Raskolnikowa „nagły dreszcz” i niejasne obawy, co Swidrygajłow doskonale wyczuwa i żartobliwie mówi Rodionowi, że „dobrali się jak w korcu maku” (ZK, s. 285) (w oryginale: „my z jednego pola jagody” – *мы одного поля ягоды*). Dopowiedzmy, że stosunek bohaterów Dostojewskiego do przyrody na ogół zależy od ich stosunku do wiary. Ludzie głęboko wierzący, jak Makar Dołgoruki w *Młodziku*, Alosza i Zosima w *Braciach Karamazow*, a nawet ambiwalentnie podchodzący do kwestii wiary samobójca Kiriłłow w *Biesach* zdolni są do głębokiego estetycznego zachwyty nad światem; kontakt z przyrodą kieruje ich myśli w stronę wielkiej apoteozy życia. U ateistycznych rezonerów, jak Swidrygajłow, Raskolnikow, Stawrogin, Wiersiłow, Iwan Karamazow, przyroda wywołuje refleksje na temat przemijania, pustki i absurdalności istnienia oraz nieubłaganych praw śmierci, której sama natura staje się głównym symbolem. Przez blichtr wielkiego „święta natury” przeziiera dla nich mroczna prawda o świecie jako bycie obcym, chłodnym, niepojętym, a nade wszystko okrutnie obojętnym na kwestię życia i śmierci jednostki ludzkiej.

Tak właśnie dzieje się w przypadku umierającego na gruźlicę Hipolita Tientiewa z *Idioty*. Przerazają go owe nieubłagane prawa przyrody, które nie miały litości nawet dla Jezusa. Ważnym punktem dyskursu Hipolita stanie się obraz pt. *Martwy Chrystus* Hansa Holbeina, będący, jak pisano, „kosmicznym symbolem niepokonanego zła, śmierci i zniszczenia wszystkiego, co piękne i wzniosłe – najtragiczniejszym symbolem w dziełach Dostojewskiego”<sup>18</sup>. Obraz ten nasuwa bohaterowi myśl, że nie sposób wierzyć w zmartwychwstanie, gdy patrzy się na tak odstręczającego, zohydzonego przez oznaki cierpienia i śmierci trupa owej „wielkiej i nieocenionej Istoty – takiej Istoty, która sama jedna warta była całej przyrody i wszystkich jej praw”. Hipolit kontynuuje: „Jeżeli takiego właśnie trupa (a na pewno musi być właśnie taki) widzieli wszyscy Jego uczniowie, Jego

<sup>17</sup> К. Накамура, *Чувство жизни и смерти у Достоевского*, Издательство “Дмитрий Буланин”, Санкт-Петербург 1997, s. 110.

<sup>18</sup> Н. Натова, *Метафизический символизм Достоевского*, (w:) Г. М. Фридендер (red.), *Достоевский. материалы и исследования*, t. 14, Наука, Санкт-Петербург 1997, s. 38.

najważniejsi przyszli apostołowie, widziały kobiety chodzące wraz z Nim i stojące pod krzyżem, wszyscy, którzy wierzyli w Niego i uwielbiali Go, to jakim sposobem mogli uwierzyć, patrząc na takiego trupa, że ten męczennik zmartwychwstanie?” (I, s. 430). Zauważmy, że bohater tylko stawia pytanie. Stwierdza tym samym fakt, że trudno jest utrzymać wiarę w obliczu takiego widoku, czym zresztą powtarza słowa wypowiedziane przez samego Dostojewskiego w galerii w Bazylei, w której pisarz wnikliwie i długo oglądał ten sam obraz w roku 1867. Gdy Anna Grigoriewna wróciła po męża około 20 minut później, zobaczyła go tkwiącego w tym samym miejscu. „W oczach jego dostrzegła poruszenie i strach”<sup>19</sup>. W tekście powieści nie ma jednak żadnego dowodu na to, że Hipolit nie wierzy we wskrzeszenie Jezusa po śmierci. Myli się w związku z tym rosyjski znawca problematyki samobójstwa Siergiej Awaniesow, twierdząc, że „dla Hipolita Chrystus nie zmartwychwstał: Bóg umarł, samym niewzruszonym faktem swojej zagłady dowodząc, jak »straszna« jest śmierć i jak »wszechwładne« są prawa przyrody czyniące tę śmierć nieuchronną”<sup>20</sup>. W istocie bowiem problemat Hipolita jest zupełnie inny niż szanse fizycznego zmartwychwstania. A oto jaki: niechby nawet Chrystus zmartwychwstał, ale najpierw musiał umrzeć, w dodatku śmiercią, po której właśnie tak a nie inaczej ciało ludzkie wygląda... Hipolit nie wątpi w zmartwychwstanie, lecz przeraża go cena, jaką trzeba za nie zapłacić. A cena ta jest tak wysoka („jeśli śmierć jest tak straszna...”), że Hipolit wątpi, iż cel jest jej w ogóle warty. Przerażające jest również czekanie na rezurekcję, ta noc i dzień spędzone w grobowcu, czas, który nieubłaganie zostawił na ciele Zbawiciela okropne znaki. Cud przywrócenia do życia Chrystusa nie zmienia faktu, że wydarzyło się straszne zło i fundamentalna niesprawiedliwość. Człowiek niewinny, piękny i dobry musiał umrzeć, w dodatku w tak okropny sposób. Chrystus przez pewien czas był martwy i tak a nie inaczej wyglądał. To nie „logika” (wielu badaczy zalicza Hipolita do szeregu tzw. logicznych samobójców Dostojewskiego), lecz czysty wstręt przed działaniem „ciemnych sił natury”, poczucie ohydy wobec takiej formy śmierci zmuszają Hipolita do decyzji o odebraniu sobie życia „na własnych prawach”. Na tym jednak nie kończy się męka Hipolita. Mówi on tak: „Gdyby sam Nauczyciel mógł ujrzeć ten swój obraz w przeddzień egzekucji, to czy wstąpiłby na krzyż i umarłby tak jak umarł?” (I, s. 431).

O co chodzi w tym pytaniu? Dlaczego widząc swój „obraz” przed śmiercią, Chrystus mógłby (a wręcz powinien...) się zawahać? Otóż – jak tłumaczy Tatiana Kasatkina – „od momentu śmierci Chrystusa nieusuwalny obraz Boga w człowieku może wyglądać tak właśnie, jak On wyglądał na płótnie Holbeina. Był bowiem

<sup>19</sup> Ю. Селезнев, *Достоевский*, Молодая Гвардия, Москва 1981, s. 371.

<sup>20</sup> С. С. Аванесов, *Amor mortis. Диалектика вольной смерти в творчестве М. Достоевского*, „Вестник Томского Государственного Университета” 2003, nr 277, s. 40.

czas, gdy On właśnie czymś takim się stał”<sup>21</sup>. Idealny obraz Boży w człowieku został zbrukany przez śmierć i naiwnością jest zamykać na ten fakt oczy. Właśnie to najbardziej udręcza Hipolita. Zauważmy, że ruina ideału przyczyni się również do obłędu i ostatecznej porażki Myszkina. Księżę pogrąża się w szaleństwie, gdy widzi trupa Nastasji Filipowny – kobiety będącej wcieleniem absolutnego piękna – na którym siada mucha i które zaczyna już wydawać dobrze wyczuwalną woń. Martwe niczym marmur ciało Nastazji i oblażące ja muchy ostatecznie „niszczą iluzję, że naturalne prawo nieubłaganego zepsucia zostało zawieszono”<sup>22</sup>. Myszkina – notoryczny idealista, chronicznie niezdolny do dostrzegania tego, co kryje się „pod powierzchnią” ideału – ginie w momencie ekstremalnej konfrontacji z okrutną rzeczywistością: z nieuchronnym końcem wszelkiego piękna i doskonałości w grozie rozkładu i śmierci. Jewłampiew dobrze streszcza istotę zasianej przez Dostojewskiego w *Idiocie* obawy: „Jeśli rozumieć dolę ciała po śmierci za znak i wyraz jakichś aspektów pośmiertnego istnienia człowieka, to czy nie będzie oczywistym przypuszczenie, że w owym pośmiertnym istnieniu my też znajdziemy się w całkowitej i ostatecznej władzy bezdusznej siły gnicia?”<sup>23</sup>.

Dostojewskiemu niewątpliwie droga była idea restytucji porządku z chaosu, apokaliptyczna filozofia „nowego początku”, jaki nadejść może tylko za cenę doświadczenia cierpienia, rozbicia, zła i grzechu. To bardzo popularny trop interpretacyjny, wyraźnie obecny np. u Bierdiajewa. W jego ramach twierdzi się, że apokaliptyczne wydarzenia, fabuła oraz sceneria *Idioty*, podobnie jak straszne wydarzenia w innych wielkich powieściach Dostojewskiego, nie czynią cierpienia i śmierci bohaterów bezsensowną, lecz dają się odczytać w eschatologicznej perspektywie wyższego sensu mającego dopiero nadejść świata, zgodnie ze słowami, że „to, co ukryte stanie się jawne” po wypełnieniu się czasu. Ale, jak zasadnie wskazał Gary Rosenshield, owa religijna idea ostatecznego przewyciężenia chaosu i nadania sensu tragedii ludzkiego życia poprzez jej wpisanie w sekretne plany Bożej ekonomii zbawienia podważana jest z kolei przez trzeci autonomiczny światopogląd konstruujący ideową architekturę *Idioty*. Idea „praw natury” podminowuje przekonanie o sensowności życia i śmierci przede wszystkim z punktu widzenia filozofii apokaliptyki chrześcijańskiej. „Największą obrazą dla Hipolita nie jest istnienie świata pozbawionego formy i sensu – chaos – lecz istnienie świata porządku i prawa, które nie mają sensu, świata, w którym bezosobowe prawa, egzystencjalnie niepojęte, bez przeszkód dokonu-

<sup>21</sup> T. Kasatkina, *After Seeing the Original. Hans Holbein the Younger's Body of the Dead Christ in the Tomb in the Structure of Dostoevsky's Idiot*, „Russian Studies in Literature” 2011, t. 47, nr 3, s. 86.

<sup>22</sup> R. E. Matlaw, *Thanatos and Eros: Approaches to Dostoevsky's Universe*, „The Slavic and East European Journal” 1960, t. 4, nr 1, s. 20.

<sup>23</sup> И. И. Евлампиев, *Кладбище как форма “новой жизни” (проблема посмертного существования в творчестве Достоевского)*, [online] <[http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk\\_i4.htm#\\_ftn1](http://anthropology.rchgi.spb.ru/dostoev/dostoevsk_i4.htm#_ftn1)> (dostęp: 5.05.2015).

ją procesu kreacji i destrukcji”<sup>24</sup>. O wiele łatwiejszy do zniesienia dla Hipolita jest bezsensowny chaos niż sens i porządek, jakie reprezentują owe prawa natury, przypominające „zimną maszynę” albo odrażającego, choć najwyraźniej inteligentnego pająka. To dlatego Hipolit „odmawia” życia, jeśli przyjmuje ono takie „obrażające go” formy.

Obraz pośmiertnego rozkładu i gnicia ciała po śmierci nie przestanie nawiedzać Dostojewskiego. Jeszcze w *Braciach Karamazow* smród ciała starca Zosimy po śmierci stanowić będzie jeden z czynników podsycających wątpliwości bohaterów powieści co do chrześcijańskiej obietnicy nieśmiertelności. Niedługo zaś po ukończeniu *Idioty* Dostojewski zamieszcza w swoim dzienniku niepokojące opowiadanie pt. *Bobok*. Jego bohater w trakcie przechadzki po cmentarzu słyszy pośmiertne rozmowy rozkładających się w grobach nieboszczyków. W literaturze krytycznej utarła się alegoryczna interpretacja tego utworu, jako satyry na współczesne społeczeństwo, choć jej genezę przypisywano również fascynacji opowieściami grozy spod znaku Edgara Allana Poe lub widziano w niej przejaw czarnego humoru pisarza i operowania zabiegiem „karnawalizacji” (M. Bachtin). Wszystko, byle nie dopuścić myśli, że Dostojewski może całkiem poważnie rozmyślać nad tak okropną formą życia pośmiertnego, jaką przedstawił w opowiadaniu. Niektórzy badacze wyczuli jednak istnienie „drugiego dna” rzeczonyj miniatury. „*Bobok* – najstraszniejszy z metafizycznych wglądów Dostojewskiego” – napisał Konstantin Moczulski. „Bezbożny świat gnije żywcem. Gnicie dusz jest straszniejsze od gnicia ciał”<sup>25</sup>. Inny komentator pisze tak: „*Bobok* to opowiadanie, które komentuje się mało i niechętnie, ono w ogóle jest jednym z najmniej znanych opowiadań pisarza. Przyczyna leży w tym, że jest ono wstrętne i nieprzyzwoite. Szokują w nim brudne naturalistyczne szczegóły i upiorna, grobowa erotyka”<sup>26</sup>. Wśród rozmawiających trupów – opowiada Dostojewski – „jest jeden taki, który prawie całkiem się rozłożył, ale raz w tygodniu o szóstej on jeszcze nagle wymamrocze jedno słowo, oczywiście bezsensowne, jakieś bobok [...], a więc w nim również tli się jeszcze życie niepozorną iskrą” (BO, s. 51). Przyznać trzeba, że ta wizja jest straszniejsza nawet od wizji Swidrygajłowa w *Zbrodni i karze*. „Najstraszniejsze, co można sobie wyobrazić – zauważa Dymitr Mereżkowski – to ta niekończąca się agonია, te skurcze świadomości między dwoma metafizycznymi porządkami”<sup>27</sup>. „Rysując obrzydliwy w swoich na-

<sup>24</sup> G. Rosenshield, *Chaos, Apocalypse, the Laws of Nature: Autonomy and “Unity” in Dostoevskii’s Idiot*, “Slavic Review” 1991, vol. 50, nr 4, s. 885.

<sup>25</sup> K. Мочульский, *Достоевский. Жизнь и творчество*, Париж 1947, s. 393.

<sup>26</sup> В. Алексеев, *Рассказ Достоевского “Бобок”: тление тела как метафора греха души*, [online] <[www.russianlutheran.org/strannik/death\\_dostoevskiy.html](http://www.russianlutheran.org/strannik/death_dostoevskiy.html)> (dostęp: 5.05.2015).

<sup>27</sup> Д. С. Мережковский, *Чехов и Горький*, (w:) idem, *Эстетика и критика*, Москва, 1994, t. 1, s. 655–656, cyt. za: В. А. Туниманов, *Портрет с бородавками (“Бобок”) и вопрос о “реализме” в искусстве*, (w:) Г. М. Фридендер (red.), *Достоевский. материалы и исследования*, t. 14, s. 176.



turalistycznych szczegółach obraz pośmiertnego »istnienia« nieboszczyków w swoich grobach – twierdzi Jewłampiew – Dostojewski jakby na chwilę otwiera nam najgłębsze schowki swojej duszy, gdzie żyje męcząca wątpliwość – wątpliwość w zrozumiałość i harmonijność nadchodzącej fizycznej nieśmiertelności. Tylko tak można wytłumaczyć pojawienie się tego opowiadania, który z punktu widzenia tradycyjnego chrześcijańskiego podejścia do idei nieśmiertelności jawi się jako bluźnierstwo”<sup>28</sup>. Gdzie indziej badacz dopowiada: „Niepodobna zrozumieć, po co Dostojewski opisuje wszyscy te szczegóły grobowego istnienia, jeżeli się nie uzna, że on naprawdę przewiduje taką perspektywę pośmiertnego bytu jako całkowicie rzeczywistą dla każdego z nas”<sup>29</sup>.

Wydaje się, że bohaterowie Dostojewskiego nawet w największych porywach wątpliwości czy metafizycznego buntu na ogół nie kwestionują możliwości zmartwychwstania, chociaż znane są podszyte niepokojem słowa samego pisarza wypowiedziane po śmierci swojej pierwszej, zmarłej na gruźlicę żony: „Masza leży na stole. Czy zobaczę się z Maszą?” Wyjątkiem jest dobroduszny i odważny Kiriłłow w *Biesach*, który planuje dokonać samobójstwa, aby dowieść, że nie jest zakładnikiem poniżającego człowieka lęku przed śmiercią. Na krótko przed strzeżeniem sobie w głowę Kiriłłow z rozpaczą mówi Wierchowienieńskiemu:

Posłuchaj, to wielka idea. Był jeden taki dzień, że pośrodku ziemi stały trzy krzyże. A jeden z ukrzyżowanych tak wierzył, że rzekł do drugiego: „Dziś jeszcze będziesz ze mną w raju”. Dzień ów się skończył, umarli obaj, odeszli i nie znaleźli ani raju, ani zmartwychwstania. Nie spełniło się to, co zostało powiedziane. Słuchaj! Ów człowiek był najidealniejszą istotą na świecie. Skupiał w sobie to, dla czego świat miał istnieć. *Cała nasza planeta, ze wszystkim, co na niej jest, bez tego człowieka to szaleństwo*. Ani przed, ani po Nim, nie było nikogo, kto by dorównał – nigdy, zakrawa to wręcz na cud. I jest to cud, że nigdy nie było i nie będzie równego Jemu. *Jeśli zaś tak, jeśli prawa przyrody nie ulitowały się nawet nad NIM, jeśli nawet dla własnego cudu nie miały litości, a zmusiły Jego, by żył wśród kłamstwa i umarł za kłamstwo – to widocznie cała nasza planeta jest kłamstwem; kłamstwo i głupie szyderstwo jest jej podwaliną. To znaczy, że prawa naszej planety są kłamstwem i szatańską farsą. Po cóż więc żyć? Powiedz, jeśli jesteś człowiekiem.* (B, s. 568–9)

Zdaniem Kiriłłowa nie ma zmartwychwstania, po śmierci człowiek pograża się w nicości, pochłania go młyn obojętnej natury. Jezus umarł na darmo, „umarł za kłamstwo”. Po cóż więc żyć? – pyta bohater. To pytanie wcale nie musi jednak dowodzić rozpaczki Kiriłłowa. Kiriłłow ma bowiem gotową odpowiedź. Nie tak dawno temu Jewłampiew wystąpił ze spektakularną interpretacją Kiriłłowa jako charakteru wyprzedzającego Nietzscheańskiego Zaratustrę w nauce o bezwzględnej wartości doczesnej egzystencji. Według badacza, Kiriłłow objawia drogę do pełnej afirmacji życia bez uciekania się do wiary w Boga i wizji pośmiertnego raju. Kiriłłow nie jest szalony i nie neguje życia w nihilistycznym

<sup>28</sup> И. И. Евлампиев, *Философия человека в творчестве Ф. Достоевского...*, s. 450.

<sup>29</sup> И. И. Евлампиев, *Кладбище как форма “новой жизни”...*

geście. Wręcz odwrotnie. Uświadomiwszy sobie „immanentną boskość” człowieka, stanowi wcielenie afirmacji świata do tego stopnia, że gotów jest umrzeć, by dowieść, że „wszystko jest dobre” i że nawet śmierć nie powinna być przedmiotem lęku dla człowieka, który zdał sobie sprawę z bezwzględnej wartości każdej chwili egzystencji. Zabija się nie z rozpaczy, że nie jest nieśmiertelny, lecz by udowodnić, że można uwiecznić swoją egzystencję tu, na ziemi i żyć w największej błogości. To tu bowiem jest „królestwo niebieskie”, tu jest „raj”. Dowodem na ten „boski fundament” człowieczeństwa i znakiem, że życie może osiągnąć pełnię i perfekcję „tu i teraz”, są, zdaniem Jewłampiewa, przydarzające się Kiriłłowi pięciosekundowe chwile „wiecznej harmonii”, kiedy ma on poczucie integralnej przynależności do całego wszechświata („Bywają sekundy, kiedy się zaczyna zmienić w sobie wieczną harmonię, całkowicie zrealizowaną. To jest niezemskie. [...] Raptem jak gdyby odczuwa się całą przyrodę i człowiek mówi sobie: »tak, to jest prawda«” – B, s. 543). Swoim samobójstwem Kiriłłow chce powtórzyć, a wręcz dokończyć i poprawić dzieło Jezusa, który dobrze zaczął, ale źle skończył, uginając się ostatecznie w obliczu grozy śmierci i przehandlowując swoją wzniosłą naukę o ziemskiej szczęśliwości za wiarę w Boga i obietnicę „lepszego świata” po śmierci. Dla Chrystusa śmierć była koniecznym etapem w drodze do objawienia prawdy zmartwychwstania. Dla Kiriłłowa odwrotnie. Zadaje on sobie śmierć, by dowieść jej nieistotności w stosunku do znaczenia życia<sup>30</sup>.

Zdaniem niektórych badaczy, w tym Jewłampiewa, Kiriłłow wypowiada idee najbliższe samemu Dostojewskiemu. Udęczone wątpliwościami co do życia po śmierci, Dostojewski hołubił niezbyt ortodoksyjną z punktu widzenia nauczania Cerkwi ideę, w myśl której tajemnica zbawienia nie kryje się w śmierci i życiu pozagrobowym, lecz w przekształceniu życia doczesnego w taki sposób, by śmierć nie wydawała się żadnym szczególnym wydarzeniem w życiu człowieka. „Raj Chrystusowy” jest nam dostępny tu i teraz, wystarczy tylko naśladować idea Chrystusa, czyli „zniszczyć i rozdać [swoje ja] całkowicie wszystkim i każdemu, nierozdzielnie i z samozaparciem. I to jest największe szczęście [...]. I to jest raj Chrystusowy”<sup>31</sup>. Liczy się tylko życie, jakie mamy w tym świecie, który jest dobry, piękny, warty przeżywania każdej minuty życia w zachwycie i wdzięczności. Najsilniej idea ta zostanie wyrażona w *Młodziku* przez Wiersiłowa opisującego swoją wizję ziemskiego raju z inspiracji obrazem Claude’a Lorraina pt. *Akis i Galatea*, następnie w późnym opowiadaniu pt. *Sen śmiesznego człowieka*, a wreszcie w *Braciach Karamazow* ustami starca Zosimy. We wszystkich tych utworach świat przedstawiany jest jako spełniony raj, dostrzegalny dla tych, któ-

<sup>30</sup> Zob. И. И. Евлампиев, *Философия человека в творчестве Ф. Достоевского...*, s. 251–275.

<sup>31</sup> Cyt. za: R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłete problemy”*, wyd. 2, Sic!, Warszawa 2010, s. 168.

rzy realizują przykazanie odpowiedzialności i miłości do bliźniego. W *Młodziku Wiersiłow* wywodzi, że gdyby znikła „wielka” idea nieśmiertelności, „ów olbrzymi nadmiar miłości do Tego, który właśnie był Nieśmiertelnością, zostałby przeniesiony przez wszystkich na naturę, na świat, na ludzi, na każde źdźbło” (Mł, s. 462). Czyż to nie piękna idea? Czyż pozbawienie człowieka pocieszającej, lecz demotywuującej go wizji „wiecznego życia” nie sprawiłoby, że każdy dzień wydawałby się mu tym „ostatnim”, co z kolei obliżowałoby go do szanowania siebie oraz kochania innych ludzi i świata w desperackim wręcz pośpiechu? Poprzez *Wiersiłowa Dostojewski* flirtuje z fundamentalną Nietzscheańską ideą.

Ale idźmy dalej. O ile w przypadku wahającego się, rozdwojonego *Wiersiłowa* – „deisty filozoficznego” – wizja ziemskiego rajy kończy się jeszcze widzeniem Chrystusa zstępującego pomiędzy „osieroconych ludzi” (bo „szczęśliwi” ludzie ostatecznie „odczuli potężnie swoje sieroctwo”) ze słowami: „jak mogli o Nim zapomnieć?” i wywołującego tym samym „potężny hymn zachwytu, hymn nowego i ostatniego zmartwychwstania” (Mł, s. 463), to już w *Śnie śmiesznego człowieka* nie ma ani słowa o Kościele, Jezusie i jego obietnicy nieśmiertelności czy życia po śmierci. W *Śnie śmiesznego człowieka* Dostojewski robi kolejny krok i kreśli wizję idealnego społeczeństwa ludzi w pełni szczęśliwych, dzieci słońca zamieszkałych na cudownej planecie, na której „starzy umierali cicho, jakby zasypiając, otoczeni przez żegnających się z nimi ludzi, błogosławiąc ich, uśmiechając się do nich i sami żegnani przez ich jasne uśmiechy. Bólu i łez nie widziałem [...]. Pomyśleć można było, że stykali się jeszcze ze zmarłymi swoimi nawet i po ich śmierci i że ziemski związek między nimi nie był zrywany wraz ze śmiercią” (SŚCZ, s. 114). Śmierć nie jest tu ani straszna i bolesna, ani samotna, nie zrywa też definitywnie związku między tymi, którzy odeszli, a tymi, którzy pozostali przy życiu. „Rzuca się w oczy fakt, że z idei prawosławia całkowicie wypada cerkiew. Pozostają ludzie bez cerkwi i Chrystus poza cerkwią” – pisze Grigorij Pomieranc<sup>32</sup>. My dodajmy, że w opowiadaniu nie ma już także miejsca dla samego Chrystusa... Piękne i optymistyczne rewindykacje życia ponad śmiercią dowodzą, że perspektywa zmartwychwstania niepokoiła Dostojewskiego do tego stopnia, że niekiedy gotów był absolutyzować życie i stawiać na głowie naukę prawosławną, byle by tylko nie musieć rozważać tego, co dzieje się z człowiekiem po śmierci.

Problem śmierci i nieśmiertelności staje wreszcie w centrum metafizycznego planu ostatniej powieści Dostojewskiego – *Braci Karamazow*. Dotyczy go już pierwsza rozmowa ojca Fiodora z braćmi Iwanem i Aloszą, z ważną rolą *Smierdiakowa*, który zabłyśnie bluźnierczym rezonerstwem. Fiodor Karamazow pyta: „Iwan, a nieśmiertelność jest, powiedzmy, malutka, no, najmniejsza? – Nie ma nie-

<sup>32</sup> Г. Померанц, *Открытость бездне. Встречи о Достоевском*, Советский Писатель, Москва 1990, s. 186.

śmiertelności” – odpowiada Iwan. „Aloszka, jest nieśmiertelność? – Jest” – odpowiada Alosza (BK, t. 1, s. 156). Oto cały Dostojewski. Niewątpliwie Alosza i jego mistrz, starzec Zosima, to postaci, za pomocą których Dostojewski przekazuje swój pozytywny światopogląd chrześcijański. Jego osobowość, jak słusznie zauważa Wiaczesław Baczinin, rozdwajała się na „ciemnych” i „jasnych metafizyków”<sup>33</sup>. „Ciemny metafizyk” Iwan mówi „jasnemu” Aloszy, że nie akceptuje świata stworzonego przez Boga, bo w świecie tym na cierpienie i okrutną śmierć skazani są nie tylko dorośli, którzy „zjedli owoc z drzewa poznania” i poznali, co to grzech, lecz również niewinne dzieci. Być może nastąpi kiedyś „zbawienie” i wszyscy obejmujemy się i radośnie zaśpiewamy w niebie *Hosanna*, ale fakt życia po śmierci wcale nie anuluje cierpienia i bezsensownej śmierci dzieci, które w tym świecie musiały ponieść potworną ofiarę dla owej „przyszłej harmonii”<sup>34</sup>.

To, co Iwan czyni przedmiotem abstrakcyjnego dyskursu, znajduje w powieści odzwierciedlenie w faktycznej śmierci prześladowanego swego czasu przez rówieśników i ubogiego chłopczyka, który w końcu umiera na gruźlicę – Iliuszy Sniegirowa. Tragedia cierpienia i śmierci Iliuszy zostaje w typowy dla Dostojewskiego sposób spotęgowana poprzez jej zapośredniczenie w drobiazgowo opisywanej świadomości zrozpaczonego ojca, który słyszy od syna takie m.in. słowa:

Tatusiu, nie płacz... a jak ja umrę, to weź dobrego chłopczyka, innego, sam go wybierz spośród nich, dobrego, nazwij go Iliuszą i kochaj zamiast mnie... [...] – A o mnie, tatusiu, nigdy nie zapominaj – przychodź do mnie na grób... wiesz co, tatusiu, pochowaj mnie pod naszym wielkim kamieniem, gdzieśmy chodzili na spacer, i przychodź tam do mnie z Krasotkinem, wieczorami... A ja będę na was czekał... Tatusiu, tatusiu!” (BK, t. 2, s. 252)

Przeciwko argumentowi Iwana Dostojewski mobilizuje siłę wiary w słowa Chrystusa z Ewangelii, które uczynił mottem do *Braci Karamazow*: „Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: jeśli ziarno pszeniczne wpadłszy w ziemię nie obumrze, samo zostaje; lecz jeśli obumrze, wielki owoc przynosi” (J, XII, 24). Biblijne

<sup>33</sup> В. А. Бачинин, *Достоевский: метафизика преступления (Художественная феноменология русского протомодерна)*, Издательство Санкт-Петербургского университета, Санкт-Петербург 2001, s. 109.

<sup>34</sup> Do narracji Iwana o cierpieniach dzieci Wasylj Rozanow, który z wielką uwagą pochylił się nad *Legendą o Wielkim Inkwizytorze*, dodaje swoją własną historię: „Niedaleko od Kostromy, w przyłuszczkach, wraz z którymi zaczynają się bezkresne zawołańskie lasy, zostało znalezione ciało niemowlęcia-chłopca, koło roku, całe i nietknięte”. Sekcja zwłok i oględziny miejsca śmierci dowiodły, że chłopczyk umarł z głodu, widać było, że pętał koło drzewa, dopętał w pobliskie krzaki, potem wpadł w jakiś dół, z którego starał się wyczołgać... „Trwało to wszystko tydzień”. W końcu z pewnością stracił głos, ale przez pierwsze dni z pewnością wołał „mama, mama!”. Ale „mamy” nie było. A może była? – spekuluje Rozanow. Była przez jakiś jeden dzień, stojąc „w pobliżu, za drzewem, również obserwując, gdzie zacznie się czołgać chłopiec i jak on jej będzie szukał”. „Niczego nie potrafię sobie przedstawić o duszy i wyobraźni, o świadomości chłopczyka, ale coś, z pewnością, tam było, w końcu było to króciutkie »mama, mama!«” – В.В. Розанов *Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского*, [online] <[www.magister.msk.ru/library/philos/rozanov/rozav001.htm](http://www.magister.msk.ru/library/philos/rozanov/rozav001.htm)>. (dostęp: 5.05.2015).

słowa zostają zrewindykowane w finalnej scenie powieści, przedstawiającej Alosę w otoczeniu 12 chłopców – niczym nowego Chrystusa z nowymi apostołami – nad grobem Iliuszy Sniegirowa. To, co z punktu widzenia Iwana wydaje się horrendalne, okrutne i niesprawiedliwe – śmierć dziecka – ujawnia swój „wyższy” sens w postaci nawrócenia na prawdziwą prawosławną wiarę 12 chłopców, którzy formują coś w rodzaju wielkiej chrześcijańskiej rodziny. Ci, którzy wcześniej byli zawziętymi prześladowcami Iliuszy, stają się lepszymi, pełnymi miłości ku bliźnim ludźmi, nabierają pewności co do „Królestwa Chrystusowego” czekającego po śmierci i od teraz nie będą się już jej bać. Na tym polega ów wielki duchowy „owoc”, jaki przynosi pozornie bezsensowne i niesprawiedliwe zdarzenie. Śmierć została pokonana. Aż chce się zapytać: „O śmierci, gdzie jest twój oścień, twe zwycięstwo?”. „Śmierć jest ziarnem, z którego wyrasta nieśmiertelność. Powieść kończy się tą triumfalną odpowiedzią na Iwanowe oskarżenie Boga” – ocenia w związku z tym Bernard J. Paris<sup>35</sup>. „Krótkie życie dziecka, wbrew przekonaniu Iwana, zostawiło swój ślad w życiu innych ludzi, nie była daremna. Zatem śmierć jego nie świadczy o absurdalności ludzkiego losu” – przekonuje G. M. Fridliender<sup>36</sup>.

W podobny sposób śmierć dziecka usprawiedliwia starzec Zosima, indagowany przez jedną z odwiedzających jego monaster „wierzących bab”. Kobieta, o jakiej mowa, pochowała czwórkę dzieci, niedawno swojego ostatniego, najbar dziej ukochanego „syneczka”:

Syneczka oplakuję, ojczy, trzy latka miał, trzy miesiące brakowało, a trzy latka by miał. Z powodu syneczka zadręczam się, ojczy, z powodu syneczka. Ostatni syneczek się ostał, czworo ich miałam z moim Nikituszką, ale nijak się nie chowają nam dzieciaki, nie chowają. Trzech pierwszych pogrzebałam, ale nie bardzo ich żałowałam. A tego ostatniego pochowałam i zapomnieć go nie mogę. Ciągle jakby przede mną stoi, nie odchodzi. Duszę mi wysuszył. Popatrzę na jego rzeczy, na koszulinę albo na trzewiczki, i w ryk. Rozłożę, co się po nim ostało, patrzę i płaczę. (BK, t. 1, s. 59–60)

Zosima pociesza ją, mówiąc, że jej synek na pewno jest aniołkiem u Pana Boga. Ale do kobiety ten argument nie trafia. Tak samo przecież pouczał ją jej mąż. Ona jednak chciałaby jeszcze raz zobaczyć i usłyszeć synka:

gdybym ja tylko raz jeden na niego popatrzała, gdybym raz jeden jemu się znów przyjrzała, nie podeszłabym, nie przemówiłabym, tylko bym się w kącie zaczaiła; tylko przez chwilkę jedną spojrzeć, posłuchać, jak ugania po dworze, jak przyjdzie i krzyknie swoim głosikiem: „Mamo, a gdzieś ty?” Tylko raz go posłuchać, jak nóżkami swoimi po izbie tupocze, tylko raz jeden, nóżkami swoimi, tup-tup, tak drobniutko, drobniutko. (BK, t. 1, s. 60–61)

Ale ona wie, że nigdy go już nie zobaczy. Dostojewski nie przestaje rozdrapywać krwawiącego serca człowieka. Może i syneczek jest aniołkiem u Boga,

<sup>35</sup> B. J. Paris, *Dostoevsky's Greatest Characters*, Palgrave MacMillan, New York 2008, s. 131.

<sup>36</sup> Г. М. Фридлиндер, *Путь Достоевского к роману-эпопее*, (w:) idem (red.), *Достоевский. материалы и исследования*, t. 8, Наука, Ленинград 1988, s. 171.

ale cóż z tego, skoro „nie ma go między nami, tam gdzie zawsze siedział” (s. 60) i matka już nie usłyszy dźwięku jego śmiechu i jego biegających nóżek... Zosima wysunie wobec tego kolejny argument. Będzie przekonywał matkę, że nawet po śmierci dziecko nie przestaje wiązać jego rodziców niewidzialnym związkiem, kładąc na nich specjalną moralną odpowiedzialność. Zmarli nie przestają baczyć na żywych po śmierci, czynią to jednak w sposób jednak niewidoczny i niepojęty dla tych ostatnich. To właśnie ta myśl przekonuje ostatecznie kobietę do powrotu do porzuconego przez nią męża. Zosima mówi:

Wracaj do domu, matko, i miej o nim staranie. Zobaczy stamtąd chłopczyk twój, żeś rzuciła ojca jego, i rozplacze się: po cóż jego spokój zakłócać? Wszak żyje on, żyje, bo żywa jest dusza na wieki i nie masz go w domu, a jest niewidocznie przy was. Jakże będzie mógł do domu przyjść, jeżeli mówisz, żeś dom swój znieawidziła? Do kogoż przyjdzie, jeżeli was razem nie znajdzie, ojca i matki? Teraz śni ci się i jeno się męczysz, a w domu ześle ci dobre sny. Wracaj do męża, matko, dzisiaj jeszcze wracaj. (BK, t. 1, s. 61)

Wydawać by się mogło, że w *Braciach Karamazow* Dostojewski osiągnął wreszcie duchowy spokój i pokonał swój lęk przed zagadką śmierci, przeczytywał argument Iwana, który, jak można sądzić, był najpoważniejszym, z jakim przyszło mu się mierzyć. Alosza buduje nad grobem biednego Iliuszy nową chrześcijańską rodzinę, Zosima zaś przekonuje, że zmarłe dzieci spoglądają na rodziców „z góry”, rozpoznają ich i czekają na ponowne spotkanie. W tę sielankową wizję wkrada się jednak, już przy samym końcu powieści, niepokojące pytanie Koli Krasotkina do Aloszy: „Czy słusznie religia twierdzi, że wszyscy zmartwychwstaniemy i zobaczymy się wszyscy, i zobaczymy Iliuszeczkę?” (*Неужели и вправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку?*). Alosza odpowiada w słynnych słowach: „Na pewno zmartwychwstaniemy, na pewno się zobaczymy i wesoło, radośnie opowiemy sobie nawzajem, co było” (BK, t. 2, s. 476). Według młodego ucznia Zosimy wszyscy spotkają się po śmierci dokładnie w tej samej formie, w jakiej ostatni raz się widzieli, czyli tacy, jak stoją tu i teraz, z rozrzewnieniem wspominający „dobrego chłopczyka, kochanego chłopczyka, drogiego naszego chłopczyka” (s. 475) – Iliuszeczkę. Ale skąd w ogóle wzięło się to pytanie Koli Krasotkina? Czy istnieją powody, aby wątpić, że się spotkamy po śmierci, by występować z takim właśnie a nie innym pytaniem?

Najwyraźniej Dostojewski nie potrafił się oprzeć zasygnalizowaniu raz jeszcze problemu, który kiedyś, po śmierci pierwszej żony, zwerbalizował w słowach: „Masza leży na stole. Czy zobaczę się kiedyś z Maszą?”. „Problem *pośmiertnego obcowania* bardzo martwił Dostojewskiego” – podaje Witalij Swincow<sup>37</sup>. Do końca stawały mu przed oczami pytania: czy po śmierci stary człowiek zmartwych-

<sup>37</sup> В. П. Свинцов, *Вера и неверие: Достоевский, Толстой, Чехов и другие*, „Вопросы литературы” 1998, nr 5, [online] <<http://magazines.russ.ru/voplit/1998/5/svin-pr.html>> (dostęp: 5.05.2015).

wstanie jako stary człowiek, a dziecko jako dziecko? Czy w związku z tym możemy rzeczywiście się rozpoznać po śmierci? Czy ktoś, kto umarł jako dziecko, pozna swoich rodziców, jeśli oni odejdą dopiero w podeszłym wieku i *vice versa*? A przecież jeśli tak nie jest, jeśli życie nie przetrwa dokładnie w takiej samej formie, jakie miało przed śmiercią, to jaki sens ma zmartwychwstanie i nieśmiertelność? Czy nie stają się wtedy raczej karą niż nagrodą? Michaił Lermontow napisał piękny, lecz smutny wiersz, który Dostojewski musiał dobrze znać, jako że odzwierciedla on jego wątpliwości dotyczące właśnie tego aspektu pośmiertnej egzystencji człowieka. Ostatnie słowa wiersza przynoszą porażającą odpowiedź na pytanie Koli Krasotkina:

Kochali się wzajem tak tkliwie i stale,  
Trawieni gorączką w tęsknocie i szale!  
Lecz bali się wyznać w spotkaniach, jak wrogi,  
I były i zimne i czeze ich dialogi.

Rozstali się w niemym i dumnym cierpieniu,  
Li czasem się widząc w snów lubych marzeniu...  
Śmierć wreszcie nadeszła – ujrzeni się w niebie,  
Lecz tam już obcymi zostali dla siebie.

*(Ho в мире новом друг друга они не узнали)*

(przeł. Cz. Mąkowski)

\* \* \*

Czas na podsumowanie. Dla Dostojewskiego śmierć nie była neutralnym „zjawiskiem, cicho i stopniowo ściemniającym płomień życia ludzkiego, lecz terrorystą, który bez uprzedzenia napada na was wśród jasnego życia i spycha w czarny, straszny wąż. Nie była spokojną stacją na końcu drogi [...], lecz wilczym dołem, nagle gaszącym całą gamę myśli i uczuć, nieprzeniknioną czernią, wrzucającą w stan męczącego napięcia”<sup>38</sup>. Dostojewski żywił rozpaczliwą nadzieję, że śmierć nie przekreśla bezlitośnie ludzkiego życia, że zmarli pozostają w jakimś związku z żywymi i spotkają się kiedyś z nimi, by „wesoło, radośnie opowiedzieć sobie nawzajem, co było”. Taką też wizję pisarz pożegnał się ze swoimi czytelnikami. Czy mamy wierzyć, że skupia się w niej cały Dostojewski?

Lew Szestow w swojej bezkompromisowej wykładni Dostojewskiego jako filozofa tragedii i apologety „podziemia” nie waha się zasugerować, że „współcześni wielbiciele Dostojewskiego”, którzy „spokojnie wierzą w idee swojego nauczyciela [...] *de facto* zdradzili go i przeszli na stronę jego wrogów”<sup>39</sup>. Bliższe jest mi stanowisko Szestowa. Moim zdaniem, niewiele zrozumiał z Dostojewskiego ten, kto wsłuchuje się jedynie w pełne optymizmu i afirmacji słowa

<sup>38</sup> K. Хакамыра, op. cit., s. 98.

<sup>39</sup> L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości*, przeł. N. Karsov, Sz. Szechter, Wszechnica Społeczno-Polityczna, Londyn 1983, s. 79.

„jasnych metafizyków” z kart jego prozy, takich jak Makar Dołgoruki, Zosima czy Alosza, lub bezkrytycznie przyjmuje pryncypialne twierdzenia pisarza dotyczące nieśmiertelności duszy z listów i *Dziennika pisarza*. Dostojewski co prawda starał się wierzyć w „nieeuklidesową” harmonię, która ma nadejść po śmierci, głosił swoją miłość do życia, lecz już po chwili „niecierpliwie odpychał je od siebie i uciekał w »podziemie«, żeby stamtąd przeklinać byt”<sup>40</sup>. Nieustannie poruszał się między buntem przeciwko samym podstawom świata, w którym włada cierpienie i śmierć, a upartymi próbami harmonizowania tego świata<sup>41</sup>.

Aby podjąć wyzwanie, jakie rzuca twórczość Dostojewskiego, nie można traktować opisywanych przezeń „przeklętych problemów” jako li tylko koniecznego przystanku na drodze do osiągnięcia wyższej chrześcijańskiej syntezy światopoglądowej, w której największe cierpienia i tragedie objawiają swój „sens”, a najbardziej męczące człowieka wątpliwości zostają przekute w autentyczną wiarę, rozwiewającą nawet lęk przed śmiercią. Od Bachtina wiemy, że skrajnie ambiwalentnej, żywiącej się opozycjami i sprzecznościami myśli Dostojewskiego nie da się dialektyzować bez jej strywializowania, każdy bohater reprezentuje bowiem niezależny i indywidualny światopogląd, który przeciwstawia się innym światopoglądom, nigdy nie łącząc się z nimi w jakiejś dialektycznej jedności ewoluującej świadomości<sup>42</sup>. Tak również sprawa się ma z problemem śmierci: to, co Dostojewski osiągał wysiłkiem wiary i pobożności, tworząc postaci będące wcieleniem świetlistego, chrześcijańskiego światopoglądu, dekonstruował zarazem wypowiedziami innych swoich bohaterów – skądinąd zawsze bardziej przykuwających uwagę czytelnika – które odzwierciedlały nieprzeparowane wątpliwości, strach i chorobliwe fantazje pisarza na temat śmierci. „Rzadko zdarza się – potwierdza André Gide – by Dostojewski nie zwrócił się przeciwko własnej myśli na krótko po tym, jak ją wypowiedział. Wydaje się, że zaczyna ona natychmiast owiewać go owym fetorem właściwym rzeczom martwym, podobnym temu, który ulatniał się ze zwłok starca Zosimy, podczas gdy wszyscy oczekiwali na cud – i który tak ciężkim uczynił dla Aloszy Karamazowa pośmiertne czuwanie”<sup>43</sup>.

„Słońce zaglądało w jego dzieła, żeby oświetlić rozczulenie, szczerą miłość Lizy do Aloszy Karamazowa, »dzieci bawiące się, ukochane dzieci«, ich »wiecznie biegające (*бежущие*) nóżki« – ale to słońce szybko zachodziło, i jeszcze większa i gęstsza zapadała ciemność” – napisał Ajchenwald<sup>44</sup>. Ten sam Dostojew-

<sup>40</sup> Е. Соловьев, *Достоевский. Его жизнь и литературная деятельность*, [online] <[http://www.azlib.ru/s/solowxewandreewich\\_e\\_a/text\\_0080.shtml](http://www.azlib.ru/s/solowxewandreewich_e_a/text_0080.shtml)> (dostęp: 12.01.2015).

<sup>41</sup> Пор. Р. Я. Клейман, *Вселенная и человек в художественном мире Достоевского*, (w:) Г. М. Фридендер (red.), *Достоевский. материалы и исследования*, t. 3, Наука, Ленинград 1978, s. 30 i n.

<sup>42</sup> M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans. by C. Emerson, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, s. 26.

<sup>43</sup> A. Gide, *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, przeł. K. Kot, KR, Warszawa 1997, s. 127.

<sup>44</sup> Ю. И. Айхенвальд, op. cit.



ski, który namawia do radosnej afirmacji „Bożego świata” i stara się wierzyć, że „na pewno zmartwychwstaniemy i wesoło, radośnie opowiemy sobie o tym, co było”, tworzy zarazem postać Hipolita Tierentiewa, który „umiera w straszliwej męce duchowej i o wiele wcześniej niż się spodziewał”, jak czytamy pod koniec powieści (I, s. 642). Swidrygajłowowi każe wyobrażać sobie po śmierci łaźnię wypełnioną pajakami, a Kiryłłowowi wydawać „zwierzęce” wrzaski strachu przed oddaniem do siebie śmiertelnego strzału. Bohater *Boboka* słyszy obłeśne rozmowy gnijących w grobach żywych trupów, inny martwi się, że po śmierci nie poznamy swoich bliskich, na pięknym niegdyś ciele martwej Nastasji Filipownej zbierają się muchy...

A całemu temu okropnemu dramatowi człowieka nie przestaje się przyglądać z zatroskaną twarzą jedna, bodaj najbardziej zagadkowa postać stworzona przez Dostojewskiego: Wielki Inkwizytor z opowieści Iwana w *Braciach Karamazow*. W miejsce „przyszłej harmonii” i zagadkowej obietnicy szczęścia w niebie, wykupywanej za nadmierną cenę fizycznych i duchowych cierpień milionów dorosłych i dzieci, kardynał proponuje przynajmniej pocieszające kłamstwo tych, którzy „strzegą tajemnicy”, skierowane ku „milionom istot”, którym mają przewodzić. Opowieść o Wielkim Inkwizytorze – „ostatnie słowo Dostojewskiego” (Henri Troyat) dowodzi, że w imię szczęścia człowieka i usensownienia jego „niepomszczonej” śmierci, Dostojewski gotów był odrzucić „Boży świat”. O Wielkim Inkwizytorze Dymitr Miereżkowski wypowiedział się z głębokim zrozumieniem: „najgorsze w tym wszystkim, że czasami za maską Wielkiego Inkwizytora skrywa się twarz samego Dostojewskiego i maska ta nagle staje się twarzą, twarz – maską; one zlewają się, mieszają i śmieją do takiego stopnia, że w końcu nie da się odróżnić jednej od drugiej. Dostojewski niewystarczająco oddziela siebie od Wielkiego Inkwizytora: czasem jest obok niego, nawet przeciwko niemu, a czasem w nim; ale ani w jednym, ani w innym przypadku nie wie on do końca, albo nie chce wiedzieć, gdzie on jest naprawdę, jak gdyby nie tylko przed innymi, lecz także przed sobą chowałby się pod tą maską; i koniec końców, wyczerpani całą tą płataniną, tym półprzytomnym błędzeniem, a wręcz rozpustą religijnej myśli, zaczynamy podejrzewać, że Wielki Inkwizytor jest »sobowtórem« Dostojewskiego, tym samym sobowtórem, wespół z którym on rozłupał obraz jedyne go prawosławnego Chrystusa. Twórca *Braci Karamazow* staje się »sfinksem«, który już nie tylko swojemu Edypowi-czytelnikowi, ale też samemu sobie zadaje straszną zagadkę”<sup>45</sup>.

Korab-Brzozowski nie bez racji powiada, że ten, kto neguje „obecność przełożonych elementów antychrześcijańskich” w dziele Dostojewskiego, ten „nie chce przyjąć do wiadomości realnego i ewidentnego faktu”<sup>46</sup>. Wielu komentato-

<sup>45</sup> Д. Мережковский, *Л. Толстой и Достоевский*, Наука, Москва 2000, s. 407.

<sup>46</sup> J. Korab-Brzozowski, op. cit., s. 46.

rów dostrzega w słowach Iwana Karamazowa i Wielkiego Inkwizytora tok rozumowania samego Dostojewskiego<sup>47</sup>. Nie bez przyczyny Kardynał Inkwizycji ma tak wiele do powiedzenia o śmierci słabych i bezbronnych. W swojej ostatniej powieści – dla wielu będącej dowodem zwycięstwa pisarza nad metafizycznymi wątpliwościami – Dostojewski zupełnie serio rozważa możliwość istnienia świata, w którym odrzucenie chrześcijańskiej wizji „zbawienia” sprawi, że dzieci nie będą ginąć tak, jak w opowieści Iwana czy Rozanowa (zob. przypis nr 34), a śmierć wreszcie nie będzie „straszna”: „umrą oni cicho, cicho zgasną w imię Twoje, a za grobem tylko śmierć będzie ich udziałem” – mówi Inkwizytor, który kiedyś sam pościł na pustyni i szedł za Chrystusem, lecz przestał służyć „szaleństwu” i zaczął uczyć niewiary w nieśmiertelność, bo jej chrześcijańska rewin dykacja przeszkadza w zapewnieniu ludziom szczęścia i spokoju tu na ziemi. Sam Bierdiajew przyznaje, że „Dostojewski jak gdyby sam nie zdawał sobie w pełni sprawy z anarchistycznych konsekwencji *Legedy*”<sup>48</sup>. Inkwizytor surowo sądzi Jezusa, wierząc, że więcej uczynił dla człowieka od niego:

Powiadają i prorokują, że przyjdiesz i znowu zwyciężysz, przyjdiesz ze swoimi wybrańcami, ze swoim dumnym i potężnym zastępem, lecz my powiemy, że ci zbawili tylko siebie, my zaś zbawiliśmy wszystkich dla spokoju ludzkiego ducha. [...] ja wówczas wstanę i wskażę Ci tysiące milionów szczęśliwych niemowląt. (BK, t. 1, s. 293)

D. H. Lawrence w swojej słynnej *Przedmowie do Wielkiego Inkwizytora* opowiedział się za pełną zbieżnością poglądów kardynała z poglądami Dostojewskiego. Chrześcijaństwo i jego wiara w nieśmiertelność jest pięknym ideałem, ale właśnie – tylko ideałem, niedostępnym dla człowieka. Przyznanie, że człowiek nie chce być głodny, potrzebuje kogoś, komu mógłby się „pokłonić”, kto pokażałby mu sens życia, a wreszcie oczekuje „cudu”, gdy na przykład choruje i umiera mu dziecko, wcale nie musi oznaczać przejścia na „stronę diabła”, jak utrzymuje większość religijnie nastawionych komentatorów Dostojewskiego. Oznacza ni mniej niż więcej, że nie ma ucieczki od „przeklętych problemów”, np. od wątpliwości i lęku przed śmiercią i że żadna religia nie jest w stanie ich rozwiązać. Taka jest dola człowieka. Inkwizytor chce jej ulżyć. Lawrence przyznaje co prawda, że jeśli chodzi o *Legedę*, to: „jak zawsze u Dostojewskiego, zdumiewająca przenikliwość idzie w parze z obrzydliwą perwersją. Nic nie jest czyste. Jego dzika miłość do Jezusa miesza się z perwersyjną i trującą nienawiścią do Jezusa, jego moralna wrogość wobec diabła łączy się z sekretnym kultem diabła. Dostojewski jest zawsze perwersyjny, zawsze nieczysty, zawsze jest niestru dzonym myślicielem zła i fenomenalnym prorokiem”<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Zob. np. Cz. Miłosz, *Rosja – widzenia transoceaniczne*, t. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*, wybór B. Toruńczyk, M. Wójcik, Zeszyty Literackie, Warszawa 2010, s. 102.

<sup>48</sup> M. Bierdiajew, op. cit., s. 163.

<sup>49</sup> D. H. Lawrence, *Preface to Dostoevsky's The Grand Inquisitor*, (w:) R. Wellek (ed.), *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, Prentice-Hall Inc., New York 1962, s. 92.

Powiedzieliśmy przed chwilą, że nie ma ucieczki od wątpliwości i lęku przed śmiercią. Ale tak naprawdę przeciętny człowiek nie myśli o śmierci; ta śmierć, o jakiej słyszy, czy jaką widzi wokół siebie, jak gdyby go „nie dotyczy”, wywołuje może krótkotrwałe współczucie, co najwyżej chwilę refleksji. Dla autora *Biesów* odwrotnie; śmierć jest problemem równie ważnym, jak istnienie Boga. Dlatego jego najbardziej spektakularni bohaterowie to jednostki, które nie przestają się tym problemem zadreć. Jeśli pisarz nie znalazł przekonującego rozwiązania dla dręczących go wątpliwości co do sensu śmierci i kształtu życia pozagrobowego, to przynajmniej miał odwagę przedstawić problem śmierci tak, jak on na to zasługuje: jako problem budzący grozę i fundamentalny lęk. Dostojewski przyłożył ucho do cierpień całego świata, cierpień i śmierci jednostek tak samo jak milionów anonimowych istnień, które, komu jak komu, ale jemu nie były obojętne. „Wśród szumu i rozmowy żywych kto myśli o nich, kto słyszy milczenie martwych? Jeden Dostojewski wsłuchiwał się w nie i w jego sercu rozbrzmiewają odgłosy wszystkich ludzkich dramatów i ci ludzie nigdy nie stają się dla niego martwi. On brodzi po wszystkich cmentarzach świata, on zagląda do wszystkich kostnic”<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Ю. И. Айхенвальд, *op. cit.*



*Arkadiusz Sylwester Mastalski*

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN  
w Krakowie

Pedagogical University  
of Cracow

**BIOLOGICZNE INSPIRACJE W PRACY  
*THE PHYSIOLOGY OF VERSIFICATION*  
OLIVERA WENDELLA HOLMESA  
WOBEC WSPÓŁCZESNEJ WERSOLOGII**

**Biological Inspirations in Olver Wendell Holmes  
*The Physiology of Versification* in the Context  
of the Contemporary Verse Theory**

**Słowa kluczowe:** Oliver Wendell Holmes, fizjologiwersyfikacji, teoria wiersza, amerykański renesans, literatura i medycyna.

**Key words:** Oliver Wendell Holmes, physiology of versification, verse theory, American Renaissance, literature and medicine.

**Streszczenie**

Artykuł stanowi próbę przypomnienia i omówienia *Fizjologii wersyfikacji* (1875) autorstwa poety, prozaika, krytyka literackiego i lekarza Olivera Wendella Holmesa – przedstawiciela amerykańskiego renesansu w literaturze i wybitnego XIX-wiecznego lekarza, którego dzieło zostało niemalże zapomniane i dopiero w ostatnich latach zaczyna odzyskiwać należne mu miejsce na mapie XIX-wiecznej historii Stanów Zjednoczonych.

**Abstract**

This article presents an attempt to recall and discuss the article *The Physiology of Versification* (1875) by a poet, novelist, literary critic, and physician Oliver Wendell Holmes, a representative figure of the American Renaissance in literature, and a prominent 19th century doctor whose work was almost forgotten, and only in the recent years it has begun to regain its rightful place on the map of the 19th century history of the USA.

**„Miej serce i patrzaj w serce”, czyli medycyna i poezja**

Poezja przemawia w pierwszym rzędzie do serca, nie zaś do rozumu – takie podbudowane dominacją w edukacji polonistycznej dyskursu romantycznego przekonanie wynosi z lekcji języka polskiego przeciętny uczeń liceum. I choć współcześnie pogląd ten może się wydawać wręcz kuriozalny, nie jest on jednak

zupełnie pozbawiony uzasadnienia. Już bowiem Platon w dialogu *Ion* każe Sokratesowi orzec: „pieśniarze nie przy zdrowych zmysłach piękne pieśni owe składają, tylko kiedy jeden z drugim wpaśnie w harmonię i w rytm, w rodzaj szafu [podkr. moje – A.S.M.] w zachwycenie”<sup>1</sup>, czyli stwierdza po prostu, że „sztuka poetycka” (*τέχνη ποιητική*) nie jest w istocie żadną sztuką (tj. umiejętnością), lecz wynikiem działania boskiego szafu. Poeta (*ποιητής*) czy śpiewak (*αοιδός*) jest więc, w procesie tworzenia i od-twarzania, człowiekiem chorym<sup>2</sup>. Stąd też istnieje możliwość zastąpienia określenia *τέχνη* przez *ἔστις ποιητική*, a więc rodzaj „nawyku”, „przyzwyczajenia” lub też „trwałej dyspozycji”<sup>3</sup>. Podobne przekonanie o poezji jako (motywowanym rytmicznie) źródle zaburzeń afektywnych znaleźć można w tekstach późniejszych – traktatach poetologicznych, wierszach czy biografjach pisarzy różnych epok<sup>4</sup>. Nie przypadkiem jeden z czytelników „Kuriera Warszawskiego” (nr 4, 1826) stwierdza w opublikowanym na łamach pisma liście: „[...] kupuję i czytam to wszystko, co tylko zrozumieć mogę. Wierszów tylko nie czytam, bo mi życie miłe, a wyczytałem w pewnych lekarskich radach, że poezja romantyczna rodzi skłonności do apopleksji”<sup>5</sup>.

W tej i wcześniejszych wypowiedziach uderza przekonanie, jakoby tworzenie poezji (scil. „wierszów”) było swego rodzaju stanem chorobowym, zaburzeniem. Jego znamienym wyrazem może być choćby charakterystyka szaleństwa Spiegelberga, jaką daje w *Zbójcach* Fryderyk Schiller, pisząc „Mózg mu się w kółko obraca; może robi wiersze”<sup>6</sup>. Pojawia się ponadto przeświadczenie, iż także czytanie poezji może być (dosłownie!) szkodliwe dla zdrowia. Nie przypadkiem Hugo Friedrich notuje w swej fundamentalnej rozprawie o poezji nowoczesnej, iż ta odchodzi od rozumienia wiersza jako „mowy uczucia” i „ser-

<sup>1</sup> Platon, *Ion*, (w:) idem, *Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Ion*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 161.

<sup>2</sup> Oczywiście jest to pogląd dalece subiektywny, a w każdym razie niepełny. Od samego początku bowiem twórczość poetycka konceptualizowana była jako połączenie pierwiastka boskiego i rozumowego. Por. M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford University Press, Oxford – New York 2007, s. 26–45.

<sup>3</sup> Por. T. C. Lockwood, *Habituation, Habit, and Character in Aristotle's Nicomachean Ethics*, (w:) T. Sparrow, A. Hutchinson (eds.), *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lexington Books, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth 2013, s. 23–29.

<sup>4</sup> Dobrym przykładem może tu być tekst Bolesława Leśmiana *Rytm jako światopogląd*, (w:) idem, *Szkice literackie*, oprac. i wstęp J. Trznadel, PIW, Warszawa 1959. Liczne wypowiedzi pisarzy i teoretyków znaleźć można również w pracy Joanny Dembińskiej-Pawelec, *Poezja jest sztuką rytmu. O świadomości rytmu w poezji polskiej dwudziestego wieku* (Miłosz – Rymkiewicz – Barańczak), Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 9–110.

<sup>5</sup> Cyt. za: J. Tuwim, *Cicer cum caule, czyli groch z kapustą: panopticum i archiwum kultury*, PIW, Warszawa 1958.

<sup>6</sup> F. Schiller, *Zbójcy*, tłum. M. Budzyński, oprac. E. Zarych, Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 24.

ca” na rzecz twórczości *per se* zorientowanej intelektualnie<sup>7</sup>. I choć możemy doszukać się tutaj przede wszystkim dalekich ech romantycznego myślenia o poezji, takiego więc, gdzie kwestie poetyckiego obrazowania, sugestii, afektacji czy „wzucia” mają pierwszeństwo nad zagadnieniami wiersza i rytmu<sup>8</sup>, to sensowne wydaje się rozumienie pod pojęciem „serca” nie tylko poetyckiej metafory, lecz i metonimii. We wszystkich przywołanych cytatach to przecież wierszowość tekstu (specyficzna jego konstrukcja, której istotny wyznacznik stanowi często właśnie nadorganizacja metryczna/rytmiczna) jest elementem wspólnym i dystynktywnym. Dlatego cytowany czytelnik „Kuriera Warszawskiego” nie boi się lektury prozy czy też „po prostu” literatury, lecz właśnie poezji romantycznej, a bohater dramatu Schillera nie pędzi przed siebie (niczym syberyjscy Ewenkowie w „białej gorączce”, *delirium tremens*<sup>9</sup>), a tylko „kręci się w kółko” (od łac. *verto*, stąd wiersz, czyli *versus*)<sup>10</sup>. „Składanie” wierszy jest *in statu nascendi* działalnością patologiczną („Nikt w życiu nie mówi wierszem”<sup>11</sup>) i nie przypadkiem Roman Jakobson nazywał poezję „zorganizowanym gwałtem” dokonywanym na języku<sup>12</sup>.

Idąc tym tropem, można oczywiście z łatwością wskazać pewne typy rytmu jako „naturalne”, „właściwe” czy „zdrowe”, inne natomiast zaklasyfikować jako „zwyrodniałe”, „chore”, „nienaturalne” itp. Wiedzieli to doskonale już starożytni Grecy<sup>13</sup>; wiedzą też bywalcy współczesnych dyskoteki i rave’owi DJ-e, o których Joanna Młynarczyk pisze, że „eksperymentowali z dźwiękami i techniką mikśowania, wplatając próbkowane synkopowane rytmy (*breakbeats*) w utwory *house*, przyspieszając lub zwalniając tempo utworów w celu osiągnięcia efektu większej energii i siły płynącej z muzyki”<sup>14</sup>. Łatwo z tego wyprowadzić wnio-

<sup>7</sup> H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. i wstępem opatrł. E. Feliksiak, PIW, Warszawa 1978, s. 33.

<sup>8</sup> Zob. E. Balcerzan, *Badania wersologiczne a komunikacja literacka*, (w:) idem, *Kręgi wtajemniczenia*, Kraków 1982, s. 176–179.

<sup>9</sup> Zob. J. Hugo-Bader, *Biała gorączka*, wyd. III, Wołowiec 2011.

<sup>10</sup> F. Barragão, *Rationales of Verse: Poe and Other Critics*, „Revista Anglo-Saxónica”, Centro de Estudos Anglisticos da Universidade de Lisboa, series III, nr 1, s. 175.

<sup>11</sup> M.R. Mayenowa, *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, wyd. II uzupeł. i popr., Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1979, s. 370–372. Cytat pochodzi ze strony 370.

<sup>12</sup> R. Jakobson, *O czeszkom stichie prietmuszczestwiennio w sopostawlenii s russkim*, Moskwa – Berlin 1923, s. 16, za: I. Pilszczikow, *Dziedzictwo rosyjskiej szkoły formalnej. OPOJAZ i Moskiewskie Koło Lingwistyczne a współczesna filologia*, „Przestrzenie Teorii” nr 16, Poznań 2011, s. 279. Por. M. L. West, *Muzyka starożytnej Grecji*, przekład A. Maciejewska, M. Kaziński, Homini, Kraków 2003, s. 150.

<sup>13</sup> Por. uwagi o rytmice greckiej poezji zawarte w: M. L. West, *Muzyka starożytnej Grecji..., passim*. West powołuje się m.in. na opinię Arystydesa, który wiąże silniejsze oddziaływanie emocjonalne z rytmami złożonymi (łączącymi stopy metryczne różnych rodzajów). Ibidem, s. 174–176. Zob. także: M. Janiszewski, *Muzykoterapia aktywna*, PWN, Warszawa – Łódź 1993, s. 46.

<sup>14</sup> J. Młynarczyk, *Kultura rave: opis fenomenu społecznego*, [komputeropis] Poznań 2005, [online] <<http://hyperreal.info/node/5448?page=1>> (dostęp: 12.01.2014).

sek, iż rytm nie tylko może wpływać na fizjologię (jak w przypadku szamańskiego szału czy obserwowanych u uczestników imprez muzycznych zaburzeń kardiologicznych wynikających z percepcji głośniejszej, silnie zrytmizowanej muzyki połączonej z działaniem środków odurzających) lub z niej – konkretniej: z pracy serca i respiracji – wynikać, gdyż jak pisze Paul Claudel: „Ekspresja dźwiękowa rozwija się w czasie, podlega tedy kontroli przyrządu wybijającego miarę, licznika. Jest nim nasz wewnętrzny metronom, który nosimy w piersi, nasza tętniąca życiodajna pompa – serce”<sup>15</sup>.

## Oliver Wendell Holmes – lekarz i poeta

Przekonanie o nierozzerwalnym związku łączącym ludzką fizjologię i poezję legło również u podstaw pracy amerykańskiego lekarza i poety Olivera Wendella Holmesa Seniora. Urodzony w 1809 r. w Cambridge (Massachusetts) w zamożnej i dobrze sytuowanej rodzinie, gdzie zdobył solidne podstawy kulturalnego wychowania, był (rzec można) człowiekiem renesansu. Będąc cenionym lekarzem i dydaktykiem, uprawiał jednocześnie z powodzeniem literaturę (poezję, prozę), jak też krytykę literacką i bez wątpienia uznać go trzeba nie tylko za jednego z wybitnych przedstawicieli tzw. „amerykańskiego renesansu”<sup>16</sup> w literaturze, ale wręcz za jedną z kluczowych postaci kultury amerykańskiego w ogóle. Peter Gibian, autor pracy *Oliver Wendell Holmes and The Culture of Conversation*, zauważa, iż był on nie tylko cenionym pisarzem, ale również myślicielem łączącym rozmaite społeczne role: twórcy poezji, jednego z najbardziej znanych lekarzy XIX stulecia i reformatorów medycyny (wprowadził m.in. badania mikroskopowe i histologiczne), tradycjonalisty oraz postępowego republikańskiego wolnomyśliciela, lecz także wybitnego mówcy, erudyty i znawcy sztuki konwersacji czy pasjonata stereoskopii<sup>17</sup>. Uosabiał, rzec można, wszelkie te cechy i osiągnięcia, które uznać można za istotne dla Stanów Zjednoczonych drugiej połowy XIX wieku. „Dla zagranicznych gości jak William Thackeray, Charles Dickens czy Oscar Wilde – pisze Gibian – spotkanie z [...] Holmesem było równie istotną częścią wycieczki po Ameryce Północnej, co wizyta w Niagara Falls”<sup>18</sup>. Warto tu odnotować, iż to w jego osobie doszukują się niektórzy pierwowzoru słynnego Sherlocka Holmesa, „detektywa-konsultanta” z powieści i opowiadań sir Artura Conan-Doyle’a. Inni zaś chcą w nim widzieć (niewątpli-

<sup>15</sup> Cyt. za: J. Dembińska-Pawelec, *Poezja jest sztuką rytmu...*, s. 21.

<sup>16</sup> Zob. na przykład: D.D. Knight, *Writers of the American Renaissance: An A-to-Z Guide*, Greenwood Press, Westport, Connecticut 2003, s. XI.

<sup>17</sup> P. Gibian, *Oliver Wendell Holmes and The Culture of Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne – Madrid – Cape Town 2001, s. 1–2.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 1.



wie słusznie) prefreudystę bazującego na werbalnej interakcji z pacjentem, autora prac o placebo i znaczeniu śmiechu w postępowaniu terapeutycznym<sup>19</sup>.

Nie ma w tym nic dziwnego, jeśli weźmie się pod uwagę rozległość horyzontów pisarza, który po ukończeniu nauki w Phillips Academy i Harvard College, gdzie poznawał języki grecki i łaciński oraz literaturę antyczną (1829), podjął studia prawnicze w harwardzkiej Dane Law School, lecz szybko zniechęcił się do nich i zaczął pisać wiersze (debiut poetycki *On Ironsides* w roku 1830). Później komentował to następująco: „Praca, która daje w efekcie krótki wiersz, byłaby wystarczająca, aby opanować trudny [*solid*] dział prawa...”<sup>20</sup>. W latach 1831–1835 Holmes studiował medycynę na Uniwersytecie Harvarda, by przenieść się następnie do Paryża, ówczesnej „stolicy” nauk medycznych<sup>21</sup>, o którym napisze później: „Nauczyłem się [tam] trzech rzeczy: jeśli dysponujesz faktami, nie ufaj autorytetom; nie zgaduj, gdy możesz wiedzieć, nie zakładaj, że człowiek musi brać lekarstwo, gdyż jest chory”<sup>22</sup>. Po powrocie do ojczyzny otworzył praktykę lekarską i z powodzeniem łączył praktykowanie medycyny oraz dydaktyki akademickiej z literaturą (poezja, proza, esej, humorystyczne rozmowy filozoficzne tzw. *table talks* czy „powieści medyczne”) czy krytyką literacką. Od roku 1850 coraz więcej uwagi poświęcał literaturze, nigdy jednak nie porzucając kariery lekarskiej. Jako twórca literatury Holmes wiązany był przeważnie z renesansem amerykańskim XIX stulecia, jak też z tzw. Fireside Poets („poetami kominkowymi”), czyli przedstawicielami tradycyjnej poezji przestrzegającymi konwencji i ustalonych środków wyrazu: klasycznych, regularnych form wersyfikacyjnych i stroficznych, które czyniły ich poezję szczególnie łatwą do zapamiętywania i recytacji w szkole, a także w domu, gdzie były źródłem popularnej rozrywki<sup>23</sup>. Jak zobaczymy, nie pozostanie to bez wpływu na jego przekonania teoretyczne.

Po śmierci jego pamięć została niewątpliwie przyćmiona przez dokonania syna Olivera Wendella Holmesa Juniora (1841–1935), wybitnego amerykańskiego jurysty. Nie zmienia to faktu, iż jak to ujął Gibian: „tracąc Holmesa, straciliśmy wspaniałego pisarza i prowokacyjnego [*provocative*] myśliciela. Ale straciliśmy także charakterystyczną postać” tamtej epoki<sup>24</sup>. O niepośledniej randze

<sup>19</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>20</sup> Cyt. za: [online] <[www.egs.edu/library/oliver-wendell-holmes-sr/biography/](http://www.egs.edu/library/oliver-wendell-holmes-sr/biography/)> (dostęp: 21.04.2014).

<sup>21</sup> P. Gibian, op. cit., s. 2–3.

<sup>22</sup> D. Neuhauser, *Oliver Wendell Holmes MD 1809–94 and the logic of medicine*, „Quality and Safety in Health Care” 2006, nr 15(4), s. 302, [online] <[www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2564019/](http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2564019/)> (dostęp: 25.04.2014).

<sup>23</sup> A. Preminger, T. V. F. Brogan (eds.), *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1993, s. 53. Obszerne omówienie znajduje się również [line] <[www.poets.org/poetsorg/text/brief-guide-fireside-poets](http://www.poets.org/poetsorg/text/brief-guide-fireside-poets)> (dostęp: 12.04.2014).

<sup>24</sup> P. Gibian, op. cit., s. 1.

autora *The Poet at the Breakfast Table* świadczą nie tylko pochlebne opinie wybitnych amerykańskich twórców tej miary co Ralph Waldo Emerson lub Edgar Allan Poe, lecz także rozległość pisarskiej spuścizny – pozostawił po sobie piętnaście tomów *Dzieł zebranych*, na które składają się wiersze, proza, eseje, listy oraz prace z zakresu nauk medycznych<sup>25</sup>, a jego poematy weszły na długie lata do szkolnego kanonu w Stanach<sup>26</sup>. Zmarł w 1894 r. w Bostonie, z którym związany był przez całe życie.

## Fizjologia wersyfikacji

Opublikowana w styczniu 1875 r. na łamach „Boston Medical Surgery Journal” praca pod tytułem *The Physiology of Versification – Harmonies of Organic and Animal Life*<sup>27</sup> stanowi owoc jego doświadczeń na polu medycyny oraz literatury. Napisana właściwie w jesieni życia jest wyrazem przekonań poety i mówcy, podbudowanych wiedzą z zakresu ludzkiej fizjologii i wieloletnią praktyką lekarską<sup>28</sup>, jednak na całokształt jego przekonań w równej mierze wpłynąć musiały również liczne i częste publiczne odczytania wierszy i wykłady akademickie. Był utalentowanym mówcą i mistrzem sztuki prowadzenia dialogu<sup>29</sup>, osadzonym głęboko w zwyczajach oraz tradycji „złotego wieku konwersacji”<sup>30</sup>. Ale omawiając „dziełko” autora *The Stethoscope Song – A Professional Ballad*, pamiętać również należy, iż wiek XIX był w literaturze angielskiej i amerykańskiej okresem dominacji tradycyjnego (metrycznego, regularnego) modelu wiersza, a takie „reformy” poetyckich środków wyrazu, jak choćby *sprung rhythm* Gerarda Manleya Hopkinsa<sup>31</sup>, „szeroka” fraza poetycka Walta Whitmana<sup>32</sup> i inne „for-

<sup>25</sup> O. W. Holmes, *Collected Works*, t. 1–15, Riverside Press, Boston 1892.

<sup>26</sup> P. Gibian, op. cit., s. 4.

<sup>27</sup> Tenże sam tekst opublikował kilka tygodni później „The New York Times” (31 stycznia 1875), co samo w sobie może chyba świadczyć o popularności pracy. Przywołuję za wydaniem: O. W. Holmes, *Pages from an Old Volume of Life. A Collection of Essays 1857–1881*, Riverside Press, Boston – New York 1899, s. 315 i n.

<sup>28</sup> P. Gibian, op. cit., s. 3. Przypomnieć trzeba, iż jedną z zasług Holmesa jako lekarza było właśnie szerokie zastosowanie metod empirycznych (obserwacji pojedynczego pacjenta i grup pacjentów).

<sup>29</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>31</sup> J. Dembińska-Pawelec, *Stanisława Barańczaka inspiracje rytmem. Przypadek sprung rhythm Gerarda Manleya Hopkinsa*, (w:) W. Sadowski (red.), *Potencjał wiersza*, IBL PAN, Warszawa 2013, s. 60 i n.

<sup>32</sup> Do tego stopnia, że Harold Bloom widzi jego znaczenie raczej w innych (niż wersyfikacja) aspektach twórczości. Zob. idem, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, Pan Macmillan, New York 1994, s. 248.

my otwarte”<sup>33</sup>, czyli wszelkiego typu nieregularne sposoby wierszowania należące do tzw. wiersza wolnego z trudem zyskiwały sobie prawo obywatelstwa w wersyfikacji anglojęzycznej, gdzie wiersz sylabotoniczny dominuje już od XIV stulecia<sup>34</sup>.

Dla Holmesa istnienie wiersza jest bez wątpienia wynikiem działania organizmu, „mentalnych i cielesnych nawyków [*habits*]”<sup>35</sup> wpływających na stany intelektualne i duchowe – przede wszystkim więc oddechu i pulsu tętniczego, czyli zjawisk o charakterze rytmicznym. Pozostają one „w trwałej relacji ze zdrowiem”<sup>36</sup>, jak też ze sobą wzajemnie: na jeden oddech przypadają cztery uderzenia serca. Tak więc struktura wiersza metrycznego jest zależna do ekonomii oddechu, większość zaś ludzi (tu autor powołuje się na badania Hutchinsona)<sup>37</sup> oddycha z częstotliwością 16 do 24 razy na minutę, zaś 1/3 wykonuje 20 oddechów na minutę, „co można uznać za średnią”<sup>38</sup>. Autor wyprowadza stąd konkluzję, iż wers 8-zgłoskowy jest łatwy do odczytania na głos, bowiem lepiej niż inne typy metru koreluje się z naturalnym rytmem oddechu (na minutę przypada nie mniej niż 16 linijek, nie więcej jednak niżli 24). Wadą 8-zgłoskowca jest jednak jego zbyt duża łatwość (płynność), która czyni recytację monotonną (*monotonious sing-song*)<sup>39</sup>. Wiersz 10-zgłoskowy (tzw. heroiczny) wymaga zdaniem badacza dłuższego i wolniejszego niż normalny oddechu, dlatego też powodować musi wysiłek i zmęczenie. Ponieważ przelamuje naturalny rytm respiracji, wymaga także uwagi czytającego<sup>40</sup>. Odmienne 14-zgłoskowiec, będący znowuż miarą zgodną z fizjologią, gdy krótszy od niego o dwie sylaby wers (12-zgł.) to *par excellence* format „zasadniczo sprzeczny z fizjologią” i z tej przyczyny unikany przez poetów<sup>41</sup>. Wątpić można, czy taka konstatacja przypadłaby do gustu frankofonom, dla których najbardziej nobliwą miarą wiersza jest 12-zgłoskowy aleksandryn.

W dalszej partii tekstu Holmes formułuje prawo relacji (*law of relation*), które stanowi, iż wiersze nie muszą być koniecznie czytane lub układane „na głos”, gdyż nawet podczas zapisywania czy cichej lektury są odtwarzane w wyobraźni, czyli „mentalnie artykułowane”<sup>42</sup>. Co więcej, przyznaje Holmes, samo staty-

<sup>33</sup> Por. J. Stallworthy, *Versification*, (w:) M. Ferguson, M. J. Salter and J. Stallworthy (eds.), *The Norton Anthology of Poetry*, 5<sup>th</sup> ed., Norton, New York – London 2005, s. 2048.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 2030.

<sup>35</sup> O.W. Holmes, *The Physiology...*, s. 315.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 315–316. Najpewniej chodzi o *The Physiology of Man* Augusta Flinta, D. Appelton & Company, New York 1866, s. 391.

<sup>38</sup> O.W. Holmes, *The Physiology...*, s. 316.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 317.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 318.

styczne ujęcie nie jest bynajmniej ostatecznym rozstrzygnięciem kwestii związku wiersza i fizjologii, bowiem te uśrednione prawidłowości wymagają uzupełnienia o obserwacje konkretnych, jednostkowych czytelników poezji: człowiek nerwowy i o mniejszej pojemności płuc z łatwością odczyta wers 7-zgłoskowy, gdy tymczasem dłuższa linijka będzie dla niego niewygodna<sup>43</sup>.

Zreferowane tu pokrótce obserwacje nie wyczerpują problematyki tego krótkiego tekstu, niemniej stanowią – jak się zdaje – reprezentatywną próbkę myśli wersologicznej amerykańskiego poety. Trzeba też zaznaczyć, że są to tylko i wyłącznie wstępne rozpoznania, a zarazem zachęta dla dalszych poszukiwań (badań empirycznych)<sup>44</sup>.

Cóż zatem powiedzieć możemy o ustaleniach Holmesa z perspektywy ponad stu lat, jakie minęły do publikacji *Fizjologii wersyfikacji*? Czy zawiera ona w sobie jakiś potencjał, który można twórczo wykorzystać u progu XXI wieku? A może pozostaje dla niej wyłącznie miejsce na kartach opracowań historycznych?

### **Od zwrotu antypozytywistycznego do współczesnej humanistyki (kilka uwag z perspektywy badań nad wierszem)**

Ostatnie lata XIX stulecia i początek wieku następnego były dla nauki o literaturze okresem dość szczególnym. Mimo iż różnego rodzaju próby usystematyzowanego namysłu nad dziełem literackim czynione były już od czasów starożytnych, to dopiero gwałtowny postęp technologiczny i rozwój empirycznych nauk biologicznych doprowadził do ukonstytuowania się – wraz z estetyką pozytywistyczną Hipolita Taine’a oraz późniejszymi ustaleniami literaturoznawczego formalizmu – takich dziedzin, jak poetyka opisowa, teoria literatury i metodologia badań literackich, stanowiących niejako uzupełnienie dla dociekań zorientowanych historycznie lub też różnego typu poetyk (normatywnej i teoretycznej)<sup>45</sup>.

Niewątpliwą zasługą francuskiego pozytywisty było, z jednej strony, wyrażające się w jego rozprawach dążenie do ustalenia właściwej (obiektywnej) metody badania literatury jako odrębnego względem innych typów aktywności fenomenu, z drugiej – próba usunięcia powszechnego w owym czasie subiektywizmu<sup>46</sup>. I chociaż marzenia m.in. Taine’a, by oprzeć literaturoznawstwo na innych niż fi-

<sup>43</sup> Ibidem, s. 318–319.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 321.

<sup>45</sup> Z. Mitosek, *Teorie badań literackich*, PWN, Warszawa 2004, s. 10–11.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 11.

lozoficzne fundamentach, uznać możemy z dzisiejszej perspektywy za nieuzasadnione<sup>47</sup>, to wiemy przecież, że w owym czasie i później nie były one niczym niezwykłym, a raczej po prostu wynikały ze swoistego *Zeitgeistu La Belle Époque* – „wieku konwersacji” oraz „wieku pary, elektryczności (i rewolucji)” zarazem.

Wspominam o tym, ponieważ ów poznawczy i poniekąd również historiozoficzny optymizm towarzyszący humanistom sprzed stulecia, kiedy to „wszystko było jeszcze do odkrycia”, zdaje się – takie jest przynajmniej moje przekonanie – w jakimś stopniu przynajmniej przypominać stan obecny. Tak zwana po-postmodernistyczna humanistyka, np. humanistyka afirmatywna<sup>48</sup>, nie jest oczywiście (nie może być) powtórzeniem przemian, jakie zaszły wtedy, jednak postępowe idee końca XX wieku i początku naszego stulecia w wielu aspektach przypominają niegdysiejsze zawirowania na rynku humanistycznych idei. Wyczerpywanie się paradygmatu postmodernizmu, który uznać wypada przecież za typową odmianę myślenia filologiczno-filozoficznego (tj. tekstualnego), jak też kolejne przemiany wynikłe z choćby tzw. rewolucji kognitywistycznej czy rewolucji technologicznej każą bowiem inaczej spojrzeć na związki humanistyki (w tym szczególnie badań literackich) oraz nauk ścisłych i przyrodoznawstwa.

Pośród polskich badaczy ową konieczność redefinicji humanistyki od dłuższego czasu mocno podkreśla Ewa Domańska, która wśród wielu (postulowanych bądź mających już miejsce) przemian wskazuje m.in. na dwa istotne elementy: (1) powrót do dyscyplinarnej tradycji badawczej, w tym również tradycji lokalnej (w naszym przypadku byłaby to, rzecz jasna szeroko rozumiana, tradycja filologiczna) i jej ponowna „aktualizująca” rekonceptualizacja oraz (2) zbliżenie pomiędzy humanistami oraz przedstawicielami nauk empirycznych, w tym tych należących do tzw. *life sciences*<sup>49</sup>. I tak, w erze gwałtownego rozwoju badań nad funkcjonowaniem ludzkiego mózgu nieempiryczna wiedza o literaturze i języku czy też sama znajomość pism takich myślicieli, jak Freud, Nietzsche, de Saussure, Lévi-Strauss, Husserl, Baudrillard lub Derrida, zdaje się być dla wielu spośród badaczy<sup>50</sup> czymś z gruntu niewystarczającym, stąd próby ujęć inter- i transdyscyplinarnych oraz nieustanne „spoglądanie w bok”, ku neuronaukom (szczególnie neuroestetyce)<sup>51</sup> i ko-

<sup>47</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>48</sup> R. Nycz, *Humanistyka przyszłości*, „Teksty Drugie”, 2014, nr 5; E. Domańska, *Jakiej metodologii potrzebuje współczesna humanistyka?*, „Teksty Drugie” 2010, nr 1–2, s. 44–55; eadem, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 7, s. 55–56.

<sup>49</sup> Uwagi na ten temat zamieszczone są w przywoływanych już artykułach, jak też w wywiadzie *O nowej humanistyce. Z Ewą Domańską rozmawia Katarzyna Więckowska*, „Litteraria Copernicana” 2011, nr 7(1), s. 221–225

<sup>50</sup> Por. T. Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*, Wyd. UMK, Toruń 2011, s. 17. Por. I. Pilszczikow, op. cit.

<sup>51</sup> Wspomnieć w tym miejscu można choćby istotny (ze względu na miejsce publikacji) artykuły o neurobiologii doświadczenia estetycznego w sztukach wizualnych: P. Cavanagh, *Artists on Science: Scientists on Art*, „Nature” 2005, nr 434; V. S. Ramachandram, W. Hirstein, *Nauka*

gnitywistyce<sup>52</sup>. Z tymi przewartościowaniami wiąże się również powrót do dawniejszych koncepcji oraz panujące powszechnie przeświadczenie o związkach pomiędzy kognitywnym literaturoznawstwem oraz formalizmem spod znaku szkoły moskiewskiej i petersburskiej<sup>53</sup>.

Choć ukonstytuowanie się nowoczesnego paradygmatu myślenia o literaturze niewątpliwie łączyć trzeba z „przełomem antypozytywistycznym”<sup>54</sup>, to nie oznacza to bynajmniej, jakoby humanistyka kiedykolwiek *en masse* odwróciła się od nauk empirycznych, a raczej, że był to okres ścierania się tradycyjnych metod filologii i odkryć (a często tylko fascynacji tymi odkryciami) dokonywanych przez przedstawicieli nauk o człowieku. Zwraca na to uwagę choćby pisząca o biologizmie w modernistycznej rosyjskiej myśli literaturoznawczej Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, która zauważa, że przełom ten miał w najlepszym razie charakter niepełny, był – rzecz można – niedokończonym projektem<sup>55</sup>. Co więcej, zauważa dalej autorka, dziś „zagadnienia metodologicznej, konceptualnej i terminologicznej interferencji nauk biologicznych i humanistycznych wzbudzają [...] coraz większe zainteresowanie”<sup>56</sup>.

Problematyka ta dotyczy również nauki o wierszu, gdzie nowe (bądź znacznie udoskonalone) metody nauk ścisłych i biologicznych stwarzają interesujące i potencjalnie użyteczne perspektywy badawcze. Zwraca na to uwagę Witold Sadowski piszący o potrzebie badań statystycznych oraz empirycznych w ramach paradygmatu poznawczego i neurokognitywnego<sup>57</sup>. Oczywiście nie sposób tu

*wobec zagadnienia sztuki. Neurologiczna teoria doświadczenia estetycznego*, (w:) W. Dziarowska, A. Klawiter (red.), *Studia z kognitywistyki i filozofii umysłu*, t. 2: *Mózg i jego umysły*, Poznań 2006; D. S. Miall, *Neuroaesthetics of Literary Reading*, (w:) M. Skov, O. Vartanian (eds.), *Neuroaesthetics*, Baywood Publishing, Amityville, New York 2009; W. Duch, *Neuroestetyka i ewolucyjne podstawy przeżyć estetycznych*, (w:) P. Baranowski (red.), *Współczesna neuroestetyka*, Poli-Graf, Poznań 2007; P. Markiewiczza, *Neuroestetyka – krytyczna analiza wybranych badań empirycznych*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2009, nr 15.

<sup>52</sup> M. Ty, *On the Cognitive Turn in Literary Studies*, „Critical Humanities and Social Sciences” 2010, nr 19; P. Stockwell, *Cognitive Poetics and Literary Theory*, „Journal of Literary Theory” 2007, nr 1; *The Artful Science of Cognitive Literary Study*, trans. Juling Ma, „Journal of Foreign Language and Literature”, Sichuan 2012. W tym temacie wiele interesujących spostrzeżeń zawiera (jedyna chyba na polskim rynku) praca Sławomira Kufla, *Wprowadzenie do literaturoznawstwa kognitywnego*, Wyd. Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2011.

<sup>53</sup> Wyraźne inspiracje formalistyczne znajdziemy w najważniejszej pracy jednego z twórców kognitywnej poetyki Reuvena Tsura. Zob. idem, *Toward a Theory of Cognitive Poetics*, 2<sup>nd</sup> ed., Sussex Academy Press, Brighton – Portland 2008, s. 1–5. Por. U. Margolin, *Russian Formalism, Cognitive Poetics and Art as an Institution*, „Slovo a Smysl. A Journal of Interdisciplinary Theory and Criticism in Czech Studies”, 2007, nr 8.

<sup>54</sup> A. Burzyńska i M. P. Markowski, *Teoria literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007, s. 26.

<sup>55</sup> T. Brzostowska-Tereszkiewicz, op. cit., s. 15–16. Por. ibidem, s. 21.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>57</sup> W. Sadowski, *Potencjał wersologii (Zamiast wstępu)*, (w:) *Potencjał wiersza...*, s. 12–15. Por. R. D. Cureton, *A Disciplinary Map for Verse Study* (1997), [online] <<http://depts.washington.edu/versif/backissues/vol11/essays/cureton.html>> (dostęp: 13.04.2013). Za badacza najbar-

wymienić (a tym bardziej opisać) wszystkich bieżących przemian w nauce o wierszu. Niemniej wydaje się pewne, że stanowią one bez wątpienia próbę asymilacji osiągnięć dyscyplin sąsiednich, a zarazem wyjścia poza nakreślone mniej więcej sto lat temu ramy tekstualno-lingwistycznego wzorca mówienia (i myślenia) o literaturze.

## Praca Holmesa dziś

Jak więc ocenić dziś pracę Holmesa? Był to z całą pewnością, jak na owe czasy, projekt śmiały i trudny chyba do porównania z innymi tego typu przedsięwzięciami<sup>58</sup>. Myślę, że dużą rolę odegrała tu wysoka samoświadomość amerykańskiego teoretyka, jego profesjonalna wiedza przyrodnika, niepozwalająca mu popadać w liczne błędy i przeinaczenia, jakie były udziałem teoretyków wiersza w drugiej połowie XIX stulecia i w początkach wieku XX. Zwraca też uwagę rozważne miarkowanie sądów oraz unikanie myślenia w kategoriach metaforyzacji i metonimizacji (np. pojmowanie dzieła literackiego czy procesu historycznoliterackiego na wzór organizmu i praw ewolucji getunków)<sup>59</sup>, tak charakterystycznego choćby dla badaczy z kręgu OPOJAZ-u i Moskiewskiego Koła Lingwistycznego, którzy szukając drogi do „ściśłego literaturoznawstwa”<sup>60</sup>, często w sposób nieuzasadniony przeszczepiali obserwacje genetyków. Dobrym przykładem jest tu wersologiczny morganizm wersyfikacyjny Borisa Jarchy, będący próbą „aktualizacji genetyki Morganowskiej” dla potrzeb wiedzy o wierszu<sup>61</sup>.

W przeciwieństwie do rosyjskich formalistów, Holmes nie postrzega wiersza jako czegoś działającego analogicznie do organizmu biologicznego, a tylko stara się znaleźć wyjaśnienie (motywację) fenomenu poprzez dostępne sobie badania empiryczne i obiektywną wiedzę o ludzkiej fizjologii. Zdaje się jednak po-

---

dziej reprezentatywnego dla zachodzących od jakiegoś czasu przemian uznać trzeba izraelskiego wersologa i jednego z twórców poetyki kognitywnej Reuvena Tsurę. Zob. idem, *A Perception-Oriented Theory of Metre*, Tel Aviv University, Tel Aviv 1977; idem, *Poetic Rhythm: Structure and Performance – An Empirical Study in Cognitive Poetics*, 2<sup>nd</sup> ed., Sussex Academy Press, Brighton – Portland 2012.

<sup>58</sup> Polskim odpowiednikiem pracy Holmesa może być, wydana jednak wiele lat później, bo na początku XX stulecia, książka Stanisława Mleczki, *Serce a heksametr* (Warszawa 1901). Zob. W. Sadowski, *Psychofizjologia rytmu Stanisława Mleczki* (2012), [online] <<http://sensualnosc.ibl.waw.pl>> (dostęp: 21.04.2015).

<sup>59</sup> T. Brzostowska-Tereszkiewicz, op. cit., s. 34–35.

<sup>60</sup> B. Jarcho, *Mietodologija tocznogo literaturowiedienija...*, s. 30, za: I. Pilszczikow, op. cit., s. 288.

<sup>61</sup> T. Brzostowska-Tereszkiewicz, op. cit., s. 159–166. Cytowany fragment pochodzi ze strony 159.

pełniać inny błąd. Wynika on – co już sugerowałem – z przyjętej optyki, która jest z kolei pochodną gustów literackich tamtego czasu. Holmes zakłada mianowicie (a jest to pogląd w owych czasach powszechny, przewyższony zresztą dopiero kilkadziesiąt lat później przez formalistów właśnie), jakoby łatwość odczytania, artykulacji czy w ogóle percepcji była istotą poezji. Tymczasem to właśnie nie kto inny, jak formalista Wiktor Szklowski, pokazał, iż sztuka nie ułatwia percepcji, lecz odwrotnie – utrudnia ją, zniekształca i modyfikuje<sup>62</sup>. Tę obserwacją potwierdzają zarówno prace Tsur<sup>63</sup>, jak i badania neuroestetyków zajmujących się sztukami plastycznymi, muzyką, jak i (po części) literaturą<sup>64</sup>.

Choć Amerykanin szczęśliwie „omija łukiem” trwający mniej więcej w tym samym czasie w Europie spór pomiędzy zwolennikami „filologii ucha” i „filologii oka”<sup>65</sup> oraz unika wyciągania błędnych konkluzji na temat możliwości wyprowadzenia (rzekomego) autorskiego wzorca odczytania na podstawie średniej statystycznej (słynne „próby masowe” Eduarda Sieversa<sup>66</sup>), to wpada w pułapkę innego rodzaju. Nie tylko więc pomija szereg zjawisk (jak: przerzutnia, nieregularności metryczne, wersyfikacja nienumeryczna, czyli tzw. *vers libre classique*), lecz także zdaje się wyprowadzać prawa wiersza z fizjologii, nie zaś zbadać mechanizm, w wyniku którego wersyfikacja zaburzać może zwykły przebieg tychże procesów. Czyni więc analogicznie jak ongiś wybitna polska badaczka wiersza, Maria Dłuska, która – co trafnie odnotował Kulawik – „próbowała doszukiwać się w nich realizacji uzusu językowego”<sup>67</sup>. Przeciwnie jednak niż autorka *Próby teorii wiersza polskiego*, Holmes nie mógł postąpić inaczej – przyczyną były tu estetyczne i aksjologiczne ograniczenia czasów, w jakich żył, dostępny mu materiał badawczy (wiersz wolny był wtedy, jak powiedziałem, raczej marginesem twórczości), a zapewne również własne przekonania lekarza-poety chcącego widzieć w literaturze przede wszystkim realizację „zdrowych” zasad mowy (fizjologii), nie zaś ich deformację.

<sup>62</sup> W.B. Szklowski, *Sztuka jako chwyt*, tłum. R. Łużny, (w:) A. Burzyńska, M. P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Znak, Kraków 2007, s. 97.

<sup>63</sup> R. Tsur, *Toward a Theory...*, s. 1–5.

<sup>64</sup> P. Markiewicz, P. Przybysz, *Neuroestetyczne aspekty komunikacji wizualnej i wyobraźni*, (w:) P. Francuz (red.), *Obrazy w umyśle. Studia nad percepcją i wyobraźnią*, Scholar, Warszawa 2007, s. 113–116; P. Przybysz, *O uchwytowaniu piękna. Rola deformacji estetycznych w tworzeniu i percepcji dzieła sztuki w ujęciu neuroestetyki*, (w:) *Studia z kognitywistyki i filozofii umysłu*, t. 2, s. 365 i n.

<sup>65</sup> Zob. W. Sawrycki, *Tekst interpretowany głosowo z perspektywy filologii wymawianio-słuchowej*, (w:) K. Lange, W. Sawrycki, P. Tański (red.), *Problematyka tekstu głosowo interpretowanego*, t. 2, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 9. Por. J.N. Tynianow, *Zagadnienie języka wierszy*, (w:) *Rosyjska szkoła stylistyki*, wybór tekstów i oprac. M.R. Mayenowa, Z. Saloni, PWN, Warszawa 1970, s. 78–91; S. Bernsztejn, *Wiersz a recytacja*, (w:) *ibidem*, s. 181 i n.

<sup>66</sup> W. Sawrycki, *op. cit.*, s. 10–12.

<sup>67</sup> A. Kulawik, *Wersologia. Studium wiersza, metru i kompozycji wersyfikacyjnej*, Antykwa, Kraków 1999, s. 17.



Choć zarówno przyjęta przez autora *Old Ironsides* metoda badawcza, jej ograniczenia techniczne, jak i liczne zapatrywania metateoretyczne uznać dziś wypada za relikty epoki, w dobie zaawansowanych technik badań mózgu i percepcji, takich jak choćby fMRI, EEG, PET czy choćby okulometria<sup>68</sup>, trudno uznać empiryczne badania nad fizjologią lektury wierszy za płodne stanowisko – krótka rozprawa doktora Holmesa o fizjologii wiersza wciąż zdaje się być aktualna, przynajmniej ze względu na ścisłość i naukowość proponowanych w niej koncepcji, odróżniająca dokonania Holmesa od często subiektywnych czy niefrasobliwych konstatacji humanistów.

Rzec można, iż XIX-wieczny lekarz i poeta w jednym jest niejako uosobieniem interdyscyplinarności, a więc postulowanej i nieodzownej dziś współpracy pomiędzy przedstawicielami różnych działów nauki.

---

<sup>68</sup> R. Koops van't Jagt, J. Hoeks, G. Dorleijn, P. Hendriks, *Look before You Leap. How Enjambment Affects the Processing of Poetry*, „Scientific Study of Literature” 2014, nr 4(1).



*Wojciech Markowski*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## PRZYSZŁOŚĆ NATURY LUDZKIEJ

### The Future of Human Nature

**Słowa kluczowe:** adaptacja, eugenika liberalna, ewolucja, koewolucja genetyczno-kulturowa, natura ludzka, norma reakcji, reguły epigenetyczne, wartość przystosowawcza, umysł.

**Key words:** adaptation, liberal eugenics, evolution, genetic-cultural coevolution, human nature, norm of reaction, epigenetic rules, value of adaptation, mind.

#### Streszczenie

Rozwój kulturowy i technologiczny doprowadził ludzi jako gatunek do momentu, kiedy zyskują oni możliwość ingerencji w swój dziedziczny komponent. Konsekwencje tego procesu są wielopoziomowe: od modyfikowania ciała i jego niedoskonałości poprzez eugenikę i potencjalne wpływanie na zachowanie się aż po tworzenie nadczłowieka. Generuje to liczne społeczne i moralne dylematy, jak też nowe wyzwania filozoficzne odnoszące się do samego procesu, jego granic i nowo rodzącej się kondycji ludzkiej. Aby móc zrozumieć powagę całego zagadnienia i go nie zbagatelizować lub zgoła przeoczyć w pędzie obecnego życia, musimy w pierwszej kolejności zrozumieć, czym jest natura ludzka i jak doszło do tego, że jest taka, jaka jest. Próbę rekonstrukcji tego zagadnienia podejmę w oparciu o poglądy Edwarda O. Wilsona, uzupełnione jedynie o idee innych myślicieli i badaczy. Na takiej podstawie postaram się dokonać analizy mnogości problemów związanych z eugeniką liberalną.

#### Abstract

The cultural and technological development had brought humans as a species to the point when they began becoming increasingly able to interfere in their own genetically inheritable component. The consequences of this process are multiple: from modifications of human body, corrections of imperfections, eugenics, behavioural control and behavioural programming to considerations of its social impact and associated moral dilemmas, as well as new philosophical challenges relating to the process itself and its scope and the new human condition just being born. In order to fully understand the gravity of the issue instead of playing it down or even simply overlooking it in the hastiness of everyday life, we firstly need to comprehend what the human nature is and why it is what it is. I will commence my attempt on this subject based on Edward O. Wilson's thoughts and other complementary researchers and thinkers on this ground. I intend to analyse multiple problems related to liberal eugenics.

Organizm ludzki jest efektem trwającej wiele milionów lat ewolucji, spadkobiercą rozwiązań, które odziedziczył po odległych przodkach, pierwszych ssakach, a nawet poprzedzających je kręgowcach – co jest szczególnie widoczne w odniesieniu do wspólności cech planu budowy. Jednak znaczna część cech ludzkich rozwinęła się w unikatowy sposób w trakcie ewolucji gatunkowej. Presja środowiska naturalnego i społecznego doprowadziła do przyjęcia pionowej postawy ciała<sup>1</sup>, uwalniając ręce od funkcji podporowej oraz do znacznego wzrostu objętości mózgu<sup>2</sup>, zwiększając jego możliwości obliczeniowe i poznawcze. Pozwoliło to na wytworzenie i ukonstytuowanie się nowej zawartości umysłów, czyli tego, co wielu badaczy nazywa naturą ludzką<sup>3</sup>. Rozwój umysłowy stał się jednym ze środków do realizacji celu, jaki zgodnie z teorią ewolucji stoi przed każdą istotą żywą, a mianowicie cykliczności procesu reprodukcji, będącej miarą sukcesu ewolucyjnego. Mózg i funkcjonujący w oparciu o niego umysł mogą przyczyniać się do tego jedynie wtedy, gdy mają charakter adaptacyjny i przynoszą korzyści przystosowawcze. Tym samym tak mózg jak i jego części składowe oraz pełnione przez nie funkcje nie mogą pozostawać obojętne dla sił doboru naturalnego jako głównego mechanizmu ewolucji gatunkowej. Zgodnie z tym rozumowaniem, w naszych umysłach upowszechniły się struktury, które miały lub mają charakter przystosowawczy w rozumieniu Darwinowskim. Aby przedstawić to zagadnienie pełniej, musimy przyjrzeć się, jak dochodzi do konstytuowania się zawartości umysłów.

Budowa ludzkiego mózgu jest determinowana przez dziesiątą część wszystkich genów, jakie posiadamy<sup>4</sup>. Unaocznia nam to jego wagę, a zarazem stopień komplikacji. Determinacja genetyczna budowy mózgu jest oczywista, a jego rozwój ontogenetyczny, z nielicznymi tylko wyjątkami, przebiega w przewidywalny, sekwencyjny sposób charakterystyczny dla całej populacji ludzkiej. Jednak struktura i funkcjonowanie mózgu powstają poprzez ekspresję genów w konkretnym środowisku życia, a jego fenotypowa postać jest odpowiedzią na zastane

---

<sup>1</sup> Dwunożny typ poruszania się wyewoluował co najmniej przed 2 milionami lat, choć pewne cechy przystosowawcze, są widoczne w budowie kończyn dolnych *Australopithecus afarensis* sprzed przeszło 3 milionów lat. Por. K. Wong, *Lucy's Baby*, "Scientific American" grudzień 2006, s. 56-63.

<sup>2</sup> „Początki gwałtownie przyspieszającego przyrostu objętości mózgu obserwujemy wraz z pojawieniem się pierwszych przedstawicieli rodzaju *Homo* około 2 milionów lat temu [...]. Rozmiar mózgu wzrasta wykładniczo w czasie, gdy przechodzimy od późnych populacji *Homo erectus* (ostatniego przedczłowieczego gatunku) przez populację wczesnych (albo prehistorycznych) *Homo sapiens* aż do nas samych” – R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, Copernicus Center Press Sp. z o.o., Kraków 2015, s. 46.

<sup>3</sup> „W sensie szerszym pełny zestaw wrodzonych predyspozycji zachowaniowych charakteryzujących gatunek ludzki. W sensie węższym te predyspozycje, które wywierają wpływ na społeczne zachowanie się” – E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 225.

<sup>4</sup> Por. E.O. Wilson, *Konsiliencja*, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 148.

warunki środowiskowe. Zmienność organizmu bądź jego jednej z cech w tym zakresie nazywamy normą reakcji<sup>5</sup>, którą Wilson określa jako „sumę zmienności obserwowanej w obrębie tej cechy we wszystkich typach środowiska, w których może żyć dany gatunek”<sup>6</sup>.

Fenotypowa postać organizmu, powstała w wyniku ekspresji genów w danym środowisku, podlega jako całość siłom ewolucyjnym, w tym mechanizmowi doboru naturalnego i osiąga kolejne progi selekcji bądź jest eliminowana przed którymś z nich. Należy w tym miejscu podkreślić siłę i charakter oddziaływania między tymi dwoma klasami czynników: „Powiązanie obu tych funkcji, tj. determinacji i kontroli przebiegu rozwoju ontogenetycznego, wskazuje na interakcyjny charakter oddziaływania czynników genetycznych i środowiskowych w toku ontogenezy. Ten interakcyjny rodzaj wzajemnego powiązania czynników genetycznych i środowiskowych został ukształtowany w procesie ewolucji żywych organizmów i jako taki jest też przekazywany filogenetycznie”<sup>7</sup>.

Funkcje determinacji, o której piszą Krzysztof Łastowski i Maria Kaczmarek, odnoszą się zarówno do wyposażenia genetycznego, jak i czynników środowiskowych, natomiast kontrolę nad ontogenezą sprawuje środowisko. Tym samym wyposażenie genetyczne i warunki środowiskowe wyznaczają ramy możliwości rozwoju ontogenetycznego organizmu. Trzeba jednak pamiętać, że nie są one stałe w czasie, gdyż w toku ewolucji zmieniał się nasz komponent dziedziczny, tak jak zmianie ulegało środowisko życia.

Jeśli prześledzić drzewo rodowe człowieka i jego przodków, to linie filogenetyczne szympansov i nasza oddzieliły się od siebie około 6–7 milionów lat temu<sup>8</sup>. Od tego momentu wykształciły się indywidualne, charakterystyczne dla człowiekowatych cechy. Jeśli przyjmiemy, że na ludzkie pokolenie przypada przeciętnie około 20 lat, to nasz pień ewolucyjny trwałby 350 000 pokoleń, prymitywne narzędzia kamienne zaczyna wytwarzać *Homo habilis* 100 000 pokoleń

<sup>5</sup> Istnieje wiele definicji pojęcia „norma reakcji”. Ta podana za Wilsonem, choć zwięzła i obrazowa, wymaga uzupełnienia. „**Norma reakcji** jest to zespół cech typu A i ich natężeń charakterystyczny (standardowy) dla danego zakresu adaptabilności, wyznaczony przez warunki  $W_i$ , [gdzie] **zakres adaptabilności** to zbiór warunków typu W, które w toku ontogenezy gwarantują organizmowi osiągnięcie i przekroczenie kolejnego progu selekcji”. Definicja ta wymaga uzupełnienia o pojęcie wyposażenia adaptabilnego: „**Wyposażenie adaptabilne** to zestaw cech właściwości organizmu i ich natężeń określonych relacją determinacji, które gwarantują mu przeżycie w warunkach W, takie że organizm osiągnie i przekroczy w toku ontogenezy kolejny próg selekcji” – K. Łastowski, M. Kaczmarek, *Ewolucja a epigenetyka*, (w:) K. Łastowski (red.), *Teoria i metoda w biologii ewolucyjnej*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” t. 7 (20), Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 190.

<sup>6</sup> E.O. Wilson, *Konsiliencja...*, s. 208.

<sup>7</sup> K. Łastowski i M. Kaczmarek, op. cit., s. 158.

<sup>8</sup> Obecnie za najstarszego przedstawiciela człowiekowatych uznaje się *Sahelantropus tchadensis*, którego szczątki zostały odnalezione na terenie Toros-Menalli w północnym Czadzie. Por. K. Wong, *Nasz najstarszy przodek?*, „Świat Nauki” 2003, nr 3, s. 4-13.

wstecz<sup>9</sup>, ewolucja trwająca od powstania prymitywnych kultur (kultura aszelska) *Homo erectus* – 70 000 do bardziej zaawansowanych form kulturowych *Homo sapiens* liczących sobie 5000 pokoleń, a od upowszechnienia się rolnictwa minęło ich zaledwie 600. Ta dysproporcja czasowa pozwala przyjąć, że natura ludzka jest mocno ugruntowana w naszym genotypie<sup>10</sup>, a ponadto wskazuje na przystosowanie jej cech do przedkulturowego środowiska życia.

Od momentu, który dzieli nas od początków kultury aszelskiej, nasza ewolucja genetyczna zyskuje dodatkową ścieżkę ewolucji kulturowej. Trzeba pamiętać, że nawet prymitywna sprawność kulturowa, pozwalająca na unikanie negatywnych wpływów środowiska naturalnego, w tym konkurencji międzygatunkowej, musiała przynosić znaczące korzyści, przyczyniając się do sukcesu ewolucyjnego. Odbywało się to zarówno na poziomie osobniczym, pozwalając przekraczać kolejne progi selekcji jednostkom, jak i grupowym, gdzie całe społeczności odnosiły sukces kosztem uczestników mniej sprawnych kultur. Z tego wynika, że geny odpowiedzialne za konstytuowanie się umysłów kulturotwórczych uzyskiwały większą reprezentację w kolejnych pokoleniach<sup>11</sup>. Jest to tzw. model autokatalityczny, który Wilson komentuje następująco: „W tym momencie gatunek wszedł na drogę dwójstej ewolucji: ewolucja genetyczna postępująca drogą doboru naturalnego poszerzyła możliwości tworzenia kultury, a kultura wspierała genetyczną wartość przystosowawczą tych, którzy najlepiej potrafili z niej skorzystać”<sup>12</sup>. Należy przy tym pamiętać, że „najbardziej spektakularne osiągnięcia kultury wynikały z odkrycia nowych metod kontrolowania środowiska”<sup>13</sup>.

Jako że wraz z wytworzeniem kultury środowisko życia człowieka zyskało sztuczny komponent, który z upływem czasu zyskał dominujący wpływ, to możemy zasadnie, za Wilsonem, mówić o „koewolucji genetyczno-kulturowej”, gdzie obie klasy czynników determinują z różnym natężeniem powtarzanie się cykli reprodukcyjnych.

„Człowiek anatomicznie współczesny” pojawił się w Afryce prawdopodobnie 200 tys. lat temu i szybko rozprzestrzenił się po świecie<sup>14</sup>, eliminując star-

<sup>9</sup> Zasadnie zwraca uwagę R. Dunbar (op. cit., s. 176 -177), że powszechnie uważa się *Homo habilis* za pierwszego człowiekowatego wytwarzającego celowo narzędzia, jednak wnosimy tę wiedzę na podstawie danych archeologicznych, w których narzędzia wytworzone z materii ożywionej najzwyczajniej nie dotrwałyby do naszych czasów.

<sup>10</sup> Obecnie uważa się, że aby utrwalić jakąś cechę w ramach natury ludzkiej, potrzeba około stu pokoleń, tzn. że kultura miała wystarczająco czasu, by wpłynąć w pewnym stopniu również na nasze uposażenie genetyczne warunkujące kształt i rozwój umysłu.

<sup>11</sup> Trzeba pamiętać, że kultury czy też ich części wpływały w zróżnicowany sposób na wartość przystosowawczą jednostek i grup. W toku dziejów mogły się pojawiać takie zachowania kulturowe, które miały wręcz ujemny wpływ na tę wartość.

<sup>12</sup> E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej...*, s. 99.

<sup>13</sup> E.O. Wilson, *Socjobiologia*, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 317.

<sup>14</sup> Odkrycie i zbadanie DNA mitochondrialnego, pozwoliło na odkrycie przybliżonego miejsca pochodzenia i rekonstrukcji wędrówki pierwszych przedstawicieli naszego gatunku, jak

sze formy człowiekowatych. Od tego czasu nasza budowa fizyczna nie uległa już żadnym znaczącym przemianom. Mimo to ewolucja naszego gatunku nie zakończyła się, trwała i trwa nadal, choć jej przedmiotem stały się głównie treści dziedziczne naszego umysłu, które różnią się znacząco między sobą pod względem normy reakcji. Możliwie wąską charakteryzują się struktury o długim rodowodzie, silnie utrwalone, istotne dla przeżywalności osobników i odpowiadające na stałe elementy środowiska. Do tej kategorii będą zaliczać się zachowania instynktowne oraz fobie powstałe w wyniku mechanizmu stereotypii. Jak to opisuje Wilson: „Gdy zachowanie badawcze prowadzi jedno lub kilka zwierząt do przełomu zwiększającego ich szanse na przetrwanie i reprodukcję, zdolność do tego typu zachowania badawczego i naśladowania korzystnych czynności będzie preferowana w doborze naturalnym. Umożliwiająca to elementy anatomiczne, w szczególności mózg, będą zatem doskonalone w procesie ewolucji. Proces ten może prowadzić do znacznej stereotypii – przekształcania korzystnego, nowego zachowania w »instynkt«”<sup>15</sup>. Charakteryzują się one szybką i prostą behawioralną odpowiedzią na konkretny, niezłożony bodziec. Jednak reakcji tego typu nie może istnieć nieograniczona ilość, która byłaby przystosowaniem do mnogości i różnorodności sytuacji w życiu. Warto zauważyć, że i w odniesieniu do tej grupy istnieje pewna plastyczność zachowania, a mianowicie: w wyniku silnych stanów emocjonalnych, szczególnie traumatycznych, istnieje możliwość przypisania nowym bodźcom konkretnych reakcji instynktownych, stanowiących reakcję ochronną w przyszłych tego typu zdarzeniach.

Wraz z poszerzeniem normy reakcji dochodzimy do drugiej opisanej przez Wilsona grupy: reguł epigenetycznych, które są odpowiedzią na bardziej złożone bodźce. „Reguły epigenetyczne, tak jak się je rozumie w biologii, obejmują wiele wrodzonych prawidłowości rozwoju cech anatomicznych, fizjologicznych, poznawczych i behawioralnych. Innymi słowy, są to algorytmy, dzięki którym powstaje organizm w pełni rozwinięty pod względem funkcjonalnym”<sup>16</sup>.

Amerykański badacz dzieli reguły epigenetyczne na pierwotne i wtórne. Te pierwsze są w swym charakterze zbliżone do zachowań instynktownych i podobnie jak one mają wąską normę reakcji – do tego stopnia, że są niemal niezależne od doświadczeń jednostki. W zasadniczej mierze odnoszą się do percepcji zmysłowej, reakcji receptorów na bodźce, kodowania informacji. Dziecko już w momencie narodzin wyposażone jest w pierwotne reguły epigenetyczne, które w krótkim czasie osiągają swoją funkcjonalną postać, co jest szczególnie widoczne właśnie w działaniu zmysłów, które dokonują podziału ciągłego strumienia

---

też pozwoliło stwierdzić, że wszyscy ludzie żyjący obecnie na świecie pochodzą od grupy ok. 5 tys. kobiet zamieszkujących 150–200 tys. lat temu wschodnią Afrykę. Por. R. Dunbar, op. cit., s. 51–52.

<sup>15</sup> E.O. Wilson, *Socjobiologia...*, s. 94.

<sup>16</sup> E.O. Wilson, *Konsiliencja...*, s. 227.

wrażeń docierających do człowieka na poszczególne jednostki. Tak rzecz ma się z barwnym widzeniem, czyli odbiorem zmienności kontinuum fal elektromagnetycznych, rozumianej jako zmienność i rozróżnialność kolorów, które jest wspólne wszystkim naczelnym i powstało przed kilkudziesięcioma milionami lat. Inne przykłady to: dzielenie przez aparat słuchowy dźwięków mowy na fonemy, wrodzone rozróżnianie hałasów od dźwięków harmonijnych, odruch Moro czy niektóre z predyspozycji do opanowania mowy. Do tego zestawienia dodać jeszcze można preferencje smakowe oraz grymasy twarzy związane z niektórymi doznaniemami smakowymi, których forma pozostaje do końca życia człowieka.

Pierwotne reguły epigenetyczne nastawiają umysł na przetwarzanie danych audiowizualnych. Przekonanie to tłumaczy fakt, że we wszystkich ludzkich społecznościach język zawiera znacznie więcej słów odnoszących się do zmysłów wzroku i słuchu niż do trzech pozostałych<sup>17</sup>. Dysproporcja ta kształtuje się na poziomie 3/4 do 1/4 na rzecz słownictwa opisującego doznania audiowizualne. Pierwotne reguły epigenetyczne odpowiadają również za tworzenie się we wczesnym dzieciństwie więzi społecznych.

Obok pierwotnych reguł epigenetycznych Wilson wyróżnia „prawidłowości dotyczące integracji dużych zespołów informacji. Odwołując się do wybranych fragmentów spostrzeżeń, danych pamięci i uczuciowego zabarwienia, skłania umysł do podejmowania decyzji za pomocą wyboru pewnych memów oraz określonych reakcji organizmu”<sup>18</sup>. Wtórne reguły epigenetyczne odnoszą się więc do przetwarzania przez umysł danych płynących doń z otaczającego świata, ujmowania ich w kategorie, tak aby były zrozumiałe, a co za tym idzie – użyteczne. Ze względu na to naturalne wyposażenie, działanie umysłu nie jest chaotyczne ani dowolne, wszak gotowe schematy działania, jak również filtry przetwarzania danych pozwalają mu z ogromnej liczby informacji wybrać (wyselekcjonować) te, które mają istotne znaczenie dla formowania obrazu funkcjonalnie doświadczanej rzeczywistości, z równoczesnym pominięciem tych, które mogą jedynie to utrudniać. Nader metaforycznie na ten temat pisze Wilson: „Światło rozumu omiata jedynie te fragmenty świata, które musi poznać, żeby przeżyć do następnego dnia, resztę pozostawiając w ciemności”<sup>19</sup>.

Przykładami obrazującymi wtórne reguły epigenetyczne, pozwalające na kategoryzację danych docierających do mózgow, jest reifikacja oraz instynkt diadyczny. Reifikacja dotyczy ujmowania bardziej skomplikowanych pojęć poprzez prostsze i porównywanie ich ze znanymi przedmiotami. Jest to niejako tłumacze-

<sup>17</sup> Jest to zarazem dobry przykład tego, jak nasze uposażenie dziedziczne wpływa na tworzoną kulturę oraz jak formy kulturowe nadbudowywane są na zaimplementowanych, ukierunkowanych strukturach umysłu. Jeśli pomyślimy o tworzonej przez ludzi sztuce, to niemal zawsze przywodzi ona doznania audiowizualne.

<sup>18</sup> E.O. Wilson, *Konsiliencja...*, s. 229.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 147.



nie pewnych trudnych zagadnień przy użyciu przedmiotów i kategorii już dobrze znanych, jak ma to miejsce w metaforycznym ujęciu mózgu-umysłu w języku informatyki jako *hardware-software*. Instynkt diadyczny to natomiast skłonność do tworzenia dychotomicznych podziałów pojęciowych na zasadzie przeciwieństwa, funkcjonujących razem jako wzajemne dookreślenie. Przykłady takich par pojęciowych to: życie – śmierć, kobieta – mężczyzna, góra – dolina, niebo – ziemia.

Do powyższych przykładów dodać można jeszcze choćby zachowania terytorialne, mające najróżniejsze przejawy w relacjach społecznych, stałego wyznaczania granic w przestrzeni: od prostych relacji interpersonalnych aż po granice państwowe i związane z ich nierespektowaniem wojny. Należy tu też tabu kazirodztwa, które ma charakter pankulturowy i ogranicza negatywne skutki chowu wsobnego. Korzyści płynące z krzyżowania się losowego są tak znaczące dla poszczególnych społeczności, że dodatkowo wzmacniają one tabu kazirodztwa poprzez ustanawianie prawa i obyczaje. Jest to istotny przykład koewolucji genetyczno-kulturowej, gdzie zadane struktury umysłu są wzmacniane przez tworzoną kulturę. Ponadto elementy tejże kultury stają się pomocnym narzędziem w realizacji dyrektyw natury ludzkiej, jak ma to miejsce w przypadku rozbudowanego systemu nazewnictwa różnego rodzaju stopni pokrewieństwa, co pozwala w większej społeczności unikać niekorzystnego krzyżowania się. Tabu to, jak wykazali Lionel Tiger i Robin Fox, „można po prostu uważać za szczególny przypadek bardziej generalnej zasady wykluczania się więzi. Jeżeli między dwiema osobami powstaje silna więź jednego rodzaju, pojawia się emocjonalna trudność dołączenia do niej więzi innego rodzaju”<sup>20</sup>. Jeśli uczeni ci mają rację, to reguły epigenetyczne mają bardziej ogólny charakter, a pewne zachowania są jedynie ich przejawami na poziomie dostępnym naszej percepcji. Sprawia to, że jedna reguła stosuje się do pewnego spektrum sytuacji rozwojowych człowieka i może mieć więcej niż jedną konkretyzację behawioralną.

Obraz reguł epigenetycznych przedstawiony powyżej musi być uzupełniony o stanowcze stwierdzenie, że „jeśli powiązania między cechami składającymi się na reguły epigenetyczne są względnie stałe, ale podlegają prawom dziedziczenia i ewoluowania (według zasady doboru naturalnego), to – określany przez reguły epigenetyczne – skład natury ludzkiej także ewoluuje. Tak więc w ludzkim wymiarze czasu bardzo wolno, ale jednak się zmienia. Innymi słowy, natura ludzka ewoluuje wraz z regułami epigenetycznymi [...], podlega w istocie żelaznym zasadom ewolucji przyrody ożywionej, a z nią także tym samym prawom podlega jej społeczno-kulturowy komponent”<sup>21</sup>. Tak zmieniająca się ewolucyjnie natura ludzka stała się fundamentem do tworzonej przez nas kultury i jest tym, co wy-

<sup>20</sup> E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej...*, s. 82–83.

<sup>21</sup> K. Łastowski, *Socjobiologiczne ujęcie natury ludzkiej. Między nauką a antropologią filozoficzną*, (w:) M. Urbański, P. Przybysz (red.), *Funkcje umysłu*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” t. 8(21), Zysk i S-ka, Poznań 2009, s. 117.

znacza granice możliwości zachowań kulturowych. Jak to ujął Wilson: „Istnieją ograniczenia biologiczne określające strefy, do których wejście jest nieprawdopodobne lub wzbronione”<sup>22</sup>.

Kultura, tworzona dość swobodnie i rozwijana w niespotykanym dotąd tempie, musi stale respektować ograniczenia ze strony naszej dziedzicznej natury, która ponadto pozostawia sobie prawo do jej stałej weryfikacji. Powszechnie znana jest tu metafora smyczy genetycznej, która mimo że wraz ze wzrostem szybkości rozwoju kulturowego wydłuża się, to nie może być zerwana.

Powyższa krótkka i niekompletna charakterystyka zagadnienia natury ludzkiej posłuży nam w dalszej części wywodu za podstawę do rozważań na temat jej przyszłości, gdyż właśnie teraz jako gatunek stajemy przed nową, niespotykaną dotąd możliwością ingerencji i zmiany tego, kim jesteśmy. Wkrótce – jak powiada Wilson – gatunek ludzki stanie w obliczu możliwości wpływania na własny bieg ewolucyjny, a zatem człowiek będzie miał czynny udział w ewolucji, sami będziemy mieli możliwość ukształtowania się według własnych zachcianek i poglądów, dostępne stanie się to, co do tej pory było nam przekazywane wraz z komponentem dziedzicznym. Habermas ujmuje tę ideę następująco: „Oto mianowicie przedmiotem rozporządzania staje się owa fizyczna baza, którą jesteśmy z natury”<sup>23</sup>.

Rozporządzanie owo nie dotyczy jedynie nas jako rozporządzających, lecz przede wszystkim przyszłych pokoleń. Modyfikowanie ludzi w pierwszej kolejności będzie stosowane do celów terapeutycznych, jednak – jak mniema Habermas – stanie się też przedmiotem eugeniki liberalnej i będziemy ulepszać własne dzieci. Pokusa ta wyrażona jest w wiele mówiącej metaforze przez Wilsona: „Wkrótce będziemy musieli wejrzeć głęboko w siebie samych i postanowić, kim chcemy zostać. Nasze dzieciństwo dobiega końca i niedługo usłyszymy głos Mefistofelesa”<sup>24</sup>.

Niepokoje, jakie budzi biomedyczne ulepszanie ludzi, jest zapewne częściowo związane z próbami eugenicznymi podejmowanymi w XX wieku pod sztandarami różnych ideologii. Dążono wówczas do metodycznego i planowego unicestwiania bądź sterylizacji całych grup społecznych w imię czystości ras i polepszania genu ludzkiego. Opór wobec tego typu praktyk wynika z nieposzanowania wolności jednostki ludzkiej, a zwłaszcza jej prawa do życia i reprodukcji, które obecnie znajdują się w centrum praw społeczeństw demokratycznych. Zwolennicy dawnej eugeniki wskazywali na konieczność rozpatrywania zdrowia na poziomie społecznym, jako kuracji zbiorowego organizmu, a środkiem do osiągnięcia nowego zdrowego społeczeństwa miały być zabiegi higieniczne. Obecnie zwolennicy eugeniki liberalnej podkreślają wolność jednostki oraz jej możliwość samo-

<sup>22</sup> E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej...*, s. 95–96.

<sup>23</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 35.

<sup>24</sup> E.O. Wilson, *Konsiliencja...*, s. 417.

stanowienia o sobie i swym potomstwie, z czym wiąże się założenie o wspólności ich interesów. Rodzic chce dla swego potomstwa, również jeszcze nienarodzonego, jak najlepiej i wie, co to oznacza. Julian Savulescu przekonuje, że obowiązkiem rodziców jest dbanie o jak najlepsze życie dla swoich dzieci, również jeśli chodzi o manipulację genetyczną odnośnie różnych cech osobowości (inteligencji, poczucia humoru, empatii itd.), aby zapewnić im możliwie najlepsze życie<sup>25</sup>. Zdaniem australijskiego bioetyka, powinniśmy sami robić to, co natura i tak czyni na oślep, a tym, co odróżnia nas od innych istot żywych, jest rozum: „kiedy decydujemy się na ulepszenie naszego życia poprzez manipulacje biologiczne i inne, to tym samym dajemy wyraz naszej racjonalności, tego co jest najistotniejsze w naszej naturze. A jeśli te manipulacje poprawiają nasze możliwości dokonywania racjonalnych i wartościujących sądów, to sprawia, że ulepszymy to, co istotnie ludzkie”<sup>26</sup>. Jednakże Savulescu zakłada, że wraz ze wzrostem natężenia cech ludzkich rośnie ich wartość aksjologiczna, co wydaje się bezpodstawne. Ponadto ograniczenie manipulacji w obrębie natury ludzkiej jest również wyrazem naszej racjonalności i w tym świetle nie prowadzi ta argumentacja do możliwych rozstrzygnięć.

Debata o ingerencji w nasz dziedziczny komponent ma grono prominentnych zwolenników po obu stronach. Tymi, którzy opowiadają się po stronie jej ograniczenia, są: Jürgen Habermas, Michael J. Sandel i Francis Fukuyama. Wszyscy trzej zajęli się niemoralnością takich procedur z nieco różnych perspektyw, których tu nie jestem w stanie w pełni zreferować. Habermas twierdzi, że nowi projektowani ludzie nie mogliby się czuć *równi* z ludźmi, których byliby wytworem, jak też nie byliby względem nich *autonomiczni*. Jednak, jak przedstawia to w krytycznym ujęciu Ori Lev<sup>27</sup>, takiego poczucia nie może mieć również potomstwo, które nie było przedmiotem takiej manipulacji. Wnikliwej analizy krytycznej poglądów Habermasa dokonał Tomasz Żuradzki, który twierdzi, że w odniesieniu do autonomii „argumenty Habermasa są kontrowersyjne dlatego, że zakładają, iż zwiększanie ilości dostępnych dla podmiotu dóbr pierwotnych nie poszerza autonomii podmiotu [...], to właśnie niektóre formy udoskonalania (np. zdolności kognitywnych, samokontroli etc.) mogą w istotny sposób poszerzyć autonomię podmiotu [...]. Przede wszystkim Habermas musi tu założyć, że przypadkowość uposażenia genetycznego jest niezbędnym elementem autonomii jednostki”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Por. J. Savulescu, *New breeds of humans: the moral obligation to enhance*, “Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine” marzec 2005, nr 1, s. 36–39.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 38 (tłum. W. Markowski).

<sup>27</sup> O. Lev, *Will biomedical enhancements undermine solidarity, responsibility, equality and autonomy?*, [online] <[www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2888791/](http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2888791/)>, (dostęp: 15.11.2015).

<sup>28</sup> T. Żuradzki, *Nowa liberalna eugenika: krytyczny przegląd argumentów przeciwko biomedycznemu poprawianiu ludzkiej kondycji fizycznej lub umysłowej*, „Diametros” 2014, nr 42, s. 211–212.

Żuradzki podkreśla dowartościowanie przez niemieckiego filozofa tego, co naturalne (o czym będzie jeszcze mowa), jak też zwraca uwagę na istotny problem eugeniki liberalnej, gdyż w wyniku manipulacji biomedycznych zachwianiu może ulec wydawanie sądów moralnych: „Faktycznie perspektywa ulepszenia (w sensie podnoszenia maksymalnych parametrów *ex ante*) wymaga od nas istotnego przemyślenia samej praktyki wydawania osądów moralnych i znalezienia takiej perspektywy, z której możliwe będzie ocenianie ulepszeń w tych dziedzinach, które dotąd wydawały się należeć do kantowskiego »królestwa konieczności«”<sup>29</sup>.

Natomiast Sandel ujmuje problemy związane z nową eugeniką w kategoriach *zwiększonej odpowiedzialności*, a to jego zdaniem prowadzi do osłabienia solidarności z gorzej uposażonymi, co jest niepożądane społecznie: „Prawdziwym problemem nie jest jednak erozja, lecz eksplozja odpowiedzialności. Gdy znika pokora, odpowiedzialność rozrasta się do przytłaczających rozmiarów. Coraz mniej w naszym życiu jest kwestią przypadku, coraz więcej – kwestią wyboru”<sup>30</sup>.

Lev twierdzi, że nie można na bazie dzisiejszej wiedzy rozstrzygnąć, czy zmiany te wpłynęłyby na solidarność pozytywnie, czy też by ją osłabiły, choć podkreśla za Rawlsem i Miller, że jakiś poziom solidarności międzysobniczej jest niezbędny do tworzenia pojęcia sprawiedliwości. Stawia też tezę, za Harrisem, że jeśli dobrostan jednostek miałby się odbyć kosztem częściowego obniżenia solidarności, to jest to warte rozważenia<sup>31</sup>. Drugą kategorią, którą wprowadza, jest *zamknięcie na nieproszone*, gdzie życie jest darem i człowiek ma świadomość, że nie wszystko jest przedmiotem jego dyspozycji. To koncepcja z pogranicza filozofii i religii, choć możliwa do akceptacji również na gruncie świeckim. Ciężko zatem przeprowadzić jej zasadną krytykę na gruncie czysto filozoficznym, a mankamenty tego spojrzenia wyłuszcza Żuradzki: „Przyjęcie przez Sandela w niektórych partiach książki roli kaznodziei, który przedkłada retoryczne chwytły nad argumentację filozoficzną oraz wykorzystuje pojęcia teologiczne, utrudnia polemikę filozoficzną”<sup>32</sup>.

W dalszej części artykułu Żuradzki wypowiada się na temat koncepcji trzeciego z przytoczonych myślicieli – Francisa Fukuyamy. Choć odnosi się jedynie do jego poglądów na temat moralnych obiekcji wobec eugeniki liberalnej, ich sedna upatruje w założeniu „o mądrości natury”, które ujmuje następująco: „Najbardziej oczywisty problem z tego typu argumentami z »mądrości natury«, przedstawionymi przez Fukuyamę i Kassa (ale widocznymi też u Habermasa i Sandela), polega na tym, że normalne funkcjonowanie organizmów biologicznych jest utożsamione z funkcjonowaniem optymalnym – czyli takim, które jest najlepsze

<sup>29</sup> Ibidem, s. 213.

<sup>30</sup> M. J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, s. 80.

<sup>31</sup> O. Lev, op. cit.

<sup>32</sup> T. Żuradzki, op .cit., s. 215.

wedle przyjętych przez nas samych kryteriów. A to jest oczywisty błąd, bo jeśli »naturę« rozumieć jako ewolucyjnie ukształtowany zbiór organizmów, to z całą pewnością nie wszystkie cechy tych organizmów są pożądane<sup>33</sup>. Żuradzki krytycznie odnosi się też do samego pojęcia natury ludzkiej, jakim posługuje się Fukuyama, z czym ciężko się nie zgodzić, jako że jest ono archaiczne, wyrosłe z tradycji przedewolucyjnej, arystotelesowskiej, gdzie natura jest traktowana jako stały zbiór cech i definiowany następująco: „natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”<sup>34</sup>. Tymczasem – jak podkreślałem w pierwszej części wywodu – całość natury ludzkiej podlega przemianom ewolucyjnym, w dodatku w interakcji ze środowiskiem, choć oczywiście w skali życia człowieka zmiany te są zbyt powolne, by były widoczne.

Czy zatem nie należy zapytać, dlaczego spostrzeżenia prominentnych myślicieli, będące wyrazem obawy o powszechną, biomedyczną ingerencję w naturę ludzką, są nie do utrzymania? Wydaje się, że próba ta została podjęta na zbyt wąskim gruncie, gdzie uzasadnienie treści moralnych wymagało odwołania do jakis wersji *Absolutu* czy *Natury*. Projekt taki należało zapewne oprzeć na antropologii filozoficznej<sup>35</sup> i jej silnych konotacjach z biologią ewolucyjną. Zdaniem Żuradzkiego, postawa i poglądy Habermasa, Sandela i Fukuyamy są próbą zachowania *status quo*: „Jest to niewłaściwa (nieracjonalna) skłonność do faworyzowania danej opcji wyłącznie ze względu na niechęć do naruszenia zastanego stanu rzeczy”<sup>36</sup>.

Czy zatem eugenika liberalna nie będzie miała dla naszej natury żadnych konsekwencji? Taką sugestię wyraża Żuradzki: „Niektórzy filozofowie biologii uznają, że samo twierdzenie o »zmianie natury ludzkiej« przy pomocy środków biomedycznych jest równie bezsensowne, co stwierdzenie o »zmianie natury jednoróżca«. Teza, że biologiczne gatunki mają jakąś niezmienną istotę, jest charakterystyczna dla arystotelesowskiej predarwinowskiej wizji świata”. I dalej: „W przeciwieństwie do złota »człowiek«, rozumiany jako gatunek, nie ma takiej charakterystycznej istoty, na pewno nie jest nią materiał genetyczny, który zmienia się w czasie (w przypadku kolejnych osobników danego gatunku) i podlega przemianom ewolucyjnym”<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>34</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków 2004, s. 174.

<sup>35</sup> Antropologia filozoficzna to „dziedzina filozofii, która bada człowieka jako istotę biologiczną, a więc także gatunkową, ale również jako istotę jednostkową (indywidualnie pojęty organizm) i społeczną (zbiorową, uposażoną w kulturę), istotę działającą wobec otoczenia i wobec innych istot sobie podobnych zarówno we wspólnocie (altruistycznie, poprzez pomoc wzajemną), jak i przeciw niej (egoistycznie)” – K. Łastowski, op. cit., s. 105.

<sup>36</sup> T. Żuradzki, op. cit., s. 221.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 219–220.

Analogicznie należałoby zaprzeczyć istnieniu języka, dajmy na to polskiego, byłiby jedynie ludzie przejawiający chęć takiej właśnie, a nie innej artykulacji i jej zapisu, a jednak pomimo ciągłej ewolucji języka dostrzegamy aspekty tożsame. Podobnie rzecz ma się z każdą osobą jako taką, wszak dostrzegamy ciągłość osobową tak własną, jak innych ludzi, pomimo że podlegamy stałym zmianom, w tym również genetycznym. Właściwość kategoryzowania i dzielenia świata jest nam wspólna i jest doskonałym przykładem wspólności tego, co zwie się powszechnie naturą ludzką. Dlatego też powyżej przytoczone myśli są zarówno naiwne, jak i nieprawdziwe, co zostało już wykazane w pierwszej części niniejszego artykułu. Zmienność ewolucyjna w żaden sposób nie przeczy istnieniu cech podzielanych przez ogół populacji, żyjącej na danym terenie w warunkach *W* i czasie *t*.

W odniesieniu do słów o bezsensowności twierdzenia o możliwości zmiany natury ludzkiej poprzez ingerencję biomedyczną należy pamiętać, że zmiany te mają na celu wywołanie konkretnych efektów fenotypowych w czasie trwania ontogenezy. Jeśli zatem efektem, o który nam chodzi, jest odporność na choroby, to efekt ten, jeśli w populacji osiągnie pewne natężenie, będzie miał wymierny wpływ na środowisko życia nowych ludzi – nie będzie potrzeba tyłu leków, szczepionek i wizyt u lekarzy. A skoro zmianom ulega zarówno komponent dziedziczny, jak i zmienia się środowisko, to mówimy o zmianach w obrębie natury ludzkiej. Oczywiście nie każda zmiana będzie miała istotne bądź fundamentalne znaczenie dla naszej natury, jednak podobnie jak w przypadku ekosystemów, dokładanie lub odbieranie elementów prowadzi do zmian i zaburzeń, a w skrajnych przypadkach do ich załamania. Jednak przed ingerencją w dany ekosystem nie jesteśmy w stanie przewidzieć, na ile skutki będą się pokrywały z zamierzonymi. W tym kontekście przytoczona przez Żuradzkiego wypowiedź Kassa o mądrości natury nie wydaje się być aż tak niedorzeczna: „Ludzkie ciało i umysł – które są wysoce skomplikowane i znajdują się w stanie delikatnej równowagi, będącej rezultatem wieków stopniowej i rygorystycznej ewolucji – są narażone na ryzyko wynikające ze źle pojętych usiłowań do »udoskonalenia«”<sup>38</sup>.

Jeśli do tej struktury dodamy determinację poligonową różnych cech, w tym behawioralnych, okaże się, że jednak konkretyzacja fenotypowa jest wynikiem oddziaływania zespołu genów. Dodatkowo, należy mieć świadomość, że niemal wszystkie geny wpływają modyfikująco na siebie nawzajem<sup>39</sup>, a nadto za uruchamianie odpowiednich genów w odpowiednim czasie, za ich ekspresję odpowiadają fragmenty niekodującego DNA, nazywane enhancerami. „W przeciwień-

<sup>38</sup> President's Council on Bioethics *Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness*, [online] <<https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/beyondtherapy/>>, (dostęp: 7.11.2014), cyt. za: T. Żuradzki, op. cit., s. 219.

<sup>39</sup> Por. R. Dawkins, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2003.

stwie do samych genów, których regiony kodujące białko łatwo zidentyfikować dzięki dość prostym regułom kodu genetycznego, enhancerów nie da się rozpoznać tylko na podstawie sekwencji DNA. Trzeba to robić doświadczalnie [...]. Najważniejszy w naszych rozważaniach jest fakt, że niektóre geny regulowane są przez wiele odrębnych enhancerów”<sup>40</sup>. To mutacje w obrębie enhancerów mogą wpływać na modyfikację indywidualnych cech, nie pociągając za sobą zmian samych genów.

Jeśli do tego komplikującego się obrazu dodamy choćby determinację genetyczną naszych reakcji emocjonalnych, które z kolei mają kluczowe znaczenie dla naszych relacji społecznych, to obawa przed ingerencją biomedyczną w nasze uposażenie dziedziczne wydaje się zasadną, a utrzymanie *status quo* nie jest li tylko irracjonalnym strachem przed nowym. Jeśli kiedykolwiek będziemy potrafili przewidzieć konsekwencje moralne, społeczne i biologiczne takich modyfikacji, to będziemy mogli na podstawie przewartościowania zysków i strat dokonać wyboru. Do tego czasu takie praktyki wydają się być formą eksperymentów na ludziach, w tym na przyszłych pokoleniach.

---

<sup>40</sup> S.B. Carroll, B. Prud'homme, N. Gompel, *Ewolucja między genami*, „Świat Nauki” 2008, nr 6, s. 54.





*Dariusz A. Szkutnik\**  
*Rafał Kupczak\*\**

\* Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
Uniwersytet Warszawski  
\*\* Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Akademia Ignatianum w Krakowie

\* Jagiellonian university in Cracow  
University of Warsaw  
\*\* University of Silesia in Katowice  
Ignatianum Academy in Cracow

## **HOLISTYCZNO-TELEOLOGICZNE SPOJRZENIE NA ZJAWISKA MORFOGENETYCZNO-REGULACYJNE I BEHAWIORALNE. OGÓLNE REFLEKSJE NAD ZNACZENIEM POJĘĆ TELEOLOGICZNYCH**

### **Holistic and Theological Look at the Morphogenetic-Regulatory and Behavioral Phenomena. General Reflections on the Meaning of Theological Concepts**

**Słowa kluczowe:** Arystoteles, Driesch, entelechia, celowość, całościowość, teleologia, używanie narzędzi, wytwarzanie narzędzi.

**Key words:** Aristotle, Driesch, entelechy, purposefulness, wholeness, teleology, tool making, tool use.

#### **Streszczenie**

Całościowość procesów życiowych, zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym, przejawia się w każdej żywej istocie. Owa swoista całościowość, używając terminologii Arystotelesa, urzeczywistnia się wewnątrz każdej substancjalnej formy żywej i jest związana z jej celowym zachowaniem. Autorzy w pierwszej części artykułu odnoszą się do metodologii zawartej w biofilozofii Hansa Driescha oraz sposobu używania przez niego pojęcia entelechii jako dynamicznego czynnika całościującego, oddziałującego na swoiste dla życia zjawia-

#### **Abstract**

The wholeness of vital processes, both in internal and external terms, is manifested, according to Aristotle's terminology, by a substantial living form and is a condition of its purposeful behaviour. Authors claim that empirical data concerning animals tool use, and data concerning regulating processes inside every living organism, cognitively force us to place them within teleological-holistic conceptual frames. According to the authors, teleology requires a renewed revision and specific defining. Although, from one hand, some researchers

ska morfogenetyczne, szczególnie na procesy embriologiczne. W drugiej części artykułu autorzy analizują celowościowe zachowania zwierząt, których działania narzędziowe stanowią osobliwą całość powiązaną z reakcjami odbieranymi przez organizmy zwierzęce oraz człowieka. Wskazują także na fakt, że dane empiryczne odnoszące się do osobliwych procesów regulacyjnych, przebiegających w każdej żywej istocie, oraz dane empiryczne dotyczące behawioru narzędziowego zwierząt kognitywnie zmuszają nas do umieszczenia ich w teleologiczno-holistycznych ramach pojęciowych. Autorzy są świadomi toczących się sporów nt. adekwatności używania pojęć (teleologicznych i teleonomicznych) do opisu poszczególnych zjawisk biologicznych. Wyrażają jednak w tej kwestii własne stanowisko badawcze – stanowisko poznawcze, oparte na ważnych wynikach innych uczonych.

think that it is an adequate tool used to describe biological purposeful processes, from the other hand it has often been weeded out and replaced by physical concept of function. Biological functionality intuitively links with the concept of the wholeness and purposefulness. It should be emphasized, however, that not always the simply physical concept of function may coincide with the concept of function in a biological sense, in spite of the fact that some relations observed within a living organism might be expressed thanks to a physical concept alone.

Zamierzeniem autorów nie jest złożona i szeroka analiza historyczna problemu teleologii w przyrodzie, ale raczej skupienie się na pewnych ogólnych znaczeniach pojęciowych pojawiających się w obszarze zjawisk morfogenetyczno-regulacyjnych i behawioralnych. Jakkolwiek należy zaznaczyć, że wśród różnych (możliwych i faktycznie spotykanych) zastosowań pojęcia „celowość” wyróżnić można dwa podstawowe, zasadniczo odmienne sposoby posilkowania się tym pojęciem przy badaniu i opisie zjawisk biologicznych. Jeden polega na tym, że stwierdza się, iż pewna klasa procesów w przyrodzie przebiega tak, jak gdyby zmierzały one do realizacji pewnego celu. Mamy tutaj do czynienia z czysto opisową, niepozbawioną jednak obiektywnych treści charakterystyką pewnej klasy zjawisk w przyrodzie. Istnienie takiej klasy zjawisk – jak gdyby celowo przebiegających – jest uderzającą właściwością przyrody organicznej. Drugi sposób polega na tym, że pojęcie to nie służy do charakterystyki pewnej klasy zjawisk, które należy dopiero kauzalnie wytłumaczyć, ale do ustanowienia określonej ostatecznej zasady wyjaśniającej: „celowość” przebiegu zjawiska ma właśnie sama przez się w sposób wystarczający wyjaśniać, czemu musi ono tak, a nie inaczej przebiegać. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z teleologiczną interpretacją świata<sup>1</sup>.

Autorzy skupiają się głównie na ukazaniu tych aspektów zjawisk morfogenetyczno-regulacyjnych i behawioralnych, które ich zdaniem uzasadniają konieczność ich ujmowania w kategoriach pojęć teleologiczno-całościowych. Zwracają również uwagę na sens i znaczenie pojęć teleologicznych w opisie zintegrowanej dynamiki organizmów żywych.

<sup>1</sup> Z. Kochański, *Problem celowości we współczesnej biologii*, Warszawa 1966, s. 15–16.

Opracowanie niniejsze stanowi niejako przyczynek do pogłębionej analizy opisowo-porównawczej, która to z kolei powinna uwzględnić znacznie bogatszy materiał filozoficzno-naukowy.

## **1. Psychologistyczne przejaskrawienia pojęciowe w Arystotelesowskiej koncepcji „duszy wegetatywnej” – celowość czy całościowość?**

Pierwszym w dziejach badaczem i myślicielem, który w sposób systematyczny podjął problematykę związaną z rozwojem organizmu, był Arystoteles ze Stagiry (IV wiek p.n.e.). Obserwacje dynamiki rozwojowej – m.in. zmian zachodzących w jaju wysiadywanym przez kwokę<sup>2</sup> – legły u podstaw jego postulatu istnienia *duszy wegetatywnej*, czyli niepodzielnego, niekwantytatywnego czynnika posiadającego zdolność *aktualizowania* (urzeczywistniania) ze stosunkowo prostych i jednorodnych materiałów zawartych w jaju postaci „doskonałej”, czyli dojrzałej, zdolnej do rozrodu. Arystotelesowska dusza wegetatywna nie była więc czynnikiem napędzającym jakąś gotową maszynę ciała, ale czynnikiem kierującym (sterującym) procesem powstawania tej maszyny<sup>3</sup>. Duszę wegetatywną posiadałyby wszystkie organizmy żywe, a więc rośliny, zwierzęta i ludzie. Rośliny – według Arystotelesa – posiadały jedynie duszę wegetatywną (integrującą dynamikę rozwojową, odżywianie, rozmnażanie), natomiast u zwierząt byłaby ona władzą *duszy zmysłowej*, uzdalniającej istotę żywą do postrzegania zmysłowego oraz do określonych form zachowania się (behavioru). Człowiek z kolei posiada *duszę rozumną*, która czyni go zdolnym nie tylko do rozwoju somatycznego i postrzegania zmysłowego, ale również do intelektualnej refleksji nad otaczającym go światem i samym sobą.

Dokonując samodzielnych obserwacji rozwoju zwierząt, Arystoteles dostrzegł wyraźnie *epigenetyczny* charakter tych zjawisk: złożone narządy powstają stopniowo jedno po drugim<sup>4</sup>. Obserwując proces rozwoju organizmów, prowadzący do powstania formy dojrzałej, starożytny filozof dostrzegł podobieństwo tej dynamiki do działań człowieka kształtującego surowy materiał w formę cegieł czy ociosanych kamieni, z których potem budowany jest dom. Owa odległa analogia między rozwojem organizmu a budowaniem domu została podchwyciona przez późniejszych interpretatorów myśli Arystotelesa, co doprowadziło do spłylenia istoty teoretycznych rozważań Stagiryty oraz poważnie zaciążyło na dalszych dociekaniach w dziedzinie biologii rozwoju. Stracono bowiem z pola widzenia

<sup>2</sup> Por. Arystoteles, *Zoologia*, VI, 561a 4 – 561b 28.

<sup>3</sup> Por. P. Lenartowicz, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1984, s. 164.

<sup>4</sup> Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, II, 1, 734a 25–30.

najbardziej charakterystyczny i najistotniejszy rys dynamiki rozwojowej – jego całościowość, którą Arystoteles w pełni dostrzegał, gdyż „był [...] świadomy całościowości procesu rozwoju. Zasugerowany jednak wspomnianą wyżej analogią organizmu i budowniczego zamiast bezpośrednio osadzonego w empirii terminu »całość« użył terminu »celowość«, co w nieunikniony sposób sugerowało aspekt świadomości. W ten sposób do pojęcia duszy wegetatywnej przedostał się czynnik poznania, a więc cecha, której Arystoteles wprowadzać tam wcale nie chciał. Ów nieszczęsny lapsus terminologiczny doprowadził w przebiegu historii do dalszych nieporozumień, przede wszystkim zaś do pojmowania przyczyny rozwoju jako *vis a fronte*, a więc chimerycznego działania sięgającego z niezastniałej jeszcze przyszłości ku pojawiającej się dopiero terażniejszości”<sup>5</sup>.

Według Lenartowicza, celowość, o której mówi Arystoteles, polega na całościowości działania podobnej do tej, którą posiada zespół różnorodnych działań człowieka zmierzającego do wytworzenia jakiejś struktury funkcjonalnej<sup>6</sup>. Zatem nie o psychologizm metafizyczny chodziło w rozważaniach Arystotelesusa nad rozwojem organizmu, a o jego całościowość. Postulat duszy wegetatywnej był więc próbą wyjaśnienia całościowości wewnętrznie złożonego, epigenetycznego procesu rozwoju, a równocześnie próbą wyjaśnienia, dlaczego znaczne uszkodzenia materialnej struktury przestrzennej tworzącego się organizmu nie są w stanie doprowadzić do podziału tego procesu na części. Dusza wegetatywna nie miała nic wspólnego ze świadomością, poznaniem – nawet zmysłowym – choć jej faktyczne działanie mogło być dostrzeżone (jako całość) jedynie przez intelekt człowieka.

W toku dalszych rozważań pokażemy, że podobne podejście badawcze w zakresie całościowości procesów organizacyjnych na przełomie XIX i XX wieku cechowało Hansa Driescha (1867–1941). Przyczyniła się do tego, niewątpliwie, Arystotelesowska koncepcja duszy wegetatywnej, jak też jego koncepcja życia biologicznego w ogóle, która okazała się ujęciem niezwykle trwałym w dziejach filozofii i nauki, a mimo upływu czasu jej zasadnicze zręby nie uległy dezaktualizacji.

Niestety często bywa i tak – historycznie rzecz ujmując – że pomysły teoretyczno-badawcze jako się „zużywają”, dochodzi do różnorodnych „uproszczeń”, które czasem prowadzą do wyeliminowania tych danych empirycznych (obserwacyjnych), które stanowiły punkt wyjścia danej koncepcji. Tak też w istocie rzeczy miała się sprawa z epigenetyczną koncepcją Arystotelesusa: „Nieuniknione zacieranie się świadomości faktów powodowało wysychanie i skostnienie opartych kiedyś na empirii abstrakcyjnych spekulacji wyjaśniających. Nadszedł wreszcie okres zdominowany przez jednostronne i wyłączne zafascynowanie

<sup>5</sup> P. Lenartowicz, op. cit., s. 165.

<sup>6</sup> Por. ibidem.

ostatnim etapem cyklu życiowego. Doprowadziło to do utożsamienia organizmu z formą rozrodczą i do zignorowania tych danych, które leżały u podstaw Arystotelesowskiej koncepcji duszy wegetatywnej. Organizm uznano za gotową maszynę złożoną z prefabrykowanych części, a epigeniza i totipotencjalność pozostały pojęciami znanymi tylko tym nielicznym, którzy potrafili przeciwstawić się modnemu zaślepieniu wieku oświeconego. Historia embriologii nazywa ten okres okresem panowania teorii preformacji<sup>7</sup>.

Taka „dialektyka przeciwieństw” w rozwoju teoretyczno-filozoficznym wiedzy o życiu nie jest tu żadnym wymysłem. Na odwrót – jest czymś, co stało się faktem trwającym wiele wieków. I właśnie z opozycji do tego faktu narodziła się też neowitalistyczna koncepcja Driescha<sup>8</sup>. Opierała się ona m.in. na pojęciu entelechii przejętym z filozofii Arystotelesa, ale już w nowym i zupełnie innym wymiarze heurystycznym.

## 2. Hans Driesch – epigenetyczna wizja morfogenezy. O kształtowaniu się pojęć teleologiczno-całościowych

Jawiące się Drieschowi ukierunkowane, epigenetyczne swoistości całościowe zainspirowały filozofującego biologa do sprecyzowania siatki pojęciowej niezbędnej do adekwatnego opisu zaobserwowanych przezeń zjawisk. O procesach epigenetycznych pisał: „Morfogeneza, którą poznaliśmy, jest »epigenezą« nie tylko w opisowym, ale także teoretycznym sensie: przestrzenna wielorakość powstawała tam gdzie jej wcześniej nie było”<sup>9</sup>. Dlatego też analizę witalistycznie inspirowanej metody badań naukowych Driescha w zakresie morfogenezy należy rozpocząć od prześledzenia załączków kształtowania się swoistej aparatury pojęciowej na podstawie wcześniej zgromadzonego materiału embriologicznego oraz przeprowadzonych prób eksperymentalnych, skupiających się głównie na jeźowcu<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 167–168.

<sup>8</sup> Spór pomiędzy zwolennikami preformacji a zwolennikami epigenetyki rozgorzał w drugiej połowie XVIII wieku. Preformacjoniści utrzymywali, że części ciała osobników dorosłych istnieją w pomniejszeniu w bardzo wczesnych stadiach rozwoju. Zwolennicy epigenetyki utrzymywali, że części ciała typowe dla dorosłych osobników są efektem rozwoju i nie występują w jego początkowej fazie. Epigeniza w tym sensie polega na stopniowym kształtowaniu się części jednorodnych (tkanki) oraz części niejednorodnych (poszczególne organy), czego świadomy był już Arystoteles (por. *O częściach zwierząt*, I i II). W 1759 r. Caspar Friedrich Wolff wykażał fałszywość teorii preformacji i zastąpił ją teorią epigenetyki. Por. E. Mayr, *To jest biologia*, Warszawa 2002, s. 25.

<sup>9</sup> H. Driesch, *The Science and Philosophy of The Organism*, London 1908, t. I, s. 144.

<sup>10</sup> Nie będziemy omawiali eksperymentów Driescha ze względu na ograniczoną objętość niniejszego artykułu. Eksperymenty Driescha zostały szczegółowo omówione w: D. Szkutnik, *Methodological vs. metaphysical vitalism in Hans Driesch's research*, „Biocosmology – neo-Aristotelizm” 2014, t. 4 (1–2), s. 123–137.

Na szczególną uwagę w mnóstwie prezentowanych przezeń detali embriologicznych zasługują jego ujęcia „wychwytnące” pojęciowo aspekty całościowe, kierunkowe, organizacyjne tych elementarnych zjawisk organicznych. Znamienna jest także czysto obserwacyjna geneza treści owych pojęć, mających służyć do adekwatnego opisu przebiegu procesów morfogenezy, która uwydatniała jakościową swoistość owych procesów w stosunku do zjawisk nieorganicznych. Polegało to na postrzeganiu procesów organicznych jako przebiegających celowo w kierunku tworzenia złożonej organizacji całości organizmu żywego, typowego dla danego gatunku.

Dostrzeżenie celowości procesów organicznych oraz ich rozwoju całościowego, na podstawie zgromadzonego materiału biologicznego, skierowało badacza ku nowym poszukiwaniom „czegoś”, co mogłoby kierować przebiegiem obserwowanych zjawisk. „Musi istnieć coś ukrytego głębiej, co powinno zostać odkryte. Znajdujemy się tylko na powierzchni zjawisk, a teraz chcemy dostać się do ich sedna. [...] Musi istnieć coś, co kieruje tymi procesami”<sup>11</sup>.

W związku z tym należy również z naciskiem podkreślić, że już sam opis i porównanie obserwowanych zjawisk organicznych stają się dla Driescha niejako punktem wyjścia do gruntownego namysłu nad swoistościami całościowymi owych zjawisk organicznych, badanych przezeń z czasem przede wszystkim metodą eksperymentalną. Wszystko to doprowadziło do wypracowania teorii filozoficzno-biologicznej, opartej głównie na podstawach morfogenetycznych. Na tym gruncie starał się wykazać, iż „dostrzeża” w sposób wyraźny działanie pewnego czynnika całościowo-integrującego, swoistego dla procesów organicznych, z czasem określonego przez niego, za Arystotelesem, mianem entelechii. Embriolog nawiązał do Arystotelesa – podkreślając jego zasługi dla filozofii systematycznej oraz biologii teoretycznej. Ponadto, w przekonaniu Driescha, Arystoteles był pierwszym witalistą w historii filozofii i nauki. Jego biologia teoretyczna jest, wedle Driescha, całkowicie witalistyczna. Witalizm Arystotelesa był rozwijany świadomie, ponieważ powstał w opozycji do dogmatycznego mechanicyzmu szkoły Demokryta<sup>12</sup>.

Nie omawiamy tu szerzej stanowiska Arystotelesa, ponieważ Drieschowskie nawiązania do pewnych przyrodniczych poglądów Stagiryty mają charakter tylko incydentalny i bardzo ogólnikowy. W każdym razie dostrzeżony przez siebie czynnik *E* Driesch nazwał – właśnie za Arystotelesem – mianem entelechii. Zapożyczył on ten termin, jednakże bez utożsamiania podstaw swej teorii z podstawami teorii Arystotelesa. Wyraźnie podkreślał, że od Arystotelesa przyjął tylko nazwę dla wyróżnionego przez siebie czynnika *E*. Chciał używać słowa „entelechia” jedynie jako wyrazu pewnej czci dla tego wielkiego geniuszu, tj. Arystotelesa;

<sup>11</sup> H. Driesch, *The Science and Philosophy...*, s. 50.

<sup>12</sup> Por. H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1921, s. 139.

to jego słowo powinno być dla współczesnych tylko formą, którą wypełnić należało i którą wypełniano nową treścią – w przypadku samego Driescha w oparciu o badania eksperymentalne i pogłębioną analizę teoretyczną<sup>13</sup>.

Dostrzegane przez Hansa Driescha zderzenie naocznie wręcz narzucających się swoistości jawnie epigenetycznych morfogenezy z rozpowszechnionymi przesądami mechanistycznymi uwidocznilo zarazem z całą mocą całkowitą nieadekwatność aparatury pojęciowej ówczesnych badań fizykochemicznych w odniesieniu do morfogenezy organicznej i do świata organicznego w ogóle. Treść programowo mechanistyczna aparatury pojęciowej badań fizykochemicznych, prowadzonych na gruncie rozpowszechnionej wówczas „mechaniki rozwoju”, nosząca wyraźne piętno statyczno-maszynowe, nie odpowiadała wyraźnym właściwościom dynamiczno-całościowym zjawisk morfogenetycznych. Opis bezstronny i rzetelny naocznie obserwowanych zjawisk morfogenezy podważał sens mechanistyczny aparatury pojęciowej stosowanej w „mechanice rozwoju”.

Kolejną fazą rozwoju badań Driescha było zatem wykazywanie zasadniczej niewystarczalności i ostatecznej nieprzydatności mechanistycznie interpretowanej aparatury pojęciowej badań fizykochemicznych morfogenezy do adekwatnego ujmowania charakteru całościowego i dynamiczno-teleologicznego tych swoiście organicznych zjawisk, gdy były one ujmowane w płaszczyźnie fenomenologicznej. „Dlatego też żaden rodzaj maszyny ani żaden rodzaj przyczynowości oparty na konstelacjach nie może leżeć u podstaw różnicowania się systemów harmonijno-ekwipotencjalnych”<sup>14</sup>.

Na gruncie analitycznie zaprojektowanych eksperymentów dotyczących swoistości całościowo-organizacyjnych, właściwych procesom składającym się na morfogenezę, Driesch próbował zarysować swoją teorię swoistości zjawisk organicznych w postaci teorii systemów harmonijno-ekwipotencjalnych. Bazowała ona wyłącznie na dość wąskim materiale morfogenetycznym, ale sens tej teorii miał – wedle intencji Driescha – charakter ogólny, miała ona bowiem dotyczyć całości kształtu zjawisk organicznych w ogóle. „Nasze systemy są ekwipotencjalne w tym sensie, że każdy z ich elementów może odgrywać pojedynczą rolę w ramach całości systemu; z każdym pojedynczym elementem wiąże się pojęcie »funkcja położenia«. Dlatego też możemy nazwać nasze systemy systemami ekwipotencjalnymi z pojedynczymi potencjami albo krótko, pojedynczymi systemami ekwipotencjalnymi”<sup>15</sup>. W innym zaś miejscu o osobliwości i wyjątkowości omawianych zjawisk pisał: „Użyjemy pojęcia *ontogenetyczny system ekwipotencjalny* stosownie do pewnej całości ontogenetycznej, która złożona jest z komórek o równej potencji prospektywnej”<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Por. ibidem, s. 140.

<sup>14</sup> H. Driesch, *The Science and Philosophy...*, s. 141.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 120–121.

<sup>16</sup> H. Driesch, *The Problem of Individuality*, London 1914, s. 13.

Systemy harmonijno-ekwipotencjalne (wraz z mocami prospektywnymi), którymi są, w przekonaniu Driescha, wszystkie organizmy zwierzęce i roślinne, posiadają ukierunkowaną zdolność do rozwoju całościowego, pomimo zaburzenia ich złożonej organizacji. Taką właściwość omawianych systemów wykazały m.in. eksperymenty Driescha, których nie omawiamy w niniejszym artykule ze względu na ograniczoną ilość miejsca.

Badania Driescha, dotyczące głównie teleologii oraz związanych z nią procesów przebiegających w kierunku do uorganizowanej całości funkcjonalnej, doprowadziły do cennych odkryć w zakresie ekwipotencjalności poszczególnych procesów rozwojowych, utożsamianych dzisiaj z totipotencjalnością<sup>17</sup>. Owe odkrycia były także podstawą do ukucia ważnych pojęć w zakresie embriologii, które są aktualne do dnia dzisiejszego. Wystarczy tutaj wspomnieć o terminach (określonych wyżej jako moce prospektywne) „znaczenie prospektywne” oraz „moc prospektywna”<sup>18</sup>, które zostały sformułowane przez Driescha w toku jego badań biologiczno-filozoficznych. Warto również odnotować, że obie te kategorie były używane w niezmiennym znaczeniu, przez Hansa Spemmana<sup>19</sup>.

## 2.1. Krytyczna recepcja witalistycznych podstaw biofilozofii Driescha

Witalistyczne podejście Driescha, prezentujące całościowe ujmowanie swoistości organicznych, często było i jest krytykowane przez współczesnych badaczy. Ernest Nagel pisze: „Witalizm typu substancjalnego, propagowany przez Driescha i innych biologów [...], to stanowisko niemal zupełnie zarzucone w filozofii biologii. Jego problematyka przestała budzić zainteresowanie, co było, być może, nie tyle konsekwencją przeprowadzonej krytyki metodologicznej i filozoficznej, jakiej poddano witalizm, lecz raczej wynikiem jego jałowości jako przewodnika w badaniach biologicznych oraz większej wartości heurystycznej odmiennych koncepcji podejścia do badania zjawisk życia”<sup>20</sup>.

Nagel, wypowiadając się w imieniu historyków filozofii, pisze o niczym nieuzasadnionej jałowości witalizmu Driescha. Pytanie, które nasuwa się nam w tym miejscu, to: dlaczego większość współczesnych badaczy nie docenia wartości metodologicznej witalizmu Driescha? W naszym przekonaniu taki stan rzeczy

<sup>17</sup> Problem totipotencjalności, a dokładnie problem komórek totipotencjalnych jest nadal aktualny i budzi szereg kontrowersji.

<sup>18</sup> Zarówno według Driescha, jak i Spemmana znaczenie prospektywne danego obszaru zarodka oznacza to, co z tego obszaru powstanie w wyniku prawidłowego, nie zaburzanego rozwoju. „Moc prospektywna” określa wszystkie możliwości rozwojowe danego obszaru zarodka w przebiegu rozwoju prawidłowego, patologii lub warunków doświadczalnych.

<sup>19</sup> K. Ostrowski, *Embriologia człowieka*, Warszawa 1985, s. 82.

<sup>20</sup> E. Nagel, *Struktura nauki*, Warszawa 1970, s. 369.



może być spowodowany tym, że owi badacze nie wydobywają właściwego sensu zawartego w biofilozofii Driescha, a skupiają się wyłącznie na samej entelehii w jej ujęciu czysto metafizycznym. Kwestia ta jednak wymaga osobnego, gruntownego opracowania.

Uważamy, że witalizm metodologiczny Driescha posiada pewną pozytywną wartość inspirującą o charakterze heurystycznym. Sens jego badań metodologicznych ukazuje się na obszarze ogólnej embriologii, szczególnie w zakresie eksperymentów biologicznych. Chociaż Driesch był twórcą wielu pojęć naukowych, wynikających bezpośrednio z toku jego badań analityczno-obszernych, to pojęcie dotyczące entelehii jako czynnika witalistycznego zaczerpnął z tradycji filozoficznej samego Arystotelesa. Już wstępnie ustalona przez embriologa koncepcja entelehii inspirowała tworzenie przez niego konkretnych pojęć, planowanie i realizowanie eksperymentów i obserwacji badawczych oraz dokonywanie na ich gruncie uogólnień teoretycznych, zmierzających do uwydatnienia jakościowej swoistości zjawisk życiowych.

Z jednej strony, ponad wszelką wątpliwość, wstępny ogląd wyników badań Driescha na obszarze nauki ukazuje poznawczą owocność jego witalizmu metodologicznego<sup>21</sup>, z drugiej zaś strony stawiane przez Driescha zagadnienia w wymiarze czysto metafizycznym, mianowicie: czy istnienie entelehii jako metafizycznie pojmowanego „bytu”, swoistej istoty „zjawisk” organicznych można udowodnić na gruncie rozważań czysto naukowych, są już nienaukowe i mocno spekulatywne.

### **3. Ostensywne ujęcie celowości zewnętrznej. Wybrane przykłady**

W tej części artykułu odniesiemy się do celowości (w tym całościowości) behawioralnej, obejmującej swoim zasięgiem działania narzędziowe zwierząt, a także zachowania człowieka. Takie ujęcie badawcze pozwoli nam ukazać inny, ważny aspekt kierunkowości, co za tym idzie – całościowości zachowania. Celowość tego typu będziemy określać celowością zewnętrzną.

Szczegółowe analizy zachowania zwierząt pozwolą nam potwierdzić wstępnie postawioną tezę, wyprowadzoną na podstawie powierzchniowej obserwacji organizmów żywych, że ich zachowania mają charakter teleologiczny oraz muszą być rozpatrywane i wyjaśniane jako swoista całość. Takie całościowe podejście heurystyczne do zachowań zwierząt (także procesów regulacyjnych przebie-

---

<sup>21</sup> Chodzi o samo pojęcie entelehii, przejęte z filozofii Arystotelesa, któremu Driesch na początku próbował przypisać wartość parametryczną (analogiczną do siły grawitacji), a nie metafizyczną.

gających wewnątrz organizmu) oraz ich uzasadnienie wykluczają redukcjonizm, który przez to nie może stać się adekwatnym stanowiskiem w dążeniu do interpretowania i badania rzeczywistości organicznej.

Najbardziej oczywistą i zarazem istotną właściwością działań narzędziowych jest to, że są one podejmowane z zamiarem osiągnięcia określonego rezultatu. Używając języka teleologicznego, są one *par excellence* celowe. „Celowość” tego typu działań była dostrzegana od najdawniejszych czasów. Według Arystotelesa polegała na całościowości działania, podobnej do tej, która charakteryzuje zespół różnorodnych działań człowieka zmierzającego do wytworzenia jakiejś struktury funkcjonalnej. Jak zauważa Maryniarczyk: „Dla Arystotelesa, a także dla całej tradycji filozofii realistycznej, jest czymś oczywistym, że niemożliwe jest wyjaśnienie ruchu świata, działania bytów, rozwoju organizmów, bez odwołania się do celu. Heteronomiczne części organizmów są zrozumiałe dopiero w kontekście odniesienia ich do celu. Porzucanie w wyjaśnianiu filozoficznym i naukowym przyczyny celowej to skazanie się na absurd. Nic więc dziwnego, że cel określano zawsze jako przyczynę wszystkich przyczyn. Odkrywając przyczynę celową, dopiero w odniesieniu do niej możemy zrozumieć wszystkie inne przyczyny (materialną, formalną i sprawczą). Drugim ważnym, jeśli nie najważniejszym odkryciem, jako następstwem odkrycia przyczyny celowej, jest uświadomienie sobie, że cel domaga się istnienia przyczyny rozumnej, która ów cel rzeczom nadaje lub czyni jakieś działanie celowym”<sup>22</sup>.

Działania narzędziowe zwierząt i ludzi są takimi działaniami, w których celowość dostrzegalna jest w sposób niepowątpiewalny. Celowość i całościowość działania jest w biologii czymś „pospolitym”, a zarazem istotnym warunkiem i istotną cechą życia. Działania narzędziowe są zawsze podporządkowane realizacji jakiejś tendencji, osiągnięciu jakiegoś celu. Pamiętać należy, że działania narzędziowe, będące integralnymi częściami określonego behawioru – czyli dążenia do urzeczywistnienia konkretnego celu – nie mogą być utożsamiane z tym behawiorem. To behawior jest tym elementem aktywności biologicznej, który *hic et nunc* determinuje sposób wykorzystania narzędzia. Innymi słowy, działania narzędziowe mieszczą się w behawiorze, ale są podporządkowane takiemu lub innemu behawiorowi.

Częstym błędem poznawczym jest „kawałkowanie” na pewne odseparowane elementy naturalnej całości, jaką jest behawior zwierzęcia. W wyniku tego poznawczego zabiegu często mówi się o samym wytwarzaniu i używaniu narzędzi, zupełnie zapominając o ekologicznym kontekście zachowania. Próbuje się oceniać poznawcze zdolności zwierząt w oparciu o złożoność samego zachowania

---

<sup>22</sup> A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondok, *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, „Zadania Współczesnej Metafizyki” t. 10, Pol. Tow. Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 8.

narzędziowego, pomijając zupełnie inne czynności zwierzęcia. Pewne elementy zachowania traktuje się jako oddzielne, niezwiązane z sobą odruchy. Tak pisze na ten temat Holt: „Często zbyt materialistycznie nastawiony biolog obawia się napotkać jakieś lichy, »duszę«, że spieszy się rozkładać każdy przypadek zachowania na składowe odruchy, nie próbując najpierw obserwować go jako całości”<sup>23</sup>. W innym miejscu u Holta czytamy: „Zjawiska, jakie pochodzą ze zintegrowanego organizmu, nie są już tylko pobudzeniem nerwu czy skurczem mięśnia, ani jedynie grą odruchów wywoływanych przez bodźce. Wszystkie one są obecne i mają podstawowe znaczenie dla omawianych tu zjawisk, lecz teraz są tylko komponentami, ponieważ zostały zintegrowane. Ta integracja łuków odruchowych – ze wszystkim, co na nie się składa – w stan systematycznej zależności wzajemnej wytworzyła coś, co nie jest tylko czynnością odruchową. Nauki biologiczne dawno uznały to nowe i bardziej zaawansowane coś i nazwały je »zachowaniem«”<sup>24</sup>.

Jeśli przyjrzymy się bliżej celowemu działaniu zwierząt i ludzi, zauważymy, że wchodzi w nie takie aspekty, jak „całościowość”, „jednorodność”, „uporządkowanie”, „następstwo” itp. A więc aspekty, które pociągają za sobą koniecznie element poznawczy. „Zachowanie jako zachowanie [...] jest celowe i jest poznawcze. Te cele i procesy poznawcze są jego bezpośrednimi cechami opisowymi. Bez wątpienia jest ono ściśle i całkowicie zależne od stanowiących jego podłoże różnorodnych procesów fizycznych i chemicznych, lecz na początek, gdy chodzi o pierwszą identyfikację, dla zachowania charakterystyczny jest cel i procesy poznawcze [...], takie cele i takie procesy poznawcze są równie oczywiste w odniesieniu do zachowania szczura, jak i w przypadku zachowania człowieka. Niemniej jednak trzeba na koniec podkreślić, że cele i procesy poznawcze, które tak bezpośrednio i immanentnie tkwią w zachowaniu, są całkowicie obiektywne, jeśli chodzi o ich definicję”<sup>25</sup>.

#### 4. Teleologiczny charakter działań narzędziowych

Realizacja większości tendencji życiowych zwierząt dokonuje się przy pomocy narzędzi biologicznych i ich ewentualnych modyfikacji (czyli dzięki adaptacjom anatomiczno-fizjologicznym). W nieporównywalnie mniejszym stopniu te tendencje są realizowane poprzez wytwarzanie przyborów czy też narzędzi technicznych.

Teleologiczny charakter działań narzędziowych *non est dubium*. Jest on oczywisty zarówno w działaniach narzędziowych zwierząt, jak i ludzi. Co istotne,

<sup>23</sup> E. B. Holt, *The Freudian Wish*, Henry Holt and Company, New York 1915, s. 78.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 155.

<sup>25</sup> E. C. Tolman, *Zachowanie celowe u zwierząt i ludzi*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 30.

działania narzędziowe muszą uwzględnić zarówno behavior z użyciem narzędzi biologicznych, jak i modyfikowanie i używanie surowców zewnętrznych. Najogólniej można powiedzieć, że narzędzia to struktury materialne wykonane przez istoty żywe, które służą do wytwarzania przedmiotów i zjawisk niezbędnych do realizacji ich różnorodnych tendencji. Wyróżnić można:

1. Narzędzia biologiczne, czyli organy, organelle, maszyny molekularne, struktury powstające w procesie embriogenezy (osobniczej dynamiki rozwojowej) – np. serce, narząd wzroku, rybosomy, enzymy trawienne.

2. Narzędzia sztuczne (techniczne), czyli struktury powstające poza embriogenezą, ale *dzięki* embriogenezie – np. młotek, pług, żuraw, silnik spalinowy, mikroskop.

Wytwarzanie narzędzi ma na celu wytwarzanie przedmiotów i zjawisk niezbędnych do realizacji różnorodnych tendencji istot żywych. Na przykład papugi w procesie embriogenezy uzyskały masywne dzioby do miażdżenia twardych przedmiotów, dzięki czemu papuga może przecinać twarde szypułki owoców itd. Innym przykładem może być wytwarzanie przez człowieka (poza embriogenezą) obcęgów służących do przecinania, zgniatania miażdżenia twardych przedmiotów, dzięki czemu człowiek może przecinać grube druty, zgniatać końcówki kabli, wyciągać gwoździe itd.<sup>26</sup>

Jak zauważa Lenartowicz, narzędzie jest to przedmiot, który został celowo ukształtowany tak, aby ułatwić swojemu twórcy obróbkę materiału (np. usunięcie skóry, przecięcie ścięgien, struganie drewna). Narzędzia kamienne – podobnie jak zęby – są wyjątkowo odporne na niszczący wpływ otoczenia i dlatego stanowią cenny ślad behavioru hominidów żyjących przed milionami lat<sup>27</sup>. Narzędzia, podobnie jak zęby, „służą do czegoś”, a nie są celem samym w sobie. Problem celowości w ich powstawaniu różni się od problemu celowości w ich używaniu. Używanie narzędzia jest czymś nadrzędnym nad produkowaniem narzędzia. Zatem celowość *używania* zawiera w sobie celowość *produkcowania*. Obie te formy celowości stanowią niepodzielną serię selektywnych działań, które można nazwać *działaniem narzędziowym*<sup>28</sup>.

## 5. Powszechność działań narzędziowych

W świecie przyrody ożywionej możemy zaobserwować szerokie spektrum działań narzędziowych. Należy wziąć przy tym pod uwagę zachowania obejmu-

<sup>26</sup> Por. R. Kupczak, *Controversies Regarding Tool-Oriented Activities Among Animal Species: A Review of Current Terminological Concepts*, „Human Evolution” 2015, t. 30 (1–2), s. 111–128.

<sup>27</sup> Por. P. Lenartowicz, *Ludy czy małpoludy. Problem genealogii człowieka*, Kraków 2010.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 248.

jące zarówno samo bezpośrednie użycie narzędzi biologicznych, jak i wykorzystanie narzędzi biologicznych do używania i modyfikowania przedmiotów.

Dla zobrazowania zagadnienia posłużymy się tutaj czterema dość zwięźle potraktowanymi przykładami działań narzędziowych, które są obecnie dobrze udokumentowane i nie budzą sporu wśród biologów co do ich poprawnego opisu empirycznego. Oczywiście, dla niektórych badaczy dość kontrowersyjne może być ich interpretowanie w świetle pojęć teleologicznych, niemniej jednak w opinii autorów doskonale nadają się one do ukazania źródeł holistyczno-teleologicznej interpretacji działań narzędziowych zwierząt. Pierwsze dwa przykłady – działania pająka (*Araneus diadematus*) oraz strzelczyka (*Toxotes jaculatrix*) – wskazują na dynamikę narzędziową z użyciem narzędzi biologicznych, dwa kolejne – działania szympansa zwyczajnego (*Pan troglodytes*) oraz wron brodatych (*Corvus moneduloides*) – ukazują wykorzystanie własnych narzędzi biologicznych oraz przysposobienie do działania przedmiotów będących poza organizmem zwierzęcia. Przyjrzyjmy się nieco bliżej tym przykładom.

Dynamika budowy sieci pajęczej przez pająka (*Araneus diadematus*) wyraźnie ukazuje orientację, korelację i integrację działań będących elementami behawioru manipulacyjnego pająka. Działania konstrukcyjne nie mogłyby być realizowane bez odpowiednich struktur biologicznych i behawioru. Pająk, posługując się narzędziami biologicznymi, wytwarza – zewnętrzną wobec niego – strukturę materialną. Postępuje w sposób uporządkowany i ukierunkowany – swoboda manipulacji jest ściśle połączona z orientacją w licznych fizycznych cechach i właściwościach otoczenia. Materiał do wykonania pajęczyny zostaje wytworzony w organizmie pająka, a następnie wykorzystany do produkcji sieci<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Por. P. N. Witt, *Environment in Relation to the Behavior of Spiders*, "Arch. Environm. Hlth." 1963, t. 7, s. 4–12; A. M. Heiling, M. E. Herberstein, *Asymmetry in Spider Orb-Webs: A Result of Experience?*, "Anim. Cogn." 1999, nr 2, s. 171–177; A. M. Heiling, M. E. Herberstein, *Interpretations of Orb-Web Variability: A Review of Past and Current Ideas*, "Ekologia-Bratislava" 2000, nr 19, s. 97–106; S. Zschokke, *The Influence of the Auxiliary Spiral on the Capture Spiral in Araneus Diadematus Clerck (Araneidae)*, "Bulletin of the British Arachnological Society" 1993, nr 9, s. 169–173; S. Zschokke, *Factors Influencing the Size of the Orb-Web in Araneus Diadematus*, (w:) M. Żabka (red.), *Proceedings of the 16th European Colloquium of Arachnology*, Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna, Siedlce 1997, s. 329–334; S. Zschokke, *Nomenclature of the Orb-Web*, "Journal of Arachnology" 1999, nr 27, s. 542–546; S. Zschokke, *Form and Function of the Orb-Web*, (w:) S. Toft, N. Scharff (eds.), *European Arachnology 2000*, Aarhus University Press, Aarhus, Denmark 2002, s. 99–106; S. Zschokke, F. Vollrath, *Web Construction Patterns in a Range of Orb-Weaving Spiders (Araneae)*, "European Journal of Entomology" 1995, nr 92(3), s. 523–541; S. Zschokke, F. Vollrath, *Planarity and Size of Orb-Webs Built by Araneus Diadematus (Araneae: Araneidae) under Natural and Experimental Conditions*, "Ekologia" 2000, nr 19 (Suppl. 3), s. 307–318; S. Zschokke, M. Coslovsky, *Asymmetry in Orb-Webs: An Adaptation to Web Building Costs?*, "Journal of Insect Behavior" 2009, nr 22, s. 29–38; M. Hansell, *Built by Animals. The Natural History of Animal Architecture*, Oxford University Press, New York 2007; R. Dawkins, *Wspinaczka na szczyty nieprawdopodobieństwa*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

Wytwarzanie pajęczyny to przykład używania narzędzi biologicznych do działań konstrukcyjnych. Pająk dzięki złożonym procesom „materiałotwórczym” zachodzącym w jego gruczołach uzyskuje jedwab, który służy mu jako materiał do przygotowania pajęczyny. Obserwowana dynamika budowania sieci to doskonały przykład dynamiki uporządkowanej i ukierunkowanej. Orientacja pająka ściśle powiązana jest z jego swobodą dokonywania manipulacji wytwarzanym materiałem. Sieć pajęcza tworzona jest zazwyczaj w miejscu, gdzie istnieje największa szansa na złowienie ofiary, a ułożenie punktów kotwiczących sieć zazwyczaj różni się od siebie. Ten sam pająk inaczej będzie musiał rozmieścić pajęczynę w przestrzeni, gdy na miejsce połowu obierze gałązki krzewu ozdobnego, a inaczej, gdy będzie wił sieć w narożniku okiennym.

Ryba strzelczyk (*Toxotes jaculatrix*) wykorzystuje do połowu ofiar wodny spray, który wystrzeliwuje z pyszczka w kierunku ofiary. Dzięki swojemu doskonale przystosowanemu narządowi – pyszczkowi – potrafi tak ukształtować strugę wody, aby zestrzelić ofiarę, która porusza się w innym niż ryba środowisku. Zachowanie związane z namierzeniem ofiary, wykonanie celnego strzału oraz – co jest zwieńczeniem wszystkich wcześniejszych działań – schwytywanie zestrzelonej ofiary wymaga od strzelczyka orientacji i licznych skorelowanych działań. Ryba ustawia się tak, by „lufa” utworzona przez język i bruzdę na podniebieniu była wycelowana w owada. Chcąc trafić strugą wody w swoją ofiarę, musi „brać poprawkę” na załamanie światła na granicy dwóch ośrodków<sup>30</sup>. W działaniach narzędziowych strzelczyka widoczne jest działanie z użyciem narządu biologicznego (pyszczka), za pomocą którego formowana jest struga wody.

Pyszczyk strzelczyka, będąc narzędziem biologicznym powstałym w procesie embriogenezy, używany jest do polowania na ofiary znajdujące się nad powierzchnią wody. Do zestrzelenia ofiary ryba wykorzystuje wodę. Trudno tutaj mówić o modyfikacji surowca – wody. Natomiast z pewnością ryba selektywnie, zależnie od wielkości ofiary, dobiera porcję wody (zmiana parametrów ilościowych), która wystrzelona w kierunku ofiary zamienia się w spray. Pyszczyk, oprócz swojej podstawowej funkcji – pobierania pokarmu – posiada ściśle określone właściwości strukturalne, które ryba może wykorzystać do wystrzeliwania strugi wody. Również w tym wypadku, orientacja jest ściśle powiązana ze swobodą dokonywania manipulacji, przy czym manipulacja oznacza tutaj selektywny dobór porcji surowca (wody). To selektywne działanie skorelowane jest z orientacją ryby wobec wielkości, odległości i szybkości poruszania się potencjalnej ofiary.

Działalność narzędziowa szympansov jest aktualnie dobrze udokumentowana. Szympansy zwyczajne (*Pan troglodytes*) habitualnie używają różnego rodzaju

---

<sup>30</sup> Por. S. Schuster, *Archerfish*, „Current Biology” 2007, nr 17(13), s. 494–495; A. Ben-Simon, O. Ben-Shahar, R. Segev, *Measuring and Tracking Eye Movements of a Behaving Archer Fish by Real-Time Stereo Vision*, „Journal of Neuroscience Methods” 2009, nr 184, s. 235–243.

naturalnych elementów otoczenia, modyfikują surowiec wytwarzając przybory, a nadto posiadają regionalnie i lokalnie zróżnicowane sposoby kształtowania przyborów<sup>31</sup>. Szympansy często modyfikują liście, źdźbła trawy, łodygi, rośliny pnące, korę, gałązki i gałęzie, małe i duże kije, kamienie. Następnie tak zmodyfikowanych lub niemodyfikowanych obiektów używają do różnych celów, np. sondowania, wsuwania, uderzania, rzucania czy też rozbijania. Działania te podejmowane są po to, aby m.in. wydobyć z miejsc, do których zęby i palce nie mogą dotrzeć, różne gatunki społecznych owadów, czy też – jak to ma miejsce w przypadku łupania orzechów – dostać się do jadalnego jądra orzecha. Zdobywanie tych zasobów pokarmu bez zdolności do kształtowania przyborów mogłoby być niemożliwe<sup>32</sup>.

Podczas wytwarzania przez szympansy przyborów, możemy dostrzec złożone zespoły czynności selektywnych, tzn.:

- *selektywność wielokrotną* – kolejne sekwencje produkcji przyboru wymagają odpowiednich selekcji na każdym etapie produkcji;
- *selektywność uporządkowaną w czasie* – czynności wykonywane są kolejno w określonym porządku;
- *selektywność skorelowaną* – funkcjonalność wykonanego przyboru zależy od poprawności wszystkich etapów produkcji, które tworzą całościowy dynamiczny zespół<sup>33</sup>.

Innym przykładem zaawansowanego działania narzędziowego zwierząt, które w ostatnim czasie zelektryzowało środowisko naukowe i postawiło pod znakiem zapytania wyjątkowość działań narzędziowych małp, były obserwacje żyjących na wolności wron brodatych (*Corvus moneduloides*). Gavin Hunt doniósł, że w odróżnieniu od dotychczasowych znanych zachowań narzędziowych ptaków, które dokonują niewielkiej modyfikacji materiału, wrony brodate z Nowej Kaledonii wytwarzają i używają dwóch różnego rodzaju typów haczykowatych przyborów do zdobywania pokarmu: haczykowatych gałązek oraz schodkowato ciętych kolczastych liści pandanusa<sup>34</sup>. W trakcie dalszych badań

<sup>31</sup> Por. A. Whiten, J. Goodall, W. C. McGrew, T. Nishida, V. Reynolds, Y. Sugiyama, C. E. G. Tutin, R. W. Wrangham, C. Boesch, *Cultures in Chimpanzees*, "Nature" 1999, nr 399, s. 682–685.

<sup>32</sup> Por. N. Scothern, *A Comparison of Tool Using Behaviour between Chimpanzees (Pan troglodytes) and Bonobos (Pan paniscus)*, [online] <[www.biolog-e.leeds.ac.uk/Biolog\\_e/uploads/Nicola\\_Scothern.pdf](http://www.biolog-e.leeds.ac.uk/Biolog_e/uploads/Nicola_Scothern.pdf)> (dostęp: 12.10.2006); M. E. Morbeck, *Object Manipulation, Gestures, Posture, and Locomotion*, (w:) D. Quiatt, I. J. Itani (eds.), *Hominid Culture in Primate Perspective*, Niwot 1994, s. 117–135.

<sup>33</sup> Por. R. Kupczak, *Działalność narzędziowa szympansov i wron brodatych a scenariusz ewolucjonizmu*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie” 2011, t. XVII, s. 53–85.

<sup>34</sup> G. R. Hunt, *Manufacture and Use of Hook-Tools by New Caledonian Crows*, "Nature" 1996, nr 379, s. 249–251.

zaobserwowano, że wrony używają różnego rodzaju przedmiotów, które mogą być zaliczone do trzech głównych kategorii: prostych patyków lub łodyg liści, haczykowatych przyborów z gałązek lub pnączy, przyborów ukształtowanych z liści pandanusa<sup>35</sup>. Okazuje się więc, że wrony brodate wytwarzające przybory z liści pandanusa oraz rozgałęzień roślin wykazują bardzo złożony zespół czynności selektywnych.

Przedstawione powyżej przykłady jasno ukazują poznawcze i manipulacyjne umiejętności zwierząt: orientacje, selekcje, korelacje i integracje<sup>36</sup>. W każdym przypadku działania narzędziowe są podporządkowane realizacji konkretnej tendencji w ramach konkretnego cyklu życiowego. Kamień używany przez szympansy czy też wycięty przez wronę brodatą fragment liścia pandanusa, posiadający na swej krawędzi haczyki, to przedmioty materialne służące do przewyciężenia bariery tych cech fizycznych jakiegoś obiektu, które stoją na przeszkodzie w realizacji danej tendencji. Biorąc pod uwagę opisane powyżej złożone zachowania zwierząt można, za Schusterem, zapytać: „Czego możemy nauczyć się od ryb, a nie nauczyliśmy się do tej pory od szimpansów i wron? Studiując złożone zdolności w dużo bardziej zróżnicowanych grupach, moglibyśmy w końcu nauczyć się, że złożone zachowania adaptacyjne, które słusznie są etykietowane jako »kognitywne«, nie muszą być sztywno łączone z określoną grupą zwierząt albo z określonymi regionami mózgu [...]. Taka obszerniejsza podstawa badań nie tylko pomogłaby nam wyraźniej definiować naszą własną pozycję między inteligentnymi stworzeniami, ale też pozwoliłaby nam wykorzystać biologiczną

<sup>35</sup> Por. G.R. Hunt, *Tool Use by the New Caledonian Crow Corvus Moneduloides to Obtain Cerambycidae from Dead Wood*, "EMU" 2000, nr 100, s. 109–114; G. R. Hunt, *Human-Like, Population-Level Specialization in the Manufacture of Pandanus Tools by New Caledonian Crows Corvus Moneduloides*, "Proc. R. Soc. Lond. B" 2000, nr 267, s. 403–413; G. R. Hunt, M. C. Corballis, R. D. Gray, *Laterality in Tool Manufacture by Crows*, "Nature" 2001, nr 414, s. 707; G. R. Hunt, R. D. Gray, *Species-Wide Manufacture of Stick-Type Tools by New Caledonian Crows*, "EMU" 2002, nr 102, s. 349–353; G. R. Hunt, R. D. Gray, *Diversification and Cumulative Evolution in Tool Manufacture by New Caledonian Crows*, "Proc. R. Soc. Lond. B" 2003, nr 270, s. 867–874; G. R. Hunt, R. D. Gray, *Direct Observations of Pandanus – Tool Manufacture and Use by a New Caledonian Crow (Corvus moneduloides)*, "Animal Cognition" 2004, nr 7, s. 114–120; G. R. Hunt, R. D. Gray, *The Crafting of Hook Tools by Wild New Caledonian Crows*, "Proc. R. Soc. Lond. B" 2004, nr 271 (Suppl.), s. 88–90; R. Rutledge, G. R. Hunt, *Lateralized Tool Use in Wild New Caledonian Crows*, "Animal Behaviour" 2004, nr 67, s. 327–332; G. R. Hunt, M. C. Corballis, R. D. Gray, *Design Complexity and Strength of Laterality are Correlated in New Caledonian Crows' Pandanus Tool Manufacture*, "Proc. R. Soc. B" 2006, nr 273, s. 1127–1133.

<sup>36</sup> Zob. J. Kosztyen, P. Lenartowicz, *Struktura ontyczna bytu żywego w arystotelizmie*, (w:) P. Jaroszyński, ks. P. Tarasiewicz, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn (red.), *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2008, [online] <[www.gilsonsociety.pl/philosophiaetcultura/przysz%C5%82o%C5%9B%C4%87-cywilizacji-zachodu-the-future-of-western-civilization/nr-6-ewolucjonizm-czy-kreacjonizm/](http://www.gilsonsociety.pl/philosophiaetcultura/przysz%C5%82o%C5%9B%C4%87-cywilizacji-zachodu-the-future-of-western-civilization/nr-6-ewolucjonizm-czy-kreacjonizm/)> (dostęp: 12.09.2013).



rozmaitość do praktycznych korzyści, jakie różne gatunki oferują w ataku na kluczowe tezy obecne w neurobiologii poznawczej”<sup>37</sup>.

## Podsumowanie

Autorzy zdają sobie sprawę z tego, że w artykule pominięta została cała ogromna literatura dotycząca celowości w świecie ożywionym, bez której trudno w ogóle podjąć kompleksową dyskusję w zakresie omawianego tematu. Takie dodatkowe ujęcia historycznoporównawcze mogłyby rozbić jedność tematyczną poruszanych ujęć i zagadnień ogólnych. Celem niniejszego artykułu była próba zwrócenia uwagi na całościowe ujmowanie procesów morfogenetycznych i behawioralnych. Całościowość procesów życiowych bowiem najwyraźniej ukazuje się właśnie w dynamice rozwojowej i behawiorze. Te dwa dynamizmy bywają niesłusznie oddzielane od siebie czy wręcz sobie przeciwstawiane. Istotne jest, aby te dwa fundamentalne przejawy życia – tutaj oddzielone pojęciowo celem ukazania łączących ich prawideł – traktować jako integralną całość.

Duże zasługi w tej materii należy przypisać Arystotelesowi, który niewątpliwie przyczynił się do zainspirowania wielu badaczy nie tylko na płaszczyźnie biologii, ale także, a może przede wszystkim na polu filozofii. Witalistycznie inspirowane badania oraz namysł nad całością i kierunkowością procesów organicznych doprowadziły Driescha do sformułowania podstawowych pojęć biologiczno-filozoficznych (odnoszących się do procesów całościowych i celowościowych) obowiązujących do dziś w biologii rozwoju.

Te same ważne uwagi należy odnieść do wytwarzanych w procesie embriogenezy i używanych narzędzi biologicznych czy też wytworzonych – już poza embriogenezą – ale dzięki narzędziom biologicznym przyborów. Zachowania owe są elementem pewnej całości, jaką jest behavior danego osobnika. Całościowość procesów życiowych w swym wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym przejawia się, odwołując się do terminologii Arystotelesa, w substancjalnej formie żywej i jest warunkiem celowego działania.

Należy nadmienić, iż autorzy pominieli intensywny spór pojęciowy, jaki toczy się w kwestii prób jednoznacznego zdefiniowania wytwarzania i używania

---

<sup>37</sup> „What can we learn from fish that chimps or crows haven't already taught us? By studying complex capabilities in more diverse groups we might eventually learn that complex adapted behaviors which are justifiably labeled as »cognitive« need not rigidly be linked to particular groups of animals or to particular brain regions [...]. Such a broader basis would not only help us define more clearly our own position among intelligent creatures, but would also allow us to make use of the biological diversity and to practically profit from what various species have on offer for attacking key issues in cognitive neuroscience” – S. Schuster, *Archerfish*, s. 495.

narzędzi przez zwierzęta<sup>38</sup>. Pewne arbitralne rozstrzygnięcia nieuwzględniające w behawiorze zwierząt narzędzi biologicznych prowadzą do błędnych wniosków w zakresie obrazu działań istot żywych. Jak się wydaje, empiryczne dane w zakresie działań narzędziowych zwierząt poznawczo zmuszają nas do ujęcia ich w teleologiczno-całościowych ramach pojęciowych.

Wraz z atomizacją badań i wysoką specjalizacją niemal każdej dyscypliny nauk przyrodniczych zatracono zdolność ujmowania pewnych zjawisk w perspektywie teleologiczno-całościowych pojęć. Ich restytucja zapewne wniosłaby lepsze zrozumienie procesów życiowych (morfogenetycznych i behawioralnych) sztucznie odseparowanych od organicznej całości<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Por. B. Beck, *Animal Tool Behavior: The Use and Manufacture of Tools by Animals*, Garland STPM Press, New York 1980; R. W. Shumaker, K. R. Walkup, B. B. Beck, *Animal Tool Behavior. The Use and Manufacture of Tools by Animals*, Johns Hopkins University Press 2011.

<sup>39</sup> Por. D. Szkutnik, R. Kupczak, *Selected Issues of Teleological and Holistic Perspective of Morphogenetic and Behavioral Phenomena of Living Beings*, "Biocosmology – neo-Aristotelism" 2014, t. 4, nr 4.

*Mateusz Szpyrka*

Uniwersytet Rzeszowski

University of Rzeszów

## **CIVITAS DEI I CIVITAS TERRENA KATEGORIĄ MISTYCZNĄ ZMAGAŃ DOBRA ZE ZŁEM W MYŚLI ŚW. AUGUSTYNA**

### ***Civitas Dei* and *Civitas Terrena* as a Mystical Category of Struggle between Good and Evil in the Thought of St. Augustine**

Słowa kluczowe: św. Augustyn, państwo Boże, państwo ziemskie, mistyczny.

Key words: St. Augustine, City of God, earthly city, mystic

#### Streszczenie

W nauczaniu biskupa z Hippony na terenie państwa Bożego i ziemskiego dochodzi do spotkania dobra ze złem, tego, co duchowe, z tym, co ziemskie, co oznacza, iż podstawą jedności tworzących je istot jest rzeczywistość duchowa. Aby jednak dobrze zrozumieć wizję dwóch mistycznych społeczności, pojąć ich istotę, należy wyjść poza powszechnie stosowany słownik, poza schemat tzw. definicji formalnych w zakresie państwa, społeczeństwa, instytucji i spróbować pojąć owe teorie w kategoriach duchowych.

Św. Augustyn kwestie dotyczące *civitas Dei* i *civitas terrena* pojmuje w sensie moralno-religijnym, sygnalizując dzięki temu, że nie można ujmować ich jedynie w kategoriach zewnętrznych, tj. czasu, miejsca czy przynależności organizacyjnej. Państwo Boże to zespół wszystkich dobrych pierwiastków w społeczności ludzkiej. *Civitas Dei* jako kategoria spirytualistyczna znajduje się częściowo we wszystkich państwach ziemskich, tzn. nie ogranicza się do określonego narodu, a jej dziejowy pochod nie

#### Abstract

In the teaching of the bishop of Hippo, the city of God and the earthly city are the areas where good meets evil, where spiritual things meet earthly things. *Civitas Dei* and *civitas terrena* are communities which have a "mystical" character from their essence, that is to say, the basics for the unity of realities creating them is a spiritual reality. However, in order to understand the vision of the two mystical communities, and to understand their essence, one has to go beyond the commonly used vocabulary and beyond the frames of so called formal definitions of the state, community, institution, and try to comprehend these theories in spiritual terms.

The issues of *civitas Dei* and *civitas terrena* are understood by St. Augustine in a moral-religious sense, which means that they cannot be encapsulated only in external terms, such as time, place or a membership of an organisation. The City of God is a cluster of all good elements in the society of humans, which, in its basics, is older than the Church. It comes from

zaczyna się od Chrystusa. Podobnie jest z państwem ziemskim, którego publiczna (zewnętrzna) forma manifestacji niekoniecznie pokrywa się z państwem świeckim. Obie *civitas*, jako społeczności ludzkie, w życiu doczesnym są ze sobą nierozdzielnie przemieszane i splecione zarówno w Kościele, jak i poza nim, gdyż poplątane i pomieszane ze sobą są te dwa państwa na tym świecie, dopóki ich Sąd Ostateczny nie rozdzieli.

the fact that the *civitas Dei* is, as a spiritual category, partially present in all earthly countries, so it is not limited to a particular nation and it did not start from Christ himself. Similarly, the earthly state does not necessarily equal the secular state. Both *civitas*, as communities of humans, are inseparably blended and intertwined both in the Church and beyond it. This shall remain in this world until the last judgement.

## Wprowadzenie

Koncepcja państwa w rozumieniu św. Augustyna jest bardzo złożoną i skomplikowaną syntezą nie tylko filozoficzno-teologiczną, ale również społeczno-prawną. W jej ramach mamy bowiem do czynienia z dwoma rodzajami mistycznych społeczeństw, tj. *civitas Dei* i *civitas terrena*<sup>1</sup>, które od samych początków ludzkości będąc we wzajemnej relacji, przenikają się ze sobą, egzystując w rzeczywistości ziemskiej (doczesnej) aż do dnia Sądu Ostatecznego<sup>2</sup>. Pozornie mogłoby się wydawać, że wszystko w tym temacie jest oczywiste i zrozumiałe, a kwestię dotyczące tzw. społeczności Bożej i ziemskiej można by uznać za stonkowo jasną i co za tym idzie – zamkniętą. Trzeba mieć jednak świadomość, że problematyka dotycząca owych mistycznych państw ma charakter wielowymiarowy. W tej publikacji chciałbym odwołać się do ich genezy, rozwoju oraz istoty, jednocześnie ukazując ich wzajemną relację. W moim przekonaniu, tylko dzięki temu zabiegowi można rzetelnie pojąć i unaocznic nie tylko główne założenia myśli społeczno-politycznej biskupa z Hippony, ale cały jej charakter oraz pokazać specyfikę, naturę państwa, jaką zarysowuje on w ramach swej koncepcji.

W nauczaniu św. Augustyna państwo Boże i ziemskie to obszar, na terenie którego dochodzi do spotkania dobra ze złem, tego co duchowe, z tym, co ziemskie. Społeczności *civitas Dei* i *civitas terrena* ze swej istoty mają charakter „mistyczny”, tzn., że podstawą jedności tworzących je istot jest rzeczywistość

<sup>1</sup> Na płaszczyźnie zarysowania dwóch mistycznych państw został ukazany najgłębszy problem antropologiczny dotyczący wyboru moralnego oraz odczytywania swej istoty i celu. Chodzi tu o dualizm moralny, typowy dla człowieka, który ze swą wolnością może skierować się zarówno ku dobru, jak i złu. Zob. T. Kaczmarek, *Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, Wyd. UMK, Toruń 2010, s. 50.

<sup>2</sup> „Dwa państwa w wizji Augustyna są rozumiane jako dwie rzeczywistości mistyczne, a nie jako dwie konkretne jednostki historyczne. Odwołując się teologii, należałoby powiedzieć o dwóch rzeczywistościach eschatologicznych, ale nie w rozumieniu, że zaistnieją one dopiero na końcu dziejów świata, lecz że dopiero na końcu historii osiągną swoje definitywne postaci, choć faktycznie kształtują się na przestrzeni całych dziejów świata” – ibidem, s. 50–51.

duchowa<sup>3</sup>, „[...] jedno już w rzeczywistości, w tym tu świecie – drugie dopiero w nadziei w Bogu, lecz obydwą wyszłe ze wspólnych podwoi śmiertelności przez Adama otwartych; wyszłe, iżby biec i dobiec, każde do odmiennego, właściwego sobie i należnego sobie celu”<sup>4</sup>. Aby jednak dobrze zrozumieć wizję dwóch mistycznych społeczności, pojąć ich istotę, należy wyjść poza powszechnie stosowany słownik, poza schemat tzw. definicji formalnych w zakresie państwa, społeczeństwa, instytucji i spróbować pojąć owe teorie w kategoriach duchowych.

Warto zauważyć, że św. Augustyn kwestie dotyczące *civitas Dei* i *civitas terrena* pojmuje w sensie moralno-religijnym, sygnalizując dzięki temu, że nie można ujmować ich jedynie w kategoriach zewnętrznych, tj. czasu, miejsca czy przynależności organizacyjnej<sup>5</sup>. Państwo Boże to grupa społeczna, której nie należy utożsamiać jedynie z Kościołem, albowiem jej duchowa natura, oparta na *cari-tas*, wykracza poza mury instytucji. Społeczność Boża to zespół wszystkich dobrych pierwiastków w społeczności ludzkiej, zaś *civitas Dei* jako kategoria spiry-tualistyczna znajduje się częściowo we wszystkich państwach ziemskich, tzn. nie ogranicza się do określonego narodu, a jej dziejowy pochod nie zaczyna się od Chrystusa. Podobnie jest zresztą z państwem ziemskim, którego publiczna (zewnętrzna) forma manifestacji niekoniecznie pokrywa się z państwem świeckim<sup>6</sup>. Obie *civitas*, jako społeczności ludzkie<sup>7</sup>, w życiu doczesnym są ze sobą nierozdzielnie przemieszane i splecione zarówno w Kościele, jak i poza nim: „albowiem poplątane i pomieszane ze sobą są te dwa państwa na tym świecie, dopóki ich sąd ostateczny nie rozdzieli”<sup>8</sup>.

Należy jednak zauważyć, że każda z dwóch społeczności posiada swoją specyfikę, charyzmę. *Civitas Dei* zbudowana jest na łasce Bożej, z kolei *civitas terrena* na zepsutej grzechem naturze. Skąd jednak taki podział? Biskup z Hippony często zaznaczał, że w człowieku istnieją dwie miłości: dobra i zła, z czego wynika, że muszą także istnieć dwie społeczności, których więzią, spoiwem jest miłość<sup>9</sup>. „Dwojaka tedy miłość dwojake państwo uczyniła: ziemskie państwo

<sup>3</sup> Zob. S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Wyd. KUL, Lublin 2004, s. 21, przypis 1.

<sup>4</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, przekł. ks. W. Kubicki, Hachette, Warszawa 2010, s. 216.

<sup>5</sup> Zob. T. Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w „De civitate Dei” św. Augustyna*, Wyd. Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2002, s. 100.

<sup>6</sup> Zob. W. Kornatowski, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965, s. 69.

<sup>7</sup> Św. Augustyn, zgodnie z światopoglądem chrześcijańskim, uznaje człowieka za byt społeczny, który wchodzi w relację z innymi ludźmi. Zob. S. Józwiak, op. cit., s. 16.

<sup>8</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 1, s. 80.

<sup>9</sup> Zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953, s. 228.

uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta. Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu. Bo ziemskie szuka jej u ludzi; dla niebieskiego Bóg, sumienia świadek, jest chwałą najwyższą<sup>10</sup>. Miłość do Boga jest relacją, która łączy grupę ludzi, tworząc wspólnotę, państwo społeczności Bożej. Albowiem według nauki Augustyna ten, kto kocha Boga, już dzięki temu faktowi wchodzi w stosunki z wszystkimi, którzy Go kochają<sup>11</sup>. Z kolei ci, którzy odwrócili się od Boga, odrzucając Jego miłość, stawiając na piedestale miłość egoistyczną (własną), tworzą społeczność szatana, pozbawiając się przy tym wiekuiestej prawdy, idąc w kierunku ohydnej głupoty, straszliwych nieszczęść, nędzy, a co najgorsze – piekielnej śmiertelności<sup>12</sup>. Mamy tutaj do czynienia z rozróżnieniem prowadzącym do dychotomii między stosowanymi kategoriami, np. miłość – brak miłości, dobro – zło, prawda – fałsz.

W myśli Augustyna te dwie wspólnoty, w których dochodzi do zmagania dobra ze złem, w procesie dziejowym czekają dwie drogi: wieczne szczęście z Bogiem (*civitas Dei*) lub potępienie z diabłem (*civitas terrena*). Świat bowiem – jak pisze filozof – podzielony jest na dwie gromady, tzn. „tych, co żyją wedle człowieka, i tych, co wedle Boga; te dwie gromady nazwaliśmy przez tajemnicę dwoma państwami, czyli dwoma społecznościami ludzi, z których jedno przeznaczone jest na wiekuieste z Bogiem królowanie, drugie ma ponieść wieczną wraz z diabłem karę”<sup>13</sup>.

## Geneza

Mistyczny klimat *civitas Dei* i *civitas terrena* staje się bardziej wyrazisty i przejrzysty, gdy przedmiotem badań uczyni się historię, tj. dzieje obu społeczności. W kontekście poglądów św. Augustyna wydarzeniem uznanym za praprzyczynę powstania i podziału świata duchowego oraz materialnego jest bunt części aniołów przeciw Bogu<sup>14</sup>. „Państwo Boże ma początek w świecie aniołów. Tak jak aniołowie – wyszło państwo Boże z myśli Bożej jako twór dobry; część aniołów odpadła od Boga, państwo Boże rozdzieliło się na dwa obozy: dobry i zły, państwo światła i ciemności”<sup>15</sup>. Jedni bowiem wytrwale pozostali w ogólnym dla

<sup>10</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, s. 162.

<sup>11</sup> Zob. E. Gilson, op. cit., s. 228.

<sup>12</sup> Zob. św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, s. 41.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>14</sup> Chodzi tu m.in. o słynne słowa *non serviam* – „nie będę służył”, których wypowiedzenie przypisuje się Lucyferowi. Papież Leon XIII w encyklice *Libertas* potraktował je jako opowiedzenie się za wolnością niedorzeczną i prostą swawolą. Zob. W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, *Encykliki Leona XIII*, cz. 1, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Słupsk 1997, s. 153–154.

<sup>15</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 1, s. 607.

wszystkich dobru, którym jest sam Bóg; inni z kolei – rozmiłowani we własnej mocy, jak gdyby dobro w nich samych było – od najwyższego, a co ważniejsze wspólnego dobra odstępili<sup>16</sup>, zwracając się ku sobie<sup>17</sup>. Opisu tego podziału św. Augustyn doszukuje się w księdze *Genesis*: „I widział Bóg, że światłość jest dobra. Oddzielił więc światłość od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność – nocą” (Rdz 1, 4-5)<sup>18</sup>. Twierdził bowiem, że poprzez ten krótki fragment można unaocznic moment, kiedy zespół dusz anielskich, jaśniejący duchowym blaskiem (światłem) prawdy, Bóg oddzielił od przeciwnej mu ciemności złych dusz anielskich, które to na samo dno świata strącone zostały, tzn. czeluści, która będzie ich więzieniem aż do chwili ostatecznego potępienia, tj. dnia Sądu Ostatecznego<sup>19</sup>. Na potwierdzenie tej tezy filozof przytacza słowa św. Piotra: „Nawet upadłych aniołów Bóg nie oszczędził, lecz strącił w więzy mrocznej otchłani, aby tam czekali na sąd” (Piotr 2, 4). Bardzo istotne jest jednak, aby pamiętać, że obie społeczności ze swej natury są dobre, a ich nierówność i przeciwność względem siebie wynika z przewrotnej „woli”<sup>20</sup>, którą to państwo diabła się cechuje<sup>21</sup>. „A zatem wierzyć należy, że nigdy nie istnieli aniołowie bez dobrej woli, czyli bez miłości Bożej. Ci zaś, co, choć jako dobrzy stworzeni, są jednakże zli (przez własną swą wolę, której natura dobra nie uczyniła, lecz tylko dobrowolnie od dobrego odstąpiła, ponieważ przyczyną złego nie jest dobro, lecz odstąpienie od dobra)”<sup>22</sup>.

Z punktu widzenia genezy *civitas Dei* i *terrena* momentem bardzo istotnym, wręcz przełomowym, jest grzech pierwszych rodziców<sup>23</sup>, który łączy świat aniołów ze światem ludzi, sprawiając, że w naszym praojcu Adamie objawia się

<sup>16</sup> „Nie chcieli więc u Niego strzec mocy swej, iżby więcej byli, gdyby trwali u tego, który doskonale jest; przenosząc siebie nad Niego, przenieśli to, co w mniejszym stopniu jest” – ibidem, t. 2, s. 6.

<sup>17</sup> Zob. ibidem oraz św. Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, red. J. Domański, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1954, s. 97–98.

<sup>18</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Towarzystwo Św. Pawła, Radom 2008.

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 1, s. 661.

<sup>20</sup> „[...] wola może się od dobrego odchylić, żeby zło czynić, i to się dzieje przez wolną wolę; lub też od złego się odchyła, by czynić dobro, lecz to się nie dzieje bez pomocy Bożej” – ibidem, t. 2, s. 216.

<sup>21</sup> Zob. ibidem, t. 1, s. 662

<sup>22</sup> Ibidem, t. 2, s. 20.

<sup>23</sup> Należy pamiętać, że przyczyna grzechu pierwszych rodziców leży nie w zmysłowości, ale woli. Karą za grzech, tj. bunt przeciw Bogu, jest świadomość złego czynu i bunt ciała przeciwko duchowi. Ciało bowiem do rozkoszy dąży, a grzech sprowadza na człowieka świadomość wstydu. Píše bowiem św. Augustyn: „One to popełniły grzech tak wielce szkodliwy, iż przezeń skażona została natura ludzka i na potomstwo pierwszych ludzi przeniosła się skaża grzechu i niechybna śmierć. Władza śmierci tak swe panowanie rozciągnęła nad ludźmi, iż wszystkich strącała niby w przepaść na śmierć również wtóra, końca nie mającą, gdyby nienależna nikomu łaska Boża nie wyzwoliła z niej pewnej części ludzkości” – ibidem, t. 2, s. 104.

ziemski początek dwóch mistycznych społeczności<sup>24</sup>. Chodzi o to, że w jego osobie łączą się oba miasta, przez co staje się on ojcem obydwu rodów: „tego, którego łańcuch do ziemskiego należy państwa, i tego, którego takiż łańcuch potomości do niebieskiego państwa należy”<sup>25</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że Adam, choć swoim wystąpieniem przeciw Bogu rozpoczął na ziemi bieg *civitas terrena*, to sam jest obywatelem *civitas Dei*<sup>26</sup>. Podział między społecznościami mistycznymi w świecie ludzi dokonał się później, tj. wtedy, gdy Kain<sup>27</sup> rozpoczyna pochód miasta ziemskiego, a Set<sup>28</sup> pochód państwa Bożego<sup>29</sup>.

## Rozwój

Biskup z Hippony istnienie *civitas Dei* i *civitas terrena* dzieli na trzy zasadnicze etapy: początek (*exortus*); rozwój, pochód (*excursus, procursus*); cel, kres (*debiti fines*), zaś pochód owych społeczności rozdziela z kolei na sześć<sup>30</sup> poszczególnych okresów. Ich bieg rozwój rozpoczyna od Adama (okres pierwszy), a kończy na etapie powszechności chrześcijaństwa głoszącego nadejście końca świata (okres szósty)<sup>31</sup>. Należy jednak pamiętać, że rozwój *civitas Dei* i *civitas terrena* stanowi zamkniętą całość, w której nowy okres rozpoczyna się podobnie jak w biblijnym obrazie stworzenia świata, tj. od nowego początku. „Tak oto o świecie stwarza Bóg Adama, a pod wieczór tego wielkiego etapu dziejów mistycznych

<sup>24</sup> Zob. S. Józwiak, op. cit., s. 29.

<sup>25</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, s. 204.

<sup>26</sup> Zob. S. Józwiak, op. cit., s. 29.

<sup>27</sup> Kain – oznacza posiadanie, założyciel *civitas terrena*. Zob. św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, s. 206.

<sup>28</sup> Set – oznacza zmartwychwstanie. Zob. ibidem, s. 206.

<sup>29</sup> Zob. ibidem, s. 204–206.

<sup>30</sup> Św. Augustyn twierdził, że przez liczbę sześciorną oznaczona jest doskonałość dzieł. Zob. ibidem, t. 1, s. 657.

<sup>31</sup> Św. Augustyn w swoich poglądach odchodzi od powszechnego w starożytności „cyklicznego” modelu pojmowania rozwoju dziejów, stając się jednocześnie prekursorem planu ich „liniarnego” rozwoju, przez pryzmat którego chciał ukazać historyczny porządek i cel ludzkiej egzystencji. W ramach swojej koncepcji filozofii dziejów wychodzi z założenia, że świat i dzieje ludzkości mają swój początek w Bożym akcie stworzenia: „Dzieje ludzkie więc nie są chaotycznym i przypadkowym nagromadzeniem zdarzeń, lecz przebiegają w ustalonym przez Boga porządku”. Historia ludu żydowskiego, upadek Persji, a potem Grecji, zwycięstwo Rzymu, narodziny Chrystusa, założenie gmin chrześcijańskich, prześladowania i męczeństwa wyznawców wiary Chrystusowej, przełom za Konstantyna Wielkiego, synody, walka z herezjami o jedność Kościoła w myśli Augustyna ukazane są jako jedna, spójna, zaplanowana całość, która zmierza do ostatecznego zwycięstwa Zbawiciela. Należy tu zaznaczyć, że w momencie stworzenia przez Boga świata powstaje przestrzeń czasowa, w której ludzkość egzystuje, sam Stwórca jest jednak poza nią, gdyż jest doskonałym, nieskończonym, wiecznym absolutem. Zob. S. Józwiak, op. cit., s. 29 oraz W. Kornatowski, op. cit., s. 56–57.



państw jest grzech pierwszych rodziców i wreszcie potop, przynoszący noc. Bóg zaś stwarza nowy dzień. Z Noem rozpoczyna się kolejny etap dziejów, które w podobny sposób aż do Chrystusa toczyć się będą w świecie ducha i ciała<sup>32</sup>.

W ramach rozwoju mistycznych społeczności istotne jest to, że każdy z tych etapów (okresów) nie jest jednakowy i tak samo dostrzegalny, albowiem – jak pisał św. Augustyn – państwo Boże aż do objawienia Nowego Testamentu nie w świetle, lecz w cieniu pochód swój odprawiało<sup>33</sup>. Tak więc do Hebera, poprzednika Abrahama, różnica dotycząca rozwoju obu społeczności była niezbyt widzialna, dopiero w chwili pomieszania języków<sup>34</sup> Heber, niedotknięty karą, odłączył się od pozostałych, a jego potomstwo stało się obywatelami państwa Bożego. „To pewne, że jeden jest naród hebrajski od Hebera idący aż do Abrahama i dalej do tegoż, dopóki nie stał się wielkim narodem izraelskim”<sup>35</sup>.

W sposób szczególnie istotne i natura społeczności Bożej przejawia się w postaci Abrahama, któremu Bóg za jego oddanie (zaufanie) obiecuje rozposzechnienie *civitas Dei* na cały świat, kierując do niego m.in. takie słowa: „Uczynię cię bowiem wielkim narodem. Będę ci błogosławił i uczynię cię sławnym” (Rdz 12, 2) lub „Podnieś oczy i popatrz z miejsca, na którym stoisz: na północ i południe, na wschód i na zachód. Cały ten kraj, który widzisz, daję tobie twemu potomstwu na wieki. Uczynię twoje potomstwo jak proch ziemi” (Rdz 13, 14-16). Od pewnego momentu historia państwa Bożego utożsamiana była z historią Izraela, gdy zaś zaczęły twardnieć serca Żydów, wezwanie do stawiania się obywatelami *civitas Dei* zaczęło docierać również do innych narodów, także ludów pogańskich, którymi przedstawicielami byli np. Hiob, Sybilla i Rabab<sup>36</sup>. Bóg miał bowiem to w wyrokach swoich, iżby dopełniona była pewna, w jego mądrości oznaczona liczba obywateli Państwa Jego, nawet spośród potępionego rodzaju ludzkiego, który to ów zaszczytu dostąpił nie z powodu swych zasług, lecz łaski Bożej<sup>37</sup>.

## Istota

Cały pochód dziejowy dwóch państw posiada swoją istotę. Św. Augustyn pojmuje ją poprzez historyczny obraz relacji, tj. „różnicy” pomiędzy państwem

<sup>32</sup> S. Józwiak, op. cit., s. 31.

<sup>33</sup> Zob. św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, s. 376.

<sup>34</sup> „Był czas, kiedy jeden istniał język, nie nazywał się inaczej, jak tylko język ludzki czy mowa ludzka. Rozmnożenie, zmiana języków była skutkiem kary, której nie mógł ponieść naród Boży. W rodzie Hebera pozostał ten język, który słusznie uważany jest za dawny wspólny język rodzaju ludzkiego, dlatego też język ten nazwano później hebrajskim”. Zob. ibidem, s. 256.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 257.

<sup>36</sup> Zob. S. Józwiak, op. cit., s. 31.

<sup>37</sup> Zob. św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, s. 160.

ziemskim, czyli duchową ojczyzną istot rozumnych opanowanych miłością własną, przeznaczonych na potępienie, a państwem Bożym, czyli duchową ojczyzną istot kochających jedyne Boga, czekających na radość życia wiecznego<sup>38</sup>. Owa różnica to podział oparty w znacznym stopniu na przesłankach metafizycznych, wielkiej syntezy rzeczywistości na dwie mistyczne jednostki (*civitas Dei* i *civitas terrena*), dzięki którym myśliciel tworzy podstawę wyjaśniającą zasady i kształt teorii prawnych w odniesieniu do państwa i jego relacji z Kościołem<sup>39</sup>.

Opisując relację między *civitas Dei* i *civitas terrena*, zauważyć można, że „różnica” jest kategorią podstawową całego pochodzenia dziejowego obu społeczności i tylko na jej podstawie tak naprawdę jesteśmy w stanie zaobserwować naturę obu państw, tj. ukazać ich wzajemny stosunek oraz dokonać między nimi wzajemnego porównania. Państwo Boże i ziemskie stanowią bowiem pod każdym względem ostre przeciwieństwo: jedno jest państwem Chrystusa, drugie państwem szatana, jedno państwem dobra, drugie państwem zła, oba składają się zarówno z aniołów, jak i ludzi<sup>40</sup>. Należy tu zaznaczyć, że rozróżnienie na dwie społeczności posiada własności tak negatywne, jak pozytywne. Albowiem z jednej strony różnica jest elementem konfliktowym, destrukcyjnym, który zakłada pewną nierówność, niezgodność, odmienną, odrębność czy rozbieżność, z drugiej zaś – co bardzo istotne – jest elementem koniecznym, wręcz konstytutywnym, bez którego oba państwa straciłyby całą swą kompozycję, mentalność i przestały istnieć.

W swoich dociekaniach chciałbym odnieść się do myśli Carla Schmitta, który jako wybitny filozofii prawa i polityki w przestrzeni społeczno-politycznej zauważył i zdefiniował zjawisko różnicy między przyjacielem a wrogiem, tj. relację „my i oni”<sup>41</sup>. Moim zdaniem poprzez to rozróżnienie, często pojmowane także jako „*amicus – hostis*”, można trafniej oddać stosunki, jakie zachodzą między państwem Bożym i państwem diabła, a co za tym idzie – jeszcze bardziej wyartykułować wizję państwa św. Augustyna. Zanim jednak przejdę do zagadnienia relacji między państwem Bożym i ziemskim, pokrótce przedstawię wizję politycznej relacji „*amicus – hostis*” niemieckiego prawnika i filozofa.

Według Schmitta, podmiotem działań politycznych są społeczności posiadające swoje ideały, wartości, cele oraz poglądy, które w ramach pewnej określo-

<sup>38</sup> Zob. S. Józwiak, op. cit., s. 32.

<sup>39</sup> Zob. ibidem, s. 34.

<sup>40</sup> Zob. T. Wnętrzak, op. cit., s. 101.

<sup>41</sup> W języku polskim charakter relacji *Freund – Feind* nie ma dobrego odpowiednika. Stosunkowo najlepiej wyraża go powszechnie znana opozycja „my i oni”. Według Carla Schmitta, polityka jest wszędzie tam, gdzie dochodzi do przeciwstawienia „my” i „oni”. Każda dziedzina aktywności ludzkiej, każda sfera działalności przedmiotowej staje się sferą polityczną, upolitycznioną o ile określa ją podział na „my” i „oni”. Zob. P. Kaczorowski, *My i Oni. Państwo jako jedność polityczna. Filozofia polityczna Carla Schmitta w okresie republiki weimarskiej*, Wyd. SGH, Warszawa 1998, s. 49.

nej zbiorowości tworzą wspólnotę (społeczność, państwo). Według niego to właśnie pogląd danego podmiotu jest elementem, który w momencie określonych działań (decyzji) dokonuje ukonstytuowania jednostki w ramach życia politycznego<sup>42</sup>. Innymi słowy, o tym, że polityka istnieje, decyduje ludzka aktywność, wybór między sojusznikiem a wrogiem. Owa aktywność jest wieloaspektowym procesem relacji międzyludzkich, w ramach których tworzą się obozy, powstaje wróg publiczny, przy czym pojmuje się go nie tyle jako jednostkę prywatną, ile zbiorowość, do której należy i z którą się utożsamia (reprezentuje). Istotne jest to, że wchodząc w ową relację, społeczności muszą podjąć wszelkie działania, nawet walkę, gdyż nie ma innej alternatywy oprócz tej: „albo my, albo oni”. Na mocy decyzji będących podstawą ustalania wszelkich norm i zasad grupa, państwo przyjmuje określone stanowisko, stając się w tym momencie ciałem politycznym, tłem, na którym odmienna społeczność określana jest jako wroga. Albowiem państwo nie na tle samego siebie, lecz innych wspólnot może dokonać swojego samookreślenia. Widoczna jest tu wyraźnie sytuacja, w której istnienie „my i oni” jest uzależnione od siebie.

Jak nadmieniałem wcześniej, również biskup z Hippony, opisując relację między mistycznymi państwami, bazuje przede wszystkim na różnicy, jaka między nimi występuje. *Civitas Dei* to „my – społeczność Boża”, a *civitas terrena* to „wy – społeczność ziemską”. Widoczne jest to choćby w opisach każdej ze społeczności, gdzie wyznacza granice, obszar, zakres realizacji, tzn. perspektywę jej rozwoju. Przykładowo państwo Boże filozof widzi jako państwo niebieskie, wieczne, miasto wierzących, miasto nieśmiertelnych, święte miasto. Natomiast państwo ziemskie określa jako państwo doczesne, bezbożne, naród niewierny, społeczeństwo śmiertelników, miasto oddające cześć demonom lub miasto szatana<sup>43</sup>. Według opisu Augustyna, pierwsza społeczność Bogiem się cieszy, pałając świętą miłością, druga pycha się nadyma, miłością własnego wyniesienia<sup>44</sup>. Albowiem obywatele *civitas Dei* cechuje pokora, posłuszeństwo, miłość do Boga oraz życie według ducha. Z kolei obywatele *civitas terrena* naznacza życie według ciała<sup>45</sup>, grzechu<sup>46</sup>, który z jednej strony do rozkoszy należy, np. nieczystość, z dru-

<sup>42</sup> Zob. ibidem, s. 60–61.

<sup>43</sup> Zob. S. Józwiak, op. cit., s. 32–33.

<sup>44</sup> Zob. św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 1, s. 662.

<sup>45</sup> Zob. ibidem, t. 2, s. 104.

<sup>46</sup> Charakteryzując fenomen grzechu, Augustyn opierał się na neoplatonizmie, Biblii oraz osobistych doświadczeniach. Od neoplatonizmu zapożyczył prywatną koncepcję zła, w tym także zła moralnego oraz rozumienia grzechu jako naruszenia jedności człowieka z Bogiem. Dzięki lekturze Biblii naturalno-metafizyczną koncepcję zła integrował z interpretacją teologiczną tego zjawiska. Natomiast egzystencjalne przeżycie grzechu pozwoliło starochrześcijańskiemu autorowi dojrzeć dynamikę zła i zagrożenia życia ludzkiego. Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Wyd. KUL, Warszawa 1987, s. 119–125.

giej do błędów duszy, np. bałwochwalstwo<sup>47</sup>. W ramach takiego porównania widzimy dwa obszary realizacji społecznej, z których każda posługuje się inną aksjologią i posiada inne cele.

Należy jednak pamiętać, że rozłam między dwoma mistycznymi społecznościami dokonuje się nie tylko na linii państwo Boże i państwo ziemskie, którego widocznym przykładem byli Kain i Abel, ale również w wewnętrznej przestrzeni *civitas terrena*, co obrazuje zabicie Remusa przez Romulusa: „Walczą, więc źli ze złymi; walczą i źli z dobrymi; ale dobrzy z dobrymi walczyć nie mogą, jeśli są doskonali”<sup>48</sup>.

Św. Augustyn, opisując relację między mistycznymi państwami, zwracając uwagę na dychotomię, sygnalizuje również złowrogi, nieprzyjazny względem siebie stosunek, który stawia je we wzajemnej opozycji, tj. wiecznej walce<sup>49</sup> pomiędzy przyjacielem a wrogiem. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest fakt, że obie społeczności posiadają odmienne ideały, wartości, cele, a w ramach relacji międzyludzkiej tworzą inną, odmienną ze swej natury wspólnotę, albowiem: „mnóstwo znajduje się przeróżnych narodów rozsianych po wszech krainach, narodów różniących się od siebie rozmaitymi obrzędami, zwyczajami, używających różnych języków, różnego uzbrojenia, różnej odzieży”<sup>50</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że rozumienie i sens walki w ramach tych społeczności posiada inne znaczenia, cel. Państwo szatana walkę sprowadza do sfery doczesnej, gdzie dominuje egoizm, przemoc, przymus, zniszczenie. Natomiast walka w kontekście państwa Bożego pojmowana jest jako możliwość własnego oczyszczenia, duchowego wzrostu. Dzięki niej w procesie pielgrzymowania ziemskiego uczymy poznawać się samych siebie w naszych słabościach i poznawać Boga w Jego nieskończonej miłości. Należy jednak pamiętać, że mimo wrogiej relacji, podobnie jak w koncepcji Schmitta, istnienie i funkcjonowanie obu państw jest wzajemnie uzależnione, tzn. że wróg jest pożądanym warunkiem ich trwania<sup>51</sup>.

Elementem wspólnym u Schmitta i św. Augustyna jest idea porządku, którego określenie wiąże się ze zdefiniowaniem jego negacji: porządek da się określić na podstawie jego negacji i odwrotnie. Forma pojęciowa „porządek/ nieporządek” jako jedyna forma przydatna w zdefiniowaniu porządku przekłada się u Augustyna w kategorii „*civitas Dei/ civitas terrena*”, u Schmitta „*Freund/ Feind*”<sup>52</sup>. Podczas gdy Augustyn rozważa problem porządku w kategoriach

<sup>47</sup> Zob. św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, s. 106.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>49</sup> Zob. ibidem, s. 164.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 104.

<sup>51</sup> Zob. L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wyd. Znak, Kraków 2009, s. 282.

<sup>52</sup> Określenie porządku u obu autorów wynika z dystynkcji porządek – nieporządek: aby zdefiniować porządek, należy odwołać się do jego negacji i *vice versa*. Istotą bądź fundamentem dystynkcji jest sama dystynkcja (nie ma fundamentu). Zob. D. Stasi, *Filozofia porządku polityczno-prawnego w nowożytności*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 13.

o charakterze mistyczno-religijnym, porządek Schmitta odnosi się do polityczności jako sfery konfliktu między grupami o „ustawienie porządku polityczno-prawnego”. Kiedy u Augustyna dobro przeciwstawione jest złu, a funkcją państwa Bożego jest odzwierciedlać dobro, tj. porządek, wobec nieporządku państwa ziemskiego, stanowiącego antytezę Państwa Bożego; u Schmitta grupa „przyjaciół” reprezentująca porządek przeciwstawia się grupie „wrogów”, która stanowi negację porządku (antytezę, wrogów grupy porządku)<sup>53</sup>.

## Podsumowanie

Natury dwóch mistycznych społeczności, oprócz kategorii przyziemnych, instytucjonalnych, legitymizują się również sferą duchową, wskazując przy tym na swą niezwykłość i tajemniczość. Sama relacja między dwoma mistycznymi państwami jest zagadnieniem bardzo złożonym, ale jednocześnie bardzo istotnym. Dzięki wzajemnemu oddziaływaniu na siebie dwóch państw w ramach relacji społeczno-politycznej dokonuje się ich dziejowy postęp, rozwój (wzajemnie dopełnienie). *Civitas Dei* i *civitas terrena* to bowiem rzeczywistość z jednej strony zamknięta (wewnętrznie sprecyzowana), z drugiej zaś funkcjonująca i określająca się poprzez wzajemną konfrontację. Mamy więc do czynienia z układem wzajemnej zależności, w ramach której społeczność Boża i ziemską określa własne „ja”.

---

<sup>53</sup> „Jeżeli analizujemy pojęcie sprawiedliwości, wartości i wolności pod względem ich znaczenia, musimy przede wszystkim odróżnić to, co jest sprawiedliwe i właściwe, od tego, co takie nie jest; to, co jest wartością, od tego, co odpowiada jej przeciwieństwu (zaprzeczeniu wartości); to, co jest wolnością, od tego, co nie jest wolnością. Mówiąc inaczej, wprowadzamy tyle samo różnic, by móc obserwować podstawy samej różnicy, czyli powód, dla którego różnica lub forma pojęciowa różnicy jest logiczna”. D. Stasi, *Uwagi o filozofii politycznej różnicy*, (w:) D. Stasi, M. Bosak (red.), *Antynomie polityki*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 54–60.



*Marek Jawor*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## O MOCY BOGA JAKO MOCY DOBRA. PERSPEKTYWA TISCHNEROWSKIEJ AGATOLOGII

### On the Power of God as the Power of the Good. The Perspective of Tischner's Agathology

Słowa kluczowe: dramat, Bóg, łaska, wolność, dobro, moc, Tischner.

Key words: drama, God, grace, freedom, the good, power, Tischner.

#### Streszczenie

Artykuł przybliży Tischnerowską ideę Boga, stanowiącą alternatywę dla spekulatywnych koncepcji metafizyki bytu jako bytu. Punkt ciężkości zostaje położony na kategorię mocy Boga, aby wykazać, w jaki sposób Najwyższe Dobro staje się ratunkiem dla człowieka XX wieku, naznaczonego doświadczeniem totalitarnego zła. Tak rozumiana „wszech-moc” zostaje zestawiona z wolnością człowieka, którą ludzie są przez Boga obdarowani, nie zaś ograniczani. To spłot Dobra i Wolności staje się kluczem do próby zrozumienia mocy Boga, wkraczającej w dzieje ludzkości i doświadczenie konkretnego człowieka.

#### Abstract

The article discusses Tischner's idea of God, which constitutes an alternative to the speculative concepts of metaphysics of being as being. The focus is shifted onto the category of God's power in order to show how the Highest Good becomes a rescue for the man of the 20th century who is affected by the totalitarian evil. Understood in such a way, the 'omni-potence' is juxtaposed with the freedom of man that is given to people by God and that is not limiting. The confluence of the Good and Freedom is of key importance in the attempts to understand the power of God, which enters the history of humankind and the experience of each human being.

W filozofii polskiej XX wieku trudno znaleźć bardziej rozpoznawalnego myśliciela religijnego niż Józef Tischner. Dodatkowo podkreślić należy, że była to postać, która w swym myśleniu nie zamykała się na inne środowiska filozoficzne (tomistyczne czy marksistowskie), lecz w konfrontacji z nimi tworzyła autorskie koncepcje<sup>1</sup>. Dość specyficzny wydaje się być również fakt, że Tisch-

<sup>1</sup> Szerzej na temat sporu Tischnera z tomizmem zob. M. Jawor, *Spór Józefa Tischnera z tomizmem między konfrontacją a dialogiem*, „Filozofia Chrześcijańska” 2013, t. 10, s. 211–227.

ner nie poświęcił idei Boga ani jednej książki. Jego zainteresowania filozoficzne skupiały się na człowieku. Jedyne przez pryzmat uprawianej przez niego antropologii można analizować koncepcję Boga i próbować zrozumieć Tischnerowski sposób mówienia o Bogu. Antropologia ta jednak prowadzi do odkrycia fundamentalnych, metafizycznych doświadczeń człowieka, z których najistotniejszym jest doświadczenie drugiego człowieka otwierające na Najwyższe Dobro. W niniejszym tekście chciałbym wskazać na perspektywy mówienia o mocy Boga, jakie przynosi ze sobą Tischnerowska agatologia, stanowiąca alternatywę dla spekulatywnych koncepcji tomizmu ufundowanych na metafizyce bytu.

## Metafora dramatu

Rozważania należałoby rozpocząć od analizy kategorii dramatu, a dokładniej od udzielenia odpowiedzi na pytanie: co powoduje, że według Tischnera metafora dramatu najtrafniej oddaje istotę człowieka, a nawet całej rzeczywistości? Wydaje się, że takie ujęcie bytu ludzkiego jest w dużej mierze wynikiem refleksji nad tragicznymi doświadczeniami minionego stulecia. Tischner swą twórczością wpisuje się w tradycję filozoficzną wyrosłą na gruzach obu wojen światowych, tradycję odwołującą się do doświadczeń systemów totalitarnych, których symbolami stały się Auschwitz i Kołyma. Ten sposób uprawiania filozofii stoi w radykalnej opozycji do tomizmu, jak stanowczo stwierdza Tischner w artykule *Wokół spraw wiary i rozumu*:

tomizm nie zna dziejowego wymiaru istnienia ludzkiego, jest myśleniem oczyszczonym z wszelkiej wrażliwości na wpływ historii, na jej niszczące i twórcze moce. Jest ślepy na wszystko, co nie pozwala się ontologizować, a więc na cały dramatyczny wymiar życia ludzkiego. [...] Przede wszystkim jednak jest on ślepy na to, co kwestionuje jego podstawowy podziw dla świata. Wciąż broni wiary jako podziwu wszelkich podziwów. Tylko że w czasach nowożytnych człowiek ma coraz mniej powodów do podziwiania świata. Czy może podziwiać wspaniałość świata więzień Oświęcimia? Tomista chodzi po scenie świata, jak dziecko po cmentarzu, ciesząc się, że wśród krematoriów rosną kwiaty. Filozofom wybaczają się czasami ich błędy, ale nie wybaczają się im naiwności.<sup>2</sup>

Dramat dziejowy, jakim było doświadczenie totalitaryzmu, nie pozwala mówić o rzeczywistości w ten sam sposób, w jaki mówiło się o niej przed drugą wojną światową. Demoniczność zła totalitarnego nie tylko polega na zewnętrznym zniszczeniu, jakie ono ze sobą niosło, ale również „wkracza w intymność człowieka, w której mają swą naturalną podstawę więzi z najbliższymi”<sup>3</sup> – pisze Tischner. Zło, które zaistniało w świecie, było „złem radykalnym” – przy-

<sup>2</sup> J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2000, nr 26, s. 18.

<sup>3</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 53.



niosło kryzys relacji dialogicznych, a tym samym stało się świadectwem kryzysu człowieczeństwa oraz rozpadu ludzkiego świata, a także dowodem na milczące przyzwolenie Boga na te wydarzenia. Tak twierdziło wielu myślicieli żydowskich.

Na tle powyżej zaprezentowanych twierdzeń należy przyznać rację Karolowi Tarnowskiemu, który za fundament filozofii Tischnera uznaje jego refleksję nad zagrażającym człowiekowi złem<sup>4</sup>. Dopiero w perspektywie różnych doświadczeń zła stara się Tischner budować ludzką nadzieję, która może ocalić człowieka i jego świat, nadzieję, którą przynosi Bóg. Na tle „radykalnego zła” tworzy filozofię człowieka, której archetypem jest o. Maksymilian Maria Kolbe, świadek człowieczeństwa w nieludzkich czasach<sup>5</sup>. Heroizm świętego w dobie totalitarnego kryzysu daje nadzieję na odrodzenie się człowieka w jego wolnych, odpowiedzialnych decyzjach. Stąd w *Sporze o istnienie człowieka* przeczytać można następujące słowa:

Moja teza brzmi: nawet jeśli „człowiek umarł”, jak chcą niektórzy strukturaliści, to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić. Wciąż obracamy się w polu ogromnych możliwości.<sup>6</sup>

Tischnerowska próba usprawiedliwienia istnienia człowieka jako podmiotu, któremu dobro nie znika z perspektywy wyborów, wiedzie do pytania o istnienie Boga, który jest Najwyższym Dobrem.

Patrząc na filozofię dramatu przez pryzmat zagadnienia mocy Boga należy zauważyć, że Tischner twierdząco odpowiada na pytanie dotyczące możliwości obrony wszechmocy Boga po horrorze moralnym XX wieku. Obrona ta jednak nie podąża drogami ontologii, lecz agatologii. Tym samym filozofia dramatu staje się w pewnym sensie odpowiedzią na pytanie postawione przez Leibniza: *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* Tischnerowska metafizyka człowieka przenika się z teodyceą, obroną dobroci Boga w nieludzkich czasach. Brońjąc Boga jako Najwyższego Dobra, Tischner staje w obronie istnienia człowieka jako tego, któremu to Dobro się udziela i którego owo Dobro swą mocą ocala od zła. Tym samym rozstrzygnięcia Tischnera dotyczące natury Boga, w szczególności Jego mocy, nie należy lokować w perspektywie czysto spekulatywnej, lecz nade wszystko w praktycznej – wszechmoc Dobra staje się czymś życiowo potrzebnym człowiekowi, jest lekarstwem na cierpienia i zło świata. Odwołując się do rozróżnienia Stanisława Judyckiego, można by powiedzieć, że Tischnera nie tyle interesowała „wszechmoc sama w sobie”, ile „wszechmoc dla nas”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Por. K. Tarnowski, *Tischner – twórca czy naśladowca [głos w dyskusji]*, (w:) J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), *„Bądź wolność Twoja”*. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym, Kraków 2005, s. 175–176.

<sup>5</sup> Por. J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, „Znak” 1977, nr 11–12, s. 1356–1357.

<sup>6</sup> J. Tischner, *Spór...*, s. 8.

<sup>7</sup> Por. S. Judycki, *Wszechmoc i istnienie*, „Diametros” 2009, nr 21, s. 30.

Antropologiczne i praktyczne oblicze filozofii dramatu wiąże się również z jej religijnym charakterem. Widać to doskonale choćby w finale fundamentalnego dzieła Tischnera, gdzie pisze następująco:

Na początku dramatu rodzi się pytanie: kim jesteś? Na końcu widnieją dwie przeciwne sobie możliwości: przeklęty lub błogosławiony. Dramat człowieka toczy się wśród tych możliwości.<sup>8</sup>

Koncepcja ta nie jest tym samym koncepcją *sensu stricto* filozoficzną, ile raczej efektem myślenia religijnego, które nie respektuje ścisłego rozdziału między filozofią a teologią. Tej czystości metodologicznej Tischner nie przestrzega programowo, co również odróżnia go od przedstawicieli metafizyki bytu jako bytu. Tę różnicę silnie akcentuje w polemice z Tischnerem Antoni Stępień, wskazując na dwa sposoby podchodzenia do kwestii Boga: teoretyczny, o nastawieniu czysto poznawczym, oraz praktyczno-życiowy, religijny, ideologiczny. Lubelski filozof podkreśla, że nie mogą być one ze sobą zmieszane, a jedynie połączone inspiracjami i rezultatami<sup>9</sup>.

Nim analizy skupią się na Tischnerowskiej idei Boga jako Wszchemocnego Dobra ratującego człowieka, warto zaznaczyć, że antyspekulatywne nastawienie Tischnera, mające swe źródła w postawie fenomenologicznej, nie prowadzi do „metafizycznej czystki”. Tischner jednoznacznie wiąże antropologię z filozofią pierwszą, choć rozumianą zasadniczo inaczej niż w tomizmie:

[...] losy metafizyki, o które nam wszystkim chodzi, zależą ostatecznie od tego, czy w naszych czasach jest nam jeszcze dane jakieś doświadczenie metafizyczne, czy już nie. Metafizyki nie rozwija się, przepisując traktaty metafizyczne, ale dążąc do rozjaśnienia kluczowych „doświadczeń metafizycznych” w człowieku. Dążenie takie pozostaje w zgodzie z duchem metody fenomenologicznej, która każe nam przyjąć, że fakty są mądrzejsze od teorii, i rozpocząć badania od opisu danych doświadczenia.<sup>10</sup>

Do nich należy zaliczyć przede wszystkim doświadczenie drugiego człowieka i doświadczenie wartości w perspektywie myślenia egzystencjalnego, któremu nieobce są sprawy *stricte* ludzkie: śmierć, nadzieja, wolność, odpowiedzialność, wina. Jest to wyraźny ślad szukania inspiracji wśród takich mistrzów, jak: Heidegger, Marcel, Lévinas, Jaspers<sup>11</sup>. Poszukiwania te prowadzą Tischnera do swoistej koncepcji metafizycznej. Odbywa się to jednak drogą odmienną od klasycznej – pokantowską, etyczno-religijną, która przebiega pierwotnie ścieżkami aksjologii fenomenologicznej (szczególnie pod wpływem Schelera), a docelowo – szlakiem dialogicznym (Lévinas) uwieńczonym koncepcją zwaną agatologią.

<sup>8</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998, s. 312.

<sup>9</sup> Por. A.B. Stępień, *J. Tischner a klasyczna filozofia*, „Znak” 1972, nr 8, s. 1226.

<sup>10</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 300–301.

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, s. 301.

## Krytyka tomistycznej koncepcji Boga

Zręby agatologicznej koncepcji Boga zaczynają kształtować się podczas sporów Tischnera z tomizmem<sup>12</sup>. Już w roku 1972 w tekście o znamienym tytule *W poszukiwaniu doświadczenia Boga* Tischner zdecydowanie występuje przeciwko scholastycznej koncepcji, wskazując cztery podstawowe jej zasady, które zanegowała tradycja nowożytna:

1) rozumienie Boga jako bytu niezależnego, istniejącego *per se* (samego przez się) i ta niezależność ujmowana jest od strony negatywnej – jest to Byt nieuwarunkowany żadną przyczyną;

2) Bóg jest bytem, w którym zanika najgłębsza różnica metafizyczna, różnica między istotą a istnieniem – Bóg to Czysty Akt, pełnia Istnienia, Jestem, który Jestem;

3) Bóg jest bytem niezmiennym, gdyż zmiana to przejście z możności w akt, a Bóg jest przecież Czystym Aktem;

4) Bóg jest elementem wyjaśniającym świat, jest jego ostateczną racją. Tym samym Bóg jako metafizyczno-naukowa zasada ujęty zostaje jako „racja wszelkich racji” i „przyczyna wszelkich przyczyn” – sprawczych, celowych, materialnych i formalnych<sup>13</sup>.

Tischner, odwołując się do idei Martina Heideggera zauważa, że koncepcja scholastyczna ma swe źródło w „zapomnieniu prawdy bycia”. „Z zapomnienia tego zrodziło się myślenie w obszarze »bytu jako bytu«, poddane bez reszty »woli mocy«, czyli woli panowania nad światem”<sup>14</sup>. Zachowanie transcendencji Boga jest możliwe jedynie przy rezygnacji z próby opisywania go za pomocą pojęć dotyczących immanentnej struktury świata, takich jak byt, akt, przyczyna. Trzeba zatem porzucić ontoteologię, której wzorcowym przykładem jest filozofia bytu jako bytu i stanąć na płaszczyźnie agatologicznej. W negacji ontoteologii odwołuje się Tischner do nowożytnych myślicieli, których koncepcje są konsekwentnym kwestionowaniem czterech (wyżej wymienionych) zasad paradygmatu scholastycznego. Zatem po pierwsze, Kartezjusz wskazuje, że Bóg jest bytem niezależnym, ale w sposób pozytywny, czyli podkreślać należy fakt, że sobie samemu zawdzięcza istnienie, a nie że jest niezależny od wszelkich przyczyn jako *ens per se*. Po drugie, w konsekwencji to nie „istnienie” jest fundamentem Boga, lecz „nieskończona wolność”. Wolność zachodzi przed istnieniem i prawami bytu, gdyż jest „logiką” relacji międzyosobowej. Osoba, która zechce objawić coś drugiej osobie, może się czegoś o niej dowiedzieć. Może nawet dostrzec sa-

<sup>12</sup> Szerzej na temat Tischnerowskiej koncepcji Boga zob. T. Gadacz, *Bóg w filozofii Józefa Tischnera*, (w:) idem, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 162–174.

<sup>13</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 230–233.

<sup>14</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 265.

mego Boga, który pozostawił swe ślady w ideach zaszczerpionych w człowieku. Po trzecie, Tischner za Heglem zauważa, że Bóg jako Osoba „staje się”, jego ruch to efekt upodmiotowienia, tym samym wskazuje on na pełnię osoby. Ruch jest elementem doskonałości, życia, nie zaś niedoskonałości wynikającej z jeszcze niezaktualizowanej do końca potencji. Po czwarte, za Kartezjuszem Tischner ukazuje prymat wolności nad rozumem. Nie dlatego Bóg stworzył świat, ponieważ tak było najlepiej dla świata, lecz dlatego, że tak chciał i to dopiero było działaniem najlepszym z możliwych. Nie oznacza to bynajmniej totalnej dobrowolności, bo – jak podkreśla Tischner – wolność rządzi się pewnym prawem – prawem miłości. Bóg Kartezjusza jest Dobrem, a jego racjonalnością jest miłość<sup>15</sup>.

Tadeusz Gadacz zauważa, że istotą krytyki Boga tomistów jest wskazanie, iż „źródłem poznania Boga jest objawienie, a sposobem poznawania ze strony człowieka – doświadczenie”<sup>16</sup>. Zatem przede wszystkim Bóg objawia się i doświadczany jest jako Osoba. Tym samym odniesienie Boga do świata nie jest pierwotnie relacją partycypacji w istnieniu, lecz relacją międzysobowej więzi. Istotą tej więzi jest wolność, a jej logiką – dobro, nie zaś byt. Nie logika świata przedmiotowego, lecz logika relacji międzysobowych najpełniej oddaje odniesienie człowieka do Boga. Odwołując się do tez Tischnera wyeksplikowanych już w *Schylku chrześcijaństwa tomistycznego*, można powiedzieć, że fundamentalny nie tyle jest teocentryczny model relacji Stwórcy do stworzenia, który da się ująć w schemacie przyczynowo-skutkowym, ile model chrystocentryczny, gdzie Bóg objawia się człowiekowi, wybiera go i „uznaje”<sup>17</sup>.

## Zagadnienie łaski – spojrzenie dialogiczne

Aby ukazać istotę więzi, jakie łączą człowieka z Osobą Boską, należy odwołać się do pojęcia łaski. Fundamentalne pytanie: czy moc Boga ujawniająca się w jego łasce da się pogodzić z ludzką wolnością? u Tischnera ewoluowało w: „czy łaska nie staje się formą dobrego fatum, które działa jakby za plecami człowieka i z konieczności popycha go ku dobru?”<sup>18</sup>

Tischnerowskie rozumienie łaski powstaje w konfrontacji z koncepcją św. Tomasza<sup>19</sup>. Według Tischnera Akwinata dokonuje ontologizacji pojęcia łaski. Świadczyć o tym ma jej podział na: (1) łaskę niestworzoną (*gratia increata*), która jest relacją Boga do stworzenia, sposobem zachowania się Boga do człowieka,

<sup>15</sup> J. Tischner, *Świat...*, s. 233–240.

<sup>16</sup> T. Gadacz, *Bóg w filozofii...*, s. 165.

<sup>17</sup> Por. J. Tischner, *Myslenie...*, s. 208–210.

<sup>18</sup> J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 256.

<sup>19</sup> Por. J. Tischner, *Spór...*, s. 151–162.

utożsamia się z Duchem Świętym a jej wyrazem jest miłość; (2) łaskę stworzoną (*gratia creata*), będącą skutkiem poprzedniej, czyli obejmującą to wszystko, co dzieje się w człowieku – pogłębianie przemiany osobowości, jego moralne doskonalenie itp. Ujmowanie łaski w kategoriach stworzona – niestworzona jest jej ontologizacją, gdyż to byty dzielą się na niestworzone (Bóg) i stworzone (świat). Główną rolę w ukazaniu działania takiej łaski odgrywa zasada przyczynowo-skutkowa, wedle której należałoby stwierdzić, że ogromna miłość Boga nie może pozostać bez skutku w człowieku. Tischner stawia jednak retoryczne pytanie: czy słowo „skutek” jest na miejscu, czy miłość jednego jest zawsze przyczyną miłości drugiego?<sup>20</sup>

Przełomu w rozumieniu łaski nie przynosi według Tischnera wprowadzenie pojęcia łaski uczynkowej i związanych z nią rozróżnień na łaskę uprzedzającą i wspomagającą. Pierwsza wywołuje akt woli, druga towarzyszy działaniu. Człowiek otrzymuje łaskę jako pewne wsparcie, któremu nie jest w stanie się oprzeć. Łaska staje się czymś w rodzaju dobrego fatum, które wspomaga człowieka w nawróceniu, w doskonaleniu swojego życia, w spełnianiu zacnych uczynków. Tischner jednak zauważa, że używając w odniesieniu do łaski takich kategorii, jak: przyczyna, skutek, działanie, wikła się ją w relacje mocy, siły. Dominacja przyczyny nad skutkiem powoduje, że problem łaski zostaje przesunięty z płaszczyzny miłości na płaszczyznę władzy. Tischner stawia w związku z tym szereg pytań:

Jaką władzę ma Bóg nad człowiekiem? Czy człowiek może się wymknąć spod władzy Boga? Jakie znaczenie ma w tej relacji wolność człowieka? Jak obronić wszechmoc Boga, nie naruszając wolności człowieka? Wydaje się, że nie ma trzeciego wyjścia: albo wszechmoc Boga, albo wolność człowieka. Ale ontologia nie zna idei wolności, ona jest z natury deterministyczna. Stąd gdy pytamy rzeczników takiej koncepcji, jak godzą wolność człowieka ze wszechmocą Boga, słyszymy odpowiedź: to tajemnica. Okazuje się więc w końcu, ile trzeba „wiedzieć” z ontologii, aby w sprawie istotnej naprawić nic nie wiedzieć?<sup>21</sup>

Widać jasno, że w koncepcjach Tischnera silnie uwidacznia się potrzeba przekraczania modeli przyczynowo-skutkowych zaczerpniętych ze świata zewnętrznego i przerzucanych na wewnątrz człowieka. Walczy on tym samym z uprzedmiotowieniem, reifikacją świata wewnętrznego<sup>22</sup>, a kluczowymi pojęciami w ujęciu istoty łaski czyni dobro i wolność. Dobro nie jest zamknięte we własnej doskonałości, lecz ze swej istoty potrzebuje kogoś, dla kogo będzie się udzielać. Myślenie takie można określić jako neoplatonizm połączony z filozofią dialogu<sup>23</sup>. Po raz kolejny Tischner wskazuje na pierwszeństwo dobra przed istnieniem. Taki Absolut nie przymusza człowieka prawami ontologii, lecz udziela swe łaski, aby

<sup>20</sup> J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 261–262.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 263–264.

<sup>22</sup> J. Tischner, *Spór...*, s. 158–159.

<sup>23</sup> Por. J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 84.

go wspomagać. Słusznie zauważa Tarnowski, że w koncepcji Tischnera relacja człowieka z Bogiem „to wolny dialog między dwiema wolnościami, w którym nie ma żadnego »ponieważ«, a jest jedynie wydarzenie dobra”<sup>24</sup>. Tego fenomenu nie może oddać tomistyczna koncepcja łaski, gdyż ta redukuje łaskę do praw ontologii i do wymiaru etycznego. Łaska ma pomóc osiągnąć człowiekowi doskonałość (eudajmonia), której zagraża zło. Zło zaś, będąc brakiem dobra, interpretowane jest jako odwrócenie się od Stwórcy jako swego ostatecznego celu. To zaś świadczy o pysze i nienawiści do Boga. Dla Tischnera takie definiowanie Boga każe ujmować Go w perspektywie mocy i władzy, co stoi w sprzeczności z Objawieniem jednoznacznie wskazującym na fakt, że Bóg jest miłością<sup>25</sup>. W toku dalszej analizy Tischner stawia pytania:

Czy jednak w miłości nie ma dążenia przeciwnego? Czy miłość nie na tym polega, że najpierw i przede wszystkim „pozwała być” umiłowanemu takim, jaki jest? I czy to „wycofanie się” miłości od stwarzania nie jest otwarciem dla przestrzeni wolności?<sup>26</sup>

## Wolność jako podstawa relacji Bóg – człowiek

Pozytywna odpowiedź dotycząca problemu łaski przychodzi w analizach idących od strony rozumienia istoty wolności. Tischner nie skupia się przede wszystkim na wykazywaniu, że łaska nie jest ograniczeniem wolności. Raczej akcentuje to, że wolność jest darem łaski. Zatem spojrzeć należy na łaskę przez pryzmat wolności. Aby nie bronić wolności przed naciskami łaski, trzeba przezwyciężać łańcuch przyczyn i skutków. Trzeba pomyśleć wolność jako „moc” przeciwstawiającą się innym siłom, jako „moc” ponad wszystkie siły.

Tischner postuluje, by w opisach wolności, tak jak w opisach dramatu czy spotkania, również wyjść poza język ontologii. Ten jedynie może wskazywać na powiązanie wszelkich bytów (z wyjątkiem Boga) przyczyną i skutkiem, co prowadzi do determinizmu albo do pomylenia wolności z siłą<sup>27</sup>. Tischner w poszukiwaniu istoty wolności zwraca się ku filozofii nowożytnej, gdzie wolność rozumiana jest jako twórczość, człowiek nie tylko posiada wolę, ale jest autonomiczny, wolność stanowi jego istotę – osoba tworzy nie tylko rzeczywistość przedmiotową, ale przede wszystkim siebie<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 180.

<sup>25</sup> J. Tischner, *Spór...*, s. 151–155.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 158.

<sup>27</sup> Por. J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 124.

<sup>28</sup> J. Tischner, *Świat...*, s. 126–129.

Wolność jakby „zmieniła miejsce” w człowieku: nie jest już wolnością woli, czyli wolnością jednej z władz człowieka, lecz wolnością człowieka jako takiego – istotnym składnikiem jego człowieczeństwa, a nawet jego podstawą.<sup>29</sup>

Widać, że już w samym punkcie wyjścia Tischnerowskiego poszukiwania istoty wolności mamy do czynienia ze swoistą, osobliwą definicją wolności, która bez wątpienia jest koncepcją odrębną wobec tomizmu.

Istotą woluntarystycznego stanowiska Tischnera jest dialogiczne podejście do wolności. Warunkiem zaistnienia wolności jest drugi człowiek. W tej perspektywie wolność interpretowana jest jako wyzwalenie się z własnych, ciasnych ograniczeń, a zarazem z chęci władania innym człowiekiem. Oczywiście nie oznacza to zerwania relacji z drugim, lecz raczej podjęcie odpowiedzialności za niego. Prawdziwa wolność nie jest „zatrokana o własne bycie”:

jestem wolny przyznając wolność innemu. Właściwe posiadanie siebie jest możliwe dopiero wtedy, gdy rezygnuje z dążenia do posiadania innego. Posiadanie siebie pozwala innemu być. Pozwalając być innemu, doświadczamy dobra własnej wolności i w tym przeżyciu głębiej „mamy siebie”.<sup>30</sup>

Pamiętać jednak należy, że to drugi, odsłaniając swoją twarz, rozpoczyna proces wyzwiania człowieka, budzi w człowieku wolność, wytrąca ze zniewolenia. Jednak to wyzwolenie nie mogłoby zajść, gdyby nie Bóg. Bowiem ślad, który objawia się w twarzy innego, to ślad samego Boga. I tylko ślad Nieskończonego Dobra jest w stanie rozbudzić dobroć w odseparowanym, zamkniętym w sobie podmiocie.

Odniesienie człowieka do Absolutu staje się podstawą rozumienia wolności. O tej szczególnej relacji Tischner pisze: „wolność to jakby łaska wszystkich łask”<sup>31</sup>. Łaska nie jest rozumiana jako jakaś konieczność, przymus, który Bóg stosuje wobec człowieka, gdyż do istoty Boga przynależy wolność i dobro. Jak pisze Tischner: „gdzie jest najwyższe dobro, jest też najwyższa wolność”<sup>32</sup>. Zatem to „dobro jest zasadą wolności”<sup>33</sup>, a nie Czyste Istnienie. Przyznawanie wolności drugiej osobie uwalnia człowieka, uznanie wolności Boga jest zaś istotą wyzwolenia, które ujawnia się w słowach: „Bądź wolność Twoja”<sup>34</sup>. W relacji z Bogiem, który jest Najwyższym Dobrem, objawiającym się w twarzy drugiego, oży-

<sup>29</sup> J. Tischner, *Spór...*, s. 133. O kategorii wolności jako o istocie człowieczeństwa pisał Gabriel Marcel, do którego chętnie nawiązywał Tischner. Francuski filozof wskazywał wprost, że człowiek to bardziej wola niż byt. Zob. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 25.

<sup>30</sup> J. Tischner, *Spór...*, s. 299. W innym miejscu Tischner pisze: „Wolność należy do takich wartości, które musi się dzielić z innymi. Zwieńczeniem wolności jest My”. J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 208.

<sup>31</sup> J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998, s. 12.

<sup>32</sup> J. Tischner, *Zarys...*, Kraków 1991, s. 129.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>34</sup> J. Tischner, *Spór...*, s. 319.

wa ludzka nadzieja i wiara. Nadzieja w to, że człowiek jest zdolny do czynienia dobra i wiara, że dobro nie jest mu odmówione. Pobudza to w człowieku chęć wyboru – człowiek chce chcieć. To jest perspektywa powrotnego narodzenia człowieka, który dzięki miłości Boga odkrył w sobie dobro i nie chce być graczem unicestwionym przez ucieczkę od wolności. Podmiot istnieje dzięki dobroci Boga, który daruje mu wolność<sup>35</sup>. Moc Boga jest mocą, która pozwala człowiekowi narodzić się na nowo. Nie tyle jest mocą, która stwarza człowieka, niwelując w tym jego wolność, ile mocą, która ją zakłada. Jest to wszechmoc Dobra umożliwiająca przejście od rozpaczki do nadziei; dobra, które wyzwala z rozpaczki będącej chorobą na śmierć i objawiającej się paralizem woli. To wyzwolenie dokonuje się ku nadziei, czyli ku sile chroniącej wartości.

## Najwyższe Dobro

Uzasadniając potrzebę przejścia z języka ontologii na język agatologii, odwołajmy się do Tischnerowskiej interpretacji ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Za kluczowe w tym dowodzie wskazuje Tischner twierdzenie: „Jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”. Był taki, obdarzony własnością doskonałości, konieczności, wszechmocy, musi posiadać również własność istnienia. Tischner proponuje jednak inną interpretację, wykraczającą poza „logikę bytu”, a odnoszącą się do – jak to określa – „dramaturgii dobra”. Tym przeciwieństwem „ponad co niczego większego pomyśleć nie można” jest Dobro. Tischner argumentuje, że jedynie dzięki jakiejś „intuicji dobra” można myśleć o tym, co jest najlepsze, najwyższe, najdoskonalsze, najmocniejsze. Siłą wiodącą w myśleniu jest intuicja owego „naj-”<sup>36</sup>. Reinterpretacja ontologicznego dowodu na istnienie Boga brzmi następująco:

tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się „domaga się” zaistnienia. Absolutne Dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się zaistnienia w sposób absolutny, nie może nie zaistnieć. Bóg – jako Dobro absolutne – istnieje.<sup>37</sup>

Gdyby tezę Tischnera chciał interpretować ontologicznie, to należałoby przyznać rację Władysławowi Stróżewskiemu, który w następujący sposób ocenia powyższą reinterpretację dowodu Anzelma: „Po to, by móc się domagać czegokolwiek, trzeba jednak być. Scholastyczna zasada: *operatio sequitur esse* obowiązuje z żelazną logiką, niezależnie od tego, jaki się ma stosunek do scholastyki [...]. Jeśli Dobro jest Dobrem absolutnym, wymaga absolutnego istnienia jako

<sup>35</sup> Por. *ibidem*, s. 286–290.

<sup>36</sup> Por. *ibidem*, s. 270.

<sup>37</sup> *Ibidem*.



sposobu swego bycia; jeśli jest Dobrem, wymaga, by być na sposób dobra, tzn. być dobrze. Ale by być w sposób absolutny i aby być Dobrem, trzeba po prostu być<sup>38</sup>. Jednak fakt, że to Dobro „domaga się” zaistnienia, nie powinien być rozumiany w tym sensie, że można rozdzielić istnienie i dobro, a tym samym określić dobro jako „jeszcze niebędące”. Tischnerowi zależy jedynie, aby tożsamość Dobra i istnienia, ukazać od strony Dobra, gdyż to ono więcej nam mówi o Bogu niż byt.

W rozumieniu natury Dobra kluczowe są trzy pojęcia: świadomość, wolność, ciążenie ku zaistnieniu. W *Sporze o istnienie człowieka* pisze Tischner następująco:

Bóg jest absolutnym Dobrem. Nie tylko ma udział w dobru, ale jest Dobrem. [...] Być Dobrem – Dobrem absolutnym – znaczy: być niezależnym od dobroci wszelkich innych dóbr, które w obliczu Dobra absolutnego muszą nabrać charakteru relatywnego. „Niezależność” znaczy tu wolność [...]. Wolność jest podstawową własnością Dobra. Dobro nie może być jednak również dobrem nieświadomym. [...] Na trzecim miejscu dramatycznego porządku „własności” pojawia się „moc istnienia”. [...] Absolutne dobro, w którym „tkwi” absolutny imperatyw istnienia, nie może nie istnieć.<sup>39</sup>

Dodać należy, że logika dramatu na tym jeszcze polega, iż wszystkie inne przymioty Boga nie są na tym samym poziomie, co idea Dobra, nie można ich z niej w sposób analityczny wyprowadzić. Choć nie można tej idei bez tych przymiotów pomyśleć. Zatem nie tyle należałoby powiedzieć, że Bóg jest wszechmocny, wolny, świadomy, ile dla rozróżnienia poziomów, należałoby powiedzieć, że Bóg ma wolność, świadomość i moc. Jak konkluduje Tischner: „Dzięki temu, co Bóg ma, Bóg jest Bogiem”<sup>40</sup>. Podstawą pozostaje jednak Dobro. W tym miejscu zaznaczyć należy, że szczególnie w ostatnich swoich tekstach pojęcie dobra postanawia Tischner ukonkretnić, gdyż uważa, iż „jako zbyt abstrakcyjne przestało służyć do opisu religii”<sup>41</sup>. W rozumieniu Boga odwołuje się do zagadnienia miłości, pisze: „Kocham, więc jestem – oto, jak mi się wydaje najgłębsza definicja Boga”<sup>42</sup>. I choć zwieńczeniem Tischnerowskiej koncepcji Boga jest miłość, to jednak fundamentem, z którego ona wyrasta, nie przestaje być Dobro, gdyż miłością jest, jak pisze Tischner: „Świadomość dobroci skierowanej ku innemu”<sup>43</sup>. Tym samym wszechmoc Miłości zawiera w sobie absolutną moc Dobra.

<sup>38</sup> W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 292.

<sup>39</sup> J. Tischner, *Spór...*, s. 271.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 272.

<sup>41</sup> J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 20.

<sup>42</sup> J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta katechizm*, Kraków 2000, s. 77.

<sup>43</sup> J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 90.

## Podsumowanie

Domykając rozważania, należałoby wyjść poza sugestywną metaforykę agatologii i z dystansu przyrzeć się temu, jak wygląda Tischnerowska koncepcja Boga zestawiona z myślą tomistyczną. Droga analiz Józefa Tischnera, opisana wyżej, jest drogą filozofii podmiotu odniesionej do filozofii ducha. Nastąpiło tutaj silne zmieszanie porządku filozoficznego z teologicznym. Tischner wskazuje przede wszystkim na podmiotowe warunki wszelkiego doświadczenia. Analizy świadomości ujawniają podstawowe doświadczenia, takie jak: bycie w świecie, odniesienie do siebie samego jako wartości, relacje z innymi oraz w końcu odwołanie do Absolutu. Koncepcja tomistyczna podąża zaś drogą filozofii bytu, gdzie rzeczywistość wyjaśniana jest za pomocą doświadczenia istnienia konkretnych bytów i zasad nim rządzących. Absolut zaś stanowi rację dostateczną wszelkiego bytu przygodnego, w sposób zaś szczególny człowieka, który swe człowieczeństwo urzeczywistnia w aktach poznania, miłości i wolności. Pełna aktualizacja bytu ludzkiego oznacza zjednoczenie rozumu i woli z osobowym Absolutem, co jest zgodne z ideą partycypacji bytowej, która „uniesprzecznia” fakt ludzki od strony przedmiotowej<sup>44</sup>.

Podsumowując, religijna perspektywa myśli Józefa Tischnera, mieszająca ze sobą porządek wyznaczany przez rozum i porządek nadprzyrodzonej wiary, pozwala spojrzeć nie na moc Boga samą w sobie, ile na moc Boga dla nas. Tym sposobem moc Boga należałoby ująć jako moc rozlewającego się Dobra, która przychodzi do człowieka i pomaga mu ratować nadzieję w świetle XX-wiecznych doświadczeń radykalnego zła. Jest to moc Dobra, które przychodzi w łasce objawienia, oświecając ludzki rozum, oraz w łasce zbawienia – pobudzając wolę osób pragnących zbawienia. Używając metaforyki Józefa Tischnera, Bóg jako Dobro „nie zachodzi człowieka od tyłu”, On oświeca rozum, by stał się bardziej rozumny i pobudza wolę, by stała się bardziej wolna<sup>45</sup>. Dodatkowo logika mocy Dobra jest paradoksalna, Dobro pierwotnie nie działa na człowieka, lecz „wycofuje się z działania”, pozwala mu być takim, jakim jest. W tym świetle człowiek ujrawszy, że Dobro nie jest mu odmówione, naprawdę może „chcieć chcieć”. I w ten to sposób wszechmoc Boga zdaje się nie stać w sprzeczności z wolnością człowieka.

<sup>44</sup> Por. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 262–273, 315–342.

<sup>45</sup> Por. J. Tischner, *Ksiądz...*, s. 257–258.

*Magdalena Krawczyk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## KONCEPCJA RELIGII NICOLAIA HARTMANNA

### The Concept of Religion according to Nicolai Hartmann

Słowa kluczowe: religia, etyka, wiara, człowiek, odpowiedzialność.

Key words: religion, ethics, faith, human, responsibility.

#### Streszczenie

W artykule wskazano na elementy wspólne i rozbieżne pomiędzy etyką a religią. Przywołano także antynomie występujące w *Etyce* Nicolaia Hartmanna. Pierwszą z nich jest skierowanie etyki na wartości doczesne, a religii na rzeczywistość wieczną. Kolejną z nich jest to, że w etyce najważniejszy jest człowiek, w religii – Bóg jako nosiciel wartości moralnych. Trzecią antynomią jest sprzeczność między etycznymi wartościami a dekalogiem. Etyka jako dziedzina autonomiczna względem religii jest przejawem dojrzałości człowieka. Bóg jako najwyższa norma moralna jest sprzeczny z ideą wartości etycznych.

#### Abstract

The author points both mutual and disparate components between ethics and religion. The author also mentions the antinomies from Hartmann's *Ethics*. The first of them is focusing ethics on earthly goods, while religion is focused on eternal reality. The next one is that in ethics it is the human who is the most important, while in religion this is God, as the bearer of moral principles. The third one is a contradiction between the ethic standards and the Ten Commandments. Ethics, as a branch of philosophy that is autonomous from religion, is a manifestation of human maturity. God as the supreme moral standard is contradictory to the concept of ethic values.

Nicolai Hartmann w *Etyce* podejmował problematykę stosunku religii i etyki. W przeszłości etyka była bardziej zorientowana na religię, pełniła także funkcję jej interpretatora. Czasy takiej zależności jednak minęły, co nie zmienia faktu, że religie i mity były pionierami i krzewicielami idei moralnych, gdzie świadomość etyczna występowała jako istotny element świadomości *homo religiosus*. Mit i religia zawierają pierwotne świadectwa moralnych dążeń ludzkości, które znajdują swój wyraz m.in. w języku. W długim okresie historycznego rozwoju mit i religia występowały jako jedyni nosiciele idei moralnych, moralność zaś jako forma religijnego światopoglądu. Ani religia, ani mit nie sprowa-

dzały się jedynie do niej i jej nie zastępowały, choć Hartmann uznawał moralność za ich znaczący składnik. Wobec religii i mitu jawiła się jako samodzielna, a zwolennicy religii nie zawsze to akceptowali<sup>1</sup>.

Hartmann podkreślał, że religie i mity zawierają wszystko, co przyciąga ludzkie serca. Język, w którym wyrażone zostają idee, to nie język pojęć (pojęcia zaczynają się tam, gdzie religia przechodzi w dogmat), ale symboli, a nawet artystycznej formy. To, że religia i mit są nosicielami pozytywnej moralności, nie znaczy, że nie można ich odrzucić. Dzieje się tak przy osiągnięciu dojrzałości etycznej. Hartmann uznawał, że człowiek religijny nie jest dojrzały etycznie, ponieważ wszystko, czego pochodzenia nie zna, przypisuje Bogu. W pierwszej kolejności tyczą się to praw moralnych<sup>2</sup>.

Według Hartmanna, między etyką a religią funkcjonuje podwójna wewnętrzna więź. Część pojęć etycznych ma religijno-mityczne pochodzenie. Podobnie jest z pojęciami moralnymi występującymi na polu religijno-mitycznym, które swe podstawy mają w etyce. Widać więc, że zarówno w religii, jak i etyce mamy do czynienia z pewną koncepcją dobra moralnego. Należy pamiętać, by z tendencji przenikania się pojęć nie robić powszechnie obowiązującego prawa, ponieważ nie każde religijno-moralne pojęcie okazuje się nosicielem etycznego dobra. Tak jest np. w przypadku „ofiary” – nie ma samodzielnego celu, jest tylko środkiem prowadzącym do zbawienia<sup>3</sup>. Religia kształtuje rozwój świadomości moralnej, ale nie jest tożsama z dojrzałą formą moralności. Moralność powinna być niezależna od religii, bowiem przymiotem etyki jest jej całkowita autonomia<sup>4</sup>.

Hartmann wyodrębnił trzy etapy rozwoju etyki, które w pewien sposób korespondują ze stadiami rozwoju religii. Dzięki temu próbował odpowiedzieć na pytania: czy można nauczyć się dobra i co w ogólnie oznacza uczenie się w obrębie moralności? Poszczególne etapy rozwoju etyki poruszają w pewien sposób rozumienie także religii. Pierwszy, antyczny etap zakłada, że etyka uczy, jak postępować. Człowiek zawsze dąży do dobra, nigdy do zła. Mylić się można tylko w tym, co nazywamy dobrem. Dlatego etyka powinna uczyć, czym jest dobro. Jeśli człowiek je pozna, nie będzie już postępował źle, ponieważ samo jego poznanie jest gwarantem odpowiedniego zachowania. Drugi, chrześcijański etap zakłada, że etyka może nauczać dobra, ale człowiek ze swej natury jest grzeszny. Nie ma sił, by przeciwstawić się złu. Jednostka zna przykazania, ale samodzielnie nie może oprzeć się swej grzeszności, więc potrzebna jest jej Boża ła-

<sup>1</sup> N. Hartmann, *Etyka*, Władimir Dal', Sankt-Petresburg 2002, s. 138.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>3</sup> Por. J. Galarowicz, *Nowy elementarz etyczny*, Petrus, Kraków 2011, s. 145–147.

<sup>4</sup> J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, WN PAT, Kraków 1997, s. 213.

ska. Etyka traci swój praktyczny charakter, a zyskuje go religia. W trzecim etapie Hartmann wyszczególnił pogląd Artura Schopenhauera, według którego etyka ani nie określa życia jednostki, ani nie naucza tego, co jednostka powinna robić. Etyka może wpływać na jakąś moralną wartość, która tkwi już w człowieku, ale nie może jej powołać do życia. Etyka to czysta teoria, niemająca wpływu na wybór człowieka pomiędzy dobrem a złem<sup>5</sup>.

Powyższe tezy skłaniają Hartmanna do stwierdzenia, że aby człowiek mógł wybierać, musi wiedzieć, co jest dobre, a co złe. Etyka zaś powinna umożliwić mu wybór. Sytuacja nie zmieni się, jeśli problem ten zostanie przedstawiony w pojęciach typowych dla religii. Rolę norm spełnia tutaj dane przez Boga prawo, które funkcjonuje także w dziele zbawienia. Złamanie prawa jest jednocześnie wykroczeniem przeciwko Bogu. Przedstawianie Boga jako prawodawcy nie pozbawia etyki statusu normatywnej świadomości człowieka. Autorytet prawodawcy jest formą absolutności. Autonomia świadomości moralnej zostaje przeniesiona na Boga. Człowiek nie jest odpowiedzialny wobec siebie, czy wobec innych, ale odczuwa winę wobec Boga. Stan ten opisuje religijna koncepcja grzechu<sup>6</sup>.

Hartmann poruszał także kwestię wolności w kontekście filozofii i religii. Filozofia nie sprowadza wolności do etyki, a bada jej status ontologiczny, żeby mieć pewne, wiarygodne podstawy, zaś z punktu widzenia religii ma charakter ontologiczny oraz etyczny. W ten sposób można unikać religijno-filozoficznych pytań w etyce, ale nie można uniknąć etycznych w filozofii religii. Funkcjonuje bowiem głęboka więź między obiema tymi sferami. Perspektywa etyki wychodzi poza własne problemy i spotyka się z perspektywą religijną. Nie wynika z nich jednak nic, co tyczyłoby się istnienia Boga lub Absolutu. Religia już od dawna pretendowała do decydującego słowa w zakresie etyki. Jest to jednak jej nadmierne roszczenie<sup>7</sup>.

Hartmann zauważał, że większość problemów moralnych, niezależnie od swojego wewnętrznego znaczenia, była i jest badana pod kątem religijnym. Należą do nich kwestie dobra i zła, wartości i antywartości, prawa i zakazu, woli, winy, odpowiedzialności, wolności i zniewolenia. Pojęcia te są bez wątpienia nie tylko etyczne, ale także religijne. Zanim zajęła się nimi etyka, znacznie wcześniej zainteresowała się nimi religia. Na gruncie religii pojęcia te rozpatrywane były z innego punktu widzenia i nigdy nie były tym, czym są dla etyki. Z tego też powodu dochodzi do antynomii między religią a etyką, choć ich przedmiot zdaje się w pewnej części pokrywać<sup>8</sup>.

Jak zauważył Bernard Häring, wartości moralne odwołują się do wolności człowieka. Wynika to chociażby z koncepcji przyjętej przez Hartmanna, gdzie

<sup>5</sup> N. Hartmann, *Etyka*, s. 61.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 686–687.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 687–688.

człowiek ze swej istoty powołany jest do moralności. Wypełnianie moralnego powołania oznacza bycie człowiekiem<sup>9</sup>. Hartmann podkreślał, że człowiek może odrzucić wolność, a z nią poniekąd także swoje człowieczeństwo. Wskutek słabości charakteru, wolność, podobnie jak bogactwo i władza, mogą stać się dla człowieka przekleństwem. Po tym widać, że w wolności istnieje także element przeciwny. Jest ona dla człowieka wartością tylko w określonych granicach, a gdy je przekroczy, może stać się antywartością. Wolność, tak jak cierpienie, wymaga od człowieka wytrzymałości, która zależna jest od indywidualnych predyspozycji jednostki. Wolność w pewien sposób zostaje więc ograniczona. Nie przeczy to temu, że jej miara może wzrastać wraz z moralnym rozwojem osobowości człowieka<sup>10</sup>.

Hartmann zauważył, że z moralną wolnością związane jest poczucie winy. Nie można zakwestionować faktu winy, jeśli posiada się jakikolwiek zmysł moralny. Zło, czymkolwiek substancjalnie by nie było, jest moralną cechą zachowania. Zaistniałej sytuacji nie można zmienić ani poprawą postępowania, ani przebaczeniem ze strony drugiej osoby. Przebaczenie z kolei to moralny akt, np. moralna wyższość nad sytuacją lub pokorna świadomość swojej własnej słabości. Być może łagodzi ostrość winy, która objawia się w pogardzie i wrogości u osoby, która w danej sytuacji ucierpiała. Winnemu zwraca się ten zewnętrzny świat, który utracił, ale nigdy nie zdejmuje się z niego moralnej winy. Można moralnie przezwyciężyć zło – staje się to na drodze zmiany wewnętrznej – jednak wina jako taka nie ulega zniszczeniu<sup>11</sup>. Zniesienie jej byłoby obrażą dla wolności, ponieważ wskazuje ona na sprawczość samej osoby<sup>12</sup>.

Odpowiedzieć na pytanie, co należy robić, jest zdaniem Hartmanna trudniejsze niż to, co możemy wiedzieć. Pytanie to wskazuje na coś, co jeszcze nie zaistniało w rzeczywistości, nie ma wcześniej danego bycia w sobie. Dowiedzieć się tego można dopiero po dokonaniu czynu. Nie ma tutaj ostrej sprzeczności. Myśl musi wyprzedzać czyn, przewidywać go. Nie ma w niej korekty ze strony doświadczenia. Może liczyć tylko na siebie. To, co w ogóle może zostać poznane, to jedynie to, co jest *a priori*. Autonomia tej aprioryczności jest dumą moralnej świadomości, sprawia jednak trudność. Jaka będzie niezawodność poznania etycznego, jeśli nie stosuje się wobec niego żadnych kryteriów? Czy działaniem nie rządzi przypadek, subiektywność? W tym sensie etyka jest najbardziej sporną dziedziną filozofii. W przeciwieństwie do innych nauk (jak choćby pedagogiki, gdzie bada się środki i metody), etyka nie ma postawionych celów, więc sama musi ich szukać<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. IV: *Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności*, Pallottinum, Poznań 1963, s. 63.

<sup>10</sup> N. Hartmann, *Etyka*, s. 354.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 693–694.

<sup>12</sup> A. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja woli*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1998, s. 104.

<sup>13</sup> J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 56–60.

Wola ponoszenia winy pozwala człowiekowi na bycie „za” lub „przeciw” jakiejś wartości. Wobec tego nie jest pasywny wobec rzeczywistości. Daje to perspektywę planowania swojego życia i odpowiedzialności za podjęte decyzje. Człowiek stawiany jest ciągle w nowych sytuacjach, a konkretne działanie jest na nie odpowiedzią. Podjęte postępowanie przynależy do rzeczywistości, nie ma możliwości, by go zmienić. Sytuacja jest jednokrotna, nigdy się nie powtarza. Jest wpleciona w kontekst zdarzeń. To samo dotyczy czynu. Jego efekt rozchodzi się coraz większymi kręgami. Raz zaistniały nie znika, jest nieśmiertelny jak rzeczywistość<sup>14</sup>.

Choćby pobudki danego działania były bezmyślne, raz zaistniały czyn zaczyna hołdować prawu rzeczywistości i skuteczności. Prawo to daje możliwość samoistnego istnienia, daje siłę formować, niszczyć życie i byt, w stosunku do których skrucha i żal są bezsilne. Czyn przerasta sprawcę, prowadzi go przed bezlitosny sąd<sup>15</sup>. To, co robi człowiek, zdaniem Hartmanna, przekłada się na działanie społeczeństwa, pokolenia, epoki. Przyszłość ludzkości może zależeć od tego, co pojedynczy człowiek robi, myśli, rozumie. Nadchodzące zawsze zbiera to, co obecne, tak jak i terażniejszość odnosi się do tego, co przeszłe. I w najjaśniejszym sensie jest to sprawiedliwe tam, gdzie stare ustępuje sile młodości. Pojawia się coś nowego, niesprawdzonego. W tym właśnie swój skromny udział ma człowiek, zmuszony ponieść ciężar odpowiedzialności na wieki<sup>16</sup>.

Według Hartmanna, aby lepiej wyjaśnić fenomen decyzyjności człowieka, należy z powrotem powrócić do etyki. Etyka nie uczy tego, co powinno odbywać się tu i teraz, ale – ogólnie rzecz biorąc – jakie są właściwości tego, co powinno następować. Nie w każdej sytuacji następuje to, co powinno. Tutaj bieżąca chwila ze swoimi wymaganiami tworzy pewną szczelinę wewnątrz tego, czego uczy etyczna świadomość. Etyka stwarza powszechną podstawę, którą aktualnie rozpatruje się obiektywnie, jak z lotu ptaka. Zadania jednostki i zadania epoki wobec etyki mają w równym stopniu prywatny charakter. W odniesieniu do obu etyka próbuje zachować ten sam dystans, wyższość nad daną sytuacją, zewnętrznymi wpływami, zniekształceniami, fanatyzmem. Etyka działa jak każda filozofia: nie uczy gotowych sądów<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Widać tu podobieństwo do stanowiska egzystencjalizmu ateistycznego. Człowiek jest absolutnie wolny, więc jest też absolutnie odpowiedzialny. Posiadając tego świadomość, skazany jest na niepokój. „Niepokój wynika z faktu wolności, z tego, że człowiek może odrzucić wszystko, dokonać dowolnego wyboru – niemniej nie może on zrzec się odpowiedzialności, a jest ona tym bardziej groźna, że nie zna na kryteriów, na podstawie których wybór mógłby być dokonany. Postępuje więc na oślep”. Por. K. J. Brozi, *Egzystencjalizm. Między Absurdem a Wolnością*, (w:) Z. Cackowski (red.), *Współczesne kierunki filozoficzne*, IWZZ, Warszawa 1983, s. 109.

<sup>16</sup> N. Hartmann, *Etyka*, s. 89.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 90.

Odpowiadając na pytanie: co powinniśmy robić?, etyka określa, opisuje, daje kryteria nie dokładnie tego, co powinno być czynione, ale założenia, dzięki którym może być to poznane. Jest to wewnętrzna przyczyna tego, że etyka stoi ponad wszelkimi sporami. Nie jest kodeksem praw i obowiązków, lecz zwraca się do początku twórczości tkwiącej w człowieku. W każdej nowej sytuacji daje możliwość zobaczyć na nowo to, co powinno nastąpić. Nie jest jednak odrzuceniem zadania „praktyczności”. Filozoficzna etyka to nie kazuistyka i nie może się nią stać. Zostałoby zabite w człowieku to, co etyka pobudza: żywy, spontaniczny, twórczy kontakt z tym, co powinno być, z wartością samą w sobie. Może być praktyczna, o ile pobudzi w człowieku pierwiastek aktywności. Nie opieka nad człowiekiem i nie podporządkowanie odpowiedniemu schematowi jest jej celem. Powinna dawać pełną dojrzałość i pełną odpowiedzialność za siebie<sup>18</sup>. Dopiero stając się dojrzałym, człowiek naprawdę staje się człowiekiem. Pokazać jego dojrzałość może jedynie etyczna świadomość<sup>19</sup>.

W filozofii Hartmanna dochodzi do sprzeczności między dobrem a świętością. Zdaniem Häringa, przez przeciwstawienie się świętości Hartmann „rozczłonkował dobro na »pełne dziur i luk« niebo wartości, które nawet nie jest jedyne, bo wartości też nie są jedyne, a nawet jako takie sprzeciwiają się sobie wzajemnie”<sup>20</sup>. Aksjologiczny pluralizm nie był jedyną przyczyną wywołującą antagonizm między etyką a religią. Można do tego także zaliczyć pojmowanie powinności i winy. W filozofii Hartmanna pojęcia powinności i doświadczenia winy są interpretowane przez pryzmat antynominalnej charakterystyki wartości. Realizując jedną wartość, człowiek sprzeniewierza się powinności realizacji innej wartości. Czyniąc dobro, naraża się na poczucie winy, które, choć bolesne, pozwala na odczucie własnej wolności<sup>21</sup>.

W kwestii religii, a w szczególności Boga osobowego, zdaniem Wincentego Granata stanowisko neokantysty można określić jako agnostycyzm. Człowiek nie wie o Bogu nic, gdyż nie może wyjść poza kategoriale relacje władające myśleniem i intuicjami. Jest rzeczą wątpliwą, by istniała nadrzędna świadomość w stosunku do osoby ludzkiej<sup>22</sup>. Zdaniem Hartmanna, istnieje makrokosmiczna moc duchowa w postaci sztuki, nauki czy moralności. Nie ma ona jednak charakteru osobowego i podmiotowego. Uniemożliwia to udowodnienie istnienia Boga. Wydaje się, że Hartmann wychodzi poza ramy agnostycyzmu, ponieważ

<sup>18</sup> Zdaniem Norasa, Hartmann odróżniał od siebie odpowiedzialność i samostanowienie. W fenomenie odpowiedzialności wyróżnić można osobę odpowiedzialną oraz instancję, wobec której osoba jest odpowiedzialna. Poczytalność to wolność moralna powiązana ze sprawczością osoby. Por. A. Noras, op. cit., s. 102–103.

<sup>19</sup> N. Hartmann, *Etyka*, s. 90.

<sup>20</sup> B. Häring, op. cit., s. 70.

<sup>21</sup> N. Hartmann, *Etyka*, s. 354.

<sup>22</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985, s. 352–353.



wykazuje, że Bóg osobowy – najwyższa norma moralna – sprzeczny jest z ideą wartości etycznych.

Hartmann wychodził z założenia, że między etyką a religią jest więcej różnic niż podobieństw. Na poparcie swoich sądów przywoływał antynomie między etyką a religią. Pierwsza objawia się w tym, że etyka skłania się ku wartościom doczesnym, religia zaś ukierunkowana jest na wieczność. Każda religia naucza o wartościach realizujących się dopiero w życiu przyszłym, co odwraca człowieka od realizacji wartości w życiu doczesnym. Skutkiem tego jest odwrócenie się od świata, co jest sprzeczne z etyką, która nastawiona jest na życie ziemskie. Dążenie ku życiu pozadoczesnemu jest sprzeczne z wartościami tak samo, jak nieetyczne jest według rozumienia religijnego dążenie do wartości doczesnych, które mogą być jedynie środkiem do życia wiecznego. Prawdziwe życie jest inne niż rzeczywistość, w której obecnie przebywamy. W tym wypadku należy wybrać pomiędzy życiem ziemskim a tym, w którym urzeczywistniane są wartości. Etyka przeciwnie – nastawiona jest na konkretne zachowanie człowieka wobec innej jednostki<sup>23</sup>. Zdaniem Granata powyższa antynomia u Hartmanna nie da się rozwikłać w żaden sposób. Nie można mówić o jakimkolwiek kompromisie, dlatego jedna z powyższych tendencji musi być iluzoryczna<sup>24</sup>.

Kolejna antynomia zakłada, że w etyce najważniejszy jest człowiek, zaś w religii Bóg (jako nosiciel wartości moralnych). Antynomia ta uzupełnia pierwszą. Panowanie i wola Boga rozciągają się nie tylko na życie ziemskie, ale także na wieczne. Dopiero w drugiej kolejności brane jest pod uwagę zdanie człowieka, dla którego dobrem powinno być to, co zostało uznane za słuszne przez Boga. Ludzka wola wyboru dobra lub zła polega jedynie na tym, że może zgadzać się lub sprzeciwiać woli Bożej. W antynomii tej istotny jest stosunek człowieka do bóstwa, „które jest najwyższym substratem wartości; jeśli bowiem rządy Boga i jego wola są miarodajne i w przyszłym, i w teraźniejszym życiu (tzn. są miernikiem tego, co dobre i złe), wówczas człowiek jest pomniejszony; z jego zaś istoty ma wynikać, aby stał się czymś najważniejszym, najbardziej aktualnym, najwyższym i najbardziej odpowiedzialnym, chociaż nie sam człowiek jako pełna indywidualna osoba, lecz element osobowy w każdej istocie ludzkiej”<sup>25</sup>. Stawianie ponad człowiekiem czegokolwiek, nawet Boga, jawi się jako niemoralność i zdrada człowieka. Do istoty Boga należy, aby tylko on był celem, najważniejszym dla każdej skończonej istoty, zaś obok niego istniejący człowiek byłby niczym<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> N. Hartmann, *Etyka*, s. 688.

<sup>24</sup> Według W. Granata, antynomia ta ma związek z teorią alienacji, gdzie religia odwraca człowieka od rzeczywistości i pozbawia go przymiotów ludzkich. Por. W. Granat, op. cit., s. 354.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 354.

<sup>26</sup> Granat dostrzega w tej antynomii problem biblijny: Bóg albo człowiek, niezależność człowieka albo posłuszeństwo Bogu. Kościół katolicki nie widzi sprzeczności między człowiekiem a Bogiem. Człowiek został stworzony na obraz Boga i jako uczestnik jego natury jest celem najwyższym (por. ibidem).

Powyzsza antynomia jest zdaniem Hartmanna dla rozumu ludzkiego nierozwiązywalna. W istocie człowieka tkwi to, że jest on wyższy, ważniejszy i odpowiedzialniejszy od wszystkiego, co istnieje i znajduje się w jego postrzeganiu. Jeśli coś w niebie bądź na ziemi okazałoby się ważniejsze, choćby sam Bóg, byłoby to etycznym spaceniem. Niektórzy myśliciele religijni uważali prawo Boga i podporządkowanie się Jemu za jeden z warunków duchowego spokoju i zdrowia, a to miałyby świadczyć o prawdziwej trosce człowieka o siebie samego. Można stąd wnioskować, że Bóg jest celem wszelkich działań, najbardziej aktualnym dla każdego stworzenia i wobec Niego każde z nich, także człowiek, staje się nieistotny i mały.

Z dwoma wcześniej ukazanymi antynomiami wiąże się kolejna. Jest ona do dwóch pozostałych podobna, ponieważ bierze pod uwagę wymiar aksjologiczny, nie nawiązuje jednak do treści, ale do pochodzenia wartości. Teza, że etyczne wartości są autonomiczne i wobec tego mają wartość same w sobie, a nie ze względu na coś zewnętrznego, dla każdej etyki jawi się jako coś koniecznego. Sens tej tezy zasadza się w tym, że za wartościami nie stoi ani autorytet, ani nakaz, ani wola. W innym wypadku nie byłoby mowy o ich absolutności i aprioryzmie. Trzecia antynomia polega więc na tym, że między etycznymi wartościami a dekalogiem zachodzi sprzeczność. Człowiek moralny urzeczywistnia i konkretyzuje wartości. Wiara w osobowego Boga i życie przyszłe jest sprzeczna z wartościami etycznymi życia doczesnego. Wynika to z autonomicznego charakteru wartości, czemu zaprzecza istnienie Boga oraz przyjęcie Jego woli i prawa. Przy takiej hipotezie wartości stają się heteronomiczne. W religii nie mogą być uznane wartości, które nie są zgodne z wolą Boga. Gdy są autonomiczne, zostaną odrzucone lub uznane za zgodne z przykazaniami. W religii każda moralna powinność wynika z prawa boskiego i z woli Boga, dlatego odczuwa ją tylko człowiek, który się zwrócił ku przykazaniom. Moralność jest tutaj przestrzeganiem przykazań<sup>27</sup>. Hartmann zakładał ponadto niemożliwość pogodzenia wolnej woli człowieka z Bożą Opatrznością. Istnienie Boga oraz jego działanie prowadziłyby do determinizmu niweczącego wolną wolę. Hartmann zauważał też sprzeczność między ideą odkupienia a definicją moralnej winy.

Granat zwracał uwagę na kwestię wiary u Hartmanna. Każda wina jest pewnym ciężarem, religia zaś miałaby uczyć, że ten ciężar czyni człowieka złym i niezdolnym do dobra. Przecina mu tym samym drogę ku odrodzeniu. Takiego pojęcia winy etyka nie zna, ponieważ winy moralnej nie da się oddzielić od osoby. Winy nie należy pojmować jako moralnego zła, ponieważ posiada w sobie wartość, będąc wyrazem wolnej woli. Usuwając winę, zostałaby tym samym naruszona wolność, a więc także osoba w swej moralnej władzy. Zdaniem Granata, u Hartmanna zniesienie winy byłoby czymś moralnie niedopuszczalnym i człowiek

<sup>27</sup> N. Hartmann, *Etyka*, s. 689.

nie mógłby tego chcieć. Gdyby Bóg odkupiłby człowieka swoją łaską, byłoby to antywartościowe. Spór między religią a etyką wynika z kilku problemów. Można wśród nich wyróżnić następujące: w etyce wolność została zachowana, w religii utracona; etyka broni się przed odkupieniem, religia zaś do niego dąży; etyka jest za ponoszeniem odpowiedzialności, religia ucieka od takiej postawy<sup>28</sup>.

Najsilniejsze jednak antynomie występują w sferze wolności, czyli w zakresie drugiej antynomii. Zalicza się do nich „antynomię opatrności” i „antynomię zbawienia”. Hartmann wskazywał wcześniej, że wolność religijna jest czymś innym niż wolność moralna, choć w obu przypadkach mamy do czynienia z powinnością. W etyce wola przeciwstawia się z jednej strony prawu natury, z drugiej strony prawu moralnemu (wartościom)<sup>29</sup>.

Takie pojmowanie niesie za sobą inny rodzaj przewagi. Naturalny przebieg zdarzeń jest silny, ale ślepy. Brakuje w nim nastawienia na cele, z którymi wiązałyby człowieka. W takim wypadku, jeśli człowiek w ramach adaptacji zakłada sobie cele, może zmienić bieg zdarzeń i odrzucić determinizm natury. Inaczej jest z Bożą Opatrznością, która przedstawia sobą finalny determinizm. Tkwi w nim moc zdefiniowania ostatecznych celów. Władza ta jest nieskończona i „wszechmocna”. Przenika ponadto cały przebieg zdarzeń, nawet ten najmniejszy. Duchowy świat człowieka jest wobec tej władzy bezsilny. Nie pozostawia dla człowieka miejsca do samostanowienia i samookreślenia. Raczej to, co wydaje mu się decydowaniem o sobie, jest przeniknięte mocą Bożej Opatrzności, która działa przez niego i bez jego zgody. Pokazuje to, jak przeciwstawne są konsekwencje Bożej Opatrzności w stosunku do roszczenia etyki do wolności. Jego niezależność jest iluzją, a jego wola jest sparaliżowana. Wszelka inicjatywa i celowość zostają przeniesione na Boga. Powodem tego marazmu jest odwrócenie głównego kategoriałnego prawa, zgodnie z którym wyższa forma determinacji jest silniejsza, a związek przyczynowo-skutkowy jedynym panującym. W ten sposób Boża Opatrzność znosi wolność w etyce. Antynomie te funkcjonują także wewnątrz samej sfery religijnej. Religia opiera swoje dogmaty na wolności woli człowieka. Wiąże się z odpowiedzialnością i winą oraz pojęciem „grzechu”. Nie tylko etyczne, ale także religijne założenia dotyczące człowieka wymagają jego wolności. Religijna wolność człowieka nie jest wolnością w stosunku do praw przyrody i prawa powinności, ale wobec woli Boga w świecie i w samym człowieku<sup>30</sup>.

Zdaniem Hartmanna, poświęcenie wolności człowieka dla chwały Boga jest podyktowane fałszywym strachem. W rzeczywistości Twórca świata zredukowany zostaje do dyletanta, który nie wie, co robi. Chcąc stworzyć coś wyższego,

<sup>28</sup> W. Granat, op. cit., s. 357.

<sup>29</sup> N. Hartmann, *Etyka*, s. 690.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 690–691.

czyli prawdziwą boskość, był zmuszony do stworzenia zniekształconego obrazu świata, który pozbawiony jest boskiego blasku. Postawił w nim człowieka. Zmuszony był wyrzec się go z powodu „grzeszności”, jakby sam mu tego wcześniej nie umożliwił. Konkluzja dyskredytująca Boga nie jest u neokantysty przypadkowa. Zdaniem Hartmanna, tylko osoby religijne zapewniają o wolności człowieka i Boga. Są to jedynie ich spekulacje, bo żadnych dowodów nie mogą przywołać. Nie brakuje tutaj prób, zwłaszcza dialektycznych myślicieli, „usprawiedliwienia Boga” lub moralnej rehabilitacji jednostki, gdzie wolność identyfikowana jest z opatrnościową koniecznością. W konsekwencji to, co ma być identyczne, w swej istocie jest całkowicie sprzeczne. Jest to podobne do aktu wątpliwości ludzkiego umysłu i jako takie byłoby świadectwem poważnego filozoficznego namysłu, jeśli nie prowadziłyby do widocznej sprzeczności i sofistyki<sup>31</sup>.

Ani wolność, ani Boża Opatrzność nie zostały jednak obalone. Udowodnienie fałszywości teorii i dowodów nie będzie ich zaprzeczeniem. Mogą dalej istnieć w tym, co irracjonalne. Jeśli bliżej się przyjrzeć, to religijne myślenie we wszystkich swoich problemach ma do czynienia z takimi irracjonalnościami. Przykładem może być kwestia osobowego istnienia Boga, które jest nie do udowodnienia i sfalsyfikowania. Hartmannowi chodzi jedynie o filozoficzną jasność odnośnie absolutności granic racjonalności, tj. tego, czego przy pomocy teorii w ogóle nie można przyjąć ani odrzucić. Drugą stroną „antynomii opatrności” jest „antynomia zbawienia”. Religijna postawa człowieka nie wyczerpuje się jedynie na jego zależności i grzeszności wobec Boga. Grzech jest moralną winą, o której mówi także etyka. Dla etyki grzech jest sądem własnego sumienia i wartości, religia zaś traktuje go jako winę wobec Boga. Do istoty winy moralnej należy to, że człowiek bierze ją na siebie. Według Hartmanna, w religijnym pojęciu grzechu funkcjonuje jeszcze jeden moment – brzemień winy powoduje, że człowiek staje się zły, niezdolny do dobra, ma zamkniętą drogę do moralnej doskonałości. Z tego powodu wina staje się dla człowieka przekleństwem<sup>32</sup>.

Zbawienie z religijnego punktu widzenia jest najbardziej ważne i wartościowe. Stanowi ono cel dążenia człowieka. W religii jest wywyższeniem osoby, w etyce poniżeniem. Wolność, zburzona przez zbawienie, dla religii jest obojętnym dodatkiem, który początkowo był niezbędny, by człowiek mógł stanąć przed Bogiem jako dobry lub zły. Potem chętnie się ją poświęca, gdy stawką jest coś ważniejszego. Jeśli pojawia się grzech, to głównym celem staje się odkupienie i przywrócenie czystości przed Bogiem. Z etycznej perspektywy wolność jawi się jako najwyższa wartość, potwierdzająca możliwość samostanowienia moralnego człowieka. Zdaniem Hartmanna, pragnienie zbawienia jest oznaką wewnątrz-

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 693.

nego bankructwa człowieka. Religia buduje wartość zbawienia na przełamaniu moralności. Wybawienie pozbawia człowieka samodzielności. Następstwem tego jest całkowita antynomia między etyką a religią, tj. między wolnością a zbawieniem. Antynomia ta jest o wiele większa niż ta występująca w winie i niewinności. W winie ukryta jest wartość wolności, a wolność sama w sobie nie jest przeciwieństwem niewinności. Wolność i zbawienie nigdy nie są takie same, a przynajmniej nie jako wartości, bo zbawienie jest odrzuceniem wolności. Tę antynomię powinna rozwiązywać etyka, nie zaś religia. Etyka nie mówi o zbawieniu. Robi to jedynie religia, więc ponosi za to także odpowiedzialność. Antynomia może mieć różne formy, dwie główne przybierają postać następujących twierdzeń: pierwsza brzmi: będzie, co będzie, jeśli tylko nie ponoszę za to winy, bo wina to grzech przed Bogiem. Druga natomiast: bądź winny, na ile ty tego chcesz, noś brzemień winy z honorem, dbaj tylko o to, by stawało się dobro. Można więc je scharakteryzować jako przeciwieństwo winy i grzechu, woli zbawienia i sprzeciwienia się jej. W każdym z tych sformułowań, tezie i antytezie, potwierdzone są dobrze znane fakty, zjawiska życia etycznego z jednej strony, a religijnego z drugiej. Dla kogoś, kto całkowicie opowiada się za jedną ze stron, przeciwieństwo wydaje się nienaturalne i absurdalne. Ale właśnie owo poczucie absurdu jest tu charakterystyczne. Jest poniekąd istotą antynomii zbawienia<sup>33</sup>.

Hartmann akcentował rolę wolności. Wolność człowieka wskazuje na możliwość określenia się w świecie wartości. Jeśli takiej możliwości nie ma, to między królestwem wartości a rzeczywistością nie ma żadnego związku – nici porozumienia, a wartości są bezsilne bez możliwości urzeczywistnienia się w świecie. Możliwość zrealizowania przez podmiot danej wartości daje potencjał pozytywnego wyboru. Takim sposobem razem ze świadomością wartości, aktywności i siły występuje nowa wartość wolności woli jako wartość samookreślenia jednostki w intencjonalnych aktach<sup>34</sup>.

Wolność to przejęcie inicjatywy nad ślepyim przebiegiem zdarzeń. Ta przeżawa jawi się jako coś wartościowego, co wyróżnia człowieka w przyrodzie, której sam jest częścią. Pozwala na wejście w „drugie królestwo”, nie odrywając się jednocześnie od rzeczywistości. Przeciwieństwem wolności jest zniewolenie, rozumiane jako całkowity determinizm, swoiste niewolnictwo człowieka wobec ogólnego przebiegu zdarzeń. Już w próbach i dążeniu do udowodnienia istnienia wolnej woli pojawia się jej wartość. Ile wątpliwości nie powodowałaby psychologia udowadniająca brak wolności, człowiek jest do niej zdolny i za nią walczy. Dążenie do zniewolenia lub odmowa uznania wolności jest sprzeciwieniem się samemu sobie<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 354–355.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 352–353.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 353.

Potrzeba wolności funkcjonuje w bardziej konkretnych formach. Pojawia się nawet tam, gdzie najmniej można się tego spodziewać – tam, gdzie człowiekowi wolnemu przypada wina i odpowiedzialność, a zniewolonemu niewinność i bez troska. W człowieku istnieje chęć odpowiedzialności za swoje postępowanie. W związku z tym zachowanie winy jest cenne, mimo brzemienia, które należy nieść. Odrzucając swoją winę, człowiek odcina się od wielkiego dobra, którym jest człowieczeństwo. W przyznaniu natomiast własnym działaniom potencjalnej winy, człowiek daje wyraz swemu człowieczeństwu<sup>36</sup>.

Zdaniem Häringa, człowiek moralny u Hartmanna jest uposażony w boskie przymioty. Jeśli z założenia jest samowładczy, to nawet po udowodnieniu jego słabości w sprawach doczesnych jego wolność musi być absolutna. Nie ma nad nią władzy żadna władza wyższa, zwłaszcza osoba. Boskie przymioty człowiek wykazuje tylko wobec moralnej wartości, nie wobec innego podmiotu. Häring stawia pytanie o to, czy moralność i dobro moralne jeszcze istnieją, czy też człowiek rości sobie prawa do królestwa wartości, przybierając przymioty bóstwa<sup>37</sup>.

W królestwie dobra Hartmanna Häring zauważył rozdzźwięk. Pluralizm wartości powoduje równoległe istnienie różnych królestw wartości. Człowiek jest bezradny wobec wezwania do realizacji sprzecznych wartości, popada w konflikt. Nie pozostaje mu nic innego, jak tylko wziąć na siebie ten konflikt i z własnej inicjatywy podjąć decyzję, co zawsze będzie równoznaczne z urzeczywistnieniem wartości i jej naruszeniem. Häring zauważał, że dobro w ujęciu Hartmanna nie istnieje. Można wyróżnić jedynie poszczególne królestwa wartości. Nie można od nich żądać jedności i harmonii w dobru. Wiara w jedno dobro powodowała, że nie rozwinęła się ścisła definicja wartości. Fakt, iż dwie wartości w jakiejś sytuacji mogą się sobie sprzeciwiać i podtrzymywać swą powinność wobec człowieka, dowodzi, że nie ma dobra jako podstawy jedności wartości<sup>38</sup>. Wobec tego nie dobro wikła człowieka w winę, ale pluralizm wartości. Nie istnieje jedno dobro i jedno królestwo wartości. Wobec świata wartości człowiek staje z czcią i jego udział w etyce przyjmowany jest z dumą. Dopiero sprzeczność wartości i uwikłanie w winę udzielają człowiekowi boskich przymiotów.

Häring podkreśla: „Fakt, że same wartości nie mają powodu ani prawa do decyzji co do jednej wartości przeciw drugiej, jest metafizycznym warunkiem, który jedynie umożliwia, iż realna osoba jest autonomiczna nie tylko obok wartości, lecz że taka jest właśnie w stosunku do wartości, to znaczy, że jej autonomia w stosunku do tych wartości jest wyższa. Ona to bowiem staje ponad konfliktem autonomicznych wartości i znajduje z niego wyjście – na skutek decyzji, którą przedsięwzięje”<sup>39</sup>. Wina, którą człowiek odczuwa, jest winą ponoszoną dla

<sup>36</sup> Por. J. Filek, op. cit., s. 43–44.

<sup>37</sup> B. Häring, op. cit., s. 65.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 67.

wolności. Człowiek może być przygnębiony winą, którą ściągnął na siebie. Taka jest jednak cena wolności i autonomii. Häring określał człowieka Hartmanna jako demiurga, który kształtuje nie tylko rzeczywistość, ale także królestwa wartości. Człowiek moralny staje się w chaosie. Ma przed sobą nie tylko chaos materii, a także idealnych tworów, które przedstawiają moralne możliwości. Wpływają stąd dwa wnioski. W etyce Hartmanna następuje zanik koncepcji dobra jako przenikającej wszystko wartości. Nie istnieje także etyka jako powoływanie do „odpowiadania” na wartości. Człowiek na mocy swojej autonomii staje ponad wartościami. W stawianiu się winnym pokazuje swoją wyższość i moc. Poprzez moralne działanie narusza nakazy wartości, jednak nie ma możliwości im zaprzeczyć. W związku z tym człowiek jest istotą ponadmoralną, która wychodzi ponad roszczenia wartości<sup>40</sup>.

Człowiek jest zdolny do samodzielnego formowania swego życia dzięki etyce. Hartmann zauważał, że etyka jest dla człowieka wiedzą o dobru i złu. Zrównuje go z bóstwem. Daje człowiekowi świadomość misji w świecie i wymaga od niego twórczości na równi z demiurgiem. Tworzenie świata nie jest zakończone, dopóki człowiek nie odnajdzie w nim misji twórczej, dzięki której realizowałby swój etos, mający początek w stanie chaosu. W chaosie widać możliwości człowieka, ale także zagrażające mu niebezpieczeństwa. Etyka zwraca się ku tkwiącemu w człowieku poczuciu bycia kreatorem. W tym tkwi sens życia ludzkiego. Etyka nie jest filozofią pierwszą i najważniejszą, a jej poznanie nie jest najistotniejsze. Jest w niej coś z filozofii pierwszej w innym sensie. Jest ona upodmiotowieniem odpowiedzialności<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> N. Hartmann, *Etyka*, s. 68.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 91.





*Lech Majchrowski*

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Jagiellonian University in Krakow

## MUZYKA JAKO RODZAJ WEWNĘTRZNEJ REPREZENTACJI

### Music as a Kind of Internal Representation

**Słowa kluczowe:** kognitywistyka, proces twórczy, synestezja, muzyczna semantyka, oddziaływanie na emocje.

**Key words:** cognitive science, creative process, synaesthesia, musical semantics, impact on emotions.

#### Streszczenie

Muzyka jako zjawisko jest nie tylko głębokim źródłem estetycznej przyjemności, ale także inspiracją dla filozoficznej refleksji. Tajemnicza natura muzyki sprawia, że pytanie o jej wewnętrzną treść pozostaje wciąż do końca nierozstrzygnięte. Zasadnicza trudność epistemologiczna wiąże się problemem znaczenia, a mianowicie: czy muzyka odnosi się do rzeczywistości istniejącej poza jej czysto dźwiękową strukturą (melodią, harmonią i rytmem)? Albo mówiąc inaczej: czy forma muzyczna jest uzasadniona potrzebą wyrażenia pozamuzycznych idei – myśli, uczuć lub innych wrażeń zmysłowych?

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czym jest muzyka z punktu widzenia analizy procesu twórczego. Zgodnie z moim założeniem, pełne zrozumienie fenomenu muzyki – jeśli w ogóle jest możliwe – wymaga nie tylko badania formy i treści, ale również procesu jej powstawania w umyśle artysty. W tym kontekście omawiam strategię tworzącą trzech wielkich kompozytorów: Mozarta, Beethovena, Chopina i na tej podstawie próbuję sformułować definicję muzyki. Rozważam również wpływ muzycznej semantyki na emocje odbiorców.

#### Abstract

Music as a phenomenon is not only a deep source of aesthetic pleasure, but also an inspiration to philosophical reflection. The mysterious nature of music makes the question about its inner content still unresolved. The main epistemological difficulty is associated with the problem of meaning, namely, whether music refers to the reality existing outside its purely sound structure (melody, harmony, and rhythm)?; or, in other words, whether the musical form is a justified need to express extra-musical ideas – thoughts, feelings, or other sensations?

The aim of this study is an attempt to answer the question: What is music from the point of view of creative process analysis? According to my assumption, a full understanding of the phenomenon of music – if at all possible – requires not only the study of form and content, but also the process of its creation in the mind of an artist. In this context, I discuss the creative strategy of three great composers: Mozart, Beethoven, Chopin, and on this basis I try to formulate a definition of music. I also consider the influence of musical semantics on the recipients' emotions.

Czym jest muzyka? Żywiołową ekspresją emocji czy pustą architekturą dźwięków – piękną formą bez treści? Odnosi się do zjawisk zewnętrznych czy wypowiada jedynie samą siebie? Odzwierciedla najgłębszą sferą bytu (*arche*), czy jest tylko wyrazem indywidualnej woli i talentu twórcy? Czy do zrozumienia i „właściwego” odczucia muzyki konieczne jest wykształcenie i znajomość szerszego (pozamuzycznego) kontekstu, a może wystarczy jedynie subtelna wrażliwość i intuicja? Czy muzyka potrafi uzewnętrznić to, co niewyraźalne w słowach? Tego rodzaju pytania od lat nurtują zarówno filozofów, teoretyków sztuki, jak i „zwykłych” zakochanych w muzyce melomanów. Większość tych zagadnień można, jak myślę, sprowadzić do jednego bardziej ogólnego pytania, a mianowicie: jak zrozumieć i ująć w słowa to, czego doświadczamy podczas słuchania muzyki?

Wierzę, iż ukazanie krok po kroku, jak powstaje muzyka w głowie kompozytora, pozwoli również lepiej zrozumieć, czym ona jest w istocie. Proces twórczy wydaje się najbardziej fascynującym i jednocześnie najbardziej tajemniczym zjawiskiem ludzkiej egzystencji. Nawet tak wnikliwy muzykolog, jak austriacki pozytywista Eduard Hanslick, pisał: „Jakaś pierwotna, tajemnicza moc, której warsztatu ludzkie oko nigdy nie zbada, sprawia to, że w umyśle kompozytora zabrzmiewa temat lub motyw”<sup>1</sup>. W niniejszej pracy przyjąłem założenie wprost przeciwne: nie „tajemnicza moc” jest przyczyną niezwykłych zdolności twórczych kompozytora, lecz zestaw specyficznych, wysoko wyspecjalizowanych strategii poznawczych, które nie tylko mogą zostać zrozumiane, ale i w niektórych przypadkach z powodzeniem stosowane w praktyce.

Jak zatem przebiega proces twórczy? Robert Dilts w swej godnej uwagi publikacji zatytułowanej *Strategies of Genius* stara się zrozumieć i opisać ów proces, odwołując się do treści jednego z listów (prawdopodobnie z roku 1789 – niedostępny niestety w języku polskim) Wolfganga Amadeusza Mozarta, w którym kompozytor, jego zdaniem, dokładnie omawia swoje strategie twórcze oraz przebieg i rozwój całego procesu. Można go podzielić na cztery etapy<sup>2</sup>.

## Etap pierwszy: jak brzmi muzyczna kąpiel?

Mówisz, że chciałbyś wiedzieć w jaki sposób komponuję i jakiej metody używam, pisząc swoje dzieła. Nie mogę naprawdę nic więcej powiedzieć ponad to, co następuje, ponieważ sam o tym niewiele wiem i nie potrafię wyjaśnić. Gdy jestem jak gdyby całkiem sam, zupełnie samotny w dobrym nastroju – powiedzmy, gdy podróżuję powozem, spaceruję po dobrym posiłku albo chodzę nocą, bo nie mogę spać – w takich właśnie okolicznościach przypląwa do mnie naj-

<sup>1</sup> E. Hanslick, *O pięknie w muzyce*, tłum. St. Niewiadomski, Warszawa 1903, s. 82.

<sup>2</sup> Poniższy opis procesu twórczego stanowi skrótowe przedstawienie analizy zawartej w książce Roberta Diltsa, *Strategies of Genius*, vol. 1, Meta Publications 1994.

więcej najlepszych pomysłów. Skąd i jak przychodzą, nie wiem i nie potrafię wymusić ich pojawiania się. Te idee, które sprawiają mi przyjemność, zachowuję w pamięci i zazwyczaj, jak mi powiadają, nucę je sobie.<sup>3</sup>

Na początku – zauważa Dilts<sup>4</sup> – Mozart opisuje warunki psychologiczne, w których powstają jego muzyczne inspiracje, mówi np.: „kiedy jestem całkowicie sam”, co sugeruje poczucie spójnej tożsamości, brak wewnętrznych konfliktów oraz możliwość spokojnego przebywania w świecie swoich myśli. Wspomina również, że jest „w dobrym nastroju”. Następnie określa ogólny kontekst fizyczny, w którym się znajduje: „podróż powozem”, „poobiedni spacer” – z czego można wnioskować, iż uczestniczy on w jakiejś formie ruchu fizycznego. Stwierdza: „to w takich okolicznościach przychodzi do mnie najczęściej najlepszych pomysłów” lub „moje pomysły płyną najlepiej i najbardziej obficie”. Warto zwrócić uwagę na to, podkreśla Dilts<sup>5</sup>, że Mozart nie mówi: „w takich okolicznościach komponuję najlepsze utwory (lub motywy muzyczne)” Zwrot „przepływają” (*flow*) sugeruje, że proces twórczy (przynajmniej w pierwszej fazie) zachodzi swobodnie, spontanicznie i najprawdopodobniej poza świadomością. Potwierdza to dalsza część wypowiedzi: „Skąd i jak przychodzą [moje pomysły], nie wiem i nie potrafię wymusić ich pojawiania się”. Mozart nie układa świadomie nut tak, aby tworzyły one melodie, lecz jak się zdaje, skupia się wyłącznie na stanach emocjonalnych (lub fizycznych), które powodują uwalnianie („przepływ”) pomysłów w sposób samoistny – można by rzec – instynktowny. Naturalnie pojawiające się idee muzyczne zdają się dopasowywać do psychiki kompozytora, będąc niejako odpowiedzią na jego stan emocjonalny.

Dalej czytamy: „te idee, które sprawiają mi przyjemność, zachowuję w pamięci” – ukazuje to istotny związek przyjemności z pamięcią. „Przyjemność” w tej sytuacji z pewnością dotyczy odczucia (lub odczuć), „pamięć” natomiast, przywoływania do głowy konkretnych dźwięków<sup>6</sup>. Najprawdopodobniej u Mozarta dochodzi do synestezyjnego<sup>7</sup> połączenia odczuć z dźwiękami w kontekście

<sup>3</sup> E. Holmes, *The Life of Mozart, including his correspondence*, tłum. własne, Champan and Hall, 186, Strand., London 1845, s. 317: „You say, you should like to know my way of composing, and what method i follow in writing works of some extent. i can really say no more on this subject than the following ; for i myself know no more about it, and cannot account for it. When i am, as it were, completely myself, entirely alone, and of good cheer – say, travelling in a carriage, or walking after a good meal, or during the night when i cannot sleep; it is on such occasions that my ideas flow best and most abundantly. *Whence* and *how* they come, i know not; nor can i force them. Those ideas that please me i retain in memory, and am accustomed, as i have been told, to hum them to myself”.

<sup>4</sup> R. Dilts, op. cit., s. 225.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>7</sup> Synestezja – spostrzeżenie o charakterze wielozmysłowym. W wyniku pobudzenia jednego rodzaju receptora (np. słuchowego) pojawiają się jednocześnie spostrzeżenia charakterystyczne dla pobudzenia innego receptora (np. wzrokowego). W efekcie osoby doświadczające

swoistego samowzmacniającego się sprzężenia zwrotnego. Ocena tego, jak bardzo coś się podoba, polega na wypróbowaniu tego sprzężenia. Wygląda to w sposób następujący: w systemie nerwowym Mozarta dochodzi do przekształcenia doznań cielesnych na dźwięki. Inaczej mówiąc – odczucia kompozytora wytwarzają wewnętrzne reprezentacje słuchowe<sup>8</sup>. Jeżeli dźwięki (motywy muzyczne) pasują do np. odczuwanej przyjemności lub ją wzmacniają, są zapisywane w pamięci. A zatem aktywność kompozytora – wyjaśnia Dilts<sup>9</sup> – jak i jego relacja ze światem zewnętrznym powodują powstawanie wewnętrznych reprezentacji słuchowych. Te następnie wzbudzają uczucia. Jeśli uczucia powstałe wskutek idei muzycznych korespondują z przyjemnym nastrojem kompozytora lub nastrój ten stymulują, coraz mocniej się ze sobą łączą (tj. odczucia z ideami). Konsekwencją dopasowania muzyki wewnętrznej do aktualnie odczuwanego uczucia jest jej uzewewnętrznienie. Mozart pisze: „i zazwyczaj, jak mi powiadają, nucę je sobie”. Nucenie stanowi kolejne połączenie odczuć z dźwiękami: mięśnie ust, gardła i klatki piersiowej zostają zaktywizowane w celu wygenerowania zewnętrznego dźwięku. To zaś, iż Mozart słyszał od innych, że sobie coś nuci, jest następną wyraźną przesłanką do twierdzenia, że kompozytor nie był tego procesu świadomy.

Według Diltsa struktura pierwszego, podstawowego etapu procesu twórczego, przedstawia się następująco: akt twórczy bierze swój początek z pozytywnego stanu ducha i harmonijnie przebiegających odczuć cielesnych połączonych z ruchem fizycznym. Odczucia te powodują wewnętrzne doznania, które następnie generują dźwięki (reprezentacje słuchowe) w wyniku naturalnego nakładania się na siebie cech zmysłów: kinestetycznego i słuchowego (synestezja). Jeśli dźwięki zdają się odpowiadać odczuciom kompozytora albo je wzmacniają, są nucone oraz zapamiętywane; jeżeli nie: zostają likwidowane.

---

synestezji mogą np. nie tylko słyszeć dźwięki, ale również odbierać ich barwy, zmieniające się zależnie od wysokości dźwięku. Szerzej: A. Bleicher, *Granice percepcji*, „Psychologia Dziś” 2012, nr 4, s. 16. Istnieją dwie teorie, tłumaczące owo zjawisko. Według teorii Simona Baron-Cohana u osób doświadczających synestezji mogą występować dodatkowe połączenia w mózgu, które łączą obszary normalnie ze sobą niepołączone. Druga teoria mówi, że liczba połączeń synaptycznych jest taka sama, a mieszanie się odbieranych doświadczeń wynika z tego, iż zachwiana jest równowaga pomiędzy hamowaniem i wyciszaniem docierających impulsów w mózgu. Zob. [online] <<http://pl.wikipedia.org/wiki/Synestezja>>.

<sup>8</sup> Eduard Hanslick, odnoszący się krytycznie do istotnego uczestnictwa uczuć w procesie twórczym, pisał: „Bez zapалу nie powstało w życiu nic wielkiego i pięknego. Uczucie, nieraz bardzo wysoko rozwinięte, znajdujemy u każdego kompozytora i poety. Nie jest ono jednakże u żadnego z nich czynnikiem twórczym, bo nawet najsilniejsze wzruszenie może wprawdzie stać się jedynie pobudką dzieła, lecz przedmiotem jego nigdy być nie może. [...] Do skomponowania utworu popycha człowieka muzykalnie uzdolnionego nie samo odczuwanie czegoś, lecz śpiewanie wewnętrzne” – idem, op. cit., s. 121–122, por. też s. 193 i 217. Wspomniane przez Hanslicka „śpiewanie wewnętrzne” można wyjaśnić synestezyjnym przekształceniem emocjonalnego odczuwania.

<sup>9</sup> R. Dilts, op. cit., s. 226.

## Etap 2: melodyjny bukiet kwiatów

Jeśli to kontynuuję, wkrótce przychodzi mi do głowy, jak mógłbym spożytkować ten lub tamten smakołyk, aby przyrządzić dobre danie, to znaczy zgodnie z zasadami kontrapunktu, specyfiką poszczególnych instrumentów itd.<sup>10</sup>

W kolejnej fazie procesu twórczego Mozart zaczyna zachowane w pamięci dźwięki lub motywy łączyć w większe struktury nazywane w języku muzykologicznym frazami, zdaniami czy też okresami muzycznymi. Kompozytor, niczym dobry kucharz, przyrządza wykwintne danie, wybierając ten lub tamten „smakowity kąsek” („smakołyk”). Kulinarne metafora w tym przypadku, rzecz jasna, pełni rolę opisową, ale może również świadczyć o tym, że strategia kompozytorska Mozarta została wzbogacona kolejnym twórczym połączeniem synestezyjnym, tj. smaku i zapachu z dźwiękami:

Daniel W. Wesson, neurobiolog z Case Western Reserve University, uzyskał dowody powiązania węchu i słuchu – „węchośluchu”. Jego opublikowane w 2010 r. badanie pokazało, że neurony układu węchowego myszy pobudzały się zarówno w odpowiedzi na dźwięki, jak i zapachy. Co ciekawe, niektóre neurony ulegały większemu lub mniejszemu pobudzeniu, jeśli zapachowi towarzyszyły określone dźwięki, co sugeruje, że dźwięk dostraja percepcję zapachu. U niektórych ludzi zmysły są tak splecione, że doświadczenie jednego zmysłu może wywoływać doznanie innego.<sup>11</sup>

Na tym poziomie, gdy liczba zgromadzonych w pamięci, wyłonionych w sprzężeniu zwrotnym pomysłów jest wystarczająco duża, kompozytor, wykorzystując „zasady kontrapunktu” oraz „cechy charakterystyczne różnych instrumentów”, wybiera i łączy ze sobą te z nich, które mogą razem tworzyć szerszy kontekst muzyczny. O ile na pierwszym etapie idee muzyczne powstawały w sposób spontaniczny i nieświadomy, to stwierdzenie „jeżeli kontynuuję pracę, niebawem przychodzi mi na myśl, jak mogę wykorzystać ten lub tamten smakowity kąsek” oraz wspomniane zastosowanie „reguł kontrapunktu” wskazują na to, iż kolejny etap wymaga od Mozarta posiadania wiedzy teoretycznej oraz świadomego zaangażowania w proces twórczy<sup>12</sup>.

## Etap 3: obraz muzycznego snu

To wszystko rozpala moją duszę, i pod warunkiem, że nic mi nie przeszkadza, mój temat rozwija się sam, stając się usystematyzowany i określony, i całość, choćby była długa, stoi prawie kompletna i skończona w moim umyśle w taki sposób, że po krótkim spojrzeniu mogę ją

<sup>10</sup> E. Holmes, op. cit., s. 317: „If i continue in this way, it soon occurs to me how i may turn this or that morsel to account, so as to make a good dish of it, that is to say, agreeably to the rules of counterpoint, to the peculiarities of the various instruments, &c.”

<sup>11</sup> Zob. szerzej: „Psychologia Dziś” 2012, nr 4, s. 22–23.

<sup>12</sup> R. Dilts, op. cit., s. 229.

podziwiać niczym ładny obraz lub piękny posąg. W mojej wyobraźni nie słyszę kolejno poszczególnych części [dzieła], ale słyszę je niejako wszystkie razem (*gleich alles zusammen*). Nie potrafię wysławić, jak wielka to przyjemność! Całe to wymyślanie, tworzenie odbywa się w przyjemnym, żywiołowym marzeniu. Niemniej jednak rzeczywiste usłyszenie wszystkiego razem jest niewątpliwie najlepsze. To, co zostało stworzone w ten sposób, niełatwo zapominam, i jest to najprawdopodobniej największy dar, za który powinienem być wdzięczny mojemu Stwórcy.<sup>13</sup>

Wraz z rozwojem procesu twórczego – nakładania się na siebie różnych funkcji zmysłów – znacznie wzrasta poziom odczuwania pozytywnych emocji. Określenie: „to wszystko rozpala moją duszę” nie oznacza zwykłej przyjemności czy dobrego nastroju, lecz niemal stan euforii. Rozrastająca się struktura kompozycji pociąga za sobą zaangażowanie coraz to większych obszarów układu nerwowego, sięgających najgłębszych sfer duchowości artysty. Kolejne stwierdzenie: „mój temat powiększa się sam, staje się usystematyzowany i określony” świadczy o tym, że muzyka w głowie podświadomie rozwija się sama, a kompozytor jest tylko czymś w rodzaju medium, przez które ona przepływa – tłumaczy Dilts<sup>14</sup>.

Mozart powiada dalej: „całość, choć bywa długa, stoi prawie kompletna i skończona w moim umyśle, tak że mogę podziwiać ją niczym ładny obraz lub piękny posąg”. W proces twórczy zaangażowany więc zostaje kolejny ze zmysłów – wzrok, a mówiąc dokładniej: wewnętrzna reprezentacja wzrokowa. Z tej ciekawej wypowiedzi Mozarta autor *Strategies of Genius* wnioskuje, iż synestezyjne połączenia wzroku i słuchu zdają się w fascynujący sposób tworzyć jeden wyjątkowy obraz przedstawiający całą strukturę połączonych ze sobą motywów muzycznych. Powstały w ten sposób obiekt mentalny prawdopodobnie nie przybiera jeszcze postaci zapisu nutowego, lecz czegoś o wiele bardziej abstrakcyjnego<sup>15</sup>, przypominającego arystotelesowski „przedmiot zmysłowy wspólny”<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> E. Holmes, op. cit., s. 317–318: „All this fires my soul, and, provided i am not disturbed, my subject enlarges itself, becomes methodised and defined, and the whole, though it be long, stands almost complete and finished in my mind, so that i can survey it, like a fine picture or a beautiful statue, at a glance. Nor do i hear in my imagination the parts successively, but i hear them, as it were, all at once (*gleich alles zusammen*.) What a delight this is i cannot tell! All this inventing, this producing, takes place in a pleasing lively dream. Still the actual hearing of the tout ensemble is after all the best. What has been thus produced i do not easily forget, and this is perhaps the best gift i have my Divine Maker to thank for”.

<sup>14</sup> R. Dilts, op. cit., s. 230–231.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 231.

<sup>16</sup> „Przedmiotami zmysłowymi wspólnymi są ruch, spoczynek, liczba, kształt, wielkość; tego rodzaju przedmioty bowiem nie są właściwe dla żadnego zmysłu, lecz są wspólne wszystkim. Albowiem pewne rodzaje ruchu można spostrzec zarówno dotykaniem, jak wzrokiem” – Arystoteles, *O duszy*, (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przekłady, wstępy, i komentarze P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 90. W powyższym (muzycznym) przypadku przykładem przedmiotu zmysłowego wspólnego jest dynamika – można bowiem jednocześnie czuć, widzieć i słyszeć

Można zatem przypuścić, że wzrokowy system reprezentacji odgrywa rolę także na wcześniejszych etapach procesu twórczego, a nawet założyć, iż w pierwszej fazie gromadzenia pomysłów muzycznych również percepcja wzrokowa tworzy synestezyjne połączenia, zaś poszczególne wizualne impresje zyskują swoje dźwiękowe odpowiedniki.

Kompozytor mówi dalej: „nie słyszę w mojej wyobraźni odrębnych części [dzieła] po kolei (sukcesywnie), ale słyszę je niejako wszystkie razem”. W głowie Mozarta powstaje więc coś w rodzaju dźwiękowej mapy całej kompozycji, która jednocześnie łączy się zwrotnie z emocjami, powodując ich znaczne wzmocnienie: „nie jestem w stanie wyrazić, jak wielką przyjemność mi to sprawia! Całe to tworzenie odbywa się w przyjemnym, pełnym życia śnie; jednak faktyczne usłyszenie wszystkiego razem jest najlepsze”. W miarę, jak liczba połączeń synestezyjnych wzrasta i kompozycja staje się coraz bardziej zaawansowana, kompozytor zaczyna wchodzić w euforyczny stan swoistego transu, w którym senne marzenia stają się źródłem nieprzerwanej rozkoszy. Kiedy procedura zostaje w pełni utrwalona, proces twórczy nie wymaga dalszego zaangażowania świadomości, a kompozycja zaczyna żyć własnym życiem – *quasi una fantasia*<sup>17</sup>.

„Stworzone w ten sposób [idee] niełatwo zapominam” – podkreśla kompozytor. Oczywiście jest bowiem fakt, iż trudno zapomnieć o czymś, co skojarzone jest z tak wieloma zmysłami naraz, a zwłaszcza z odczuwaniem dużej przyjemności.

## Etap ostatni: pisanie

Kiedy przechodzę do spisywania pomysłów, wyciągam torbę moich wspomnień, jeśli mogę się tak wyrazić, które zostały zgromadzone w sposób, o którym wyżej wspomniałem. Z tego powodu zapisywanie na papierze przebiega dość szybko, ponieważ wszystko, jak powiedziałem wcześniej, jest już prawie gotowe; i rzadko to, co na papierze, odbiega od tego, co było w mojej wyobraźni. Przy tym zajęciu mogę znosić przeszkadzanie; cokolwiek by się działo dookoła mnie, piszę i nawet rozmawiam, ale tylko o kurach i gęsiach albo o Gretel i Barbelu lub podobnych sprawach.<sup>18</sup>

dynamikę danej rzeczy i zdarza się to np. wówczas, gdy znajdujemy się w startującym (wznoszącym się w powietrze) samolocie. Muzyka zatem poprzez swą dynamikę może łączyć funkcję wielu zmysłów stanowiąc dla nich wspólny mianownik. Innym przykładem jest intensywność – można o niej mówić w odniesieniu do każdego ze zmysłów (intensywność smaku, zapachu, barwy, dźwięku, uczucia).

<sup>17</sup> R. Dilts, op. cit., s. 232.

<sup>18</sup> E. Holmes, op. cit., s. 318: „When i proceed to write down my ideas, i take out of the bag of my memory, if i may use that phrase, what has previously been collected into it in the way i have mentioned. For this reason the committing to paper is done quickly enough, for everything is, as i said before, already finished; and it rarely differs on paper from what it was in my imagination. At this occupation, i can therefore suffer myself to be disturbed ; for whatever may be going on around me, i write, and even talk, but only of fowls and geese, or of Gretel or Barbel, or some such matters”.

Jak dotąd proces komponowania przebiegał w sposób uporządkowany „z dołu do góry”, tzn. poszczególne mniejsze motywy muzyczne („smakowite kąski”), reprezentujące wewnętrzne odczucia (i być może wzrokowe impresje) artysty, zaczynają tworzyć ze sobą większe grupy dźwięków („wyborne dania”), które następnie przeradzają się w coraz obszerniejsze i bardziej zaawansowane struktury muzyczne („obraz pięknego przyjęcia z suto i wykwintnie zastawionymi stolami”)¹⁹. W ostatnim zaś etapie – polegającym na przetłumaczeniu powstałych w ten sposób idei na powszechnie przyjęty zapis nutowy – proces ten zostaje odwrócony: ze skończonego muzycznego obrazu dzieła Mozart („idąc w dół”) odczytuje i przenosi na papier poszczególne powstałe wcześniej elementy, dochodząc aż do szczebla pojedynczej nuty. Z tego powodu „zapisywanie na papierze przebiega dość szybko, ponieważ wszystko, jak powiedziałem wcześniej, jest już prawie gotowe; i rzadko to, co na papierze, odbiega od tego, co było w mojej wyobraźni”. W związku z tym zrozumiałe jest, dlaczego Mozart przy tym zajęciu, jak czytamy, może tolerować różne niedogodności, a nawet prowadzić powierzchowne rozmowy. O ile bowiem we wcześniejszych fazach procesu twórczego współpracowały ze sobą jednocześnie zmysły słuchu i odczuwania (ale możliwe, że pozostałe również), o tyle – jak się zdaje – na etapie spisywania mamy do czynienia wyłącznie z aktywnością reprezentacji wzrokowej: transkrypcją obrazu muzycznego na zapis nutowy; a co za tym idzie także z mniejszym obciążeniem układu nerwowego – wyjaśnia Dilts²⁰.

Podsumowując, możemy przedstawić proces twórczy Mozarta w postaci krótkiego schematu:

- 1) stymulujący kontekst zewnętrzny, fizyczny („spacer” bądź „podróż powozem”);
- 2) doznania wewnętrzne („jestem w dobrym nastroju”);
- 3) synestezyjne przekształcenie odczuć na dźwięki;
- 4) zapisanie w pamięci wyselekcjonowanych w sprzężeniu zwrotnym motywów muzycznych („te idee, które sprawiają mi przyjemność zachowuję w pamięci”);
- 5) tworzenie szerszego kontekstu muzycznego z wybranych wcześniej elementów („jak mogę wykorzystać ten lub tamten smakołyk, aby przyrządzić dobre danie, zgodnie z zasadami kontrapunktu”);
- 6) faza intensyfikacji odczuć („wszystko to rozpała moją duszę”);
- 7) stworzenie obrazu muzycznego dzieła („całość, [...] stoi prawie kompletna i skończona w moim umyśle, tak że mogę podziwiać ją niczym ładny obraz”);
- 8) transkrypcja muzycznego obrazu na zapis nutowy („rzadko to, co [zapisane] na papierze, różni się od tego, co było w mojej wyobraźni”).

<sup>19</sup> R. Dilts, op. cit., s. 233.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 234.



Proces twórczy Mozarta składa się z przeplatających się nawzajem większych i mniejszych, świadomych i nieświadomych strategii poznawczych, sprawiających, iż jego umysł (ba, cała jego osoba) zachowuje się niczym jeden wielki grający instrument. Wyjątkowość i geniusz Mozarta, jak prawdopodobnie każdego innego wielkiego kompozytora, polegały przypuszczalnie na tym, iż potrafił on w niezwykle sposób łączyć dźwięki z wszystkimi innymi doznaniem, jakich doświadczał. Jego muzyka zdaje się przemawiać do wszystkich zmysłów z taką samą intensywnością, z jaką przemawia do słuchu. Jest duchową podróżą do zaczarowanej w dźwięk krainy zmysłów, gdzie z gorącymi odczuciami mieszają się bajeczne wyobrażenia, wykwintne smaki, a nawet eteryczne zapachy. Muzyka Mozarta to wielka uczta dla zmysłów i jednocześnie niebiańskie danie dla duszy!

A jak pracowali inni kompozytorzy, czy proces twórczy w ich przypadku przebiegał tak samo jak u Mozarta?

Ludwig van Beethoven, być może największy artysta wszech czasów, którego wielość i zasług dla muzyki nie sposób wręcz wysłowić, w rozmowie z młodym muzykiem Louisem Schlösserem, przeprowadzonej w 1822 r., swój kunszt kompozytorski opisał w sposób następujący<sup>21</sup>:

Noszę się z swoim pomysłem nieraz bardzo długo, zanim go przeleję na papier. Pamięć służy mi doskonale, dzięki czemu jestem pewny, że tematu, który przypadł mi do gustu, nie zapomnę nawet po latach. Zmieniam to i owo, odrzucam i znowu powracam do odrzuconego, próbuję czegoś nowego, póki nie osiągnę tego, co mnie zadowala. Wówczas rozpoczynam opracowywać to w mojej głowie wszereż i w głąb, w górę i w dół, a ponieważ zasadnicza idea mnie nie opuszcza, rozrasta się ona, słyszę ją i widzę oczami duszy jej obraz jak najpełniejszy. Z tą chwilą pozostaje już tylko praca napisania utworu, co idzie szybko naprzód, jeżeli mam czas, gdyż bardzo często pracuję nad kilka utworami jednocześnie, będąc pewien, że nic nie pomieszam. Zapyta mnie pan, skąd biorę pomysły? Na to nie umiem odpowiedzieć jednoznacznie. Przychodzą niewołane, pośrednio, bezpośrednio, mógłbym je chwytać ręką – na świeżym powietrzu, w lesie podczas spaceru, w ciszy nocnej, wczesnym rankiem i zbudzone nastrojem, który wywołuje wybuch słów u poety; we mnie zmieniają się w tony. Te dźwięczą, huczą jak burza, brzmia nieustannie, aż wreszcie widzę je na papierze przede mną.<sup>22</sup>

To niesamowite, a wręcz zdumiewające jak zbliżone do siebie są opisy Mozarta i Beethovena. Podobieństwo jest tak duże, iż nie wymaga prawie komentarza; zachodzi ono nawet na poziomie użycia konkretnych słów, takich jak: „niewołane – niewymuszone”, „nie zapominam łatwo”, „obraz” „widzę przede mną” itd. Z łatwością można zlokalizować tu wymienione wcześniej etapy procesu twórczego: „spacer”; „nastój, który wywołuje muzyczne pomysły”; „nieświadomość pochodzenia pomysłów”; „dobra pamięć”; „praca nad przyrządzaniem muzycznego dania”; „samoistne rozrastanie się pomysłu”; „słyszenie i widzenie oczami duszy (wewnętrzna reprezentacja) obrazu muzycznego” czy w końcu:

<sup>21</sup> Pomysł przytoczenia poniższego cytatu został zaczerpnięty z książki Roberta Diltsa (op. cit., s. 240). W niniejszym artykule jest on podany w szerszym zakresie i opatrzony dodatkowym komentarzem autora.

„szybkie (i stosunkowo mniej angażujące) przelewanie idei muzycznych na papier” O Mozarcie krążyły nawet legendy głoszące, że podczas komponowania grał w bilard, lub pisał fugę, tworząc równocześnie preludium. Opis Beethovena momentami bywa nawet bardziej precyzyjny, ponieważ bezpośrednio sugeruje istotę całego procesu, czyli synestezyjne połączenia między zmysłami: „[przeżył] zbudzone nastrojem, który wywołuje wybuch słów u poety, we mnie zmieniają się w tony”.

Czy Mozart i Beethoven to wyjątki?

Fryderyk Chopin tworzył muzykę, w której dostojność, szlachetność, oryginalność i elegancja szły w parze z ekspresją, jakiej nie osiągnął w żadnej swojej symfonii nawet sam Beethoven. Doskonała forma i niezmiernie fantazja jego utworów zapewniły mu sławę i muzyczną nieśmiertelność. Czy wiemy, jak wyglądało komponowanie w tym przypadku?

George Sand – związana z Chopinem blisko przez dziewięć lat – była również świadkiem jego zmagania twórczych. W książce *Dzieje mojego życia* pracę kompozytora charakteryzuje następująco:

Twórczość i płodność jego była [...] cudowna i nagle. Pomysły muzyczne przychodziły mu do głowy wówczas nawet, gdy ich nie szukał, nie oczekiwał i nie przeczuwał. Przychodziły nagle, niespodziewanie, i to w kształtach już zaokrąglonych, wykończonych, gotowych, wspaniałych. Czasami, gdy siedział przy fortepianie, czasem znowu na spacerze. W tym ostatnim razie niecierpliwie oczekiwał końca przechadzki, żeby jak najprędzej mógł dostać się do fortepianu i usłyszeć zachowane w pamięci pomysły muzyczne. Gdy to nastąpiło, wówczas dopiero przychodziły ciężkie chwile pracy niezmiernie wyczerpującej, wahań się i gorączkowego opracowywania szczegółów kompozycji. To, co stworzył w myśli jako całość gotową i wykończoną, gdy miał przelać na papier, analizował aż do przesady; a gdy dane szczegóły nie okazywały się odpowiednimi, wpadał w prawdziwą rozpacz. Zamykał się w swym gabinecie, śleczął całymi dniami nad swą pracą, płakał, rzucał się jak opętany, łamał pióra, często jeden takt po sto razy przekreślał i przerabiał. Na drugi dzień rozpoczynał tę samą historię z godną współczucia wytrwałością. Nieraz nad jedną stroną siedział sześć tygodni, a w końcu napisał swój utwór tak, jak za pierwszym razem przelał go na papier.<sup>23</sup>

Oprócz widocznych zbieżności z relacjami poprzednich kompozytorów, w procesie twórczym Chopina daje się zauważyć też kilka różnic. Ze słów Sand wynika bowiem, iż w przypadku polskiego kompozytora ważną rolę w kształtowaniu muzyki odgrywał fortepian, który prawdopodobnie wzmacniał jego artystyczne inspiracje. Kolejna różnica dotyczy ostatniej fazy komponowania, tzn. przekładania idei muzycznych na zapis nutowy. O ile np. Mozart – jak pamięta-

<sup>22</sup> A. Czartkowski, *Beethoven*, PIW, Warszawa 2010, s. 183–184. Autor niniejszej biografii Beethovena, błędnie podaje imię młodego muzyka Schössera: zamiast o Louisie, mówi o Ludwigu.

<sup>23</sup> George Sand, *Oeuvres autobiographiques*, oprac. G. Lubin, t. 2: *Histoire de ma vie*, Paryż 1978, s. 446. Rozdział dotyczący Chopina powstał w sierpniu lub wrześniu 1854 r. Cyt. za: A. Czartkowski, Z. Jeżewska, *Chopin żywy w swoich listach i w oczach współczesnych*, Warszawa 1958, s. 368–369.

my – twierdził, że „to, co na papierze, nie różni się znacznie od tego, co w wyobraźni” i zapisywanie muzyki przebiegało u niego raczej swobodnie, o tyle u Chopina etap ten wydaje się długi, mozolny i niepozbawiony trudności (przynajmniej w ostatnich latach życia spędzonych w Nohant, bo tego okresu dotyczą uwagi George Sand).

Najprawdopodobniej u Chopina proces komponowania kontynuowany był nadal podczas przepisywania dzieła muzycznego na papier, dlatego w ostatecznej wersji utwór mógł też znacznie różnić się od pierwotnie rozbrzmiewającej idei w umyśle kompozytora. Co więcej, jak się zdaje, proces ten trwał w dalszym ciągu już nawet po spisaniu całego dzieła w całości. Świadczy o tym fakt, iż Chopin dokonywał kompozycyjnych zmian i rewizji także na opublikowanych już wydaniach swoich utworów. Maurice Schlesinger w liście do niemieckiego wydawcy całą sytuację przedstawia następująco:

Chopin jest nie tylko utalentowanym człowiekiem, lecz również zależy mu na utrzymaniu swej reputacji, toteż nieustannie szlifuje on swe dzieła dawno już powstałe. Wszystko, co nam sprzedaje, jest skończone; miałem to wiele razy w rękach, lecz zachodzi w jego przypadku różnica między tym, co ukończone i dostarczone [...], dopiero dzisiaj otrzymałem od Chopina pierwsze korekty początkowych sześciu etюд zawierających błędy; waha się on do ostatniej chwili tak, iż trudno od niego cokolwiek otrzymać.<sup>24</sup>

Skutkiem takich praktyk, tj. ciągłego wprowadzania nowych poprawek, jest to, iż rozmaite wydania dzieł Chopina (np. francuskie i niemieckie) często się od siebie znacznie różnią. Wszystko to dowodzi, iż muzyka rozbrzmiewająca w umyśle kompozytora (idea lub wewnętrzny obraz muzyczny) jest z pewnością bogatsza i bardziej abstrakcyjna niż jej reprezentacja w zapisie nutowym. To zaś jak precyzyjnie i w jakiej formie zewnętrznej zostanie ona ostatecznie oddana, zależy od wykształcenia i charakteru konkretnego kompozytora.

Czy Chopin jak pozostali kompozytorzy również był synestetykiem?

Najprawdopodobniej tak; może o tym świadczyć chociażby wypowiedź z 1830 r. Podczas pobytu w Dreźnie w dniach 12–19 listopada Chopin, zafascynowany odwiedzoną tam galerią obrazów, wyznał: „Gdybym tu mieszkał, chodziłbym tam co tydzień, gdyż istnieją obrazy, na których widok zdaje mi się, że słyszę muzykę”<sup>25</sup>.

Czy przedstawiony wyżej proces twórczy dotyczy tylko kompozytorów muzyki klasycznej?

<sup>24</sup> Listy Maurice’a Schlesingera do Friedricha Kistnera, 2 lutego i 16 kwietnia 1833, opublikowane w: Z. Lissa, *Chopin w świetle korespondencji współczesnych wydawców*, „Muzyka” 1960, nr 1, s. 20. Więcej informacji na temat zmagañ twórczych Chopina w artykule Jeffreya Kallberga, *Proces twórczy Chopina: od fortepianu ku publiczności*, [online] <[www.chopin.pl/edycja\\_1999\\_2009/biografia/prtw\\_pl.html](http://www.chopin.pl/edycja_1999_2009/biografia/prtw_pl.html)>.

<sup>25</sup> Cyt. za: F. Chopin, *Diariusz par image*, tekst i koncepcja M. Tomaszewski, ikonografia i komentarze B. Weber, PWM, Kraków 1990, s. 77.

Otóż, wśród kompozytorów muzyki współczesnej również można dostrzec pewne elementy opisanej wcześniej Mozartowskiej strategii twórczej. Dla przykładu: John Lennon, kompozytor i wokalista legendarnej grupy *The Beatles*, swoje spotkanie z muzyką opisuje następująco:

Kiedy prawdziwa muzyka przychodzi do mnie – muzyka ciał niebiańskich, muzyka, która przewyższa zrozumienie – to nie ma ona nic wspólnego ze mną, ponieważ ja jestem tylko pośrednikiem. Jedyną radością dla mnie jest to, że było mi to dane, a następnie przelanie tego na papier. To jest jak bycie medium. Dla tych chwil żyję.<sup>26</sup>

Michael Jackson, jeden z największych geniuszy muzycznych naszych czasów, określany mianem Króla Popu, w wywiadzie z 1983 r. mówił:

Budzę się ze snu z myślą: „Wow, przeleję to na kartkę papieru”. Cała ta istota jest niezwykła. Słyszysz słowa, a wszystko znajduje się właściwie tuż przed tobą. I mówisz sam do siebie: „Przykro mi, ale ja tak naprawdę tego nie napisałem. To takie już jest”. Z tego właśnie powodu nie cierpię wdzięczności za napisane przeze mnie piosenki. Czuję, że gdziekolwiek, gdzieś to już zostało spisane, a ja jestem jedynie posłańcem przynoszącym to światu. Naprawdę w to wierzę. Kocham to co robię. Jestem szczęśliwy, czyniąc to. To jest eskapizm.<sup>27</sup>

Obie te wypowiedzi niewątpliwie przywodzą na myśl opisywany przez Mozarta stan marzenia sennego jako bardzo przyjemnej i w dużej mierze nieświadomej części procesu twórczego.

Czym zatem jest muzyka? To wielozmysłowe doświadczenie zakłęte w dźwięk, ale i obiektywna forma, w której doświadczenie to jest zdeponowane i dzięki której może się ono uzewnętrznić. Muzyka, rozważana jako sama forma, nie oznacza nic i nie odnosi się do niczego, poza pewnymi ogólnymi zasadami, z których jest zbudowana (harmonia, zasady kontrapunktu itp.). Myślę jednak, że rozumienie muzyki jako tylko czystej formy jest rozumieniem niepełnym. Tak samo za błąd uważam pomijanie w rozważaniach nad muzyką genezy jej powstawania. Pełne rozumienie istoty muzyki wymaga – moim zdaniem – zarówno analizy formy muzycznej, jak i procesu twórczego, czyli tego, jak rodzi się ona w umyśle artysty.

Mówiąc w przenośni: forma jest treścią utworu muzycznego, ale nie muzyki jako takiej, która poza nią wykracza. Dzieło muzyczne składa się z uporządkowanych w czasie tonów, lecz nie są one jego jedyną treścią – jak twierdził Hanslick<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Cyt. za: M. Jackson, *Moonwalk*, tłum. G. Woyda, Buchmann Sp. z o.o., Warszawa 2009, s. 15.

<sup>27</sup> *Michael Jackson – Life as a Man*, wywiad przeprowadzony przez G. Hirshey dla magazynu „Rolling Stone” z 17 lutego 1983, [online] <[www.rollingstone.com/music/news/michael-jackson-life-as-a-man-in-the-magical-kingdom-19830217#ixzz3BiI0u4pV](http://www.rollingstone.com/music/news/michael-jackson-life-as-a-man-in-the-magical-kingdom-19830217#ixzz3BiI0u4pV)>; tłum. za <[www.mjtranslate.com/poems/quotes?category\\_id=2](http://www.mjtranslate.com/poems/quotes?category_id=2)>.

<sup>28</sup> E. Hanslick twierdzi: „Przez zawartość (treść) w pierwotnym i właściwym sensie rozumiemy to, co rzecz w sobie zawiera, w muzyce zaś zawartość stanowią tony, gdyż z nich składa się utwór muzyczny. [...] Muzyka składa się z szeregów tonów i form, a te właśnie oprócz siebie

– gdyż tą stanowi także muzyczna idea powstała w głowie kompozytora (jakkolwiek abstrakcyjna by nie była). Kompozytor przecież, jak pokazuje powyższa analiza, nie siada przy stole i nie zaczyna tworzyć obiektywnej formy w odłączeniu od swoich doświadczeń wewnętrznych; dlatego też nie można mówić o muzyce jako pustej architekturze dźwięków albo o sztuce eksploatującej się w swojej ekspresji. Wiedza z zakresu harmonii, reguł kontrapunktu i zasad kompozycji nie wystarcza jeszcze do tego, aby stworzyć dobrą muzykę.

Natomiast muzyka rozważana jako idea może obejmować niemal każde ludzkie doświadczenie – od najbardziej przyziemnego do najbardziej wzniosłego. Henryk Neuhaus, wybitny pedagog i pianista, w swej znakomitej książce *Sztuka pianistyczna* zaryzykował nawet twierdzenie, iż wszystko jest muzycznie poznawalne:

Władza muzyki nad umysłami ludzkimi (jej „wszechobecność”) byłaby niewytłumaczalna, gdyby nie tkwiła korzeniami w samej naturze ludzkiej. Przecież wszystko, co robimy lub myślimy, bez względu na to, czy będzie to najbłahsza, czy najbardziej ważka czynność – kupowanie ziemniaków na rynku czy studiowanie filozofii, wszystko ubarwione jest kolorami jakiegoś podświadomego widma, wszystko bez wyjątku posiada emocjonalne alikwoty, niekiedy być może niezauważalne dla „osoby działającej”, ale niezmiennie obecne i łatwe do stwierdzenia, gdy na te czynności skieruje się wzrok psychologa. Tej cechy emocjonalnej (nazwijmy ją umownie podświadomym stanem ducha) niepozabawione są nawet najbardziej rozumowe, najbardziej nieemocjonalne na pozór uczynki, postęпки i myśli. Tym bogatsze w treść emocjonalną dla choć trochę myślącego muzyka jest wszelkie poznanie – filozofia, zagadnienia polityczno-moralne, nauki ścisłe, przyrodznawstwo itd., itd.; nie jest przypadkiem, iż wszystkich wielkich muzyków, kompozytorów i odtworców charakteryzowały zawsze szerokie horyzonty umysłowe, że wykazywali oni żywe zainteresowanie wszystkimi zagadnieniami duchowego życia ludzkości. [...] To, co muzyk osiągnie w dziedzinie poznania, przekazuje w swej twórczości lub odtworczości. I dlatego mam pełne prawo wypowiedzieć tę paradoksalną myśl: wszystko jest muzycznie poznawalne (oczywiście dla muzyka), albo ściślej (i nudniej): każde poznanie jest jednocześnie przeżywaniem, a więc jak każde przeżycie staje się udziałem muzyki, nieuchronnie wchodzi w jej orbit?. [...] Wszystko, co „nierozpuszczalne”, niewypowiedziane, niewyobrażalne, co stale żyje w duszy człowieka, wszystko „podświadome” (często bywa to „nadświadomym”) jest też królestwem muzyki. Tu znajduje się jej źródło.<sup>29</sup>

Nie wiem, czy koncepcja Neuhausa jest do końca słuszna (mam tu na myśli zwłaszcza ostatnią część wypowiedzi), ale na pewno warto się nad nią zastanowić; jak również nad rolą, jaką w muzyce odgrywają treści nieświadome.

samych żadnej treści nie mają. Przypominają one w tem architekturę lub taniec, a w szczególności piękny stosunek ich linii lub ruchów, pozbawiony wszelkiej innej treści. [...] Muzyka nie zajmuje nas czemś nieokreślonym, wyrażonym za pomocą tonów, tylko wprost samymi tonami” (op. cit., s. 203-204, por. s. 217). Tym samym Hanslick anuluje wszystko to, co w umyśle kompozytora nie odnosi się ściśle do tonów, a co można by nazwać ideą lub obrazem muzycznym. Stwierdza ponadto, iż „piękna dla muzyki nie ma w naturze”, „kompozytor nie może nic przetwarzać, [ale] tworzy ciągle na nowo” i „zaiste chciałoby się wierzyć, że muzyka z innego pochodzi świata” (ibidem, s. 192-193). To chyba już za dużo jak na pozytywistę!

<sup>29</sup> H. Neuhaus, *Sztuka pianistyczna*, tłum. A. Taube, PWM, Kraków 1970, s. 46-47.

Na koniec chciałbym poruszyć jeszcze jedną kwestię. Czy muzyka posiada zdolność przedstawiania czegokolwiek innego poza dźwiękami? Często bowiem można usłyszeć, iż muzyka jest językiem uczuć albo że uczucia wyraża. Rzadziej natomiast mówi się o odzwierciedlaniu innych jakości zmysłowych, takich jak obrazy, smaki czy zapachy; aczkolwiek – jak wiemy – one również mogą zostać przekształcone w tony i jako takie stanowić treść utworu muzycznego.

Jednak pytanie o przedstawieniową funkcję muzyki jest niebanalne, bowiem to, że w muzyce w sposób dźwiękowo-symboliczny zawarte są różne emocje (lub inne wrażenia), nie oznacza jeszcze, iż muzyka jest w stanie doświadczenia te wyrażać. Idea muzyczna w głowie kompozytora jest najprawdopodobniej czymś bardzo abstrakcyjnym i ostatecznie tylko jemu znanym, a obiektywna forma dzieła muzycznego, w której się zawiera, nie jest przecież słowem w takim sensie, w jakim używamy go w języku codziennym. Zasadnicze pytanie brzmi zatem: czy muzykę da się jakoś na powrót odszyfrować lub przetłumaczyć, tak by móc powiedzieć np. że ten a ten utwór przedstawia takie a takie emocje?

Cytowany już w tej pracy Eduard Hanslick (przeciwnik uczuć w muzyce) celnie zauważa, że już samo odczuwanie jakiegoś określonego uczucia (miłości czy tęsknoty) ściśle uzależnione jest od współwystępowania w naszym umyśle pewnych konkretnych słów czy pojęć:

Pewne określone uczucie może w duszy naszej wystąpić tylko na podstawie pewnej ilości przedstawień i sądów, w razie silnego odczuwania – bezwiednych. Nadzieja nie daje się odłączyć od przedstawienia szczęśliwej przyszłości; w żalu tkwi również porównanie minionego szczęścia ze stanem obecnym. Są to zupełnie określone przedstawienia i pojęcia; bez nich nie można odczuwania nazwać nadzieją lub żalem, gdyż one dopiero kształt im nadają. Gdy je pominiemy, to pozostaje nieokreślone wzruszenie, będące we wszystkich wypadkach tylko uczuciem ogólnego zadowolenia lub niezadowolenia. Miłości nie daje się pomyśleć bez przedstawienia ukochanej osoby, bez pragnienia i dążenia do tego, aby przedmiot swego afektu posiadać i uszczęśliwić. Nie samo wzruszenie, lecz myśl, na tle której ono powstaje, zdarzenia z którymi się łączy, nadają mu charakter miłości. Może ono być również dobrze łagodne, jak i burzliwe; wesołe, jak smutne, a pozostanie miłością.

Wypływa stąd ważny wniosek dla muzyki jako przedstawienia:

Wystarczy to, aby wykazać, iż muzyka nie może nigdy wyrażać rzeczy samej (w tym przypadku miłości), lecz tylko to, co jej właściwość stanowi. Pewne określone uczucie (namiętność czy afekt) nie istnieje bez jakiejś myśli, ponieważ zaś muzyka tych myśli odtworzyć nie może, więc prosty stąd wniosek, że i określonego uczucia wyrazić nie zdoła. Wszak uczucie jest określone właśnie dzięki owej myśli.<sup>30</sup>

Wobec tego, że jednak wpływ muzyki na emocje jest niewątpliwy i niezaprzeczalny<sup>31</sup> – co nawet sam Hanslick przyznaje<sup>32</sup> – a forma muzyczna nie jest

<sup>30</sup> E. Hanslick, op. cit., s. 34–35.

<sup>31</sup> To, jak potężny i niewiarygodny może być wpływ muzyki na człowieka, opisuje neurolog Oliver Sacks w swej niezwykle ciekawej książce *Muzykofilia*.

<sup>32</sup> E. Hanslick, op. cit., s. 28, 134 i 153.

określonym słowem (czy pojęciem), zachodzi istotne pytanie: jak do tego dochodzi i jak jest to w ogóle możliwe, że muzyka tak mocno wpływa na nasze odczucia?

Hanslick nie potrafi jednak udzielić odpowiedzi na to pytanie, stwierdzając iż: „Procesu nerwów, za pomocą którego wrażenie tonu staje się uczuciem i nastrójem nie znamy”<sup>33</sup>, wyrażając jednocześnie sugestię, „że podstawa każdego przez muzykę wywołanego uczucia musi leżeć przede wszystkim w jakiejś afekcji nerwów, wywołanej wrażeniami słuchowymi [jednak], w jaki sposób to podrażnienie nerwu słuchowego dochodzi do naszej świadomości w formie wrażenia określonego, tego nie wiemy”<sup>34</sup>.

Próbując rozwiązać ten problem, można wymienić przynajmniej trzy powody mogące decydować o oddziaływaniu muzyki uczucia.

Po pierwsze muzyka może wpływać na nasze emocje dzięki nadaniu jej osobistego, sentymentalnego charakteru. W tym przypadku rytm, tempo i cała architektura dźwięków danego utworu zyskują symboliczne znaczenie w postaci intymnej poetyki odczuć i myśli, jaką go obdarzamy. W ten sposób muzyka zaczyna rezonować z wewnętrznym światem naszych uczuć, sprawiając, iż słyszemy w niej wzmocniony głos własnej przeszłości.

Drugim z kolei czynnikiem mogącym wywołać emocje są cechy samego utworu muzycznego, takie jak: wysokość dźwięku, tonacja, rytm, tempo, harmonia czy dynamika. Jak pokazują interesujące badania Hevner, „wolne tempo w sposób niebudzący wątpliwości niesie ze sobą powagę i opanowaną łagodność, podczas gdy tempo szybkie wiąże się ze znaczeniami typu: radosny – szczęśliwy, podniecający – niespokojny; dźwięki wysokie niosą ze sobą nastrój żwawy – z humorem, a dźwięki niskie powodują uczucie smutku, krzepkości i majestatu oraz godności i powagi. Dalej pod względem oddziaływania następują: tryb, harmonika i rytm. Tryb mollowy, w nieco dokładniejszym ujęciu niż powyżej, niesie smutek, rozmarzenie i sentymentalność, zaś durowy – radość, wesołość i zabawę. Rytmu stanowcze, zdecydowane, jak się okazało, niosły ze sobą krzepkość i dostojność, podczas gdy rytmy bardziej swobodne, płynne niosły szczęście, wdzięk i rozmarzenie. Współbrzmienia złożone, dysonansowe były odbierane jako niosące podniecenie i poruszenie, a proste, konsonansowe – szczęście, wdzięk, spokój i lirykę”<sup>35</sup>. Powyższe wnioski w pewnym zakresie zbieżne są tak-

<sup>33</sup> Ibidem, s. 143.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 147. W przekroju całego cytowanego dzieła różne wypowiedzi Hanslicka w tym temacie wzajemnie się wykluczają, raz bowiem mówi: „Wszak bez kwestii należy to do rzędu najpiękniejszych tajemnic życia, sztuka [a więc też muzyka – L. M.] bez przyczyn ziemskich, wprost z łaski Bożej, zdolna nas wzruszać tak silnie” (s. 28), a w innym miejscu: „Oczywiście, że podstawa każdego przez muzykę wywołanego uczucia musi leżeć przede wszystkim w jakiejś afekcji nerwów, wywołanej wrażeniami słuchowymi” (s. 147) – procesy neurologiczne nie należą przecież do „nie-ziemskich” przyczyn oddziaływania na człowieka.

<sup>35</sup> R. Shuter-Dyson, C. Gabriel, *Psychologia uzdolnienia muzycznego*, tłum. E. Głowacka, K. Miklaszewski, WSiP, Warszawa 1986, s. 252.

że z wynikami badań Stefana Koelscha z Instytutu Nauk Poznawczych i Neurologicznych Maksa Plancka w Lipsku, który zwraca wagę na to, iż rytm i tempo działają na wszystkich ludzi tak samo, niezależnie od szerokości geograficznej, kultury czy wykształcenia<sup>36</sup>.

Trzeci powód oddziaływania muzyki na emocje bezpośrednio związany jest z przeprowadzoną wcześniej analizą procesu twórczego, zgodnie z którą odczucia oraz inne doznania zmysłowe w układzie nerwowym kompozytora zostają przekształcone na dźwięki lub bardziej złożone motywy muzyczne. Być może każdy z nas w jakimś stopniu posiada zdolność synestetycznego odczuwania, która pozwala na emocjonalną interpretację muzyki zgodnie z intencją jej twórcy. Jak dowodzi słynny brytyjski neurolog Oliver Sacks, w mózgu człowieka znajdują się specyficzne struktury nerwowe odpowiedzialne za percepcję i wrażliwość muzyczną, która – jak twierdzi uczonego – jest niezależna od kultury, wykształcenia, „muzykalności” a nawet występowania silnej demencji<sup>37</sup>.

Uważam, że od połączenia i współdziałania trzech wymienionych wyżej elementów oraz stopnia oddziaływania każdego z nich uzależniona jest intensywność i głębia, z jaką odczuwamy muzykę<sup>38</sup>.

Muzyka uspokaja umysł, ułatwia wlot myśli, a gdy trzeba pobudza do walki, pomaga znosić trudy i cierpienia każdego przedsięwzięcia, pociesza przygnębionych i zrozpaczonych, dodaje sił podróżującym – twierdził Agrypa. Może ona być także, jak u Beethovena, objawieniem wyższym niż wszystka mądrość i jakakolwiek filozofia.

Kochajmy zatem muzykę, bo – jak mówił Goethe – jest ona prawdziwą świętynią, przez którą uczestniczymy w boskości!

<sup>36</sup> Ch. Drösser, *Muzyka daje się uwieść*, tłum. D. Serwotka, PWM, Warszawa 2011, s. 169.

<sup>37</sup> Sacks pisze: „Percepcja muzyki i emocje, które potrafi ożywiać, nie są zależne tylko od pamięci; wcale nie musi być znana, aby rozwinęła swą siłę. Wielokrotnie widywałem, jak pacjenci dotknięci silną demencją reagowali wzruszeniem, niekiedy wręcz płaczem na utwory, których wcześniej nie słyszeli; przypuszczam, że są w stanie doznawać wszystkich tych uczuć, jakich doświadcza reszta z nas i że przynajmniej wtedy demencja nie blokuje dostępu do emocjonalnych głębi. Kiedy widzi się takie reakcje, wtedy dobrze się wie, że w osobach tych nadal obecne jest Ja, do którego można przemawiać, nawet jeśli już tylko muzyka jest w stanie to zrobić. Nie ulega wątpliwości, że są określone obszary kory mózgowej odpowiedzialne za percepcję i wrażliwość muzyczną, a pewne postacie amuzji są powodowane przez ich uszkodzenie. Wydaje się jednak także, iż emocjonalna reakcja na muzykę jest bardziej rozbudowana i obejmuje także obszary podkorowe, w czego efekcie takie rozległe defekty kory jak te, które powoduje choroba Alzheimera, nie przeszkadzają cieszyć się muzyką i reagować na nią. Nie trzeba mieć żadnego wykształcenia muzycznego – ani nawet być szczególnie muzykalnym – aby czerpać przyjemność z muzyki i odpowiadać na nią na najgłębszych poziomach” – O. Sacks, *Muzykofilia*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2009, s. 392.

<sup>38</sup> Oczywiście niebagatelne znaczenie ma również dobre i właściwe wykonanie utworu.



*Wiesława Gadomska*  
*Krystyna Kuszewska*  
*Mariusz Antolak*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Warmia and Mazury University  
in Olsztyn

## **NATURALNE I KULTUROWE UWARUNKOWANIA PROJEKTOWANEGO OGRODU BOTANICZNEGO UNIwersYTETU WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE**

### **Natural and Cultural Conditioning of the Planned Botanical Garden of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn**

**Słowa kluczowe:** ogród botaniczny, Olsztyn, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.

**Key words:** botanical garden, Olsztyn, University of Warmia and Mazury.

#### Streszczenie

Idea powstania ogrodu botanicznego w Olsztynie sięga lat 60. XX wieku. W 2014 r. powstała koncepcja urbanistyczno-architektoniczna projektowanego ogrodu botanicznego na terenie wykorzystywanym w przeszłości jako poligon wojskowy, położonym w odległości 2,5 km od ścisłego centrum miasta. Zrealizowany ogród stałby się w skali Olsztyna największym obszarem zieleni urządzonej, znacznie przekraczającym powierzchnię olsztyńskiego Parku Centralnego oraz parków dzielnicowych i osiedlowych. W koncepcji zaplanowane zostały m.in. następujące strefy: kolekcje botaniczne, ogrody historyczne, ogród przyrodolecniczy przylegający do rehabilitacyjnego centrum, ogrody sensoryczne, kolekcje roślin leczniczych i użytkowych. Wokół wewnętrznego zbiornika wodnego oraz wzdłuż linii brzegowej Jeziora

#### Abstract

The idea of placing a botanical garden in Olsztyn originated in the 1960s. In 2014, there was a plan to locate the garden in the area located 2.5 km from the city centre, on the former military training grounds. Such a garden would be the biggest "green" complex in Olsztyn, with its total area surpassing Olsztyn's Central Park and other district parks. According to the plan, following zones will be placed: botanical collections, historical gardens, natural healing garden which would be adjacent to a rehabilitation centre, sensory gardens, collections of medicinal and utility plants. Around the inner reservoir and along the coastline of Körtowskie Lake, there will be jetties and collections of hydrophytes. In the planned cubatural objects, a neutral architecture was suggested – transparent in the context of scenery and

Kortowskiego powstałyby pomosty i kolekcje hydrofitów. W zaprojektowanych obiektach kulturalnych zaproponowano rozwiązania neutralnej, transparentnej w stosunku do otaczającego kontekstu krajobrazowego architektury, wpisującej się w przestrzeń ogrodu odpowiednią skalą, proporcjami oraz rozwiązaniami materiałowymi.

blending in the garden space with an appropriate scale, proportions and materials.

## Wprowadzenie

Ostatnie badania dowodzą, że populacja ludzi osiągnęła liczebność określoną na maksymalną pojemność Ziemi około 1978 r. W 1999 r. było nas już 6 miliardów i tym samym *Homo sapiens* przekroczył biomasę jakiegokolwiek gatunku dużych zwierząt lądowych, który kiedykolwiek zamieszkiwał Ziemię. „Pojemność” biosfery jest ograniczona i zdolność do utrzymywania przy życiu naszego gatunku dobiega kresu. W przeciwieństwie do innych planet Układu Słonecznego Ziemia nie znajduje się w stanie fizycznej równowagi. Specyficzne warunki, w których może rozwijać się życie, powstają dzięki niestychnięciu złożonej warstwy organizmów żywych, a ich współlistnienie określałoby wrażliwe na zakłócenia cykle obiegu energii i materii organicznej<sup>1</sup>. Każdy gatunek ma swoje miejsce w świecie, jego genom jest częścią ekosystemu, zaś historia liczy często kilka milionów lat, z czego wynika, iż jest zbyt złożony i starożytny, by beztrako być świadkiem jego wymarcia. Żeby czuć się zarządcą tego świata, trzeba go poznać.

Szkody, jakie ludzkość wyrządza sama sobie, są wynikiem niewiedzy i lekomyślności. Krótkowzroczne działania wynikają z przeświadczenia, że człowiek podporządkował sobie środowisko. Tymczasem wciąż jeszcze jesteśmy zależni od stanu zasobów środowiska: powietrza, którym oddychamy, wody, którą pijemy i produkcji żywności. Nasza pomyślna przyszłość zależy od tego, czy nastąpi radykalna zmiana w postrzeganiu relacji człowiek–środowisko<sup>2</sup>. Jednostkami od lat działającymi na rzecz zachowania różnorodności biologicznej i jednocześnie prowadzącymi nieustanną edukację są ogrody botaniczne. Zgodnie z definicją Botanic Gardens Conservation International, za ogród botaniczny uznaje się instytucję posiadającą udokumentowaną kolekcję żywych roślin do celów badań naukowych, ochrony gatunków, ich ekspozycji i edukacji. Rośliny powinny być oznaczone taksonomicznie, a ich pochodzenie znane. Powinna być prowadzona dokumentacja wzrostu i rozwoju roślin, która udostępniana jest innym tego typu

<sup>1</sup> E. O. Wilson, *Przyszłość życia*, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

<sup>2</sup> A. S. Pullin, *Biologiczne podstawy ochrony przyrody*, Wyd. Naukowe PAN, Warszawa 2004.

jednostkom. W polskim prawodawstwie definicja ogrodu botanicznego zawarta jest w ustawie o ochronie przyrody<sup>3</sup>. W myśl art. 5 pkt 10 jest to urządzony i zagospodarowany teren wraz z infrastrukturą techniczną i budynkami funkcjonalnie z nim związanymi, będący miejscem ochrony *ex situ*, uprawy roślin różnych stref klimatycznych i siedlisk, uprawy roślin określonego gatunku oraz prowadzenia badań naukowych i edukacji.

W 2002 r. w Polsce znajdowało się 31 instytucji, które zaliczono do ogrodów botanicznych<sup>4</sup>, w 2015 r. jest ich 33, a wśród nich figuruje Leśne Arboretum Warmii i Mazur przy Nadleśnictwie Kudypy w okolicach Olsztyna, które prowadzi kolekcje dendroflory. Od lat 60. ubiegłego wieku trwają w Olsztynie dyskusje nad utworzeniem ogrodu botanicznego z prawdziwego zdarzenia i w 2014 r. powstała koncepcja projektowa urządzenia takiego obiektu. Artykuł przedstawia złożone uwarunkowania naturalne i kulturowe związane z problematyką powstania ogrodu botanicznego w Olsztynie.

## Idea i geneza powstania ogrodu botanicznego w Olsztynie

W całym regionie północno-wschodniej Polski nie ma ogrodu botanicznego w pełnym wymiarze programowym. Wspomniane Leśne Arboretum Warmii i Mazur znajduje się około 6,5 km od centrum Olsztyna przy drodze wyjazdowej z miasta w kierunku zachodnim, prowadzącej do Ostródy. Jest chętnie odwiedzane przez mieszkańców i bywa celem wielu szkolnych wycieczek.

Organizowanie Leśnego Arboretum Warmii i Mazur rozpoczęto w 1997 r. przy pomocy Arboretum w Rogowie oraz Katedry Botaniki i Ochrony Przyrody Akademii Rolniczo-Technicznej w Olsztynie. Ogród zajmuje powierzchnię 15,69 ha. Ze względu na brak w tej części kraju tego typu obiektów oraz niezbyt zróżnicowaną gatunkowo dendroflorę miasta Olsztyna<sup>5</sup> bogate w gatunki arboretum umożliwiło poznanie i obserwacje niespotykanych powszechnie drzew, krzewów i roślin zielnych. W 2004 r. arboretum zostało zgłoszone do międzynarodowej instytucji Botanical Gardens Conservation International (BGCI), a w 2005 r. uzyskało zezwolenie na działalność z Ministerstwa Środowiska. W grudniu tego roku Polskie Towarzystwo Leśne objęło arboretum patronatem naukowym. W kwietniu 2012 r. otwarto nowy, piętrowy pawilon edukacyjny o powierzchni

<sup>3</sup> Ustawa z dnia 16 kwietnia 2004 r. o ochronie przyrody (Dz. U. z 2009 r., nr 151, poz. 1220 z późn. zm.).

<sup>4</sup> A. Łukasiewicz, J. Puchalski, *Ogrody botaniczne w Polsce*, ARW Arkadiusz Grzegorzczak i Fundacja „Homeo et Planta”, Warszawa 2002.

<sup>5</sup> P. Stypiński, *Dendroflora Olsztyna i jej środowisko ekologiczne*, „Rocznik Dendrologiczny” 1995, t. 43, s. 79–92.

użytkowej 264 m<sup>2</sup> z salką wykładową, muzeum i pomieszczeniami pomocniczymi, a przed budynkiem powstał duży parking oraz plac do ćwiczeń<sup>6</sup>.

Można powiedzieć, że ze względu na niesprzyjające warunki klimatyczne panujące w okolicach Olsztyna, tj. krótszy okres wegetacyjny, niższe temperatury i mroźne zimy, właśnie ogród botaniczny umożliwiłby poznawanie bogactwa świata roślin z innych stref klimatycznych. W pozostałych regionach kraju łatwiej bowiem hodować i eksponować obce gatunki roślin ze względu na sprzyjające warunki termiczne. Trudności w utrzymaniu obcych gatunków w surowszym klimacie wynagradzałyby satysfakcja, że zwiedzający mają szansę poznać ciekawe rośliny w pobliskim ogrodzie botanicznym. Mieszkańcy północno-wschodniego regionu Polski są poszkodowani podwójnie. Po pierwsze – surowy klimat ogranicza występowanie wielu gatunków obecnych już w centralnej i południowej Polsce, po drugie – nawet w ogrodzie botanicznym nie mogą ich zobaczyć, bo takiego ogrodu nie ma.

Idea powstania ogrodu botanicznego w Olsztynie sięga lat 60. XX w. i związana była z ówczesnymi propozycjami Wojewódzkiego Komitetu Ochrony Przyrody. Jednak ze względu na brak w owym czasie odpowiedniego klimatu dla tej inicjatywy, ponowiono starania w roku 1975. Rada Ogrodów Botanicznych i Arboretów w Polsce przy Komitecie Botanicznym PAN zwróciła się do władz województwa, wskazując na potrzebę założenia w Olsztynie ogrodu botanicznego. Jako propozycję lokalizacji wskazano teren nad jeziorem Podkówka, sięgający rzeki Łyny i Lasu Miejskiego o powierzchni ok. 60 ha<sup>7</sup>. Już wówczas wskazywano na powiązanie przyszłego ogrodu botanicznego z uczelnią – ówczesną Akademią Rolniczo-Techniczną w Olsztynie. W kolejnych latach kilkakrotnie podejmowano ten temat, rozpatrywano także inne lokalizacje. W 2003 r. powołano zespół<sup>8</sup>, którego zadaniem było wypracowanie koncepcji ogrodu botanicznego, jego formy organizacyjno-prawnej oraz poszukiwanie źródeł finansowania. Powstał wówczas pierwszy zarys koncepcji programowej ogrodu.

W 2009 r. temat ponownie powrócił i powołano Komisję ds. Organizacji Ogrodu Botanicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie<sup>9</sup>. Z jej

<sup>6</sup> J. Tumiłowicz, Cz. Hołdyński, K. Kuszewska, W. Szumarski, *Dwadzieścia lat Leśnego Arboretum w Kudypach koło Olsztyna*, „Rocznik Polskiego Towarzystwa Dendrologicznego” 2012, t. 60, s. 69–75.

<sup>7</sup> Na podstawie materiałów archiwalnych udostępnionych przez Katedrę Botaniki i Ochrony Przyrody UWM.

<sup>8</sup> Decyzja nr 4/2003 Rektora Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie z dnia 15 stycznia 2003 r. w sprawie powołania zespołu do spraw ogrodu botanicznego w składzie: prof. dr hab. Cz. Hołdyński (przewodniczący), prof. dr hab. T. Korniak, dr hab. K. Młynarczyk, prof. UWM, prof. dr hab. J. Ważbińska, dr M. Środa, dr K. Kuszewska, mgr inż. arch. W. Gadomska.

<sup>9</sup> Decyzja nr 53/2009 Rektora Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie z dnia 2 grudnia 2009 r. w sprawie powołania Komisji ds. Organizacji Ogrodu Botanicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w składzie: dr hab. W. Kordan, prof. UWM (przewodniczący), prof. dr hab. Cz. Hołdyński, prof. dr hab. K. Młynarczyk, dr inż. arch. W. Gadomska, dr inż. K. Kuszewska.

inicjatywy 22 listopada 2010 r. odbył się panel dyskusyjny z udziałem wybitnych znawców tematu z polskich ogrodów botanicznych nt. próby stworzenia programu funkcjonalno-użytkowego przyszłego ogrodu botanicznego w Olsztynie. Dalsze prace kontynuował Zespół ds. Kształtowania Przestrzeni Przyrodniczo-Krajobrazowej<sup>10</sup>, w skład którego weszli pracownicy katedr: Botaniki i Ochrony Przyrody (Wydział Biologii i Biotechnologii) oraz Architektury Krajobrazu (Wydział Kształtowania Środowiska i Rolnictwa). Dzięki licznym spotkaniom zespołu powstała koncepcja programowo-użytkowa przyszłego ogrodu. Zebrane materiały i wypracowany program stał się materiałem wyjściowym do stworzenia projektu koncepcyjnego<sup>11</sup>.

## Lokalizacja i funkcjonowanie w obszarze miasta projektowanego ogrodu botanicznego

Teren przyszłego ogrodu botanicznego położony jest w południowo-zachodniej części Olsztyna, w odległości 2,5 km od ścisłego centrum miasta i stanowi własność Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Zajmuje atrakcyjny obszar pomiędzy centrum Olsztyna a obszernym kampusem akademickim i wyróżnia się dostępem do Jeziora Kortowskiego. Czytelnie zarysowane granice badanego obszaru stanowią: od strony wschodniej pas drogowy al. Warszawskiej, od strony zachodniej linia brzegowa Jeziora Kortowskiego, od strony północnej obszar badań sąsiaduje z zabudowanymi terenami administracji wojskowej, natomiast od południa bezpośrednio łączy się z terenami historycznego Kortowa<sup>12</sup>, stanowiącego część dzisiejszego ośrodka uniwersyteckiego. Współrzędne geograficzne skrajnych punktów terenu: południowy – N:53°45'30"; E:20°27'10", zachodni – N:53°45'39"; E:20°26'50", północny – N:53°45'47"; E:20°27'1", wschodni – N:53°45'43"; E:20°27'47". Linia brzegowa z wystawą południową liczy około 400 m i obramowuje płaski teren ogrodu doświadczalnego UWM. Dalsze 350 m linii brzegowej o zachodniej wystawie posiada zróżnicowany wy-

<sup>10</sup> Decyzja nr 42/3013 Rektora Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie z dnia 29 sierpnia 2013 r. w sprawie powołania zespołów do realizacji w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie Programu *Green University*. Na mocy tej decyzji powołano m.in. Zespół ds. Kształtowania Przestrzeni Przyrodniczo-Krajobrazowej w składzie: prof. dr hab. Czesław Hołdyński, prof. dr hab. Krzysztof Młynarczyk, dr inż. arch. Wiesława Gadowska, dr inż. Krystyna Kuszewska, dr inż. Mariusz Antolak, dr inż. Mieczysława Aldona Fenyk.

<sup>11</sup> Projekt koncepcyjny urbanistyczno-architektonicznym zagospodarowania terenu – Ogród Botaniczny Olsztyn-Kortowo powstał w Biurze Architektonicznym GADOMSCY. Został dofinansowany ze środków Wojewódzkiego Funduszu Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej w Olsztynie. Projekt złożono w lipcu 2014 r.

<sup>12</sup> Ta część Kortowa (Kortowo I – dawny zespół szpitala psychiatrycznego) jest wpisana do rejestru zabytków pod nr 3626 z dnia 23 kwietnia 1985 r. jako zespół architektoniczno-urbanistyczny.

sokościowo brzeg – od płaskiego do kilkumetrowych skarp, przez dziesięciolecia wykorzystywany jako poligon wojskowy. Wyróżnić tu można trzy rejony. Najbardziej dostępnym i naturalnie predestynowanym jako strefa wejściowa jest dwuhektarowy bezdrzewny obszar przylegający do dwupasmowej trasy wyjazdowej z Olsztyna do Warszawy, na którym ulokowane było boisko do ćwiczeń. W części środkowej znajduje się staw o powierzchni ok. 1,5 ha (w zależności od intensywności opadów w sezonie powierzchnia ta zmniejsza się lub zwiększa). Południowo-zachodnia część trzecia obejmuje przylegający do jeziora około pięciohektarowy wypłaszczony obszar będący od kilkudziesięciu lat w uprawie oraz około 15 ha zróżnicowanego wysokościowo terenu byłego poligonu wojskowego. Brzeg jeziora znajduje się na wysokości 103 m n.p.m., a najwyższy punkt na wzniesieniu w trzeciej części na wysokości 116 m n.p.m.

Podstawową funkcją planowanego ogrodu botanicznego będzie funkcja dydaktyczno-naukowa – bezpośrednie sąsiedztwo ośrodka uniwersyteckiego oraz istniejące obecnie i planowane w przyszłości powiązania funkcjonalne terenu uczelni z obszarem przyszłego ogrodu czytelnie definiują jego akademicki charakter. Jednocześnie badany obszar można rozpatrywać w szerszym kontekście urbanistycznym – teren planowanego ogrodu może w przyszłości stanowić liczące się uzupełnienie funkcji miejskich w zakresie urządzonych terenów zielonych i rekreacyjnych<sup>13</sup>. Zrealizowany ogród stałby się w skali Olsztyna największym obszarem zieleni urządzonej, znacznie przekraczającym powierzchnię olsztyńskiego Parku Centralnego (13 ha) oraz parków dzielnicowych i osiedlowych<sup>14</sup>. Tak rozpatrywanej funkcji sprzyja m.in. dogodna lokalizacja w granicach administracyjnych miasta, świetnie skomunikowana z jego centrum i głównymi dzielnicami mieszkaniowymi, zapewniająca łatwy dostęp środkami komunikacji publicznej lub rozbudowaną siecią tras rowerowych. Ponadto rozpatrywany obszar przylega bezpośrednio do atrakcyjnych terenów spacerowych biegnących wzdłuż południowego brzegu Jeziora Kortowskiego, łącząc się z dużym kompleksem leśnym okalającym Olsztyn od strony południowo-zachodniej<sup>15</sup>. Projektowany

<sup>13</sup> A. Zachariasz, *Zieleń jako współczesny czynnik miastotwórczy ze szczególnym uwzględnieniem roli parków publicznych*, Kraków 2006.

<sup>14</sup> Tereny zieleni Olsztyna na podstawie danych GUS za 2013 r. stanowią: parki – 72,4 ha, zieleńce – 23,3 ha, zieleń uliczna – 119,8 ha, tereny zieleni osiedlowej – 209,5 ha, cmentarze – 80,9 ha, lasy gminne – 1313 ha, ogródki działkowe – 230 ha. W granicach miasta leżą znaczne obszary zieleni nieurządzonej, które usytuowane są w dolinie rzeki Łyny i w sąsiedztwie licznych jezior.

<sup>15</sup> Od terenu projektowanego ogrodu botanicznego można przejść lasami należącymi do Nadleśnictwa Kudypy trasą o długości ok. 6 km do Leśnego Arboretum. W przyszłości mogłaby to być popularna trasa spacerowa, prowadząca dalej do ponadtysięc-hektarowego Lasu Miejskiego i ciekawych terenów wzdłuż linii brzegowej jeziora Ukiel. Wraz z odradzającą się dla mieszkańców, po dziesięcioleciach zaniedbania, doliną rzeki Łyny powstałaby duża pętla umożliwiająca spacer, biegi, ćwiczenia w terenie.

ogród, poza wzmocnieniem pozycji naukowej UWM, współtworzyłyby istotny element struktury funkcjonalnej miasta w zakresie terenów rekreacyjno-wypoczynkowych z realną perspektywą uzyskania statusu funkcji uzdrowiskowej<sup>16</sup>.

## Uwarunkowania naturalne

Wypłaszczone rejony dawnego poligonu na ogół pozbawione były drzewostanu, ale obecnie w wyniku kilkuletniego opuszczenia zasiedlają je podrostry dendroflory. Są to głównie pospolicie u nas występujące liściaste gatunki drzew i krzewów. Brzeg wewnętrznego zbiornika zarośnięty jest wierzbowymi zaroślami. Najstarszy drzewostan porasta przylegającą do jeziora stromą skarpe zachodnią. W wyniku przeprowadzonych prac inwentaryzacyjnych wyróżniono niewielką ilość kęp i pasów zadrzewień, które warto zachować. Wytypowano także okazałe pojedyncze drzewa: jesiony, wiązy, dęby i lipy jako wartościowy element zastanej roślinności. Pozostała powierzchnia będzie przeznaczona na kolekcje botaniczne, ogrody historyczne, ogrody związane z centrum przyrodolecznictwem oraz inne funkcje wynikające z koncepcji urbanistyczno-przestrzennej. Wśród roślinności zielnej nie występują cenne gatunki.

Teren przyszłego ogrodu botanicznego znajduje się w Krainie II – Mazursko-Podlaskiej, na pograniczu Pojezierza Mazurskiego i Równiny Mazurskiej. Według podziału Polski na strefy klimatyczne<sup>17</sup> teren projektowanego ogrodu botanicznego znajduje się w trzeciej, najchłodniejszej strefie Polski niżowej, a według USDA Frost Hardiness Zones w podstrefie 6a, w której średnie, wieloletnie temperatury minimalne mieszczą się w przedziale od -20,6 do -23,3°C<sup>18</sup>. Klimat panujący w tej części dzielnicy Pojezierza Mazurskiego można zaliczyć do typu przejściowego. Jest chłodniejszy od klimatu pojezierzy południowobałtyckich na zachodzie, Niziny Staropruskiej na północy i nizin mazowieckich na południu. W kierunku północno-wschodnim wzrasta liczba dni z przymrozkami, mrozem i pokrywą śnieżną, maleje średnia roczna temperatura i średnie temperatury miesięcy zimowych. Notuje się także w tym regionie najniższe w Polsce wartości energii promieniowania słonecznego, jaka dochodzi do powierzchni ziemi<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Dnia 17 lutego 2015 r. rektor UWM prof. dr hab. Ryszard Górecki zaprosił na spotkanie prezydenta Olsztyna dr Piotra Grzymowicza wraz z wiceprezydentami. Poruszono m.in. temat współpracy przy zakładaniu ogrodu botanicznego, który byłby przewidziany jako placówka o charakterze miejskim, a nawet regionalnym.

<sup>17</sup> T. Bojarczuk i in., *Zrejonizowany dobór drzew i krzewów do uprawy w Polsce*, Arbor. Kórnickie, Warszawa – Poznań 1980, s. 329–375.

<sup>18</sup> W. Heinze, D. Schreiber, *Eine neue Kartierung der Winterhärte Zonen für Gehölze in Europa*, „Mitt. Dtsch. Dendrol. Ges.“ 1984, nr 75, s. 11–56.

<sup>19</sup> E. Hohendorf, *Klimat Pojezierza Mazurskiego a potrzeby rolnictwa*, „Zeszyty Naukowe WSR w Olsztynie” 1956, t. 1.

Według wieloletnich danych średnia roczna temperatura powietrza wynosi 7,0°C, stycznia -2,6°C, lipca 17,2°C. W czasie surowych zim temperatury spadają poniżej 30°C, a późne przymrozki zdarzają się nawet w pierwszej dekadzie czerwca. Okres wegetacyjny trwa 198 dni. Pokrywa śnieżna zalega średnio 90–110 dni, w lesie 14 dni dłużej. Opady atmosferyczne wynoszą średnio 597 mm rocznie<sup>20</sup>.

## Uwarunkowania kulturowe i prace projektowe

Obszar planowanego ogrodu botanicznego objęty jest zapisami Miejscowego planu zagospodarowania przestrzennego części terenu dawnych Koszar przy al. Warszawskiej w Olsztynie<sup>21</sup>. Powierzchnia objęta planem wynosi ok. 45 ha, z czego 24 ha przeznaczono na „postulowany ogród botaniczny pełniący funkcje naukowe, popularyzacyjne i rekreacyjne”. Pozostała powierzchnia, w zakresie podstawowego przeznaczenia terenu, obejmuje: tereny o funkcji usług szkolnictwa wyższego i nauki, usług sportu i rekreacji, zieleń izolacyjną, drogi publiczne i wewnętrzne oraz parkingi. Plan w podstawowych zakresach tematycznych określa m.in. „zasady ochrony i kształtowania ładu przestrzennego, zasady ochrony środowiska przyrodniczego i krajobrazu kulturowego, zasady ochrony dziedzictwa kulturowego, zabytków i dóbr kultury współczesnej, zasady kształtowania zabudowy, zagospodarowania terenu i kształtowania przestrzeni publicznej”<sup>22</sup>.

Rozwiązania kompozycyjne zaproponowane w Projekcie koncepcyjnym urbanistyczno-architektonicznym zagospodarowania terenu – Ogród Botaniczny Olsztyn-Kortowo zakładają powiązanie istniejących rozproszonych stref obszarowych w spójną sekwencję sprzężonych wewnątrz krajobrazowych<sup>23</sup>. Synteza wewnątrz krajobrazowych, istotnie zróżnicowanych w zakresie charakteru, skali i genezy pochodzenia, umożliwia wyróżnienie przestrzeni ekspozycyjnej o interesującej oryginalności i tożsamości (ryc. 1.). Projektowany scenariusz zwiedzania parku pozwala na przemianą percepcję sekwencji wewnątrz o charakterze kulturowym: dawne boisko, strzelnice wojskowe, ogrody doświadczalne i naturalnym: tereny bagienne, rozległa niecka zbiornika wodnego (ryc. 2.), brzegi Jeziora Kortowskiego. Przyjęte rozwiązania projektowe umożliwiają powstanie atrakcyjnej, zmiennej narracji w kilku trasach zwiedzania ogrodu. Niełatwy teren zdetermi-

<sup>20</sup> Z. Szwejkowski i in., *Klimat Pojezierza Mazurskiego cz. I: Temperatury i opady atmosferyczne w okresie 45-lecia 1951–1991*, „Fragm. Agronomica” 2002, nr 2 (74), s. 285-296.

<sup>21</sup> *Miejscowy plan zagospodarowania przestrzennego Olsztyn–Kortowo, Koszary–Aleja Warszawska*, autor planu: mgr inż. arch. Ewa Piekarska – Uchwała nr VII/60/11 Rady Miasta Olsztyna z dnia 11 marca 2011 r. w sprawie uchwalenia miejscowego planu zagospodarowania przestrzennego części terenu dawnych koszar przy al. Warszawskiej w Olsztynie.

<sup>22</sup> *Ibidem*, rozdział II, § 4, 5, 6.

<sup>23</sup> K. Wejchert, *Elementy kompozycji urbanistycznej*, Arkady, Warszawa 1974.



nowa! różnicowany charakter i skalę głównych wewnątrz krajobrazowych oraz powstanie licznych wewnątrz podrzędnych, co stwarza przestrzenne ramy lokalizowania stref tematycznych.

W obrębie ogrodu planowanych jest kilka różnych stref. Strefa wejściowa o charakterze publicznym, ogólnodostępnym i reprezentacyjnym wyposażona zostanie w atrakcyjne elementy małej architektury. Budynek wejściowy otoczony zostanie ogrodem nowoczesnym i galerią na otwartej przestrzeni. Strefa ogrodów historycznych przeznaczona będzie do prezentacji rozwoju sztuki ogrodowej. W wydzielonych kwaterach zaprezentowane zostaną: ogród średniowieczny z wirydarzem, ogród renesansowy o układzie kwatrowym, geometryczny ogród barokowy w stylu francuskim, swobodny ogród krajobrazowy w stylu angielskim.

Ogród przyrodolecznicy zapewni miejsce dla pasywnej i aktywnej rehabilitacji kuracjuszy<sup>24</sup>. Powstanie obszar przeznaczony na cele rehabilitacji tereno-wej, pełniący również funkcje prozdrowotne. Specjalnie zaprojektowane strefy zapewnią możliwość fizycznej aktywności oraz wypoczynku, a strefa ruchowo-rehabilitacyjna ćwiczenia z wózkim inwalidzkim. W ogrodzie dla niewidomych znajdują się oznakowania w języku Braille'a. Ogród sylwoterapii umożliwi bezpośredni dostęp do drzew z siedziskami i opisami ich wpływu na organizm człowieka. Ogród barw, obsadzony odpowiednio dobranymi kompozycjami roślinnymi, wyposażony zostanie w atrakcyjne elementy małej architektury. Kolejną strefę będą stanowiły ogrody sensoryczne: dotykowy, zapachowy, dźwiękowy, „bose stopy”, ogród aktywnego wypoczynku, hortiterapii. Kolejna strefa to dydaktyczny ogród dla dzieci z roślinami użytkowymi, ogród ziołowy z roślinami przyprawowymi i leczniczymi oraz ogród rustykalny skomponowany z charakterystycznych wiejskich gatunków roślin. Botaniczne kolekcje obejmą m.in. roślinność wodną i nadwodną, krzewy ozdobne, dendroflorę iglastą i liściastą. Strefa przybrzeżna Jeziora Kortowskiego z kolekcjami hydrofitów wyposażona zostanie w pomosty. Kolekcje roślin uprawnych i ozdobnych uzupełnią podstawowe kolekcje botaniczne. Wypoczynek w pobliżu linii brzegowej jeziora umożliwi łąka kwietna. Zaplanowano również niewielki amfiteatr z zadaszeniem na potrzeby dydaktyczne i artystyczne.

---

<sup>24</sup> Działalność planowanego Centrum Medycznego i Przyrodoleczniczego wpłynie na wzrost atrakcyjności regionu jako miejsca zamieszkania i inwestowania poprzez stworzenie nowego dobra publicznego. Region Warmii i Mazur ze względu na potencjał, jakim jest czyste i względnie nieprzetworzone środowisko naturalne, tudzież różnorodność dziedzictwa kulturowego i kulturalnego, posiada ogromny potencjał rezydencjonalny w obszarze turystyki, w tym turystyki zdrowotnej i rehabilitacyjnej. Inwestycja w sektor usług medycznych i rehabilitacyjnych bezpośrednio przyczyni się do wzrostu zainteresowania regionem w tzw. okresie sezonowym, umożliwiając tworzenie stałych miejsc pracy w sektorze turystycznym i wzrost zatrudnienia w sektorze medycznym. Stworzenie Centrum Medycznego i Przyrodoleczniczego przyczyni się także do wzmocnienia potencjału turystyki specjalistycznej, ukierunkowanej na całoroczne usługi prozdrowotne.



# OLSZTYN-KORTOWO OGRÓD BOTANICZNY UWM



OZNACZENIA:

- granica MPZP
- granica projektowanego ogrodu wg MPZP
- ogrodzenie projektowanego ogrodu
- ścieżki / nawierzchnia drewniana
- ścieżki / mineralne stabilizowane
- drogi techniczne
- platformy spoczynkowo-widokowe
- schody terenowe
- altanki
- skarpy/ ekspozycja roślin
- projektowana zieleni izolacyjna
- projektowana zieleni parkowa
- wejście na teren ogrodu
- dostęp techniczny/ serwisowy
- punkty kontroli dostępu
- punkty widokowe
- VIA**
- oznaczenia stref ogrodu wg opr. UWM
- obiekty kubaturowe
- zielona klasa
- zadany grill/ mała architektura
- wizualizacja -ujęcia

projekt: Biuro Architektoniczne GADOMSCY

Projekt koncepcyjny urbanistyczno - architektoniczny zagospodarowania terenu-Ogród Botaniczny Olsztyn-Kortowo



**Ryc. 2.** Wizualizacja zagospodarowania naturalnego zbiornika wodnego

Załącznik graficzny do planu zagospodarowania przestrzennego w obszarze „postulowanego ogrodu botanicznego” przewiduje trzy rejony lokalizacji obiektów kubaturowych związanych z funkcjonowaniem planowanego ogrodu. W kulminacyjnym punkcie wysokościowym zachodniej części terenu zaprojektowano herbarciarnię z palmiarnią, obiekt będzie również pełnił funkcję wystawienniczą (ryc. 3.).



**Ryc. 3.** Wizualizacja linii brzegowej Jeziora Kortowskiego z budynkiem palmiarni

Szklarnie, magazyny i pomieszczenia techniczne zlokalizowane będą na terenie obecnego uniwersyteckiego ogrodu doświadczalnego. Obiekty związane ze strefą wejściową (kasy biletowe, recepcja itp.) zostaną zlokalizowane we wschodniej części terenu, w sąsiedztwie pasa drogowego al. Warszawskiej. Jako zasadę projektową przyjęto stworzenie modularnej struktury nośnej z drewna klejonego,

wypełnionej arkuszami szkła niskoemisyjnego, a w niezbędnych fragmentach ścianami osłonowymi z drewna elewacyjnego. Inspiracje przyjętych rozwiązań architektonicznych weszły do kanonu współczesnej architektury w połowie ubiegłego wieku<sup>25</sup>. Cytowana zasada transparentnego kształtowania bryły budynku nadal jest stosowana w wielu wymagających krajobrazowo lokalizacjach<sup>26</sup> oraz rozwijana w pokrewnych obszarach twórczych, np. *land artu*.

## Podsumowanie

Powstanie ogrodu botanicznego w Olsztynie znacząco poszerzy możliwości dydaktyczne i naukowe olsztyńskich uczelni i placówek edukacyjnych. Trudne i złożone uwarunkowania naturalne, prawidłowo wykorzystane przy realizacji ogrodu, wpłyną na jego atrakcyjność. Unikatowy dostęp do linii brzegowej jeziora stworzy możliwości prowadzenia bogatej kolekcji hydro- i higrofitów. Zrealizowanie części kolekcji botanicznych w postaci ogrodów sensorycznych i historycznych połączy funkcje dydaktyczne z aktywnym wypoczynkiem.

Oprócz typowych kolekcji program obejmie działania związane z rehabilitacją oraz potrzebami osób starszych i niepełnosprawnych. Ogród botaniczny będzie współtworzył istotny element struktury funkcjonalnej miasta w zakresie terenów rekreacyjno-wypoczynkowych z realną perspektywą uzyskania statusu funkcji uzdrowiskowej, a także znacząco poszerzy ofertę turystyczną miasta.

Zaproponowane w opracowaniu koncepcyjnym proekologiczne rozwiązania instalacyjne w obiekcie herbaciarni z palmiarnią wraz z niezbędną infrastrukturą (czerpnie, wyrzutnie powietrza wymienników gruntowych, kolektory słoneczne, systemy retencji wody opadowej biologicznie czynnych dachów, systemy zacieniania itp.) współtworzą architekturę obiektu, uzupełniając jednocześnie jego funkcje o aspekty edukacyjne i popularyzatorskie w coraz bardziej aktualnej problematyce zrównoważonego funkcjonowania obiektu w otaczającym środowisku.

<sup>25</sup> Szklany Dom, New Canaan Philip Johnson w: Ch. Jencks, *Architektura późnego modernizmu*, Arkady, Warszawa 1989, s. 146.

<sup>26</sup> M. Lewandowski, *Pawilon obserwacyjny w Norwegii*, „Architektura-Murator” 2015, nr 1, s. 88–97.



**VARIA**





*Józef Dębowski*

## **LOGOS CZY ETHOS – SPÓR O PRYMAT**

Jakiś czas temu, a konkretnie 2 kwietnia 2011 r. w Olsztyńskiej Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania im. Profesora Tadeusza Kotarbińskiego w Olsztynie, uczestniczyłem w dyskusji panelowej, której hasłem przewodnim była formuła: „Etos edukacji – Etos pracy”, oczywiście – z mocnym akcentem nie tylko na słowo „etos”, ale i na nasze współczesne polskie realia. Skupiłem się wówczas na etosie edukacji. Nie mogło być inaczej, bo przecież przez lata prowadziłem zajęcia z przedmiotu o wdzięcznej nazwie „filozofia edukacji”. W trakcie swego panelowego wystąpienia (a było ono wystąpieniem otwierającym) sformułowałem kilka tez, które u jednych wywołały zrozumienie i aplauz, u innych zaś wyraźną rezerwę, a może nawet niechęć. Nie będę zdradzał „kto był kim”, choć zasada podziału była bardzo wyrazista i bardzo znamienita. W tej sprawie powiem tylko tyle, że to wcale nie tytułowa dychotomia ów podział spowodowała. Z tego powodu do dziś zresztą odczuwam pewien intelektualny niedosyt i pewien emocjonalny dyskomfort. Bo przecież główna myśl mojej wypowiedzi, tak mocno zaznaczona w jej tytule, jakimś dziwnym trafem całkiem umknęła uwadze słuchaczy. Tymczasem, jak sądziłem wówczas i jak sądzę dzisiaj, tytułowa kontrowersja ilustruje chyba jeden z najbardziej dramatycznych dylematów, z jakim ciągle zmaga się nasze współczesne szkolnictwo (wszystkich szczebli, bez wyjątku), nasza współczesna polityka edukacyjna i wreszcie także nasza młodzież – ta gimnazjalna, ta licealna i ta akademicka. Od niedawna, ale za to wyjątkowo intensywnie, zaczęła nim żyć bodaj cała społeczność akademicka. Kryzys współcześnie obowiązującego modelu edukacji szczególnie boleśnie odczuwa jednak humanistyka, a w niej, chyba najboleśniej, filozofia. Publikując tekst swojego panelowego wystąpienia sprzed czterech lat (mam wrażenie, ciągle aktualny), chciałem zaprosić czytelników „Humanistyki i Przyrodoznawstwa” do otwartej dyskusji nad stanem (i modelem) naszej rodzimej edukacji, w szczególności zaś edukacji akademickiej, a także specjalnie nam bliskiej edukacji filozoficznej. Oczywiście, najpierw idzie o zdiagnozowanie tego, co jest. Ale, co wcale nie mniej istotne, idzie też o to, co być powinno. Na dziś i na jutro.

### **1. W poszukiwaniu modelu**

„Uczyć się należy w szkole, a nie na błędach!” – głosi znane porzekadło. I oczywiście jest to prawda, a może nawet „święta prawda”, jak można by powiedzieć za Józefem Tischnerem, wszelako pod warunkiem, że szkolna edukacja, zwłaszcza zaś edukacja młodzieży, będzie elementarnie **skuteczna**.

Naturalnie, każda edukacja musi być zorientowana na człowieka i na zaspokajanie jego elementarnych potrzeb – potrzeb życiowych i potrzeb umysłowych.

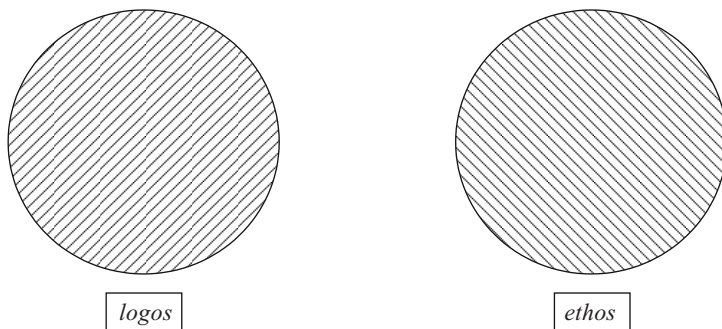
To oczywiste. Poza tym jednak musi być skuteczna. Ażeby zaś była skuteczna, nie wystarczy sam *logos*. Musi być także *ethos*.

Gdy mówię *logos* i *ethos*, zwłaszcza w odniesieniu do edukacji, to o czym mówię?

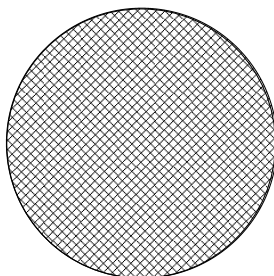
Ano, mówiąc krótko, chodzi mi o uchwycenie i wydobywanie podstawowego sensu edukacji. To zaś, że, próbując ów sens uchwycić i sprecyzować, odwołuję się do *ethosu* i *logosu*, ma znaczyć, iż uważam, że ten podstawowy **sens edukacji** zasadniczo współokreślają **dwa** główne czynniki: jeden o charakterze aksjologicznym, emocjonalnie zaangażowanym, obyczajowym i moralnym, drugi zaś natury wąsko racjonalnej, czysto informacyjnej i, nade wszystko, utylitarnej. Zapewne nie będzie całkiem od rzeczy, gdy ktoś w tym kontekście odwoła się do symboliki „serca i rozumu”. „Kształcę się w takiej lub innej specjalności (np. w marketingu lub informatyce), bo mi się to opłaca” (np. ekonomicznie albo prestiżowo) – powie jeden. „Studiuję filozofię i nauki o kulturze, choć mi się to nie opłaca, ale za to bardzo mnie pochłania” – powie drugi. I już na przykładzie tej sytuacji dobrze widać, że raz górę bierze *logos*, innym razem przeważa *ethos*.

Wzajemne relacje i napięcia między edukacyjnym *logosem* a edukacyjnym *ethosem* równie dobrze widać na przykładzie wielu innych sytuacji, często bardzo prozaicznych, np. podczas przygotowywania się do egzaminów lub gdy jeden kierunek studiów ktoś podejmuje po to, by zadowolić rodziców („Bo chce tego moja mama”), drugi zaś po to, by zadowolić siebie („Bo wiedza o kulturze jest moją pasją”). Intuicje potoczne dość dobrze trafiają tutaj w sedno, co widać np. w wypowiedziach typu „Ten to nie ma serca do nauki, ale jest inteligentny” lub „Zna się na tej robocie jak mało kto, ale nie ma do niej serca” itp.

Zapewne byłoby ideałem, gdyby edukacyjny *logos* zawsze był organicznie zrośnięty z edukacyjnym *ethosem*. Niestety, w realnym życiu relacja pomiędzy *ethosem* a *logosem* edukacji na ogół bywa znacznie bardziej skomplikowana. Raz się rozluźnia – aż po idealną granicę skrajnej rozłączności i wykluczania. Innym razem związek jednego i drugiego staje się tak ścisły, że zachodzi między nimi pełna tożsamość – to druga radykalnie idealna granica. Te dwie biegunowo skrajne sytuacje łatwo można zilustrować np. za pomocą kół Eulera, a więc tak, jak czasami ilustruje się stosunki pomiędzy zakresami nazw. Rysunek 1 odpowiada tutaj relacji wykluczania, natomiast rysunek 2 – relacji pokrywania się zakresów (równoważności zakresowej).

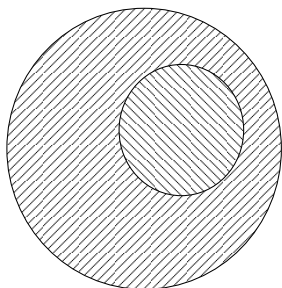
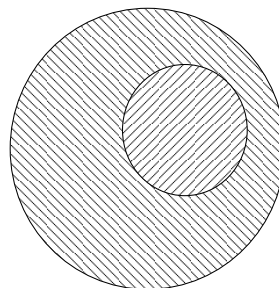


Rys. 1. Wykluczanie



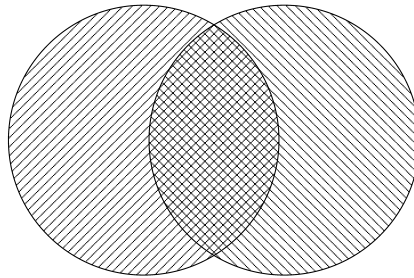
Rys. 2. Pokrywanie się

Często jednak zdarza się tak, że raz *logos* dominuje nad *ethosem* (stosunek nadrzędności), innym razem, całkiem na odwrót, *logos* jest podporządkowany *etosowi* (stosunek zakresowej podrzędności). Graficznie daje się to przedstawić tak, jak to widać na rysunkach 3 i 4.

Rys. 3. Stosunek nadrzędności *logosu* nad *ethosem*Rys. 4. Stosunek podrzędności *logosu* względem *ethosu*

Najczęściej chyba jednak bywa tak, że zakresy *logosu* i *ethosu* jak gdyby krzyżują się ze sobą i, jak się zdaje, właśnie wówczas można by mówić o względnej między nimi harmonii. Przy czym ogólna prawidłowość byłaby taka, że im większy jest obszar wspólny, tym tej harmonii więcej i tym samym mniej

poła do różnego typu napięć i wzajemnego skonfliktowania. Im zaś obszar wspólny mniejszy, tym więcej pojawia się powodów do przygnębienia, bo więcej jest powodów do powstawania rozmaitego rodzaju dysonansów, rozbieżności i realnych konfliktów. Tę sytuację – skądinąd optymalną (także z punktu widzenia realnej polityki edukacyjno-oświatowej), jeśli tylko obszar wspólny nie jest zbyt wąski, a pomiędzy elementami rozłącznymi nie występuje jakaś drastyczna asymetria lub sprzeczność – ilustruje rysunek 5.



**Rys. 5.** Krzyżowanie się zakresów *logosu* i *ethosu* (z tendencją do poszerzania się obszaru wspólnego)

## 2. Diagnoza

Gdy chodzi o dzień dzisiejszy naszej rodzimej edukacji, to – jak sądzę – póki co mamy w niej do czynienia z drastyczną nierównowagą na niekorzyść *ethosu*. Niekiedy nawet ta nierównowaga staje się osobiście dramatyczna, m.in. dlatego, że **wiedza i edukacja stały się elementem rynku towarów i usług** – zarówno w skali lokalnej, jak i w skali globalnej. A wobec tego nabywanie, wzbogacanie i doskonalenie wiedzy w coraz mniejszym stopniu i coraz rzadziej jest wartością samą w sobie (wartością autoteliczną), a w coraz większym stopniu i coraz częściej staje się czymś jedynie **instrumentalnym**. Wszechobecna **komercjalizacja edukacji** (także oświaty, sztuki i, w ogólności, kultury) – komercjalizacja, która może uchodzić za uosobienie i kwintesencję edukacyjnego *logosu* (w wymiarze społecznym, zawodowym, rodzinnym, a nawet osobistym) – z reguły prowadzi tedy do osłabiania, nadkruszania, a może i wyniszczania edukacyjnego *ethosu*. A dzieje się tak, ponieważ w skrajnie skomercjalizowanych strukturach naszego szkolnictwa o celach, przebiegu, organizacji i treściach procesu edukacji najczęściej decyduje **cena** (a więc racja czysto ekonomiczna), a nie np. kompetencja, **jakość** świadczonych usług, solidność, tradycja czy poczucie misji. O cenie zaś, jak wiadomo, przesądzają różne czynniki, m.in. prędkość podaży i popytu, a także inne prawa rynku, w tym przede wszystkim zasada minimalizacji kosztów.

O szalejącej **biurokratyzacji** tym razem w ogóle nie będę mówił, choć to oczywiście interesujący temat. Podobnie jak nie będę też mówił o zjawiskach związanych z tzw. poprawnością polityczną (*political correctness*), globalizacją i unifikacją.

### 3. Co dalej?

Czym tedy jest edukacyjny *ethos*, a czym edukacyjny *logos*? I jak winna wyglądać właściwa relacja między nimi? Raz jeszcze postawmy sobie te pytania. Raz jeszcze spróbujmy się z nimi zmierzyć. Nie jest łatwo na nie odpowiedzieć. Ale spróbujmy. Przy tym, by nadmiernie nie wydłużać swojej wypowiedzi, własne refleksje w tej sprawie ograniczę do zaledwie kilku wyjściowych tez.

**Teza 1:** Aby edukacja miała sens, jej treść, formę i cele (zarówno w wymiarze społecznym, jak i osobowym) winny współokreślać obydwie te czynniki jednocześnie: tak edukacyjny *logos*, jak i edukacyjny *ethos*. Postulat ten można uzasadniać na wiele różnych sposobów, ale podstawowe znaczenie ma tutaj **holistyczna wizja człowieka** – wizja, która zabrania redukowania człowieka do jakiejś jednej funkcji (np. zawodowej) lub jednej społecznej roli (np. ojca rodziny). Zachowanie odpowiedniej równowagi między *ethosem* a *logosem*, zwłaszcza gdy jest motywowane holistyczną wizją bytu ludzkiego (w opozycji np. do koncepcji człowieka jednowymiarowego), w praktyce oznacza konieczność edukacji **wszechstronnej** (wielostronnej) i **permanentnej**.

Na pierwszy rzut oka teza ta może wydać się banalna. Ktoś powie: „To przecież truizm!”. Istotnie, na gruncie rozmaitych teorii pedagogicznych i dydaktycznych twierdzenie to może uchodzić za trywialne. Jednak gdy przejdziemy do edukacyjnej praktyki, trywialne ono być przestaje. Zresztą w wymiarze społecznym też zewsząd słyszymy wołanie, iż nade wszystko „potrzebujemy specjalistów” – potrzebuje ich społeczeństwo, potrzebuje ich kraj albo naród, potrzebuje region, miasto, konkretny zakład pracy *etc.*

W takich przypadkach czasami dodaje się również, iż „potrzeba nam specjalistów wysokiej klasy”. W związku z tym dodatkiem „wysokiej klasy” [specjalistów nam trzeba] chciałbym sformułować tezę drugą. A brzmi ona:

**Teza 2:** Aby móc wykształcić specjalistę naprawdę wysokiej próby, trzeba nam kształcić nie jednostronnie i powierzchownie, lecz wielostronnie i głęboko. Znaczy to, że – po pierwsze – poza wiedzą **stosowaną**, potrzebna jest także wiedza **teoretyczna** – wiedza o mechanizmach i prawidłowościach, wiedza typu „dlaczego”, nie zaś jedynie typu „jak”. Ponadto, w procesie edukacji stale winna nam towarzyszyć troska o wyposażenie absolwenta w niezbędne minimum

wiedzy humanistycznej. Twierdzą zatem, że specjalistą „najwyższej klasy” nie może się stać, mówiąc krótko, „**bezдушny technokrata**”. Dlaczego? Ot, choćby z tego powodu, że takiego można szybko i łatwo zdeprawować. A zdeprawowany, choćby był „najwybitniejszym specjalistą w swoim fachu”, przyniesie więcej szkody niż pożytku.

Ale jak praktycznie uniknąć tej pułapki? Otóż, aby uniknąć tej pułapki i tego typu zagrożeń, trzeba kształcić nie tylko w technologii, lecz nie mniej intensywnie także w **aksjologii**. Trzeba otwierać uczniom/studentom oczy na **wartości**, i to nie tylko na wartości użyteczne lub ekonomiczne (praktyczne, instrumentalne), lecz również na wartości bardziej uniwersalne i autoteliczne – aż po wartości moralne, poznawcze i estetyczne, czyli te, dla których naprawdę warto żyć.

Innymi słowy, jeśli edukacyjny *logos* ma pozostawać w harmonii (a nie w konflikcie) z edukacyjnym *ethosem*, **technologia nie może nam przesłaniać aksjologii**. Podobnie jak **środki nigdy nie powinny zdominować celów**. Doskonale wiedział o tym zarówno „królewiecki mędrzec”, czyli Immanuel Kant, jak i mędrzec nasz rodzimy – Tadeusz Kotarbiński. Zresztą na pozór zdają się to rozumieć bodaj... wszyscy. W każdym razie wielu tak deklaruje. Tylko czy oni na pewno to rozumieją? Czy rzeczywiście wiedzą, o czym mówią? I czy naprawdę tego chcą? Czy wiedzą i rozumieją, że – dla przykładu – władza, stanowiska albo funkcje to zawsze tylko środki, nigdy cele.

Oczywiście, możliwe jest również, że się tak wyrażę, „przejęcie w drugą stronę”, a więc sytuacja, w której aksjologia dominuje nad technologią. Pierwszą (i bezpośrednią) konsekwencją takiego stanu rzeczy będzie wówczas **doktrynerstwo**, a dalej: dogmatyzm metodologiczny, dogmatyzm normatywny, fanatyzm, zastój, kulturowe zasklepienie i cywilizacyjny regres. To są również bardzo realne zagrożenia, także dzisiaj, także u nas, także z powodu takich lub innych zmian na scenie politycznej.

**Teza 3:** Aby edukacja miała sens (i by mogła być osiągnięta harmonia między *ethosem* i *logosem*) obowiązujący (i realizowany!) **kanon edukacyjny** winien zarówno intelektualnie uskrzydlać, jak i intelektualnie dyscyplinować. Za Franciszkiem Baconem (ojcem nowożytnego empiryzmu) można by w związku z tym powiedzieć, iż: „Myśli ludzkiej nie tyle skrzydeł trzeba, co ołowiu!”.

W odróżnieniu od F. Bacona, mnie jednak nie tyle chodzi tutaj o **respekt dla faktów**, ile raczej o **respekt dla logiki**. Nie tyle o rzeczowość naszego myślenia i poznania (choć tę też trudno przecenić!), co raczej o tego myślenia i poznania porządek, ład, konsekwencję i zdyscyplinowanie. Chodzi o to, abyśmy w każdym czasie i w każdych okolicznościach byli świadomi pewnych **poznawczych niezmienników**, pewnych uniwersalnych (= obowiązujących w każdym świecie możliwym) prawdy i zasad.

W imię czego? Mówiąc krótko, w imię tego, by rozum partykularny (zawsze stronniczy i interesowny) nie tryumfował nazbyt łatwo i nazbyt często nad rozumem uniwersalnym (bezstronnym i bezinteresownym).

Schodząc do konkretności, można by powiedzieć, iż nasze myślenie, poznanie i działanie winno być **logicznie zdyscyplinowane w imię jego skuteczności** – w imię skutecznego demaskowania niepoprawności w cudzym i własnym myśleniu, poznaniu, wypowiedzaniu się i działaniu. W imię skutecznego demaskowania błędów w rozumowaniu i wypowiedzaniu się, skutecznego demaskowania intelektualnej hochsztaplerki i intelektualnych nadużyć. W imię skutecznego demaskowania „specjalistów od połowów w mętnej wodzie”.

Przy tym: to, co tu mówię, jest nie tyle afirmacją *logosu* (takie wrażenie jako pierwsze może tutaj powstać), co raczej obroną pewnego niezbywalnego elementu edukacyjnego *ethosu*. W szczególności mam tutaj na myśli nieobecność logiki w realizowanych współcześnie programach nauczania – logiki jako obowiązkowego przedmiotu kształcenia ogólnego. Uważam ten stan rzeczy za wyjątkowo szkodliwy (podobnie jak do niedawna nieobecność matematyki na egzaminie dojrzałości), a próby jego legalizacji przy użyciu jakiejś przewrotnej ideologii *quasi-liberalnej* za intelektualnie niedojrzałe, krótkowzroczne i może nawet nieuczciwe.

W czym rzecz? Ano, krótko mówiąc, rzecz m.in. w tym, by – jak ktoś całkiem niedawno arcytrafnie zauważył – nie zasłużyć sobie na taką oto ocenę: „Wykształcenie ma wyższe, ale brakuje mu podstawowego”. Wszak w edukacji, jak też w życiu nie o przemądrzałych efekciarzy lub zmanierowanych pozerów nam chodzi. Chodzi nam o ludzi mądrych, ludzi solidnie wykształconych, ludzi z charakterem i ludzi z zasadami. Na dłuższą metę i *per saldo* tylko tacy są skuteczni. Jestem przekonany, że w tym punkcie mimo wszystko – mimo marnej pogody i dla logików, i dla etyków – mam po swojej stronie nie tylko Tadeusza Kotarbińskiego i nie tylko prakseologów.





*Łukasz Kamiński*

## **KINO NAKRĘCONE FILOZOFIĄ. Relacja z 6. Filozofii Filmowo (Olsztyn, 23–25 września 2015)**

„Polityka wobec filozofii. Filozofia o polityce” to hasło tegorocznej, szóstej już edycji projektu Filozofia Filmowo – festiwalu, którego głównym celem jest edukacja i promocja filozofii poprzez medium filmowe na terenie Warmii i Mazur<sup>1</sup>. Pokazy, podobnie jak w ubiegłych latach, odbywały się w sali kameralnej pod Amfiteatrem im. Czesława Niemena w Olsztynie. Dotychczasowa dwudniowa formuła została poszerzona o trzeci dzień.

Pierwszego dnia festiwalu przedpołudniowe godziny tradycyjnie zarezerwowane były na filmy dokumentalne skierowane przede wszystkim do szkół. Pokazano pięć wybranych odcinków z cyklu wywiadów z prof. Leszkiem Kołakowskim pt. *Rozmowy z Mistrzem*<sup>2</sup> z 2007 r., zrealizowanych przez Sylwią Wilkos i Jarosława Żamojędę. Na tle wcześniej zrealizowanych produkcji z Profesorem wspomniany cykl wyróżnia się pozytywnie ze względu na ciekawszą formę. Nie są to tylko „gadające głowy” zamknięte w dusznych gabinetach na tle księgozbiorów, całość nakręcona została w różnych częściach Oksfordu. Uwagę przykuwa filmowy ruch kamery, mniej jest statycznych ujęć, które mogłyby znudzić widza. Cykl filmowy otwiera rozmowa profesora Kołakowskiego z Bronisławem Geremkiem poświęcona władzy, kolejne zaś z Adamem Michnikiem, Karolem Modzelewskim, Wiktorem Osiatyńskim i Barbarą Skargą – na temat pamięci historycznej, sprawiedliwości społecznej, praw człowieka i patriotyzmu. Pierwszą część festiwalu kończył seans *Pułapek rozwoju* w reżyserii Mathieu Roya i Haroldda Crooksa<sup>3</sup>. Dokument wyprodukowany m.in. przez Martina Scorsese w popularnonaukowej formule interesująco przedstawił kwestię (nadmiernego) technologicznego rozwoju i konsekwencji z tym związanych, łącznie z niebezpiecznym kierunkiem, w jakim zmierza ludzkość.

<sup>1</sup> Zob. [online] <<http://filozofiafilmowo.blogspot.com>>, dostęp: 28.09.2015.

<sup>2</sup> Zob. [online] <[www.scorpio-studio.com](http://www.scorpio-studio.com)>, dostęp: 6.09.2015.

<sup>3</sup> Opis dystrybutora [online] <[www.filmweb.pl/film/Pu%C5%82apki+rozwoju-2011-628937](http://www.filmweb.pl/film/Pu%C5%82apki+rozwoju-2011-628937)>, dostęp: 7.09.2015.

Część popołudniową wypełniły trzy filmy nacechowane anarchizmem i buntem. Po krótkim wprowadzeniu do twórczości Jeana Vigo<sup>4</sup> (1905–1934), francuskiego twórcy z kręgów awangardy, pokazano *Pałę ze sprawowania*<sup>5</sup> (Francja, 1933) – kultowy film o buncie dzieci sprzeciwiających się reżimowi w szkole z internatem. Ten francuski klasyk pełen symbolicznych scen (np. bitwa na poduszki, która nagle zamienia się w specyficzny dionizyjski pochód lub religijną procesję przedstawioną w zwolnionym ruchu, a także ceremonia w szkole, na której oprócz gubernatora gośćmi są manekiny ustawione w tylnych rzędach) zawiera w sobie wątki z życia zarówno samego reżysera, jak i jego ojca – Miguela Almerydy (Eugène Vigo), znanego anarchisty i dziennikarza „Le Libertaire”, więzionego i prawdopodobnie zamordowanego w celi w roku 1917. Drugim filmem autora *A propos Nicei* (Francja, 1930) pokazanym podczas 6. Filozofii Filmowo była *Atalanta*<sup>6</sup> (Francja, 1934). Film zaczyna się jako prosta opowieść o młodej parze wyruszającej barką w podróż poślubną, ale stanowi doskonały pretekst do ukazania wewnętrznego buntu oraz ścierania się tradycji z rewoltą – z jednej strony mamy codzienność na Atalancie, która nuży Juliette, z drugiej kuszący Paryż, a doświadczony marynarz Jules i jego niezwykła kolekcja egzotycznych przedmiotów zebranych z wielu rejsów kontrastuje z poukładanym Jeanem, kapitanem barki. Mimo że Vigo zdążył nakręcić tylko cztery filmy, które łącznie trwały mniej niż 170 minut (reżyser zmarł w wieku 29 lat na gruźlicę), jego twórczość inspirowała m.in. Jeana Luca-Godarda, François Truffaut, Bernardo Bertolucciego, Lindsaya Andersona i Leosa Caraxa. Nazywany naturalnym dzieckiem surrealizmu i anarchii nie doczekał premiery swojego pełnometrażowego dzieła (*Pała ze sprawowania* była zakazana we Francji do 1945 r.), jednak dwa dokumenty i dwa filmy fabularne trwale zapisały się w historii kina.

Ostatnim filmem w tej sekcji był *Antonio Negri. Niekończąca się rewolucja*<sup>7</sup> – dokument o jednej z najważniejszych postaci ruchu alterglobalistycznego. Filozof i bojownik, wykładowca uniwersytecki i więzień – niełatwo znaleźć postać budzącą tak skrajne emocje jak Negri. Jego teksty dla jednych były teoretycznymi podwalinami przemocy, a dla innych prawdziwymi manifestami antykapitalistycznymi.

Drugi dzień 6. Filozofii Filmowo zaczął się od powtórki wspomnianych *Rozmów z Mistrzem*, a następnie pokazano *Śmierć człowieka pracy*<sup>8</sup> – wielokrotnie nagradzany dokument Michaela Gławoggera podejmujący kwestię wartości pra-

<sup>4</sup> Por. [online] <<http://sensesofcinema.com/2002/great-directors/vigo/>>, dostęp 29.09.2015.

<sup>5</sup> Zob. [online] <[www.theguardian.com/film/movie/81380/zero-de-conduite](http://www.theguardian.com/film/movie/81380/zero-de-conduite)>, dostęp: 10.09.2015.

<sup>6</sup> Zob. [online] <[www.theguardian.com/film/1999/feb/04/derekmalcolmscenturyoffilm?](http://www.theguardian.com/film/1999/feb/04/derekmalcolmscenturyoffilm?)>, dostęp: 10.09.2015.

<sup>7</sup> Zob. [online] <[www.gebrueder-beetz.de/en/produktionen/antonio-negri](http://www.gebrueder-beetz.de/en/produktionen/antonio-negri)>, dostęp: 11.09.2015.

<sup>8</sup> Por. [online] <[www.againstgravity.pl/content/mier\\_cz\\_owieka\\_pracy](http://www.againstgravity.pl/content/mier_cz_owieka_pracy)>, dostęp: 12.09.2015.

cy. Na całość składa się pięć segmentów ukazujących ukraińskich górników, kopalni siarki w Indonezji, nigeryjskie rzeźnie oraz chińskich hutników i robotników z Pakistanu demontujący olbrzymie statki. Należy nadmienić, że twórcy filmu zupełnie zrezygnowali z dodatkowych komentarzy w postaci np. wypowiedzi ekspertów lub lektora, oddając głos samym ludziom oraz obrazom, na tle których wykonywana jest katorżnicza praca. Taka beznarracyjna formuła oddaje treść i emocjonalnie uderza obrazem, zaś siła niektórych scen wielokrotnie przebija najlepiej przygotowane wypowiedzi ekspertów<sup>9</sup>.

Popołudniowa sekcja zaczęła się od warsztatów scenopisarstwa prowadzonych przez Jana Zamojskiego<sup>10</sup>, historyka filozofii, scenarzysty i tłumacza, który oprócz pisania i redagowania książek z zakresu filozofii medycyny, a także na temat relacji zachodzących między sztuką, filozofią i medycyną, jest również pomysłodawcą adaptacji *13 bajek z królestwa Lailonii*<sup>11</sup> Leszka Kołakowskiego oraz scenarzystą tychże ekranizacji. Prowadzący jest uznanym propagatorem uprawiania filozofii przy pomocy filmu; współpracuje m.in. z Festiwałem Filmu Filozoficznego organizowanym przez Uniwersytet Jagielloński oraz z Uniwersyteciem Wrocławskim w ramach Anima/cji Filozofii. Warsztaty odbyły się w dwóch częściach – jednogodzinnej, stanowiącej intensywne wprowadzenie, omówienie podstawowych struktur i mechanizmów scenariusza, a następnego dnia w trakcie dwugodzinnego spotkania uczestnicy pracowali nad przygotowanymi wcześniej pomysłami.

Wieczór drugiego dnia to przedstawienie fabularne i dokumentalne wybitnej postaci Edyty Stein, uczennicy Edmunda Husserla, filozofki żydowskiego pochodzenia, która przeszła na katolicyzm i została uznana za świętą. *Siódmy pokój* Marty Meszaros umiejętnie wykorzystuje dramaturgię życiorysu Stein, która zginęła w Oświęcimiu, z wprowadzeniem do jej myśli filozoficznej. *Nie ma tutaj miasta trwałego* to odmienne spojrzenie na życie filozofki, kładące bardziej nacisk na stronę mistyczną bohaterki dokumentu.

Trzeciego dnia kontynuowano kurs scenopisarstwa, a następnie odbył się wykład Janusza Połoma o Warsztacie Formy Filmowej – artystycznej grupie awangardowej działającej w latach 1971–1976 przy Łódzkiej Szkole Filmowej. Twórca *Mala yerby*, znany operator, fotografik i wykładowca uniwersytecki przybliżył słuchaczom kulisy powstania i funkcjonowania formacji artystycznej, której był ważną częścią.

<sup>9</sup> Podobny zabieg zastosowano w dokumencie o Pasolinim montując tylko archiwalne materiały z Autorem *Teoremy*, i „oddając” głos wyłącznie Pasolinimu. Zob. [online] <<http://festiwalfilmufilozoficznego.com/index.php/pathos-passio-pasolini>>, dostęp: 25.09.2015.

<sup>10</sup> Zob. [online] <[www.old.amp.edu.pl/\\_nowa/pol/index.php?strona=sub\\_1085\\_1160721285](http://www.old.amp.edu.pl/_nowa/pol/index.php?strona=sub_1085_1160721285)>, dostęp: 28.09.2015.

<sup>11</sup> Zob. L. Kołakowski, *13 bajek z królestwa Lailonii dla dużych i małych oraz inne bajki*, Znak emotikon, Kraków 2015.

Ostatnim punktem 6. Filozofii Filmowo był przegląd krótkometrażowego filmu filozoficznego. Można traktować go jako eksperymentalne poszerzenie formuły festiwalu. Nie wiadomo, czy w kolejnych latach przegląd będzie kontynuowany, ale sporo młodych twórców próbuje dotykać filozoficznych tematów poprzez medium filmowe, a film filozoficzny jest jednym z ciekawszych sposobów na promocję samej filozofii. Jako pierwsze wyświetlono *M12 Station* (2009) i *Suitcase* (2013) – dwie etiudy Farhada Bazyana urodzonego w Iranie, magistra sztuki filmowej (licencjat z teatrologii) na Uniwersytecie w Teheranie oraz absolwenta studiów magisterskich w dziedzinie filmu na Uniwersytecie w Wiedniu, gdzie autor na stałe mieszka i obecnie studiuje filozofię mediów. Od 2000 r. Bazyan nakręcił osiemnaście filmów krótkometrażowych oraz pięć sztuk teatralnych. Warto dodać, iż *M12 Station* stanowi część trylogii wiedeńskiej.

Drugą propozycją przeglądu była „Filmozofia” – projekt członków Koła Naukowego Filozofów<sup>12</sup> z Białegostoku. Jest to próba przeszczepienia konkretnych koncepcji filozoficznych (Kartezjusz, Bataille, Nietzsche) na grunt filmowy. Po sześciu odcinkach „Filmozofii” pokazano jeszcze etiudę *Płynnie* Michała Krota, który jest członkiem KNF Białystok i głównym realizatorem sześciuodcinkowego cyklu. *Płynnie* bardzo dobrze wpisało się w kontekst filozofii Zygmunta Baumana. Film ten, sprawnie zrealizowany pod względem technicznym, bawił widzów tam, gdzie według scenariusza miał rozbawić, jednocześnie skłaniając do namysłu nad obecną rzeczywistością, zachodzącymi nieustannie zmianami ekonomicznymi i tożsamościowymi.

*Pralnia m3mów*, propozycja Tomasza Kurusa, studiującego filozofię na UWM w Olsztynie, to próba ukazania kontroli i mechanizmów sterujących ludzkimi myślami i zachowaniami za pomocą personifikacji internetowego mema. Z kolei *Toń* Jadwigi Subczyńskiej inspirowana jest filozofią Friedricha Schellinga. Autorka stara się podejść twórczo do faktów i myśli wspomnianego filozofa, co owocuje ciekawymi zabiegami formalnymi. Teatralność całej etiudy nie razi sztucznością i jest dobrym wyborem do opowiadania obrazem. Etiudy Patrycji Plich *Błąd aktualizacji* i *Sanatorium pod klepsydrą* można skategoryzować jako *słow cinema*. Kwestia czasu wydaje się być ich fundamentem. Już Henri Bergson, krytykując ludzki intelekt, uciekał się do porównania go do kinematografu<sup>13</sup>. Plich wystawia cierpliwość i koncentrację widza na próbę, jednak treść etiud rekompensuje rozciągniętą formę. Na zakończenie przeglądu wybrano *Lekcję filozofii* Arkadego Barszcza i *Kobietę roku* Jakuba Czernego.

Podobnie jak w przypadku Festiwalu Filmu Filozoficznego w Krakowie<sup>14</sup>, można mieć wątpliwości, czy wszystkie etiudy zakwalifikowane do przeglądu

<sup>12</sup> Zob. [online] <<http://knf.uwb.edu.pl/>>, dostęp: 20.09.2015.

<sup>13</sup> Por. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Warszawa 1957, s. 266–267.

<sup>14</sup> Zob. [online] <<http://festiwalfilmufilozoficznego.com/>>, dostęp: 29.09.2015.

spełniają wymóg bycia filmami filozoficznymi<sup>15</sup>, czy tylko dotyczą kwestii moralnych. Jednak jest to istotna próba w szeroko pojętym uprawianiu filozofii filmu, tak jak zresztą cały projekt Filozofii Filmowo, który edukuje widzów i filozofuje poprzez kino.

---

<sup>15</sup> Por. Ł. Kamiński, *Inny w kinie. Relacja z VII Międzynarodowego Festiwalu Filmu Filozoficznego (Kraków, 6–8 grudnia 2012)*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2013, nr 19, s. 425–426.



*Natalia Kućma*

## KOMIKSOWA OPowieść JAKO KULTUROWA PODRÓŻ

Znana myśl Umberto Eco głosi, że „kto czyta książki, żyje podwójnie”. Słuchanie czy czytanie opowieści przenosi nas w inny świat, inne czasy, inne krainy, wzbogacając o nowe przeżycia i nową wiedzę. Dlatego też chciałabym zająć się manhwą<sup>1</sup> pt. *The Tarot Café* autorstwa Park Sang-Sun, która jest ciekawym przykładem i dobrym punktem wyjścia do zaprezentowania samej opowieści jako podróży przenoszącej nas w inną rzeczywistość, także kulturową.

Główna bohaterka *The Tarot Café*, Pamela, na skutek pewnego niefortunnego zdarzenia w przeszłości zyskuje nieśmiertelność, której nie pragnie i która jest dla niej ciężarem. Zawiera zatem kontrakt z tajemniczym mężczyzną o niezwykłych mocach, Belusem, który w zamian za zebranie kompletnego naszyjnika Beliala obiecuje obdarzyć ją śmiercią. Pamela prowadzi kafejkę, gdzie w dzień stawia ludziom tarota, a po zmroku w tym samym celu przyjmuje nietypowych gości: wilkołaki, elfy, duchy, kotołaki etc. Jako zapłatę dostaje koraliki składające się na rozproszony po całej ziemi naszyjnik Beliala. Główna akcja komiksu dzieje się w połowie XX wieku w Europie, lecz zarówno za sprawą opowiadanych Pameli historii, jak i nawiedzających ją wspomnień, czytelnik ma możliwość śledzić opowieści z różnych czasów, epok, miejsc.

Biorąc za punkt wyjścia dzieło Park Sang-Sun, omówię poszczególne rodzaje podróży, z jakimi może mieć do czynienia odbiorca tego komiksu, a także szerzej – każdy uczestnik kultury. Analizę rozpocznę od warstwy wizualnej manhwy oraz historii samego tarota, by następnie przejść do rodzajów podróży, jakich doświadcza główna bohaterka.

Pierwsza podróż jest podróżą estetyczną. Praca Park Sang-Sun to graficzny majstersztyk silnie inspirowany sztuką secesyjną. Warto przypomnieć, iż europejscy artyści XIX wieku fascynowali się malarstwem i sztuką Dalekiego Wschodu. Poszukiwania artystów zwracających większą uwagę na walory linii, pustych przestrzeni i jednobarwnych plam zbiegły się w czasie z odkryciem ma-

<sup>1</sup> *Manhwa* – koreański termin oznaczający komiksy, zaś poza Koreą pojęcie to funkcjonuje dla oznaczenia komiksów południowokoreańskich. Komiks, *manhwa* – te określenia stosuję wymiennie jako synonimy.

larstwa tuszowego oraz drzeworytów japońskich, dostarczając im dodatkowej inspiracji. Tym samym zauważyć można podwójne warunkowanie twórców eksperymentujących zarówno na gruncie rodzimej, jak i obcej kultury. Dzieła takich artystów, jak Gustav Klimt, Alfons Mucha, Aubrey Beardsley, opisać można jako cechujące się bogatą ornamentyką, linearnością, płaskim traktowaniem przestrzeni. Z kolei ich prace, zwrotnie, zainteresowały artystów dalekowschodnich i do dziś cieszą się popularnością wśród twórców komiksów.

*The Tarot Café* wyróżnia secesyjna dbałość o szczegóły oraz kompozycja strony. Na przykładzie inspiracji twórczością Klimta łatwo możemy zobaczyć kulturową podróż wzorców i stylów. Jak zauważył André Malraux, między artystami odbywa się dialog bagatelizujący upływ wieków. Każdy malarz czy rzeźbiarz nosi w sobie własne muzeum prac dla niego istotnych (swoją „Luwr wewnętrzny”, jak zgrabnie ujął to Malraux, pisząc o Vincencie van Goghu) i podejmuje twórczą rozmowę z ich autorami. Bezpośrednią inspirację pracami Klimta widać zwłaszcza w wizerunkach kart tarota, rozpoczynających każdy rozdział komiksu. Prace wiedeńskiego artysty zostały później wykorzystane przez artystę Atanasa A. Atanassova do stworzenia talii tarota *The Golden Tarot of Klimt*. Park Sang-Sun, opierając się na niej, przeobraziła postacie z obrazów takich jak *Kochanowie* czy *Medea*, obdarzając ich rysami bohaterów swojego komiksu.

Karty taroka<sup>2</sup> intrygowały wielu twórców na przestrzeni wieków. Prócz talii tradycyjnych, na kartach których narysowani są ludzie i rozmaite ogólnie czytelne symbole, znaleźć można talie, których motywem przewodnim są koty, smoki, styl steampunkowy, a nawet gra w baseball. Karty tarota są wynikiem niezwykle podróży, łączącej bogatą symbolikę wielu kultur w jedną całość. Pojawiły się najprawdopodobniej w XIV wieku i są tworem niezwykle transkulturowym – wiadać w nich wpływ różnorodnych tradycji. Symbole egipskie, gnostyckie, chrześcijańskie, arabskie, żydowskie przeplatają się ze sobą i tworzą nową ikonografię, opowiadającą o nieustannej walce sił Dobra i Zła. Poszczególne karty można odczytywać w odniesieniu do różnych tradycji, np. „Wieżę” (lub „Twierdzę”) jako rozpadającą się z woli Jahwe wieżę Babel lub jako symbol strzały Zeusa. Karty „Gwiazda”, „Księżyc”, „Słońce” są na tyle uniwersalne, iż mogą odsyłać niemal do każdego systemu religijnego. Odczytywanie kart tarota jest próbą określenia pozycji człowieka w świecie poprzez ustalenie relacji, jakie zachodzą między przeciwstawnymi siłami. Być może najsilniejszy jest wpływ koncepcji gnostyckich, wedle których świat rozumiany jest jako ścieranie się Dobra i Zła, Życia i Śmierci, Szczęścia i Klęski, co w konsekwencji pozwala odczytywać każdą kartę w zależności od jej ułożenia (prosta czy odwrócona)

<sup>2</sup> Tarok, tarot – karty do wróżenia, na które składają się Wielkie Arkana (22 karty) i Małe Arkana (56 kart).



i pozycji w rozkładzie (kontekst) jako dobrą lub złą<sup>3</sup>. Historia talii przemieszcza się pomiędzy biegunami popularności i potępienia. Karty służyły do wróżenia, medytacji lub (o wiele rzadziej) do gry, a dziś można je spotkać w popkulturze, gdzie symbolizują tajemniczą stronę świata i bawią czytelników intertekstualnymi odniesieniami<sup>4</sup>.

Główna bohaterka *The Tarot Café* oraz jej matka, żyjące w XIII wieku, prawdopodobnie używają kart, zanim one powstały czy też pojawiły się w Europie. Być może jest to nieuwaga autorki albo świadomy zabieg nawiązujący do wierzeń, iż karty spowinowaczone są z diabłem, co byłoby logiczne w ramach wykreowanego świata. Brak wierności historycznym faktom oraz nawiązanie do demoniczności ukrywającej się w talii tarota zbliżają czytelnika do tej drugiej interpretacji. Jak argumentuje Jan W. Suliga, diaboliczność tarota polegała na odwzorowaniu w nich i sztychowaniu z porządku świata, a „jedynie Szatan mógł podsunąć coś takiego człowiekowi”<sup>5</sup>. A Diabeł, będący cichym, lecz wciąż obecnym bohaterem historii, przewraca porządek świata, uniemożliwiając śmierć istotom z natury śmiertelnej.

W *The Tarot Café* mamy do czynienia z trzema podstawowymi podróżami głównej bohaterki: podróżą rozumianą jako życie ku śmierci; podróżą do Szkocji oraz podróżą do Piekła, aby ocalić ukochanego. Każdy z wymienionych wojaży ma wymiar fizyczny i duchowy.

Wyprawa do Szkocji jest podróżą najbardziej fizyczną i najbardziej metaforyczną zarazem. „Podróże to lustro odbijające przeszłość”<sup>6</sup> – mówi tarocistka. Podróż do rodzinnej Szkocji ma służyć przywołaniu zatartych wspomnień, lecz same słowa Pameli można odczytać szerzej. To nieco poetyckie stwierdzenie wskazuje na, być może, najważniejszy aspekt podróży. Celem niezliczonych wypraw, kiedyś i obecnie, są grobowce, pomniki, ślady dawnej świetności. Obcowanie z inną kulturą to obcowanie często z jej przeszłością lub też postrzeganie jej przez pryzmat czasów minionych. Może być także podróżą sentymentalną, gdy powrót do miejsca, z którego się wyruszyło, jest zrewidowaniem swojej dotychczasowej postawy. „Głupiec” – karta, którą Pamela rzuca na stół, gdy oznajmia Belusowi swoją decyzję o wyjeździe, oznacza niewiedzę, ale i podróż, która będzie początkiem nowego rozumienia. W niektórych interpretacjach tarota „Głupiec” jest traktowany jako punkt wyjścia do odczytania pozostałych kart, które wtedy miałyby opowiadać o przygodach głupca właśnie. Tym głupcem może być każdy człowiek, ponieważ rozpoczynając nowy rozdział w życiu, znaj-

<sup>3</sup> W zależności od rodzaju tarota odwrócenie karty może też pogłębiać jej znaczenie: dobra – bardzo dobra, zła – bardzo zła.

<sup>4</sup> Ciekawym przykładem jest komiks *Lucyfer 1. Diabeł na progu* (scen. M. Carey, rys. różni autorzy), gdzie postacie z kart osobiście ingerują w wydarzenia na świecie.

<sup>5</sup> J. W. Suliga, *Biblia Szatana*, za: P. Dziwisz, *Tarot a religia*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2007, s. 19.

duje się w początkowej niewiedzy. Podróż w nieznaną po to, by zdobyć nową wiedzę, osiąga się poprzez dwa działania: zdystansowanie od swojego miejsca, oswojonego i zrozumiałego pod każdym względem, oraz przez kontakt z obcością, nowością, a przede wszystkim inną kulturą. Jak pisze Joanna Hańderek: „Podróżowanie może być rozumiane przede wszystkim jako droga przez ludzką świadomość w poszukiwaniu nowych wymiarów kultury. Można też uznać je za otwarcie się na to wszystko, co inne. Ten bowiem, kto wyrusza w drogę, naraża się, chcąc nie chcąc, na kontakt z tym, co inne, wchodzi w nową rzeczywistość, doświadcza jej nowej jakości. Podróżowanie staje się zatem najpełniejszym otwarciem kultury, niezależnie od tego, czy polega ono na podróży przez kraje, czy przez ludzką świadomość”<sup>7</sup>.

W Szkocji Pamela przypomina sobie historię swojej dawnej miłości. Warto jej się przyjrzeć, ponieważ jej bohaterem jest smok – stworzenie tak odmiennie odbierane we wschodniej i zachodniej kulturze. Na Zachodzie smoki są przede wszystkim potworami uosabiającymi zło, ziejącymi ogniem, siejącymi zniszczenie. Na Wschodzie smok to istota związana z wodą, symbolizująca dobro, mądrość, płodność, urodzaj, a także długowieczność. Miejscem miłości Pameli i smoka Asha jest Szkocja, ich miłość zatem (wedle europejskiej perspektywy) nie ma prawa się wydarzyć. Jednakże ukochany Pameli przypomina bardziej swoich wschodnich krewnych niż zachodnie potwory. W swojej ludzkiej formie służy jak lekarz mieszkańcom wioski. W postaci smoka (Park Sang-Sun rysuje go również bardzo koreańsko) ma zwisającą z szyi sierść oraz wąsy.

Główna akcja komiksu dzieje się w Europie, lecz – jak wskazałam wcześniej – samo dzieło wciąga czytelnika w transkulturową grę, dlatego warto przyjrzeć się mu także pod innym kątem. Pamela jest tarocistką, a przyjmując koreańską perspektywę, można postrzegać ją jako szamankę. Ten trop wydaje się ciekawy, ponieważ koreańskie szamanke (a szamanizm jest coraz bardziej popularny w Korei) pełniły głównie trzy funkcje: kapłanek, uzdrowicielek oraz wróżbitek. Pamela nie tylko wróży, jej słowa mają przede wszystkim radzić, uzdrawiać, uświadamiać, jaka jest prawdziwa natura problemów gnębiących jej gości. Jej klienci przybywają nieraz z bardzo daleka, poszukują jej i wzajemnie ją sobie polecają. Pamela ma okazję poznać wiele interesujących opowieści, dlatego też pokuszę się o nazwanie jej „odwroconą Szeherazadą” (ponieważ to Pameli opowiadane są historie) albo też Szeherazadą sprzed czasu, gdy stała się ona wybawicielką sułtana Szahrija (gdy dopiero zbierała opowieści i zdobywała potrzebną jej wiedzę). Ramowa opowieść z *Księgi tysiąca i jednej nocy* to spotkanie mężczyzny i kobiety w chwili życiowego kryzysu, którzy osiągają integrację osobowości dzięki wysłuchaniu tysiąca baśni. *Księga* jest hindusko-perskiego pochodzenia, a w tra-

<sup>6</sup> S. Park, *The Tarot Café*, t. 5, epizod 15.

<sup>7</sup> J. Hańderek, *Kulturowe wymiary podróży*, „Folia Turistica” 2011, nr 24.

dycyjnej hinduskiej medycynie choremu opowiada się baśń, której przepracowanie ma go uzdrowić. Jak wskazuje Bruno Bettelheim, król potrzebował trzech lat słuchania różnych baśni, by osiągnąć psychiczną równowagę i zdrowie. Jedna opowieść nie dałaby takiego efektu, ponieważ rozwiązanie psychologicznych problemów jest zbyt trudne i skomplikowane. Podobnie dzieje się w *The Tarot Café* – spotkanie Pameli i Belusa kończy się po wielu wiekach osiągnięciem przez nich psychicznej równowagi (choć to Pameli opowiadane są historie, a Belus jest świadkiem jej przygód). Baśń staje się też podróżą w głąb siebie, dzięki otwarciu się na mądrość innej kultury.

Tysiące historii opowiadanych przez postacie znane z baśni towarzyszy Pameli od początku jej podróży przez świat. Zbiór tych historii pozwala czytelnikowi cieszyć się legendami o wilkołakach, elfach czy celtyckiej Leanan Sidhe, które zostają przefiltrowane przez współczesną perspektywę i estetykę. Prócz wspomnianych wcześniej secesyjnych inspiracji zauważyć można, że potężni nieśmiertelni, jak diabły czy smoki, upodobały sobie stroje w stylu *visual kei* (popularnym wśród muzyków koreańskich i japońskich, charakteryzującym się przesadą, hermafrodytyzmem oraz łączeniem słodkich dodatków ze stylem gotyckim czy cyberpunkowym). Natomiast mit o Pigmalionie uwspółcześniono, czyniąc z niego opowieść o homoseksualnej miłości między wynalazcą a stworzoną przez niego lalką o wyglądzie młodego chłopca. Ale nie tylko stare historie i legendarne postaci pojawiają się na kartach opowieści. John Lennon czy Kurt Cobain jako współczesne mity również stają się bohaterami tego komiksu.

Baśnie, opowieści, komiksy, dzieła sztuki oczarowują także wizjami miejsc, w których się rozgrywają. Ta czarowna moc wzywa nieraz do podjęcia podróży, a na samo miejsce narzuca określoną perspektywę odbioru. Artyści poprzez swoje dzieła otwierają innym oczy (jak stwierdził Oscar Wilde, w Londynie nie było mgły, póki nie namalował jej James McNeill Whistler), ale także kształtują oczekiwania. Ten drugi aspekt dotyczy zwłaszcza tych krain, które określamy nazwą „orientalne”, „egzotyczne”. Warto zauważyć, iż terminy „podróże” i „turystyka” nie są wymienne. Turystyka ma dużo węższe znaczenie, wiąże się z rozrywką, komercją i modą, co widać na przykładzie wycieczek organizowanych przez biura podróży, jak Paryż śladami *Kodu Leonarda da Vinci* Dana Browna czy Londyn oglądany przez pryzmat miejsc z serialu *Downtown Abbey* (twórca: Julian Fellowes, emisja od 2010).

Dzieła sztuki przekształcają i mitologizują jeszcze jeden element podróży: samą drogę. Alain de Botton, analizując sztukę podróżowania, stwierdził: „artystyczne opisy dokonują drastycznych skrótów w stosunku do tego, co narzuca nam rzeczywistość”<sup>8</sup>, co oznacza, iż to, jak odbieramy podróż, skłonni je-

<sup>8</sup> A. de Botton, *Sztuka podróżowania*, przeł. H. Pastuła, Czuły Barbarzyńca Press, Warszawa 2010, s. 19.

steśmy antycypować za pomocą skrótowych, powieściowych fraz: „przybył po południu”, a nie w kontekście niewygodnego fotela, kichającego towarzysza podróży, pejzaży oglądanych zza brudnych zasłon pociągu. Omijamy nudne fragmenty i skupiamy się tylko na tych istotnych. Tę samą refleksję można przenieść na grunt codzienności. W *The Tarot Café* również dokonane zostają artystyczne skrótory, a przecież sama historia opowiada o powtarzalności dnia codziennego. Przypatrując się historii Pameli, czytelnik, oczarowany niezwykłymi gośćmi i przyniesionymi przez nich historiami, może nie zauważyć, że przygląda się czyjejs zwykłej pracy. W tym kontekście jaśniejsza jest podstawowa podróż głównej bohaterki – podróż ku śmierci. Skompletowanie naszyjnika Beliala będzie dla Pameli „końcem długiej nudnej podróży”, ponieważ pozbawiona rodziny oraz będąca świadkiem śmierci ukochanego nie widzi już powodów, dla których miałyby żyć. Podobnie charakteryzuje ją jej matka: „nawet śmierć jej nie chciała, musiała ruszyć w długą samotną podróż”<sup>9</sup>.

Nieśmiertelność wyłącza Pamelę z kręgu ludzi i jest równoznaczna z samotnością. Skoro jej życie nie może zakończyć się śmiercią, dla niej samej pozbawione jest sensu. Jak zauważa jeden z bohaterów, przeżycie całego, pełnego cyklu życia różni się od życia długiego – wiecznego. Powodem tego jest fakt, iż życie wieczne pozbawione jest granicy, która jednocześnie pomaga ustanowić jego cel. Filozofowie egzystencjalni definiowali człowieka poprzez świadomość śmierci. Martin Heidegger, pisząc o *byciu-ku-śmierci*, wskazywał, że śmierć jest horyzontem, który potrafi zmienić myślenie człowieka o sobie. Poprzez trwogę, jakiej doświadcza się myśląc o śmierci, zostaje się wyrwanym z codziennej rutyny oraz zyskuje się indywidualność na tle bezmyślnego tłumu. Świadomość śmierci, zwłaszcza śmierci własnej (ponieważ śmierć, jak zauważa Heidegger, zdarza się tak naprawdę tylko innym – o sobie lubimy myśleć, że jesteśmy nieśmiertelni) nadaje człowiekowi indywidualność, a co więcej, jak chce filozof, jest dla tej indywidualności cechą konstytutywną. Dla kogoś, kto nie może umrzeć, czas jest martwy, co oznacza, że nie ma on żadnych oczekiwań, do niczego nie dąży. Banalne stwierdzenie, że nuda jest powodem wymyślenia głupich sposobów na jej zabicie, dla bohaterki manhwy ma fatalne konsekwencje. Tarot Café odwiedzają różni nieśmiertelni, których łączy jedno: przemożne uczucie nudy (spowodowane własną wszechmocą i bogatym doświadczeniem) i ciągła cicha nadzieja na jej ukrócenie. Jak w wielu mitach i baśniach, także w *The Tarot Café* główna bohaterka zostaje potraktowana jako narzędzie rozrywki silniejszych od niej sił.

Marzenie o śmierci jako o końcu podróży to marzenie o samobójstwie. Arystoteles, a za nim chrześcijańscy myśliciele i przeciwnicy samobójstwa wskazywali zawsze na trzy jego aspekty, trzy zniewagi wymierzone przeciwko Bogu,

<sup>9</sup> S. Park, *The Tarot Café*, t. 4, epizod 12.

społeczeństwu i samemu sobie. Nerozmyślająca o Bogu i skupiona na osobistym nieszczęściu Pamela nie bierze pod uwagę społecznego aspektu swego czynu, widząc własną śmierć jako wydarzenie dotyczące tylko jej samej. Nośna metafora życia jako podróży opiera się na dostrzeżeniu pewnych podobieństw: początek podróży – narodziny, podróż – samo życie, cel podróży – śmierć. Jednakże tu odślania się niedostatek metafory, w której nie uwzględnia się, że dla człowieka cel jest związany z innymi ludźmi, a pytanie „dokąd idziesz?” pociąga za sobą „z kim?”. Tymczasem przełożenie akcentu z celu podróży na samą drogę, a zwłaszcza na jej towarzyszy, pozwala przewartościować postawę człowieka. Pamela, wróżbitka-szamanka, której wielowiekowa mądrość pomogła niejednemu duszkowi czy wilkołakowi, z jednej strony nie może odejść niezauważona, z drugiej sama musi odkryć, iż oni także są dla niej ważni. Samotność nieśmiertelnego człowieka zyskuje sens dzięki docenieniu towarzyszy podróży.

Po podróży do Szkocji i długiej podróży ku śmierci, trzecia podróż to wyprawa do Piekła, aby ocalić ukochanego. Zejście do podziemi jest okupione bolesnym spotkaniem ze zmarłą matką oraz pokonaniem innych trudności. To stary motyw obecny w wielu kulturach, który najpełniej obrazuje kolejną istotę podróży: zejście do czeluści, by odrodzić się na nowo. Joseph Campbell w *Bohaterze o tysiącu twarzy* udowodnił, że za wieloma mitami kryje się ten sam schemat: podróży jako wędrówki, w czasie której bohater musi symbolicznie umrzeć (zostać pożartym przez olbrzymie zwierzę, udać się w zaświaty), by móc odzyskać utracony skarb. Przekroczenie granicy świata, zawitanie do świata mroku oraz zła i wyjście z niego zwycięsko jest motywem występującym w większości kultur świata. Pameli nie udaje się ocalić ukochanego, lecz wizyta w Piekło jest końcem jej wędrówki jako Głupca z kart tarota. Uzyskuje inne spojrzenie na siebie oraz swoje życie, rewiduje swoje myślenie. Oszołomiona uzyskaną wiedzą staje się gotowa, by podjąć podróż życia na nowo, nie kierując się chęcią samozniszczenia.

O czym świadczy to kulturowe bogactwo i różnorodność zawarte w jednym dziele? Przeplatanie się różnorodnych motywów wskazuje na transkulturowy charakter kultury. Jak pisał Wolfgang Welsch, transkulturowość istnieje nie tylko na poziomie społeczeństw, ale i jednostek, a co za tym idzie – poszczególnych dzieł. Zmieszanie różnych tradycji tworzy nową jakość, przekraczającą typowe granice kulturowe. Bogactwo stylów, legend i mitów, do których sięgnęła Park Sang-Sun, znajduje swoje źródło głównie w kulturze europejskiej i bliskowschodniej. Dla kogoś zaznajomionego z mitologią chrześcijańską, a zwłaszcza z postaciami diabłów, ostateczne rozwiązanie zagadki na końcu tej opowieści może nie być zaskoczeniem. Gra, w którą zostaje wciągnięty czytelnik, kryje się w imionach, symbolicznych i pełnych znaczeń jak karty tarota. Odślania to jedną z podstawowych cech warunkującą zrozumienie obcej kultury: początkiem zrozumienia jest wspólne nazywanie i poszukiwanie sensów.

Opowieści są przede wszystkim przestrzenią, w której dochodzi do auto-refleksji oraz odczytania na nowo swojej roli w świecie. Każdy użytkownik kultury dokonuje hermeneutycznego zabiegu, odnajdując te sensory, które już zna i rozumie. Czytanie manhwy *The Tarot Café* pozwala na zabawę, gdzie odbiorca sam kreuje sensory, sięga do zasobów własnej wiedzy i nadaje wartość dziełu, interpretując i reinterpreting jego treści. Sam akt odczytania oraz fakt sięgnięcia przez artystkę do starych i niekoniecznie najpopularniejszych legend i mitów wskazuje na dynamiczną naturę samej kultury, której symbole wciąż mogą być na nowo inspirujące i przetwarzane. Kulturowa podróż, jaką dostarczają czytelnikowi komiksy, jest szukaniem znaczeń, odczytywaniem symboli, podążaniem za czymiś krokami oraz wyznaczeniem nowych ścieżek.

**RECENZJE I OMÓWIENIA**  
**Reviews and Reports**





## OD CAŁKI LEBESGUE'A DO PROJEKTU MANHATTAN – HISTORIA LWOWSKIEJ SZKOŁY MATEMATYCZNEJ

Mariusz Urbanek, *Genialni. Lwowska szkoła matematyczna*, Wydawnictwo ISKRY, Warszawa 2014, ss. 283.

W lipcu 1916 r. Hugo Steinhaus, przechadzając się po krakowskich Plantach, usłyszał dobiegające z pobliskiej ławki słowa: „miara Lebesgue’a”. W tym czasie twierdzenie francuskiego matematyka nie było powszechnie znane nawet wśród specjalistów, dlatego uczony z zaciekawieniem podszedł do rozmawiających. W ten sposób poznał Stefana Banacha, którego po latach nazwał swoim „największym matematycznym odkryciem”. Lwowska szkoła matematyczna oficjalnie powstała nieco później, ale początek przyjaźni dwóch wielkich matematyków XX wieku można uznać za jej pierwszy fundament.

O tej i wielu innych przyjaźniach między polskimi matematykami, a także o ich błyskotliwych karierach i naukowych odkryciach traktuje książka pt. *Genialni. Lwowska szkoła matematyczna*. Jej autor, Mariusz Urbanek, jest pisarzem i dziennikarzem (pracował m.in. w tygodnikach „Polityka” i „Wprost”, obecnie jest redaktorem wrocławskiego miesięcznika „Odra”), autorem kilkunastu książek, w tym kilku biografii. Pierwszą, generała Bolesława Wieniawy-Długoszewskiego, zatytułowaną *Wieniawa. Szwoleżer na Pegazie*, napisał w 1991 r. Kolejne to życiorysy Leopolda Tyrmanda *Zły Tyrmand* (1992), Stefana Kisielewskiego *Kisiel* (1997), Jerzego Waldorffa *Waldorff. Ostatni baron Peerelu* (2008), Władysława Broniewskiego *Broniewski. Miłość, wódka, polityka* (2011), Jana Brzechwy *Brzechwa nie dla dzieci* (2013), Juliana Tuwima *Tuwim* (2013) oraz Jana Nowaka-Jeziorańskiego *Jan Nowak-Jeziorański – biografia opowiadana*.

Recenzowana praca nie posiada wyraźnego podziału na rozdziały. Historia szkoły pisana jest w sposób ciągły, autor zmienia tylko co pewien czas narratorów tej opowieści, pokazując ją z perspektywy różnych należących do formacji matematyków. Książka zawiera dodatek w postaci spisu najważniejszych wydarzeń związanych z lwowską szkołą matematyczną w porządku chronologicznym oraz wywiad z profesorem Romanem Dudą, autorem monografii *Lwowska szkoła matematyczna* z 2007 r. (która również w 2014 r. doczekała się drugiego wy-

dania). Mimo nawiązania, obie publikacje utrzymane są w zdecydowanie odmiennych stylach. U Urbanka prezentacja osiągnięć poszczególnych członków szkoły z najważniejszych matematycznych dziedzin – teorii prawdopodobieństwa, teorii miary, teorii gier czy teorii operatorów – nie jest głównym celem, nie znajdziemy tu bowiem matematycznych wzorów. Poczujemy za to klimat międzywojennego Lwowa, atmosferę spotkań uczonych w Kawiarni Szkockiej i burze mózgów, które się tam odbywały. Plastyczność opisu sprawia, że niemal będziemy mogli poczuć zapach serwowanej tam kawy. *Genialnych* czyta się bowiem jak najlepszej klasy powieść kryminalną. Z tą różnicą, że trzon fabuły nie stanowią zbrodnie (choć wątki mordów pojawiają się we wspomnieniach uczonych z II wojny światowej), ale całki, analiza funkcjonalna i matematyczna pasja. Znajdziemy tu barwnie naszkicowane biografie wszystkich znaczących przedstawicieli lwowskiej szkoły matematycznej: Hugo Steinhausa, Stefana Banacha, Stanisława Mazura, Władysława Orlicza, Stanisława Ulama, Juliusza Schaudera, Marka Kaca i wielu innych.

Kariery akademickie ww. postaci niejednokrotnie były dalekie od tradycyjnych sposobów zdobywania stopni naukowych i stanowisk na katedrach. Banach doktoryzował się w 1920 r., rozprawę habilitacyjną złożył już w 1922 r. Dziwić może jedynie to, że... miał za sobą tylko dwa lata studiów (w 1932 r. doktorat uzyskał Mazur, podobnie jak Banach, nie kończąc studiów). Obrona pracy doktorskiej Banacha (którą spisał za niego asystent profesora Stanisława Ruzewicza, Banach bowiem nie zaprzętał sobie głowy tak prozaicznymi kwestiami) przebiegła bez wiedzy samego zainteresowanego. Pod pretekstem zwykłej rozmowy na tematy matematyczne został „zwabiony” przed oblicze komisji przybyłej w tym celu z Warszawy i w ten sposób zdał egzamin doktorski. Nie tylko drogi naukowe, ale również styl pracy lwowskich matematyków był niekonwencjonalny. Banach i jego koledzy największych matematycznych odkryć dokonywali w zatłoczonej i gwarnej kawiarni, zapisując wzory kłopotliwym ołówkiem na marmurowym blacie stołu. Kawiarnia Szkocka, owiana dziś swoistą legendą, była w kontekście procesu twórczego lwowskich matematyków równie ważna (a być może nawet ważniejsza) niż uniwersyteckie gabinety. W greckim Lykeionie wykłady odbywały się w czasie spacerów, zaś najważniejsze prace matematyczne XX wieku wielokrotnie rodziły się w oparach koniaku i dymie papierosowym.

Charakterystyczne szczególnie dla filozofii (ale nie tylko) umiłowanie wiedzy ujawnia się u lwowskich uczonych w ich stosunku do dziedziny nauki, której się poświęcali. Traktowali oni matematykę jako twórczą pasję, podejmowali nad nią namysł z właściwej człowiekowi ciekawości i zdziwienia światem, w tym przypadku światem liczb, funkcji i relacji. Sens nauki sprowadzał się dla nich często do przyjemności zajmowania się nią samą. Miało to jednak i swoje złe strony. Niektóre dowody matematyczne ginęły pod ścierką sprzątaczek ze Szkockiej, gdyż nikt nie zdążył (bądź zapomniał) spisać ich z blatu stołu. Dlatego istot-

nym wydarzeniem kształtującym losy lwowskiej szkoły matematycznej było (podyktowane być może kobiecą zapobiegliwością) zakupienie 17 lipca 1935 r. przez żonę Banacha, Łucję Banachową, zeszytu, który przeszedł do historii jako Księga Szkocka. Księga znajdowała się w szatni lub za barem Kawiarni Szkockiej i była wydawana każdemu matematykowi, który o nią poprosił. Przez niemal sześć lat wpisano do niej 193 problemy – część rozwiązano, inne do dziś czekają na rozstrzygnięcie. Zazwyczaj za poprawne rozwiązanie problemu (Steinhaus był niezwykle uwrażliwiony na stosowanie właśnie określenia „problemat”, a nie „problem”) uczeni wyznaczali nagrody. Od zupełnie zwyczajnych, jak kawa, piwo, dobra whiskey czy zabawnych, jak kilogram bekonu, do bardziej ekstrawaganckich – kolacja w paryskiej restauracji lub wyjazd do Genewy na spróbowanie szwajcarskiej potrawy. Jednak chyba najbardziej znane jest zadanie numer 153 zapisane przez Stanisława Mazura w 1936 r. Nagrodą za jego rozwiązanie była żywa gęś. Nastąpiło to dopiero po trzydziestu sześciu latach od postawienia problemu. Dokonał tego szwedzki matematyk Per Enflö, a wręczenie nagrody odbyło się przed telewizyjnymi kamerami. Wcześniej swoje rozwiązanie przysłał m.in. uczonego amerykański. Po przeanalizowaniu jego dowodu Mazur powiedział: „Dam mu jeszcze żywą krowę, jeśli udowodni, że jego rozwiązanie jest poprawne” (s. 240). Oprócz polskich matematyków w Księdze Szkockiej wpisywali zadania także zagraniczni goście, w tym John von Neumann i Morgan Ward. Ostatni problem do Księgi wpisał Steinhaus 31 maja 1941 r.

Nie tylko teorie starte ze stolików Szkockiej nie ujrzały światła dziennego. Niekiedy także sami matematycy nie byli skorzy do ogłaszania swych osiągnięć. Urbanek przywołuje w tym kontekście wspomnienie Bogdana Misia, ucznia Stanisława Mazura. Pewnego razu na seminarium Mazur przyniósł najnowszą pracę matematyka światowej sławy. „Profesor (tu padło budzące szacunek nazwisko) pokazał ostatnio takie dość ciekawe twierdzenie – zaczął Mazur [...]. Następnie zaprezentował twierdzenie matematycznej sławy i dokończył: – Ale przedstawił je niezbyt udanie, bo jego dowód jest strasznie długi i niedobry. Myśmy z Banachem w 1937 r. robili to dużo prościej. Potem napisał na tablicy kilka wierszy wzorów i stało się oczywiste, że ów zagraniczny matematyk po prostu się wygłupił. – Banał – stwierdził lekceważąco Mazur. I dodał: – Jak państwo widzą, to jest w istocie tak proste, żeśmy z Banachem uznali rzecz za niegodną publikacji” (s. 212). Nie dbali bowiem o stopnie i publikowanie wyników, najważniejsza była matematyka i tylko ona. Być może właśnie dzięki budowaniu renomy na autentycznym zamiłowaniu do nauki szkoła odniosła tak duży sukces.

Biorąc pod uwagę jedność miejsca i czasu, nie mogło zabraknąć w historii o lwowskiej szkole matematycznej nawiązań do filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Kazimierza Twardowskiego oraz innych lwowskich filozofów. Przedstawiciele obu szkół w wielu przypadkach znali się osobiście. Ze względu

na to, że Szkoła Lwowsko-Warszawska powstała dwadzieścia pięć lat wcześniej, a Twardowski był profesorem już w 1895 r., wielu matematyków ze szkoły lwowskiej było jego studentami (lub uczniami jego uczniów). Oto kilka przykładów. W wykładach z filozofii Twardowskiego uczestniczył m.in. Steinhaus – dbałość o precyzję językową, z której został zapamiętany, mogła mieć źródło właśnie w naukach założyciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Wiele lat później, wygłaszając na Uniwersytecie Wrocławskim mowę przed przejściem na emeryturę, Steinhaus stwierdził: „autonomia uniwersytetu jest warunkiem wolności nauki, a wolność nauki nie jest możliwa bez wolności sumienia” (s. 233). Teza ta jest całkowicie zgodna z przesłaniem słynnego przemówienia Twardowskiego pt. *O dostojęństwie uniwersytetu*. Ułam jeszcze w szkole średniej zetknął się z Zygmuntem Zawirskim, który prowadził kurs logiki elementarnej i podstaw filozofii, na studiach zaś logiki uczył się u Kazimierza Ajdukiewicza. Jego bliskim przyjacielem (i późniejszym biografem) był filozof i matematyk amerykański włoskiego pochodzenia Gian-Carlo Rota. Twardowski był nawet ze względów formalnych oficjalnym promotorem rozprawy doktorskiej Stefana Banacha. Banach napisał też pracę wspólnie z Alfredem Tarskim, jednym z czołowych przedstawicieli warszawskiej szkoły logicznej, zatytułowaną *O rozkładzie zbiorów punktów na części odpowiednio przystające*. Jednym z jej najważniejszych wyników jest tzw. twierdzenie Banacha-Tarskiego dotyczące paradoksalnego rozkładu kuli – istotne dla teorii mnogości. Bywały też sytuacje odwrotne – Juliusz Schauder był nauczycielem gimnazjalnym Romana Ingardena. W czasie wojny matematyk zmuszony był prosić o pomoc swego byłego ucznia. Filozof związany z socjalistycznym podziemiem załatwił mu fałszywe dokumenty, niestety Schauder nie zdążył z nich skorzystać. Zginął zastrzelony przez Niemców podczas próby ucieczki z transportu do obozu koncentracyjnego.

Z okresu wojennego Urbanek przytacza jeszcze inną historię, której bohaterami są m.in. lwowscy filozofowie. Wielu uczonych podczas okupacji niemieckiej pracowało w Instytucie Badań nad Tyfusem Plamistym i Wirusami profesora Rudolfa Weigla jako karmiciele wszy. Instytut produkował szczepionkę przeciw tej chorobie na potrzeby wojska, dlatego pracując tam można było poczuć się względnie bezpiecznie (każdy z karmicieli dostawał papiery z czarnym paskiem i dopiskiem „kontakt z okazicielem dokumentu grozi śmiercią”). Karmicielami wszy byli m.in. matematycy Banach, Knaster i Orlicz, filozof i bakterjolog Ludwik Fleck, filozof i psycholog Mieczysław Kreutz, a także poeta Zbigniew Herbert. Marek Zakrzewski, późniejszy profesor Uniwersytetu Wrocławskiego, wtedy student drugiego roku Politechniki Lwowskiej, zapamiętał następującą rozmowę (podczas karmienia wszy) między starszymi uczonymi. Kreutz poprosił Banacha i Knastera, jako najbardziej zbliżonych (jak mu się zdawało) specjalizacją do fizyki, o wyjaśnienie pewnego paradoksu. Urbanek opisał dylemat Kreutza następująco: „gdy jego żona szykuje lody, mówił, to wlewa jakąś ciecz

do maszynki, sypie sól i kręci. Gdy spytał, po co sól, odpowiedziała: Żeby lody zamarły. Ale któregoś dnia zobaczył robotnika syjącego sól do zwrotnicy tramwajowej. Po co, zapytał. Żeby nie zamarła, usłyszał w odpowiedzi. – Więc jak to jest? Raz się sypie, żeby zamarło, a drugi raz, aby nie zamarło? – nie mógł zrozumieć Kreutz” (s. 143–144). Niestety żaden z dyskutantów nie posiadał wystarczającej wiedzy o roztworach, dlatego pomimo długich rozważań ostatecznie postanowiono sprawdzić w literaturze. Zakrzewski znał odpowiedź, jednak zgodnie z panującymi zasadami najmłodszy mógł zabierać głos w profesorskich dyskusjach tylko bezpośrednio zapytany. Dlatego problem postawiony przez Kreutza nie został wtedy rozwiązany.

W książce Mariusza Urbanka znajdziemy wiele ciekawych historii i anegdot. Ale nie tylko dlatego warto przeczytać napisaną przez niego biografię lwowskiej szkoły matematycznej. Warto także z tego powodu, że ukazuje ona świat matematyki od strony jej twórców, prawdziwych pasjonatów nauki. Ulam, który przeszedł do historii nie tylko jako wybitny matematyk, ale także jeden z ważniejszych uczestników Projektu Manhattan, podsumowując swoje doświadczenia napisał: „Czasem wydaje mi się, że najbardziej racjonalne wyjaśnienie wszystkiego, co zdarzyło się podczas mojego życia, brzmi tak: wciąż mam trzynaście lat i zasnąłem, czytając książkę Juliusza Verne'a lub H.G. Wellsa” (s. 243). Owa niesamowitość, o której pisał Ulam, przebija wyraźnie przez karty książki Urbanka. I przede wszystkim dlatego warto dać porwać się jej urokowi.

*Katarzyna Ossowska*



## UKRAIŃSKIE SKRZYDŁO SZKOŁY LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ

Stepan Ivanyk, *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014, ss. 223.

O Szkole Lwowsko-Warszawskiej powstało w Polsce i za granicą wiele publikacji – zarówno o samej formacji, jak i o poszczególnych jej przedstawicielach. Filozofia Kazimierza Twardowskiego oraz jego najbliższych uczniów jest w większości znana i dobrze opracowana. Jednakże każda tematyka posiada swoje nieodkryte fragmenty i luki do wypełnienia – niektóre duże, inne zupełnie drobne. Monografia Stepana Ivanyka ma być właśnie, jak pisze autor we wstępie, próbą zapelnienia pewnej luki związanej z filozofią Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Chodzi mianowicie o zbadanie ewentualnych związków i relacji między grupą uczonych skupionych wokół osoby K. Twardowskiego a filozofami ukraińskimi w okresie funkcjonowania Szkoły we Lwowie, tj. od jej powstania w 1895 r. do 1939 r. Można zatem uznać podejmowane kwestie za istotny brak. Zagadnienie to rzeczywiście nie zostało dotychczas wyczerpująco omówione, dlatego intencją autora było gruntowne przeanalizowanie potencjalnego wpływu nauk Twardowskiego na kształtowanie się myśli ukraińskiej – głównie we Lwowie, ale i całej Galicji Wschodniej. Ivanyk wskazał cztery szczegółowe cele wynikające z postawionego problemu: a) konieczność zbadania warunków kulturowo-historycznych powstania i rozwoju Szkoły Lwowsko-Warszawskiej oraz udziału ukraińskich myślicieli w tym procesie, b) wykazanie instytucjonalnego związku filozofów ukraińskich ze strukturami organizacyjnymi Szkoły, c) odnalezienie merytorycznego i metodologicznego powiązania treści zawartych w pracach ukraińskich badaczy ze spuścizną Twardowskiego i jego uczniów oraz d) ocena wkładu Ukraińców do naukowego dorobku Szkoły. Na tych czterech punktach skupia swoją uwagę autor najnowszego opracowania na temat filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Stepan Ivanyk jest filozofem i kulturoznawcą, jego zainteresowania badawcze dotyczą wzajemnych oddziaływań polskiej i ukraińskiej filozofii oraz rozwoju kultury i filozofii we Lwowie w drugiej połowie XIX i pierwszej połowie XX

wieku. Pracuje jako adiunkt w Zakładzie Semiotyki Logicznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, a recenzowana monografia powstała na podstawie jego rozprawy doktorskiej. Podejmowana problematyka jest zatem dobrze znana autorowi, o czym świadczą także jego wcześniejsze publikacje (na temat filozofów ukraińskich z kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej pisał od 2009 r. zarówno w języku polskim, jak i ukraińskim – wykaz przedrukowanych fragmentów tych prac został zamieszczony na końcu omawianej monografii).

Książka składa się ze wstępu, dwóch głównych rozdziałów, aneksu i krótkiego zakończenia. Obok obszernej bibliografii (łącznie ponad 300 pozycji, z czego 114 w języku ukraińskim) autor zawarł także wykaz stosowanych skrótów, indeks osobowy oraz sześć przedruków różnego rodzaju pism dokumentujących bezpośrednio związki wybranych filozofów ukraińskich z K. Twardowskim (są tu m.in. fragmenty listów Stefana Baleya i Iwana Mirczuka do Twardowskiego oraz zaświadczenie o udziale w seminarium filozoficznym wydane przez założyciela Szkoły Stefanowi Ołęksiukowi). Układ publikacji jest czytelny, a struktura rozdziałów przejrzysta i logiczna. Część informacji (statystycznych, biograficznych) została podana w formie tabel, co ułatwia analizę porównawczą przedstawionego materiału. Udogodnieniem dla polskiego czytelnika i dodatkowym walorem rozprawy jest podane każdorazowo w nawiasie kwadratowym polskie tłumaczenie oryginalnych tytułów prac autorów ukraińskich, tytułów czasopism, a także nazw instytucji.

Rozdział pierwszy został podzielony na dwa zasadnicze podrozdziały, opisujące m.in. polsko-ukraińskie relacje kulturowe we Lwowie w końcu XIX i początkach XX wieku oraz stosunek K. Twardowskiego do Ukraińców. Zostały tu także pokrótce zaprezentowane sylwetki wybranych ukraińskich myślicieli związanych ze Szkołą i działających w założonym we Lwowie Polskim Towarzystwie Filozoficznym. Ivanyk na początku podejmuje dyskusję z dwoma rozpowszechnionymi poglądami na temat relacji polsko-ukraińskich – z tezą o wzajemnej wrogości przedstawicieli obu narodów oraz przekonaniem o ukrainofobii założyciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Powołując się na wypowiedzi postaci związanych z polską i ukraińską nauką, a także na liczne fragmenty *Dzienników* Twardowskiego, obala oba stereotypy, co pozwala mu stwierdzić, że „ani klimat kulturowy, ani postawa Twardowskiego nie stanęły na przeszkodzie powstania ukraińskiego skrzydła Szkoły Lwowsko-Warszawskiej” (s. 29). Twierdzenie to otwiera możliwość obrony postulatu o rzeczywistym wpływie nauk Twardowskiego na ukraińskich studentów Uniwersytetu Lwowskiego, dlatego drugą część tego rozdziału autor rozpoczyna od wprowadzenia kryteriów, według których zamierza wyodrębnić konkretne postaci jako uczniów Twardowskiego. Korzysta przy tym z opisanych przez Jana Woleńskiego czynników przynależności do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Są to następujące wyznaczniki: genetyczny – odbycie studiów u założyciela Szkoły lub jego uczniów (przy czym Ivanyk



zaostrza to kryterium jedynie do osoby Twardowskiego), geograficzny – działalność naukowa we Lwowie i Warszawie (tu następuje zawężenie do Lwowa), czasowy – od 1895 r. do wybuchu II wojny światowej (pozostaje bez zmian) oraz merytoryczny – zasób wspólnych idei<sup>1</sup>. Dwa czynniki, genetyczny i merytoryczny, autor uważa za najistotniejsze z punktu widzenia obranego celu pracy. Na podstawie analizy różnorodnych pism i dokumentów, w tym zachowanych źródeł archiwalnych, takich jak indeksy oraz świadectwa kolokwialne, Ivanyk wskazał dziesięcioro badaczy spełniających kryterium genetyczne – odbycie studiów bezpośrednio u K. Twardowskiego oraz udział w naukowej działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wraz z aktywnym współtworzeniem przez niektórych z nich „Ruchu Filozoficznego”. Kryteria te (łącznie lub tylko pierwsze) spełniają: Stefan Baley (filozof, psycholog, pedagog), Jakym Jarema (psycholog, filozof, pedagog), Wołodymyr Juryneć (filozof), Hawryił Kostelnyk (filozof, teolog greckokatolicki), Aleksander Kulczycki (filozof, psycholog, pedagog), Jarosław Kuźmiw (pedagog, psycholog), Stefan Ołeksiuk (filozof, psycholog, krytyk literacki), Milena Rudnicka (pedagog, dziennikarka), Hilarion Święcicki (filolog, etnograf, muzeoznawca) oraz Miron Zarycki (matematyk, filozof) (s. 64). Widać, że wskazani ukraińscy uczeni specjalizowali się w różnych dziedzinach nauki, nie tylko w filozofii. Nie była to w Szkole Lwowsko-Warszawskiej sytuacja wyjątkowa – autor *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym* postulat teoretycznego pluralizmu uważał za jedną z ważniejszych wytycznych rzetelnego i krytycznego uprawiania nauki. Jak napisała po latach pracy z Twardowskim Izydora Dąmbska, „wyjść z tej szkoły mogli: spirytualiści i materialisci, nominaliści i realiści, logiści i psychologowie, filozofowie przyrody i teoretycy sztuki”<sup>2</sup>.

Drugi rozdział, niemal dwukrotnie dłuży od poprzedniego, ma za zadanie zilustrować merytoryczne związki wymienionych badaczy z tradycją Szkoły. Podobnie jak poprzedni, został on podzielony na dwie części. W pierwszej autor prezentuje poglądy wyróżnionych filozofów ukraińskich oraz omawia ich najważniejsze prace. W drugiej natomiast wyodrębnia zasób merytorycznych – teoretycznych i metodologicznych – idei decydujących jego zdaniem o przynależności do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, by na końcu przeanalizować przedstawione w części pierwszej stanowiska pod kątem realizacji tych założeń. Rozdział ten dostarcza więc uzasadnienia dla tezy o przynależności wybranych ukraińskich myślicieli do Szkoły Twardowskiego. Prezentowane teorie filozofów ukraińskich dotyczą wszystkich najważniejszych dziedzin filozofii – psychologii (Twardowski za swoim mistrzem, Franzem Brentano, uważał psychologię za podstawową naukę filozoficzną, o czym dalej), etyki, estetyki, logiki, a także historii filozofii. Pojęmowane są m.in. problemy twórczości poetyckiej i wyobraźni twórczej (Ba-

<sup>1</sup> Zob. J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, PWN, Warszawa 1985, s. 9.

<sup>2</sup> I. Dąmbska, *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie 1898–1938*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, t. 44, s. 17.

ley, Jarema), krytyczne interpretacje psychoanalizy Freuda (Jarema, Juryneć), logiczne i ontologiczne analizy pojęcia negacji (Kostelnyk), zagadnienie uzasadnienia estetyki naukowej (Rudnicka, Zarycki) oraz etyki naukowej (Baley), a także próby systematyzacji historii filozofii ruskiej (Święcicki). Za najważniejsze teoretyczne osiągnięcia ukraińskich studentów Twardowskiego Ivanyk uważa klasyfikację uczuć Baley'a i jego koncepcję motywu endymiońskiego w twórczości literackiej Słowackiego i Szewczenki oraz koncepcję pomyłek pisemnych Ołeksy i jego analizę sądu spostrzeżeniowego (s. 173).

Przechodząc do zasadniczej części ostatniego rozdziału, Ivanyk wskazuje dwa główne merytoryczne kryteria przynależności do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, które mają źródło w myśli Brentana – kontynuowanej i rozwijanej przez Twardowskiego, a także większość jego wychowanków. Pierwszym takim wyróżnikiem jest postulat posługiwania się metodą analizy pojęciowej w dociekaniach filozoficznych, nazwany przez Ivanyka analitycyzmem (s. 151). Stosowanie w filozofii metody naukowej, wzorowanej na dyscyplinach przyrodniczych i wychodzącej od analizy pojęć, było programową tezą Szkoły. Charakterystyczne dla formacji Twardowskiego postulaty jasności, precyzji i formalnej poprawności głoszonych twierdzeń są rzeczywiście często oceniane jako jedyny wspólny mianownik poglądów przedstawicieli Szkoły, która – jak zostało już zaznaczone – popierała teoretyczny pluralizm, obwarowany wszakże wymogami rzetelności i krytycyzmu. Drugą reprezentatywną cechą myśli lwowskich filozofów było uznanie psychologii za podstawową naukę filozoficzną, czyli psychologizm (s. 152). To w dziedzinie zjawisk psychicznych, zdaniem Brantana (a także Twardowskiego), należy szukać podstaw pozostałych nauk filozoficznych – metafizyki, logiki, etyki i estetyki. Brentanowską psychologię opisową cechował introspekcjonizm (teza o niezawodnym charakterze poznania introspekcyjnego), intencjonalność (teza o intencjonalnym nastawieniu wszystkich aktów psychicznych) oraz specyficzna klasyfikacja aktów psychicznych (podział na przedstawienia, sądy i emocje). Wśród szczegółowych wyznaczników Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w innych dziedzinach filozoficznych Ivanyk wskazuje dążenie do zreformowania tradycyjnej logiki Arystotelesowskiej, realizację programu etyki naukowej, poszukiwanie kryteriów estetyki naukowej oraz hołdowanie aposteriorycznej metodzie konstrukcyjnej w historii filozofii (s. 162).

Ostatnią część drugiego rozdziału stanowi analiza przedstawionych wcześniej wyników teoretycznych ukraińskich filozofów pod kątem obecności w nich ogólnych i szczegółowych wyznaczników charakteryzujących Szkołę Lwowsko-Warszawską. Ivanyk, opierając się głównie na tekstach źródłowych, wskazuje punkty styczne myśli Twardowskiego i ukraińskich badaczy. Odnajduje u tych ostatnich wszystkie wypunktowane wcześniej elementy swoiste dla Szkoły – stosowanie analizy pojęciowej (zwraca uwagę na podobieństwo przedmiotu i metody prac doktorskich Twardowskiego i Ołeksy), obecność w poglądach Ukra-

ńców psychologizmu metodologicznego i/lub ontologicznego, bliskość ideową, widoczną także w estetyce, etyce, logice i historii filozofii (s. 170–173). Oprócz spełniania wskazanych przez Ivanyka warunków, ukraińskie skrzydło tej formacji posiadało jego zdaniem również pewne cechy indywidualne. Po pierwsze, ich prace powstawały głównie w języku narodowym. Tylko 20% publikacji pisano w językach obcych (w tym większość po polsku). Stanowiło to z jednej strony istotny czynnik rozwoju ukraińskiej terminologii filozoficznej i psychologicznej, jednak z drugiej strony tworzyło barierę w przepływie myśli między twórcami ukraińskimi a resztą filozoficznego i naukowego środowiska. Po drugie, ukraińscy uczniowie Twardowskiego nie stanowili zwartej grupy, często nie znali się osobiście. Rzadko też powoływali się wzajemnie na swe pisma, choć często zajmowali się podobnymi problemami. Nie znajdziemy też zbyt wiele odwołań ukraińskich uczonych do prac samego Kazimierza Twardowskiego czy jego uczniów (wyjątek stanowią Baley i Ołeksiuk). Ivanyk tłumaczy to głównie względami politycznymi i ówczesną atmosferą społeczno-polityczną we Lwowie (s. 176). Po trzecie, zdaniem autora ukraińskich filozofów cechuje duże zainteresowanie psychoanalizą (sześciu z omawianych uczonych prowadziło badania nad teorią Freuda i metodą psychoanalityczną). Zastrzeżenia może więc budzić kwestia kompatybilności ostatniego wyróżnika z założeniami Szkoły – ocena psychoanalizy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej była negatywna, przede wszystkim z powodu uznania nienaukowego charakteru jej metody, ale także niezgodności z niektórymi założeniami Brentanowskiej psychologii deskryptywnej (jak teza o nieistnieniu nieświadomych zjawisk psychicznych czy teza o intencjonalności). Ivanyk przekonuje jednak, że odwoływanie się do metody psychoanalitycznej przez ukraińskich uczniów Twardowskiego daje się pogodzić zarówno z metodologicznymi, jak i merytorycznymi wymogami Szkoły (s. 179–180).

Podsumowując swe rozważania Ivanyk stwierdził, że: „przedstawione [...] rezultaty badań świadczą o tym, że spora grupa myślicieli i naukowców ukraińskich, stanowiąca elitę ukraińskiej inteligencji przedwojennej w Galicji, znajdowała się w orbicie wpływu szkoły Twardowskiego” (s. 187). Pozwala to po pierwsze, wyjaśnić tendencje ujawniające się w filozofii ukraińskiej przez odwołanie do owego stosunku. Po drugie, pozwala zdaniem autora mówić o ukraińskim brentanizmie, który należałoby uznać obok utrwalonej już tradycji austriackiej, polskiej i czeskiej (s. 187). Uzupełnienie głównego tekstu stanowi pięciostronicowy aneks, w którym autor pokrótce przedstawił sylwetki ukraińskich filozofów związanych ze Szkołą Lwowsko-Warszawską, niespełniających jednak restrykcyjnych kryteriów przyjętych w zasadniczej części książki. Znalazły się tu więc osoby, które były uczniami uczniów Twardowskiego – Jarosław Curkowski uczeń Stefana Baleya, Wołodymyr Janiw student Kazimierza Ajdukiewicza i Mieczysława Kreutza, a także myśliciele nieposiadający lub niemanifestujący genetycznej przynależności do Szkoły Twardowskiego, jednakże uwzględniający w swej pracy fi-

lozoficznej jej teoretyczne lub metodologiczne postulaty. Do ostatniej grupy Iwanyk zaliczył Iwana Franke, Mykołę Konrada oraz Iwana Mirczuka (s. 182).

Stosunkowo niewielki rozmiar pracy sprawia, że autor w sposób syntetyczny przedstawił filozofię Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, skupiając się jedynie na tych aspektach, które są w istotny sposób związane z działalnością intelektualną omawianych uczonych ukraińskich. Dlatego praca ta będzie bardziej satysfakcjonująca dla czytelnika zaznajomionego z tradycją filozoficzną Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Nadmiernemu rozrostowi pracy zapobiegła także duża precyzja sformułowań – nie ma w tej pracy przysłowiowej „piany” wypełniającej przestrzeń między jej merytoryczną zawartością. Z drugiej jednak strony, mimo niewielkiej objętości, książka stanowi swoiste kompendium wiedzy na temat myśli ukraińskiej z przełomu XIX i XX wieku, przynosząc polskiemu czytelnikowi wiele informacji dotąd niedostępnych. Bo o ile Baley jest postacią relatywnie znaną w polskiej literaturze przedmiotu – część prac napisał w języku polskim<sup>3</sup>, a także wymieniany jest w opracowaniach, m.in. w *Filozoficznej Szkole Lwowsko-Warszawskiej* J. Woleńskiego<sup>4</sup> czy w monografii T. Rzepy pt. *Życie psychiczne i drogi do niego: (psychologiczna Szkoła Lwowska)*<sup>5</sup>, o tyle pozostali opisywani przez Iwanyka filozofowie ukraińscy pozostawali nieznanymi szerszemu gronu czytelników. Tematykę podjętą przez warszawskiego filozofa można zatem śmiało określić jako nowatorską.

Materiał źródłowy (głównie archiwalny), na którym oparty jest większość rekonstrukcji stanowisk filozofów ukraińskich, był – jak wskazuje autor we wstępie – trudno dostępny, co podnosi walor jego pracy. Trafny jest też w moim odczuciu dobór wyznaczników, którymi kierował się Iwanyk w ocenie przynależności filozofów ukraińskich do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, choć nie wyczerpuje on zasobu wspólnych idei, nie podejmuje np. uznawanego w Szkole realizmu czy absolutyzmu w kwestii prawdy. Można wobec tego postawić pytanie, czy omawiani filozofowie nie wypowiedali się w tych kwestiach, czy też mieli odmienne od uznawanych w Szkole Twardowskiego zapatrywania na ten temat. Niemniej luka została wypełniona. Choć może tylko częściowo – przedstawione wyniki są dobrym punktem wyjścia do dalszych badań nad zagadnieniami obecności ukraińskiej myśli filozoficznej w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, jak też filozofii ukraińskiej w ogóle. Można wobec tego liczyć, że ta tematyka zostanie jeszcze przez autora podjęta.

Katarzyna Ossowska

<sup>3</sup> Zob. także wybór pism *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej: Twardowski, Witwicki, Baley, Błachowski, Kreutz, Lewicki, Tomaszewski*, pod red. T. Rzepy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 255-276.

<sup>4</sup> Zob. J. Woleński, op. cit., s. 16 i 17.

<sup>5</sup> T. Rzepa, *Życie psychiczne i drogi do niego: (psychologiczna Szkoła Lwowska)*, Wydawnictwo Naukowe US, Szczecin 1998.

## O HEIDEGGERZE RAZ JESZCZE

Jan Galarewicz, *Martin Heidegger. Genialny myśliciel czy szaman?*, WAM, Kraków 2014, ss. 252.

Na przestrzeni lat w Polsce ukazała się znaczna liczba książek i artykułów poświęconych myśli Martina Heideggera. Spoglądając wstecz, nie ulega wątpliwości, że zarówno hermetyczna terminologia, jak i złożona treść Heideggerowskich dzieł została w naszym kraju przyswojona w dość wysokim stopniu. Merytoryczny poziom wielu polskich prac poświęconych filozofii Heideggera zdecydowanie przełamał stereotyp wyrażony w zdawkowej opinii Władysława Tatarkiewicza, głoszącego na łamach *Historii filozofii*, że fryburski myśliciel „pisał dziwacznie, ciemno, odrażająco” i „wzbudził więcej zainteresowania niż uznania”<sup>1</sup>. Proces odczarowywania tego dość krzywdzącego i uproszczonego poglądu zainicjował nade wszystko Krzysztof Michalski, wydając w 1978 r. swoją rozprawę doktorską *Heidegger i filozofia współczesna*<sup>2</sup>. W kolejnych latach ukazało się wiele znaczących prac, m.in. autorstwa Bogdana Barana<sup>3</sup>, Cezarego Wodzińskiego<sup>4</sup>, Cezarego Woźniaka<sup>5</sup> czy Wawrzyńca Rymkiewicza<sup>6</sup>. Proces przyswajania problematyki bycia wspierany jest także przez aktywność translatorską. Dzięki pracy znakomitych tłumaczy, takich jak Janusz Mizera czy wspomniany Bogdan Baran, mamy dostęp do kilkudziesięciu książek samego Heideggera, najistotniejszych monografii oraz biografii autorstwa Otto Pöggelera<sup>7</sup> czy Hugona Otta<sup>8</sup>. Niezmienne od lat zainteresowanie fryburskim filozofem daje o sobie znać w regularności wydawanych pozycji; częstotliwość ta przywodzi na myśl zamierzony cykl wydawniczy. Czytelnik szukający literatury poza polskim obszarem językowym jest naturalnie w jeszcze lepszej sytuacji. Nie starczyłoby

<sup>1</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, PWN, Warszawa 2007, s. 396.

<sup>2</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998.

<sup>3</sup> B. Baran, *Saga Heideggera*, Inter Esse, Kraków 1990.

<sup>4</sup> C. Wodziński, *Heidegger i problem zła, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2007.

<sup>5</sup> C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Wydawnictwo A, Kraków 2004.

<sup>6</sup> W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.

<sup>7</sup> O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, Czytelnik, Warszawa 2002.

<sup>8</sup> H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze do biografii*, Aletheia, Warszawa 2003.

mu życia na choćby pobieżne przejrzanie wszystkich tekstów Heideggera (planowany zbiór dzieł zebranych liczy sto tomów) i o Heideggerze. W związku z zaprezentowaną sytuacją zasadne wydaje się pytanie: czy pisanie i wydawanie recenzowanej pozycji ma sens? Odpowiedź, jakkolwiek zaskakująca, brzmi: tak.

Autorzy piszący o Heideggerze często zdają się cierpieć na syndrom, który trafnie zdiagnozował Etienne Gilson: „Szczęśliwi ci, którzy dzięki długotrwałemu obcowaniu z dziełem tak dobrze przyswoili sobie język, że posługują się nim tak, jakby to był ich własny język. Gdy słuchamy tych wirtuozów, niekiedy tylko nasuwa się nam pytanie, czy przypadkiem nie biorą oni za zrozumienie doktryny tego, co jest jedynie łatwością mówienia o niej”<sup>9</sup>. Poza takim powierzchownym podejściem do filozofii, istnieje jednak inna szkodliwa tendencja – wyrażająca się w braku empatii dla czytelnika. Autor, który spędził lata na studiowaniu trudnych tekstów filozofa, teraz wydaje się lekceważyć odbiorcę, starając się pisać w jeszcze trudniejszym i gęstym od „bezgruntów”, „istoczeń” i „nicościowań” języku, tak jakby adresatem tekstu miała być jedynie elitarna i hermetyczna grupa znawców Heideggera. Mimo iż trudno wyobrazić sobie całkowitą rezygnację z bogatego Heideggerowskiego słownika, podejście to tworzy podatny grunt do wzmacniania krzywdzącego wyroku neopozytywistów, to jest uznania filozofii Heideggera za zbiór zdań bezsensownych. Nie idzie zatem o samo korzystanie z terminologii, co o ustanowienie stosownej proporcji między stosowaniem tych osobliwych terminów a prezentowaniem żywej filozoficznej treści, jaka się za nimi kryje.

Autorowi recenzowanej monografii szczęśliwie nie udzielił się wspomniany styl i patos. Jan Galarewicz jawi się na stronach nie tylko jako wybitny specjalista i znawca Heideggera, ale raczej jako poszukujący i pytający. Jak sam informuje, książka to efekt jego młodzieńczej fascynacji myślą fryburskiego filozofa. Po latach nieobecności Heideggera w swoim intelektualnym życiu powrócił do lektury powodowany nurtującym go pytaniem: czy Heidegger to genialny myśliciel, zasłużenie noszący tytuł filozofa wybitnego, najwybitniejszego może w ubiegłym stuleciu, czy też szaman zwodzący nas na manowce swą kuglarską retoryką? Dzięki tej ciekawości poznawczej praca wnosi pewną świeżość – przypomina filozoficzne śledztwo, w czasie którego autor nie feruje jednoznacznych wyroków, oferuje natomiast mnogość znaczeń i interpretacji. Zamiast autorytarnego przewodnika, mamy do czynienia z dobrze poinformowanym turystą, dla którego w wyprawie wciąż tkwi element odkrywania.

Pracę rozpoczyna rozdział poświęcony życiu Heideggera. Mimo iż ten biograficzny komponent jawnie godzi w słowa samego filozofa, podkreślającego nieistotność własnej historii wobec sfery idei, zabieg ten jest doskonałym posunięciem. Prezentując najistotniejsze wydarzenia z życia autora *Przyczynków do*

<sup>9</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, PAX, Warszawa 1963, s. 319.

*filozofii*, Galarewicz zadaje jednocześnie kłam przekonaniu, jakoby całe jego *curriculum vitae* dało się sprowadzić do codziennych przechadzek po wodę do studni, przerwanych na okoliczność zaangażowania w narodowy socjalizm. Z tekstu wyłania się opis człowieka pełnego sprzeczności – wybitnego intelektualisty czy wręcz geniusza oraz zwiedzonego przez irracjonalne „nawoływanie” ziemi i krwi pogańskiego myśliciela, który porzucając jasną drogę logosu, wszedł na niezbadane, mroczne ścieżki bycia, tudzież „nowego Lutra”, który słowem wskrzesi pierwotnego ducha chrześcijaństwa. Romans z Hanną Arendt nie zostaje tu także potraktowany jako niezależne od myśli filozofa wydarzenie. Autor wskazuje, że stan zakochania inspirował wyłożoną w *Byciu i czasie* analizę zatrokanego jestestwa.

Po rozdziale poświęconym biografii następuje część prezentująca myśl Heideggera. Autor udowodnia w niej, że możliwe jest pisanie o trudnej językowo i problemowo filozofii w sposób przejrzysty, zrozumiały i względnie prosty. Stanowi to istotny atut, umożliwiający zaznajomienie się z myślą filozofa także tym czytelnikom, którym obcy jest Heideggerowski „żargon”. Problematyka wyłożona w *Byciu i czasie* czy *Przyczynkach do filozofii* zyskuje u Galarewicza na czytelności. Wrażenie to umacnia struktura rozdziału, podzielona na część dotyczącą problemu Bycia, część odnoszącą się do kwestii antropologicznych oraz część skupiającą się na zagadnieniu Boga.

Elementem budzącym zastrzeżenie jest, w mojej ocenie, dość skromna bibliografia. Galarewicz bazuje przede wszystkim na polskiej literaturze, a i na tym polu można odnotować braki. Pewnym usprawiedliwieniem może być w tym przypadku zapewnienie autora, iż jego praca ma charakter popularyzatorski, a nie naukowy. Jeśli uznamy takie tłumaczenie za „okoliczność łagodzącą”, zarzut ten straci na sile.

Sam tytuł pracy uważam za dość mylący. Mimo iż tytułowe pytanie stanowiło według autora główną przyczynę powstania książki, nie przekłada się ono proporcjonalnie na treść samej pracy. Część stanowiąca próbę odpowiedzi na pytanie: czy Heidegger był genialnym myślicielem, czy szamanem? nie jest na tyle rozwinięta i rozbudowana, aby pełnić funkcję reprezentatywną. W książce dominuje przede wszystkim referowanie poglądów filozofa, podpierane wieloma cytatami z prac poświęconych autorowi *Bycia i czasu*. Galarewicz obiera także osobliwy, w moim mniemaniu, kierunek, zestawiając myśl Heideggera z filozofiami katolickimi. W związku z tym nazwisko Wojtyły pojawia się z częstotliwością bliską występowania nazwiska bohatera całej rozprawy. Odniesienie myśli Heideggera do filozofii dialogu (s. 112–113, 232–233, 239), Tischnerowskiej filozofii dramatu (s. 146, 181, 233, 239) czy filozofii chrześcijańskiej (s. 172, 229, 231, 234, 235–236) jest perspektywą ciekawą, jednak dlaczego to właśnie ta tradycja wyznaczać miałaby punkt odniesienia i oceny dla projektu ontologii fundamentalnej? Wyraźnie uwidaczniające się zaplecze intelektualne i religijne au-

tora w wielu przypadkach mogłoby zostać odebrane jako atut. Dzięki określonej tożsamości pisarz uobecnia się w tekście, wychodząc tym samym z pozycji niezaangażowanej narracji. Jednocześnie wartościowanie poglądów filozofa w oparciu o ugruntowane religijnie przekonania uważam za nietrafione. Dlaczego bowiem mielibyśmy uznać nieobecność dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem za defekt czy też brak w filozofii Heideggera? (s. 234–235) Ilustracją tej tendencji jest zdanie: „Trudno również zgodzić się z Heideggerem, który uważa bycie za coś najważniejszego. Najważniejszy jest, jeśli jest Bóg [...]. Gdyby Bóg nie istniał, co miałyby być źródłem bycia?” (s. 229). Zdaje się także, że cytat ten zawiera wątpliwą intuicję. Odnoszę wrażenie, że Heidegger traktował zagadnienie bycia priorytetowo, bez względu na spór między teizmem i ateizmem. Niezależnie bowiem, czy przyjmiemy opcje istnienia pewnej supranaturalnej istności, czy też zwrócimy się w kierunku opcji ateistycznej, pierwotne oszołomienie, krystalizujące się w pytaniu „dlaczego jest raczej coś niż nic?”, nie traci na swej sile. Ujęcie Boga jako dawcy bycia wchodzi poza tym w rejony myślenia scholastycznego, obcego i niewspółmiernego dla takiego doświadczenia. Autentyczne doświadczenie „dziwności” istnienia zaciera różnicę między bytami, ponieważ to nie żaden partykularny obiekt rodzi owe osobliwe przeżycie. Istnienie Boga, drzewa czy kota nie może być rozwiązaniem zagadki bycia.

W części krytycznej pracy Galarewicz formułuje pod adresem filozofii Heideggera istotny zarzut, który wart byłby rozwinięcia i szerszego omówienia. Zawiera się on w pytaniu: „Może zatem zamiast poszukiwać go [bycia – przyp. K.P.] u presokratyków, należy próbować je dostrzec tu i teraz?” (s. 228). Ujęcie to wyznacza trop o istotnych walorach heurystycznych. Poza dziejami jest przecież także życie jednostki, poza historią kultury Zachodu – nasza własna biografia. Zdaje się, że Heidegger, pisząc o zapomnieniu bycia, absolutyzuje perspektywę dziejową, zbyt ubogo eksponując wymiar indywidualny. Podejście to przyczynia się do mitologizacji i fetyszyzacji pojęcia „bycia” – jego następstwem jest wizja presokratycznej idylli przeciwstawionej współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej.

Mimo zaprezentowanych zastrzeżeń uważam pracę *Martin Heidegger. Genialny myśliciel czy szaman?* za godną polecenia, szczególnie ze względu na jej wysoki potencjał popularyzatorski. Problem Heideggerowskiego „zwrotu”, cywilizacji technicznej czy różnicy ontologicznej zyskuje w książce na niezwyklej czytelności. Niełatwo jest pisać o trudnej filozofii w sposób prosty. A z tego zadania Galarowicz wywiązał się znakomicie.

Krzysztof Piątek



## KILKA SŁÓW O RELACJACH ŚWIATA WARTOŚCI I SZTUKI LECZENIA

*Człowiek – Medycyna – Wartości*, pod red. Ewy Starzyńskiej-Kościuszko i Andrzeja Kucnera, Instytut Filozofii UWM w Olsztynie, Olsztyn 2014, ss. 296.

*Omnijo apollona iatron ke asklepiion ke panakeian, ke theus pantas ke* – to słowa przysięgi Hipokratesa składanej w starożytności przez lekarzy, zobowiązującej do ochrony i szacunku dla życia i zdrowia ludzkiego. Przemiany zachodzące we współczesnym świecie, szczególnie w medycynie, rzucają poważne wyzwanie nie tylko lekarzom, genetykom, ale i bioetykom, zmuszając do refleksji nad aktualnością przysięgi. Tym cenniejsza staje się zatem publikacja przedstawiająca różnorakie aspekty relacji człowiek–medycyna–wartości i uwikłania dzisiejszej sztuki leczenia.

Spoiwem i podmiotem więzi pomiędzy medycyną a światem wartości zawsze jest człowiek. To on jest osią rozważań podjętych w niniejszym zbiorze, on jest ich początkiem i celem. Mówiąc o wartościach w kontekście sztuki leczenia, mamy na myśli przede wszystkim poświęcenie, życzliwość, cierpliwość, uczciwość, wrażliwość, chęć oddania i niesienia pomocy drugiemu człowiekowi, a nade wszystko najwyższy szacunek dla życia i zdrowia ludzkiego. Wartości, o których mowa, nie sposób nauczyć się z podręcznika czy wykładów; wpływają one bezpośrednio z sumienia człowieka i są świadectwem jego powołania do zawodu. Medycyna bowiem jest nie tyle nauką, ile sztuką leczenia.

Omawiana publikacja jest efektem dyskusji, jaka wywiązała się przy okazji panelu transplantologów nt. „Między śmiercią a życiem” w ramach VII Festiwalu Filozofii, na który zaproszeni zostali nie tylko lekarze, ale i filozofowie oraz etycy. Polemika ukazała, iż medycyna jest zarówno praktyczną sztuką leczenia, jak i działalnością moralną. Sfera wartości nie może bowiem zostać pominięta, inaczej będziemy mieć do czynienia z przemysłem medycznym i jego niebezpiecznymi konsekwencjami.

Książka podzielona została na trzy części, z których pierwsza poświęcona jest wartościom w medycynie, jej humanistycznemu charakterowi i szeroko pojętemu dobru pacjenta. Druga część skupia się na etyce, na rozumieniu zdrowia

i choroby oraz formach pomocy. Część trzecia to filozoficzna refleksja nad sztuką leczenia – nad ciałem, zdrowiem, chorobą i umieraniem oraz krótki zarys dziejów polskiej filozofii medycyny. Wszystkie trzy części tworzą zgrabną, współpracującą ze sobą całość, która wychodzi naprzeciw wątpliwościom XXI wieku, opisuje otaczającą rzeczywistość, a także sugeruje, jak powinna ona wyglądać, gdy nadwyrażane są moralne prawa i granice.

Istota medycyny, jej humanistyczny charakter oraz wyzwania, jakie stoją przed współczesną medycyną, to tematyka bliska Markowi Olejniczakowi, którego artykuł otwiera recenzowany zbiór, a jednocześnie jest głosem środowiska filozoficznego zaniepokojonego pogłębianiem się lekceważącego stosunku do filozofii i deprecjonowaniem jej roli w życiu człowieka. Autor przekonuje, iż mamy obecnie do czynienia z postępującą dehumanizacją medycyny, co przeczy jej odwiecznemu etosowi. Poszanowanie godności i podmiotowe traktowanie człowieka spychane są dziś na plan dalszy, a medycyna pozbawiona zostaje aspektu aksjologicznego.

Dokładnej analizy aksjologicznej współczesnej medycyny dokonuje Andrzej Kucner w swoim tekście *Aporetyczna aksjologia współczesnej medycyny: źródła – formy – skutki*. Współczesna medycyna pełna jest wewnętrznych nierozwiązywalnych sprzeczności, a nadrzędne wartości tracą swój autonomiczny status. Autor pokazuje, jak tradycyjne wartości stopniowo ustępują miejsca wartościom niemedyceznym, związanym z polityką, ekonomią, marketingiem czy zarządzaniem, czego skutki możemy obserwować na co dzień.

Jakość paternalistycznej relacji lekarz–pacjent na gruncie bioetycznym to tematyka podjęta przez Annę Paprocką-Lipińską. Przedstawione modele stanowią przyczynek do refleksji i dyskusji, nie wyczerpują bowiem spektrum możliwości i – jak słusznie zauważa autorka – żaden nie spełnia ideału. Uwikłanie współczesnej medycyny w biokulturę oraz dominującą obecnie „wycenę” życia i zdrowia ludzkiego krytycznie omawia Iwona Zakrzewska w artykule *W trybach medycznej maszyny*. Podporządkowanie lekarzy i pacjentów procedurom, dehumanizacja sztuki leczenia to tylko niektóre z zarzutów. Artykuł ten zamyka pierwszą część publikacji, zmuszając do krytycznej refleksji nad związkami lekarzy, pacjentów i przemysłu farmaceutycznego oraz zachwianymi dziś proporcjami mechanizmów rynkowych i potrzeb ludzkich.

Transplantacja narządów, nadzieje i moralny niepokój, jakie temu towarzyszą, to tematyka kolejnych trzech tekstów autorstwa Tomasza Stompóra, ks. Mariana Machinka i Dariusza Liszewskiego. Przeszczep nerek i związane z nim kwestie etyczne (dobór pacjentów, kryteria, sprzedaż narządów) podjęte w pierwszym artykule przedstawione są z perspektywy wybitnego nefrologa i ukazują trudności, z jakimi muszą mierzyć się transplantolodzy, etycy i bioetycy. Ks. Machinek w swoich rozważaniach rozwija tę kwestię na gruncie personalizmu i udowadnia, iż przeszczep jest szczególnym darem miłości bliźniego,

ale nie wolnym od dylematów moralnych. Autor porusza kwestię śmierci mózgowej i kryteriów jej orzekania. W następnym artykule, pt. *Kryterium śmierci mózgowej – problem czy rozwiązanie?*, czytamy o jej wymiarze ściśle medycznym i etycznym, wątpliwościach i konieczności głębszej analizy uwarunkowań neurobiologicznych. Współczesna transplantologia ze względu na rozwój technologii, medycyny i neurobiologii staje wobec coraz to nowych wyzwań. Przeszczepianie narządów wciąż budzi pewne kontrowersje, wynikające po części z niewystarczającej świadomości społecznej, dlatego podejmowanie tej tematyki wydaje się niezwykle istotne i użyteczne.

W publikacji zamieszczono dwa artykuły anglojęzyczne, które stanowią cenne źródło wiedzy kulturowej oraz pokazują odmienną perspektywę naukową. Pierwszy z nich, *An African Religious Moral Theory and Abortion* autorstwa Motsamai Molefe, porusza kwestię aborcji i jej postrzegania w religijnej teorii moralnej Afryki. Godne refleksji są przede wszystkim różnice w rozumieniu osoby i jej niezbywalnych własności i stosunek do zagadnienia statusu moralnego dziecka nienarodzonego. Artykuł stanowi istotny, odmienny głos w dyskusji, jaka od wielu lat toczy się w naszym kraju i żywo porusza wiele środowisk, nie tylko medycznych. Artykuł Neala O'Donella pt. *Thinking post-anaesthetic care: a phenomenology of the post-anaesthetic care unit* to z kolei refleksja nad podmiotowością i świadomością istnienia pacjenta znieczulonego z perspektywy fenomenologicznej, podjęta przez doświadczonego opiekuna medycznego. Autor, bazując na własnych przeżyciach, postuluje potrzebę głębszej dyskusji nad stanem, potrzebami i warunkami pacjenta znieczulonego i wybudzanego, gdyż wiedza i podejmowane w tym aspekcie działania są niewystarczające, a często nawet krzywdzące.

Z kolei artykuły Jacka Mianowskiego (*Społeczna dystrybucja wiedzy o cukrzycy i jej zastosowanie przez diabetyków w życiu codziennym*) i Moniki Mazur (*Formy aktywizacji fizycznej osób starszych*) dotyczą niezwykle istotnych społecznie kwestii – następstw i postaw wobec poważnej choroby cywilizacyjnej oraz potrzeb starzejącego się społeczeństwa. Oba tematy łączą się ze sobą, wpisując się w szerszy dyskurs zwiększania świadomości prozdrowotnej i właściwej higieny stylu życia. Zwiększenie wiedzy na temat choroby w sposób znaczący podnosi jakość życia diabetyków, podobnie usprawnienie osób starszych korzystnie wpływa na ich samopoczucie, samoocenę i psychikę oraz podnosi sprawność psychomotoryczną.

Trzecią część zbioru otwiera niezwykle interesujący artykuł Andrzeja Jastrzębskiego (*Nie-obecność ciała w wybranych koncepcjach psychologicznych i filozoficznych*), skupiający się na problemie psychofizycznym na gruncie mentalizmu, behawioryzmu i neurobiologii. Autor dokonuje krytycznego przeglądu stanowisk, przeciwstawiając im człowieka nie dualistycznego, a integralnego, obecnego w idei psychologii humanistycznej i egzystencjalnej. Myśl Maksa Schelera przedstawiona przez Tadeusza Kobierzyckiego ukazuje rolę fenome-

logicznego poznania w doświadczeniu ciała i ja. Autor przybliżyła nam koncepcję Schelera, wyraźnie różnicując poznanie fenomenologiczne od oglądu naukowego dominującego w medycynie. Skupienie się na doświadczeniu fenomenologicznym nie jest dostępne każdemu, powinno jednak stać się fundamentem relacji z pacjentem, pozwala bowiem na bezpośrednie uczestnictwo w akcji poznania.

W dyskusję o granicach moralności i etyce zawodu lekarza doskonale wpisuje się artykuł Ewy Starzyńskiej-Kościuszko *Wprowadzenie do Kantowskiej etyki obywatelskiej*, który przedstawia i postuluje swego rodzaju program działań etycznych, kodeks postępowania moralnego opartego na imperatywach i prawach uniwersalnych, tak bardzo istotny we współczesnym świecie wartości relatywnych.

Publikacja Filipa Maja pt. *O pojęciu zdrowia i choroby. Początki polskiej filozofii medycyny* przybliżyła dzieje związków filozofii i medycyny, ich wzajemne wpływy i przenikanie. Zaproponowane przez autora spojrzenie na polską filozofię medycyny skłania do namysłu nad jej miejscem w myśli europejskiej, a także nad ewolucją poglądów na zdrowie i chorobę oraz osobą lekarza. Jednocześnie autor składa ukłon polskiej myśli filozoficzno-medycznej, udowadniając, iż była i jest ona oryginalna i twórcza i nie pozostaje bez wpływu na rozwój europejskiej filozofii medycyny. Całość zbioru zamyka artykuł Krzysztofa Sobczaka i Katarzyny Leoniak zatytułowany *Krytyczna analiza modelu postaw wobec śmierci i umierania Elizabeth Kübler-Ross*, który jest krytyczną oceną dominującego w dzisiejszej medycynie biomedycznego modelu postępowania i myślenia o relacji lekarz–pacjent. Zdaniem autorów, procesu śmierci i umierania, podobnie jak całej istoty ludzkiej, nie można sprowadzić jedynie do aspektu biologicznego. Przedstawiony w tekście model postaw wobec śmierci i umierania wymyka się naukowemu stanowisku, jednak z drugiej strony jego zbyt intuicyjność, według autorów, nie pozwala na rzetelne ujęcie tematu. Zrozumiałą jest tu postulat naukowego podejścia do badania omawianych postaw, pojawia się jednakże pytanie, czy twarde i dające się zweryfikować procedury badawcze zdolne są uchwycić fenomen życia, śmierci i umierania.

Zawarte w publikacji artykuły niosą ze sobą odpowiedzi na nurtujące pytania życia codziennego, jak również zmuszają do głębszego zastanowienia się nad sensem i jakością życia, nad granicami moralności a otwartymi wrotami nowych możliwości rozwoju, szczególnie na gruncie medycyny. Wyłania się z nich obraz medycyny jako nauki w działaniu. Jako nauki o funkcjonowaniu narządów ludzkich i harmonii osiągananej poprzez leczenie. Nauki o przywracaniu równowagi między wewnętrznymi a zewnętrznymi zakłóceniami, jakie pojawiają się w człowieku. I – jak wskazują autorzy – nauki, która nie może być zredukowana do czystej anatomii i biologii, a jej wymiar humanistyczny nabiera szczególnego znaczenia wobec wyzwań współczesności.

## NOWY ELEKTRONICZNY ŚWIAT

Sidey Myoo, *Ontoelektronika*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, ss. 259.

Technologia i jej wytwory stały się niezaprzeczalnie ważnym, można by nawet rzec niezbędnym czynnikiem kształtującym życie większości ludzi. Tematyka ta od wielu pokoleń pobudzała wyobraźnię filozofów i naukowców, co wzmagalo głód kolejnych, epokowych odkryć. Kiedy wynaleziono teleskop, człowiek zbliżył się do nieznanych wcześniej, odległych rejonów Wszechświata. Po skonstruowaniu mikroskopu wniknął głębiej w strukturę otaczającej go materii. Granice poznawanego świata rozszerzały się systematycznie, a urządzenia w coraz większym stopniu towarzyszyły człowiekowi w jego codziennym życiu. *Homo sapiens* dotarł wreszcie do etapu, w którym możliwe stało się wykreowanie zupełnie nowego świata. Uczynił to przy pomocy narzędzia zwanego komputerem. Komputer i jego moce obliczeniowe umożliwiły mu postawienie pierwszego kroku na Księżycu. Możliwości tego wynalazku określać zaczęły też szereg relacji społecznych: administracyjnych, komunikacyjnych, finansowych, dydaktycznych. Obecnie komputer towarzyszy większości ludzi każdego dnia, stając się platformą komunikatów, tworząc sieć globalnych powiązań i zobowiązań. Jest podstawą, dzięki której otwiera się zupełnie nowa rzeczywistość, rzeczywistość elektroniczna. Tak fenomen ten nazywa Sidey Myoo (Michał Ostrowicki), filozof biorący pod lupę zjawiska sieci oraz ich wpływ na egzystencję człowieka.

W książce pt. *Ontoelektronika* autor podejmuje się szczegółowej analizy zjawisk wynikających z rozwoju technologii. Ważnym ogniwem owych rozważań staje się człowiek otoczony przez wytwory technologiczne i coraz silniej z nimi sprzężony. Punkt ciężkości opisywanej pozycji nakierowany jest na analizę ontyczną rzeczywistości alternatywnej wobec świata fizycznego, rzeczywistości elektronicznej. Poświęcona jest tej problematyce pierwsza i druga część książki. W trzeciej części autor zajmuje się zagadnieniami związanymi z szerszym ujęciem ontoelektroniki, skupiając swą uwagę na powiązaniach rzeczywistości elektronicznej ze światem fizycznym. Mowa tu o człowieku otoczonym urządzeniami oraz o wzajemnych relacjach zachodzących między nim a technologicznym instrumentarium. Ostatnia część książki to z kolei opis doświadczeń, jakie nabył autor, przebywając w alternatywnym świecie *Second Life*. Warto podkreślić, iż

filozof na bazie elektronicznego uniwersum prowadzi działalność akademicką pod nazwą Academia Electronica.

Za główną pobudkę do napisania obszernej monografii na temat rzeczywistości elektronicznej należy uznać zwiększającą się moc, z jaką technologia oddziałuje na człowieka. Rosnąca liczba urządzeń i ewolucja coraz to bardziej wyrafinowanych i złożonych światów elektronicznych skutecznie przeobraża oblicze ludzkiej egzystencji. Rozwija to szeroki wachlarz nieznanych wcześniej konsekwencji i wątpliwości. Sidey Myoo podejmuje się w swej pracy trudnego zadania, gdyż problematyka rzeczywistości elektronicznej jest stosunkowo nową dziedziną wiedzy, nieukształtowaną, pełną sporów – choćby w odniesieniu do aparatu pojęciowego. Wiele terminów pozostaje niejasnych, inne stają się nieaktualne w obliczu pędzącej lokomotywy postępu, dostarczającej niespotykanych wcześniej motywów. Facebook, będący w początkowej fazie uniwersyteckim eksperymentem, w kilka lat stał się globalną potęgą posiadająca w swych bazach ponad miliard użytkowników. Sukcesy odnoszą gry internetowe, które toczą się w czasie rzeczywistym, absorbując uwagę graczy w niespotykanym wcześniej wymiarze. Sztab ludzi dba o stały progres technologiczny. Moce obliczeniowe komputerów oraz liczba gadżetów wspierających komunikację człowieka z elektronicznym światem rosną nieustannie. Projekty graficzne kuszą użytkowników coraz większą dbałością o każdy szczegół. Teorie stają przestarzałe, terminy nabierają wciąż nowych znaczeń ewoluujących pod wpływem przeobrażającej się rzeczywistości elektronicznej. Badacze starają się niwelować wynikające z tego trudności, gdyż trudno byłoby opisywać zjawiska bez przygotowania solidnego fundamentu teoretycznego. Za przykład takowej próby uznać można wykreowany przez Myrona Kruegera w latach 70. XX wieku termin „wirtualna rzeczywistość” (*virtual reality*). Myoo docenia intuicję amerykańskiego badacza, za sprawą której zbliżył się on do wyodrębnienia nowej sfery bytu. Użycie jednak zastępczego określenia, tj. *artificial reality*, skutecznie oddaliło Kruegera od potraktowania zjawisk sieciowych jako rzeczywistych. Zdaniem Sideya Myoo niewiele zabrakło, aby już wtedy uwolnić się od mylnego pojmowania wirtualności jako zjawiska sztucznego lub jedynie użytecznego.

Nadanie zjawiskom sieciowym nowego statusu ontycznego staje się misją autora *Ontoelektroniki*. Wychodząc od analizy pojęcia realności i wątpliwości z nim związanych (Myoo pisze o wielości metafizyk oraz o braku zgody co do istnienia świata fizycznego), uznaje, że nie ma podstaw, aby w jakikolwiek sposób wywyższać rzeczywistość świata fizycznego względem odmiennych rzeczywistości. Intencją filozofa jest wykazanie, że „rzeczywistość elektroniczna może być potraktowana jako źródło lub podłoże rzeczywistych działań, podobnie jak świat realny” (s. 19). Myoo zwraca uwagę, na coraz śmielsze próby przenoszenia aktywności człowieka do rzeczywistości elektronicznej. Wciąż rozwijające się środowisko elektroniczne stwarza warunki sprzyjające „zapośredniczeniu się”. Uwa-

ga człowieka nakierowana jest w coraz większym stopniu na zjawiska sieciowe, generując przy tym wiele niespotykanych wcześniej fenomenów. Krótko mówiąc, rzeczywistość elektroniczna tak bardzo wniknęła w egzystencję człowieka, iż trudno wyobrazić sobie bez niej życie. Wspomnieć można przy tej okazji popularne w obiegowym języku hasło: „Nie ma Cię na Facebooku? Nie istniejesz” – mimo że w znacznym stopniu przesadzone, wyraźnie nosi znamiona wzrastającego wpływu technologii na człowieka.

Myoo rezygnuje w swej analizie w rozróżnienia między wirtualnym a realnym, motywując to możliwymi nieporozumieniami podczas stwierdzania o istnieniu w kontekście rzeczywistości elektronicznej. W swej uporządkowanej metodologicznie monografii (autor przyznaje się do wpływu, jaki miał nań transcendentalny idealizm subiektywny oraz fenomenologia i intuicyjny charakter poznania) tworzy szereg rozróżnień pojęciowych, które znacznie ułatwiają poruszanie się po rozległym obszarze dociekań. Rzeczywistość – najogólniejsze pojęcie wywodu – określa autor jako każdą rzeczywistość człowieka. Pod względem statusu istnienia zarówno świat fizyczny, jak i świat elektroniczny traktowane są podobnie. Intencjonalność może być skierowana w podobny sposób w obu wyróżnionych sferach. Nabyty przez autora warsztat, co sugeruje wykorzystana w monografii literatura (w tym wiele interesujących pozycji anglojęzycznych), sprzyja uporządkowaniu zagadnień z zakresu „ontoelektroniki”. Istotnym pojęciem, które otwiera pole dalszych dociekań jest pojęcie elektronicznej antroposfery. Sidey Myoo uznaje ją za sferę, która „opisuje całościowo pojmowane otoczenie człowieka w sieci, zawierające wszelkie możliwe składniki rzeczywistości” (s. 12). Ma na myśli obszar ludzkiej aktywności, rzeczywistość alternatywną, odmienną od świata fizycznego. Poza funkcją w zakresie komunikacji i informacji elektroniczna antroposfera zyskuje w ujęciu Myoo charakter obszaru, do którego „człowiek implementuje samego siebie i własną aktywność, [do którego] wchodzi ze względu na coraz bogatsze treści i zwiększające się potrzeby” (s. 22). Proces implementacji, zaznacza Myoo, to nie jedyne ogniwo biorące udział w budowaniu elektronicznej antroposfery. Na końcu łańcucha świat elektroniczny traktowany jest przez człowieka jako bliskie mu miejsce, do którego powraca, w którym doświadcza i przeżywa, w którym odnajduje wartości i przyjemności. Ten końcowy etap Myoo nazywa egzystencjalizacją.

Poruszając zagadnienia ontologiczne, autor recenzowanej monografii wdaje się w interesującą polemikę z Jeanem Baudrillardem. W koncepcji francuskiego filozofa świat realny znika za warstwami kopiujących się nieustannie obrazów, co może rodzić poczucie tęsknoty za rzeczywistością. Symulakry nie pozwalają ludziom żyć autentycznie, blokują dostęp do wiedzy co dobre, a co złe, co jest prawdą, a co fałszem. Myoo przedstawia zgoła inne stanowisko, rozpatrując rzeczywistość pod kątem jej wieloaspektowości. Wieloaspektowość w jego ujęciu wynika z istnienia wielu rzeczywistości alternatywnych, z których żadna nie tra-

ci nic ze swej rzeczywistości. Pada przy tej okazji rozróżnienie na media prosceniczne i interaktywne (uczestnik ma możliwość modelowania elektronicznego otoczenia, gdzie obraz staje się modyfikowalną przestrzenią). Dla polskiego badacza nie do przyjęcia jest traktowanie mediów interaktywnych jako kolejnych samokopiujących się symulaków. Kiedy mowa o interaktywności, mówi on wprost o „zamieszaniu człowieka w elektronicznym świecie”, w przestrzeni, którą może on wedle własnego uznania kreować. Aspekt kreacji jest istotny, gdyż to właśnie odróżnia przestrzeń interaktywną od pasywnego i podatnego na manipulację obrazu statycznego (charakterystycznego dla mediów proscenicznych, np. telewizji).

Wiele uwagi poświęca też autor zagadnieniom tożsamości człowieka w sieci. Technoantropologia próbuje wyjaśnić naturę człowieka, który stopniowo przenosi swą aktywność ze świata fizycznego do świata elektronicznego. Swą analizę Myoo rozpoczyna od zjawiska awataryzmu, czyli możliwości zaistnienia człowieka pod postacią elektroniczną. Początkiem procesu kreacji tożsamości może być nadanie imienia sieciowego (nicku), dalszym etapem elektroniczna postać, rozwijana i dostosowana do własnych potrzeb. Autor kreśli wizję przyszłości, w której „posiadanie własnego awatara będzie zwyczajne, jeśli nie będzie wręcz wymogiem codzienności, tak jak dzisiaj jest nim właśnie mejl lub telefon komórkowy” (s. 99). Moment nadania imienia sieciowego lub ukształtowania swej elektronicznej cielesności (awatara) nazywa uobecnieniem, zaś samo przebywanie w rzeczywistości elektronicznej teleobecnością. Teleobecność posiada różne zakresy, a jednym z nich jest teleobecność personalna, charakteryzująca się wysokim stopniem zaangażowania człowieka w świecie elektronicznym. Sidey Myoo dużo uwagi poświęca swoistemu „wchłanianiu” użytkowników przez rzeczywistość elektroniczną. Człowiek jego zdaniem może otworzyć się dzięki temu na nowe wartości, dopełnić się, wyzwolić czy też wzbogacić osobowość. Bliskość świata elektronicznego może z drugiej strony utrudnić bytowanie w świecie fizycznym. Autor uważa, iż prawdziwość odczuć i intencji przenieść się może wręcz ze świata fizycznego w kierunku elektronicznej antroposfery, pozostawiając w rzeczywistości fizycznej jedynie „duchowy szkielet”. Przestrzeń elektroniczna może stać się zdaniem filozofa bardziej atrakcyjna aniżeli otoczenie fizyczne, człowiek i jego awatar współgrają wtedy w procesie kreacji swej nowej, autentycznej tożsamości.

Niejako na marginesie autor zajmuje się zagadnieniem wolności i władzy w elektronicznym świecie. Wolność „elektroniczną” ująć można w dwóch wymiarach – jako osobistą wolność człowieka w sieci oraz jako wolność usiecioną. Pierwszy aspekt (przywołuje na myśl koncepcję wolności negatywnej Isaaha Berlina) wiąże się ze swobodą tworzenia swej tożsamości sieciowej. Dzięki osobistej wolności, twierdzi Myoo, wyłaniają się wartości, które człowiek winien przyswoić, przez co dostrzeże granicę między tym, co właściwe, a tym, co niewłaściwe. Narzędzie samokontroli w warunkach otwartej sieci jest niezwykle istotnym aspektem normującym kształtowanie się społeczności elektronicznej.



Drugi aspekt wolności ma zupełnie inny charakter, opiera się przede wszystkim na próbach podporządkowania społeczności sieciowej. Podmioty, które posiadają dostęp do baz danych, otrzymują współczesne atrybuty władzy, a berło i koronę zastępuje informacja o użytkownikach sieci. Człowiek jest tu traktowany instrumentalnie, stymulowany przez różne grupy nacisku. Myoo opisuje zjawisko „multifejsingu”, czyli manipulowania społecznością sieciową w celu uzyskania nad nią władzy. Za pomocą symulowanych tożsamości „elektroniczny pozorant” uzyskać może kontrolę nad użytkownikami sieci. Filozof nie ufa jednak w skuteczność tego typu praktyk, uznając rzeczywistość elektroniczną za sferę źle przyswajającą działania negatywnie aksjologiczne. Pisze: „człowiek szybko otrzymuje weryfikację na przykład swojego charakteru lub zachowania. W tym znaczeniu sieć raczej ostatecznie eliminuje negatywne wartości” (s. 127).

Myoo bada problematykę władzy w sieci również z nieco innej perspektywy. W tym miejscu wyraźnie też pyta o istotę człowieka, istotę własnego „ja”. W nieco futurystycznym duchu porusza kwestię bionicznego dostępu do mózgu oraz prognozuje konsekwencje mogące zaistnieć w wyniku tak silnego sprzężenia człowieka z technologią. Po pierwsze, znacząco zarysowuje się groźba sterowalności strukturami mózgu odpowiedzialnymi za tworzenie tożsamości człowieka. Kiedy intencjonalność byłaby w pełni nakierowana na fenomeny elektronicznego świata, sterowana z zewnątrz (przywodzi to na myśl kartezyjańskiego „złośliwego demona”), ludzie mogliby utracić możliwość kreowania własnego „ja”. Staliby się cyborgami. Umiejętność przenikania pomiędzy światami: fizycznym i elektronicznym, porównywanie treści płynących z obu rzeczywistości oraz możliwość wyboru i decydowania o sobie samym – właśnie te aspekty kształtują zdaniem Sideaya Myoo ludzką świadomość. Przedstawiona przez niego wizja, znakomicie spuentowana obawami Francisa Fukuyamy (s. 134), skłania do poważnej refleksji. Czy rozwój technologii bionicznej w połączeniu z rozwojem globalnej sieci (oraz coraz bardziej wyspecjalizowanymi narzędziami kontroli) nie doprowadzi do przekroczenia przez człowieka granicy, po minięciu której utraci on swoje człowieczeństwo? Czy po zeskanowaniu świadomości podłączonej do elektronicznego świata nadal potrzebne będzie ciało? Myoo zdaje sobie wyrażnie sprawę z wielu pozytywnych następstw rozwoju technologicznego, w kwestii technologii bionicznej nakreśla jednak wiele potencjalnych zagrożeń mogących destrukcyjnie wpłynąć na to, co wiąże się z pojęciem człowieczeństwa.

Poglądy metafizyczne dotyczące rzeczywistości elektronicznej formułuje autor na bazie doświadczeń pochodzących z elektronicznego świata *Second Life*. W ostatniej części monografii relacjonuje wydarzenia towarzyszące powstawaniu polskiej społeczności *Second Life*. Opisuje ponadto powstawanie Academia Electronica, której sam jest inicjatorem. Elektroniczny uniwersytet to przykład inicjatywy, która transferuje do rzeczywistości elektronicznej kolejne znane ze świata fizycznego instytucje. Administracja państwowa, banki, sklepy na dobre

już zadomowiły się w elektronicznym świecie. Podobny los czeka prawdopodobnie uniwersytety. Przestrzeń elektroniczna rozrasta się i staje się coraz bardziej atrakcyjna dla coraz większej liczby użytkowników. Pokusa wysłuchania ciekawego wykładu, z tym że w warunkach wcześniej niespotykanych (podkreślić należy ogromny wachlarz możliwości przy tworzeniu różnorodnych kompozycji graficznych) okazać się może nie do zatrzymania. Myoo w optymistycznym duchu podsumowuje ideę akademizmu w sieci, twierdząc, iż „elektroniczna antroposfera, taka jak świat *Second Life*, najlepiej spełnia warunki (lub że będzie je spełniać w przyszłości) konieczne do powstawania tak pojmowanego akademizmu. Wiąże się to z potraktowaniem rzeczywistości elektronicznej jako rodzaju rzeczywistości, w której człowiek coraz bardziej uczestniczy. Elektroniczne środowisko 3D może być pojmowane jako umożliwiające powstawanie rzeczywistości odmiennej od fizycznej, niemniej jednak bliskiej człowiekowi” (s. 203).

*Ontoelektronika* to pozycja, która otwiera pole do dalszych badań nad zjawiskami sieci. Jej autor w sposób fachowy i rzetelny dokonuje oglądu elektronicznego świata, dostarczając wielu interesujących wniosków i ubierając je w dobrze skrojoną szatę pojęciową. Konsekwentny metodologicznie wywód w połączeniu z zagadnieniami dotyczącymi najnowszych technologii dają w rezultacie godną polecenia książkę. Praca wykonana przy budowie „szkieletu pojęciowego” może stanowić dobry punkt wyjścia do dalszej analizy fenomenów elektronicznego świata, jak również stać się platformą do rzeczowej dyskusji oraz owocnej krytyki. Autor prezentuje swe racje, bazując w dużej mierze na własnym doświadczeniu w *Second Life*. Można to uznać zarówno za zaletę, jak i wadę *Ontoelektroniki*. Z jednej strony do opisu zjawisk sieci niezbędne jest takowe „wniknięcie” w świat elektroniczny, z drugiej – świat elektroniczny jest o wiele bardziej zróżnicowany (wynika to z rosnącej liczby interaktywnych przestrzeni i coraz skuteczniejszych urządzeń do komunikacji z nimi). Różnorodność ta wynikać może też z konsekwencji, jakie niesie za sobą podróż do elektronicznego świata. Odnieść można wrażenie, że autor poświęcając wiele uwagi pozytywnym przejawom rozwoju technologicznego, niewiele uwagi poświęca zjawiskom, które mogą świadczyć o odmiennym obliczu sieci (wyjątkiem są obawy filozofa co do potencjalnych możliwości wykorzystania technologii bionicznej). Cyberwojny, trolling, stalking, uzależnienia są również przejawami wrażliwego znaczenia rzeczywistości elektronicznej. Rezultaty napięcia generowanego negatywnym obliczem sieci widać dziś gołym okiem. „Nowe wspaniałe światy” ze wspaniałością mogą mieć niewiele wspólnego. Filozoficzna analiza zjawisk sieci, jakiej podejmuje się pieczołowicie Sidey Myoo, jest jednak niezbędna, aby lokomotywa postępu nie uciekła pasażerom czekającym na peronie. Technologia otwiera przed ludźmi bramy zupełnie nowego świata, a wiedza kompetentnego badacza może znacząco ułatwić podróż jego rozrastającymi się labiryntami.

## REWOLUCJA W EDUKACJI I NAUCZANIU – NEURODYDAKTYKA

Marzena Żylińska, *Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mózgowi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, ss. 317.

„W przedwczorajszych szkołach wczorajsi nauczyciele przygotowują uczniów do rozwiązywania problemów jakie przyniesie jutro” (s. 9) – pierwsze słowa książki pióra Marzeny Żylińskiej wskazują problem, jakim będzie zajmować się autorka *Neurodydaktyki*. Edukacja i nauczanie w Polsce odbywa się wedle starych modeli, a i nauczyciele wydają się być z „innej epoki”. Brak im podstawowej wiedzy na temat funkcjonowania mózgu, który odpowiedzialny jest za uczenie się. Przez to nasza edukacja jawi się jako nieefektywna i jałowa. Ignorancja ta prowadzi do utrzymywania wciąż niskiego poziomu jakości nauczania. Przyszłe losy – pisząc górnolotnie – leżą w rękach naszych dzieci. Jednak dzieci kształcone w sposób „przestarzały” nie będą zdolne do myślenia twórczego i innowacyjnego. W jaki sposób przebudować edukację na miarę XXI wieku? Odpowiedź na to pytanie odsłania niniejsza książka, będąca swoistą „naukową rewolucją”. Być może oddziaływanie tej pracy jest w stanie zapewnić poprawę kultury nauczania i podniesienia poziomu edukacji w naszym kraju. Rozpatrywanie edukacji z psychologicznego, filozoficznego i pedagogicznego punktu widzenia może dać wymierne korzyści i zadowalające rezultaty. Doskonała książka zarówno dla nauczycieli, pedagogów, psychologów, a przede wszystkim dla rodziców.

Dzięki precyzyjnemu i łatwo przyswajalnemu językowi, którym operuje autorka, w przystępny sposób można zrozumieć bądź co bądź skomplikowane sprawy związane z funkcjonowaniem ludzkiego mózgu. Sprzyjają temu pomocnicze ilustracje oraz słownik terminów. Żylińska podejmuje próbę opisania zmian, jakie dokonały się w ludzkich umysłach na przestrzeni wieków. Wraz z komputeryzacją naszego życia zmiany ulegają też schematy myślowe. Nierozumienie tych schematów przez osoby z wcześniejszych pokoleń powoduje niewłaściwe podejście do „nowoczesnego” sposobu myślenia. W efekcie dzieci stają się wrogo nastawione do nauki i zniechęcone do szkoły. Dlatego, zdaniem autorki, tak

istotne jest, aby ci, którzy kształcą je i wprowadzają w życie, dobrze zrozumieli na czym polega działanie mózgu. Ważne też jest poznanie struktury rozwojowej mózgu w przeciągu życia człowieka. Przybliżyć to może do głównego celu, jakim jest poprawienie albo też zastąpienie starych schematów edukacyjnych i wkroczenie w nową fazę nauczania, przyjazną dzieciom i młodzieży.

W pierwszym rozdziale, zatytułowanym *Neurobiologiczne podstawy procesu uczenia się*, autorka pisze o korelacji mózgu i nauki. Czy szkoły wykorzystują potencjał umysłu w celu rozwijania zdolności u dzieci? Czy nauka odbywa się w sposób kreatywny? Czy model edukacji znany jeszcze z przeszłych wieków, polegający na relacji uczeń-nauczyciel „z ławki”, jest w stanie wykształcić pokolenia o elastycznym umyśle? Odpowiedź na te pytania zazwyczaj jest negatywna, w czym muszę się z Marzeną Żylińską zgodzić. Dzieci w szkole są słuchaczami, a sposób funkcjonowania szkoły demotywuje je do działania. Co zrobić, aby zmienić ten niepoprawny stan rzeczy? Przede wszystkim poznać działanie mózgu – taką odpowiedź podsuwa autorka. Popiera ją argumentami o wręcz niepojętym działaniu mózgu. Szybkość przenikających impulsów z mózgu i do mózgu, jego plastyczność przebijają nawet najlepszy komputer na świecie (s. 26–37). Dlaczego nie wykorzystuje się zatem potencjału ludzkiego umysłu, tak jak wykorzystuje się potencjał komputerów? To mózg i jego możliwości są specyficzną siłą człowieka. Ważne, by od samego początku jak najpełniej go kształtować i przystosowywać do dalszych zadań, przed którymi stanie. Uwzględniając oczywiście fakt, że każdy mózg w swoisty dla siebie sposób przetwarza informacje.

Czy można w takim razie przyjąć pewną główną zasadę sprzyjającą uczeniu kilkunastu dzieci w jednej chwili w danym miejscu, aby wykorzystać w pełni silne strony ich umysłów? Autorka proponuje, aby robić użytek z wrodzonych talentów i predyspozycji, jakimi obdarzone są dzieci, a przy tym organizować naukę w taki sposób, by mogły efektywnie przetwarzać informacje płynące ze świata (s. 38–69). Aktywne podejście do nauki pobudza zarazem aktywność neuronów, które tworząc sieci powiązań, ułatwiają mózgowi przyswajanie (antyprzekładem jest nauka regułek, tzw. nauka na pamięć, niedająca możliwości neuronom do tworzenia odpowiednich połączeń w mózgu). Aktywność uczenia się, przyswajania informacji i ciekawość poznawcza są naturalnymi przymiotami człowieka, więc wystarczy go jedynie zachęcić i nie demotywować do zdobywania wiedzy. Nie przez przypadek od najmłodszych lat dziecko zadaje pytania: dlaczego i co to? Poznawcza aktywność jest wspólna wszystkim ludziom, stąd postulat Żylińskiej, by nauka rozbudzała ciekawość u dzieci zamiast podawać gotowe niezapadające w pamięć rozwiązania (s. 85–91).

W kolejnych rozdziałach, zatytułowanych: *Fascynujące neurony lustrzane, Cyfrowi tubylcy i cyfrowi imigranci, Szkoła przyjazna mózgowi, czyli poszukiwanie alternatywy dla edukacji transmisyjnej*, autorka pokazuje możliwe drogi ku polepszeniu nauczania. Przedstawia ponadto rolę, jaką pełnią stosunki między-

ludzkie i nowoczesne technologie. Mózgi dzieci w czasach komputeryzacji rozwijają się w swoisty sposób, obcy często pokoleniom dorastającym poza erą komputerów. Co więcej, w szkołach nie tworzy się odpowiednich warunków i nie daje uczniom bodźców do zdobywania wiedzy (s. 174–195), a ich mózgi (a co za tym idzie – myślenie) różnią się znacznie od naszych. Zdarza się tak, że rodzice, nauczyciele czy wychowawcy próbują narzucić, wpoić na siłę wiedzę z jakiejś dziedziny dzieciom, aby kształtować ich wedle swoich wyobrażeń. Jednak badania wskazują na to, że nie sposób narzucić mózgowi celów z zewnątrz, kiedy ten w choćby minimalnym stopniu nie jest zagadnieniem zainteresowany. Mózg selekcjonuje informacje, przetwarza je, a na pewno te podawane i niejako wmuszane, nie ułatwiają pracy mózgu. Żylińska podaje rozwiązania, pokazuje możliwe scenariusze i uświadamia, że można je realizować. W rezultacie szkoła stałaby się nowoczesna, pociągająca i ucząca tego, co danemu dziecku może okazać się przydatne ze względu na jego predyspozycje. Odkrycie wczesnych talentów, ukierunkowanie ich życiowej drogi i dawanie radości nauką – tak powinien wyglądać przyszły model edukacyjny. Doskonałym tego przykładem są kraje skandynawskie, takie jak Szwecja czy Finlandia, gdzie dzieci raczej zachęca się do nauki, bez oceniania ich do pewnego wieku. W polskim systemie edukacji jest wręcz odwrotnie. Zachęcanie jest bardziej pociągające dla dziecka aniżeli wymuszanie, które z góry jest nacechowane pejoratywnie (s. 238–242).

Zbytne przykładanie wagi do biurokracji i schematów musi zostać zastąpione nowoczesnym modelem, który w książce został zaprezentowany z zaskakującą trafnością. Obecnie liczy się wyłącznie weryfikowanie „wiedzy” za pomocą testów, ocenianie, punktowanie, a to siłą rzeczy rozmija się z celem rozwoju człowieka. Dziecko nie jest przecież maszynką, na której wykonuje się testy i ocenia. Zdaniem autorki, każdy nauczyciel powinien znać struktury funkcjonowania dziecięcych mózgów, skoro chce ich nauczać – bez wyjątków. Wielu z nich jednak nie jest w stanie zrozumieć dzieci wychowywanych w „erze komputerowej”. Myślenie tego pokolenia opiera się na innych schematach myślowych wynikających z panowania innego rodzaju kultury. Różnią się więc współczesne dzieci od swoich rówieśników z „ery przedkomputerowej” pod wieloma względami.

Czy wszyscy nauczyciele przygotowani są na nauczanie uczniów posługujących się odmiennymi schematami myślowymi i czy gotowy jest na to polski system edukacji? Obawiam się, że odpowiedź byłaby negatywna. Z wielką chęcią zaprowadziłbym dziecko do szkoły funkcjonującej w oparciu o taką ideę, jaką zaprezentowała Marzena Żylińska. W innym wypadku rozważyłbym kształcenie go na własną rękę, mając obraz tego, co proponuje dzisiejsza szkoła, a co najmniej postarałbym się sprawdzić szkoły i przygotowanie nauczycieli, którzy mieliby sprawować pieczę nad dzieckiem. Wychowawcy zatem, za radą Żylińskiej, powinni niejako „wejść w świat uczniów”, a najpierw przyswoić język, którym

posługują się młodzi ludzie. Bez cienia wątpliwości świat młodych pokoleń jest wypełniony gadżetami i nowinkami technicznymi, dlatego w twórczy sposób należałoby wykorzystywać je w nauczaniu, a nie z góry dyskredytować lub używać bez wcześniejszego namysłu. Żylińska ukazuje negatywny wpływ mediów na rozwój dziecka i daje rozwiązania, jak radzić sobie w szkole z przepełnieniem uczniowskich mózgow informacjami. Pokazuje też dobre strony tego typu rozwiązań, do których bezwzględnie należy się odnosić w edukacji, ponieważ młode mózgi doskonale współgrają z mediami, dla których taka forma jest znacznie bardziej przyswajalna aniżeli tradycyjna. Istotne jest, aby do uczniów docierać rozważnie i świadomie (s. 196–226).

Nauczyciel czy rodzic, aby nauczać i edukować, musi posiadać chociażby podstawy wiedzy o umyśle. Nieznajomość przynajmniej podstaw funkcjonowania mózgu porównałbym do braku wiedzy o ludzkim ciele u lekarza czy do braku znajomości rynku u ekonomisty. Wiąże się to po prostu z ignorancją, a dalej z nieefektywnymi wynikami w pracy na danym polu. Takie byłoby rozstrzygnięcie ważności podjętego przez Marzenę Żylińską tematu. Istnieje zatem konieczność przebudowy polskiej edukacji przez polityków, twórców podręczników, nauczycieli, wychowawców, a szczególnie rodziców. Ponosimy przecież odpowiedzialność za przyszłość młodych ludzi. Ważne jest, aby nie musieli uczyć się życia i przyswajając zbędną wiedzę w szkole, która nie pomaga się rozwinąć, gdyż bazuje na schematyczności i mówiąc ogólnie – staroświeckości. Ci, którym leży na sercu los dzieci, przyszłości naszego państwa, powinni zapoznać się z tą książką. Po to, by edukacja przebiegała sprawniej i efektywniej.

Dziedzina neurodydaktyki wydaje się być przyszłością i sensem dalszego rozwoju systemu edukacji w Polsce. Książka niniejsza jest pozycją obowiązkową dla każdego. Takie nauczanie może dawać dzieciom radość i być pobudzające. Obawiam się jednak, że pomysł ten pozostanie tylko i wyłącznie utopią w naszym kraju i przy naszym systemie edukacyjnym. Rewolucja podjęta zbyt gwałtownie może przynieść odwrotny skutek od zamierzonego. Pociesza jednak fakt, że taki system uczenia w wielu europejskich krajach jest z sukcesem wprowadzany (najlepszym przykładem Skandynawia), ale w wielu kwestiach Polska różni się od nich na minus. Nie powinno być też kłopotem dla nauczycieli dogłębne zapoznanie się z funkcjonowaniem mózgu, gdyż nauka jest wspólną drogą. Uczą się nie tylko uczniowie, ale i nauczyciele. Jeżeli zaś ktoś miałby z tym problem, to na swoją szansę czeka wielu ambitnych, młodszych duchem i zahartowanych pedagogów, którym w takiej sytuacji trzeba zaufać i pozwolić na wprowadzanie tych postulatów. Badania nad mózgiem idą coraz dalej i wybiegają w przyszłość. Mogą zatem okazać się pomocne i w tej dziedzinie życia.

*Kamil Gorzka*

## O ROLI FOTOGRAFII W KREOWANIU ŚWIATA I LUDZKIEJ TOŻSAMOŚCI

Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz, *Epistemologiczna rola obrazu fotograficznego. Ku podmiotowi tak jakby i epistemologii jak gdyby. Rola fotografii w określaniu naszych tożsamości i świata wokół nas*. Wyd. SCHOLAR, Warszawa 2014, ss. 255.

*Epistemologiczna rola obrazu fotograficznego* jest pozycją osobliwą z kilku powodów. Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz podejmuje w niej zagadnienie statusu fotografii w sferze artystycznej, kulturowej i społecznej. Relacjonuje etapy rozwoju i akcentuje mnogość ról, które, jej zdaniem, fotografia spełnia, spełniać powinna i spełniać pragnie. Z drugiej jednak strony stara się mierzyć z problemami *stricte* filozoficznymi. Analizuje kwestię tożsamości w ramach szeroko i wąsko pojmowanej sztuki obrazowania. Rozważa zagadnienia prawdy, wiedzy, znaku i percepcji w oparciu o specyfikę fotografii. Wreszcie przywołuje spór realizmu z antyrealizmem, by przyjrzeć się jego konsekwencjom nie tylko dla samej fotografii, ale i dla naszego o niej mniemania. Wśród zawartych w książce przemyśleń wątki epistemologiczne wydają się najciekawsze, postaram się więc najistotniejsze w tym obszarze tezy w miarę możliwości omówić.

Swoje rozważania autorka rozpoczyna od próby ukazania statusu fotografii w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym i swoistego zawłaszczenia obrazu przez słowo, co, jej zdaniem, było konsekwencją wpływu filozofii chrześcijańskiej zainspirowanej myślą platońską. Zawłaszczenie to miało również charakter polityczny, gdyż to władza dysponowała obrazem, do którego zaadaptować musiała się cała przestrzeń codziennego życia. Logocentryczna myśl europejska (przede wszystkim grecka) ukonstytuowała więc dominację słowa nad obrazem, żywą aż po czasy współczesne. Dzisiejsza antropologia dostrzega już moc obrazu rozumianego jako symbol, w przeciwieństwie choćby do deprecjonującej go teorii Ernsta Cassirera, wedle której język odznacza się wyższą czystością (s. 20). Powołując się na rozważania Rolanda Barthes'a formułuje Łukaszewicz antyrealistyczną tezę o niemożliwości dostępu do rzeczywistości w oparciu o obraz fotograficzny (s. 24). W konsekwencji znaczeń poszukiwać należy raczej w sfe-

rze społecznej i przestrzeni mass mediów, nie zaś w samych przedmiotach. Kontrowersyjna teza, podważająca możliwość obrazowania rzeczywistości w zgodzie z paradygmatem realistycznym, owocuje specyficznym ujęciem roli i funkcjonowania fotografii zarówno jako działalności artystycznej, jak i funkcji, jaką pełni ona w nowoczesnym społeczeństwie. Za jedno z pierwszych zdobyczy fotografii uznaje Alcaraz unaocznienie Europejczykom poziomowej strukturyzacji istnienia (s. 27). Obraz/medium/ciało odróżnione zostają od systemu przekonań, technologii, społeczeństwa. Co więcej, obraz dzięki fotografii jawi się jako żywa struktura znajdująca się w „strumieniu stale zmieniających się znaków”. Ujawnia się tym samym twórcza, kreująca rola fotografii w modelowaniu sposobów poznawania i przeżywania świata. Szczególne znaczenie autorka przypisuje komunikacji, która zyskuje w jej mniemaniu status generatora doświadczenia obrazu i doświadczenia życia (s. 28). Wytwarzane przez człowieka obrazy stają się zaś generatorami ikon, mitów społecznych – niezwykle bogatych w sferze symbolicznej.

Zdaniem Aleksandry Łukaszewicz Alcaraz, fotografii nie można traktować jako zwierciadła (lustrzanego odbicia) rzeczywistości i z konieczności paradygmat ten musi zostać zakwestionowany, by umożliwić fotografii zmianę pełnionej przez nią funkcji konfirmacji transcendentnie istniejącego świata (s. 47). Na gruncie obrazowania zostaje więc poddana w wątpliwość klasyczna definicja prawdy. Autorka przywołuje teorie redundacyjną i dyskwtacyjną Franka Ramseya i Willarda Quine’a (s. 45). Wedle drugiej z nich sąd prawdziwościowy konstytuuje się przez konfirmację uznawanego stanu rzeczy, jednak Alcaraz przekonuje, że konstrukcja ta, mimo iż solidnie ugruntowana w myśleniu potocznym, nie oddaje charakteru relacji, jaka zachodzi między fotografią a rzeczywistością. Podważa też zasadność formuły T-równoważności Twardowskiego, wskazując (w myśl deflacyjnych teorii prawdy), że w ramach odcudzysławiania nic się o realnie istniejącym nie orzeka, stąd sądy tego typu nie spełniają funkcji deskryptywnych – stają się zbędne. W związku z tym obraz może korespondować jedynie z naszą interpretacją rzeczywistości, jednak tak pojmowany realizm, zaproponowany w pracy *Teoria widzenia*<sup>1</sup> Władysława Strzemińskiego, ulega dewaluacji i traci tożsamość. Metafora lustra rzeczywistości stosowana do fotografii przeczy jej poznawczemu charakterowi, gdyż paradoksalnie mamy tu do czynienia jedynie z pewnym zamrożeniem refleksów świetlnych. W tym kontekście przywołane zostają słowa Marianny Michałowskiej (s. 47), która stwierdza, że fotografie pozbawione doświadczenia upływu czasu, kąta spoglądania, perspektywy i głębi nie mogą rościć sobie prawa do statusu rzeczownika rzeczywistości. Ucieczka w deflacyjne koncepcje prawdy, w odniesieniu do wartości poznania za pomocą obrazu fotograficznego, pociąga za sobą jeszcze jedną kon-

<sup>1</sup> W. Strzemiński, *Teoria widzenia*, Wyd. Literackie, Kraków 1974.



sekwencję. W tym ujęciu odrzucona zostaje zarówno zapośredniczona (reprezentacjonistyczna), jak i bezpośrednia (prezentacjonistyczna) koncepcja poznania. Zatem świat, o którym opowiada nam fotografia, który kreuje i modeluje, pozostaje równoległy do rzeczywistości, choć, co istotne, jest wobec niej także równoważny.

W dalszej części pracy Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz analizie poddaje dwa zaliczane do nurtu realistycznego ujęcia fotografii. Rozwinięta przez francuskiego teoretyka Rolanda Barthes'a koncepcja *punctum*, którą odnaleźć można w jego pracy *Światło obrazu*<sup>2</sup>, podkreśla utrwalenie tego, co fotografowane (czas zaznaczony) jako *punctum* intensywne. Z kolei *punctum* formalne kieruje naszą uwagę na transcendujący charakter tego, co przedstawione, potwierdzenia rzeczywistego, źródłowego pochodzenia ze świata. Teoria *punctum* była próbą ratowania koncepcji epistemicznej niepustości obrazu fotograficznego, którą Barthes przeciwstawiał antyrealistycznym teoriom ufundowanym na Kantowskiej idei niedostępności rzeczywistości jako takiej. Autorka zarzuca mu jednak redukcję realności do samej substancji (s. 138). Co więcej, pragnienie dostępu do źródła jest według niej nieuzasadnionym roszczeniem europejskiej filozofii. Sam znak, którym w tym przypadku pozostaje fotografia, nie przedstawia według niej rzeczywistości, jest jedynie „szczeliną otwierającą się na powierzchni innego znaku”. Warto zaznaczyć, że ten antyrealistyczny pogląd jest jednym z głównych wątków niniejszej pracy. Autorka niejednokrotnie do niego powraca i nawiązuje, podsuwając kolejne przykłady na poparcie poczynionych przez siebie założeń. Drugim z przytoczonych w książce realistycznych poglądów na charakter fotografii jest projekt zaproponowany przez Johna Bergera. Jego rewolucyjna postawa, kwestionująca logocentryczny fundament myślenia zarówno o sztuce, jak i społeczeństwie, zakłada demokratyzację w obrębie obrazowania. Dokonać tego można jedynie poprzez zanurzenie się w życiu społecznym. Fotografujący reporter musi przyjąć postawę zaangażowaną, by oddać prawdziwość zachodzących przed nim zjawisk. Gdy fotografującemu uda się uchwycić kontekst, w jakim fotografowana osoba się znajduje, jej bezpośrednie otoczenie, głębię jej życia, można, zdaniem Bergera, bez wątplenia przyznać zdjęciom status rzeczownika rzeczywistości. Jednak w opinii Aleksandry Łukaszewicz Alcaraz jest to pogląd z gruntu naiwny i niemożliwy do obronienia (s. 142). Co więcej, tak pojmowany neorealizm w fotografii intensyfikuje jedynie zastane i opresyjne kategoryzacje. Prowadzi to jedynie do powielania krzywdzących stereotypów, których za prawdę uznać nie sposób.

W dalszej części książki zaprezentowane zostały ujęcia fotografii jako języka, symbolu i kodu. Analizy tekstu w ramach strukturalizmu i postrukturalizmu, poczynione przede wszystkim w myśl pojęć Ferdinanda de Saussure'a, umożli-

<sup>2</sup> R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trznadel, Warszawa 1996.

wiły według Alcaraz unaocznienie iluzorycznego charakteru fotografii i diame-tralnego odróżnienia rzeczywistości od jej oglądu (s. 36). Uwzględnienie zaś obrazu jako symbolu i kodu w systemie fotograficznego konceptualizmu wiąże się z koniecznością ujęcia ludzkiej cielesności jako nośnika i podmiotu dla zna-ku i obrazu. Ikoniczny charakter fotografii jest zaś wynikiem jej konstruktywistycznej natury, która silnie uwypatnia się w rzeczywistości społecznej.

Kolejny rozdział recenzowanej książki traktuje o zagadnieniu tożsamości. Aleksandra Łukaszewicz podejmuje próbę krótkiego prześledzenia tego funda-mentalnego w europejskiej filozofii zagadnienia, ze szczególnym naciskiem na ujęcie konstruktywistyczne. Istotne z perspektywy poczynionych w rozdziale roz-ważań jest wskazanie momentu historycznego, w którym nastąpiło swoiste „upodmiotowienie” jednostki, a w konsekwencji odróżnienie człowieka od świata przyrody. Oświeceniowa filozofia wzmocniła tę dychotomię, obdarzając człowie-ka władzą autokreacji i samorealizacji, stawiając go w centrum świata, umocni-ła w nim nowy paradygmat myślenia o sobie samym. Kolejnym z filarów euro-pejskiej tożsamości był zapoczątkowany przez Thomasa Hobbesa rozwój indywidualizmu, intensywnie rozwijany przez brytyjskich empirystów oraz Im-manuela Kanta, by najsilniej dać o sobie znać w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela (s. 57). Kantowskie tezy o braku możliwości dotarcia do rzeczywi-stości samej w sobie pociągnęły za sobą zmiany w sferze osobistego doświad-czenia człowieka. Jak wskazuje Łukaszewicz, na zagubienie, które zaczęło czło-wiekowi coraz bardziej doskwierać, remedium przedstawił egzystencjalizm (s. 60). Teza Jean-Paula Sartre’a o pierwotności egzystencji względem esencji idealnie wpisuje się w konstruktywistyczną teorię tożsamości. Idea samostano-wienia, kształtowania siebie własnymi czynami to projekt, za który odpowiedzial-ność ponosi jedynie człowiek. Snując rozważania na temat bycia w odniesieniu do tożsamości, autorka nie zapomina o filozofii Martina Heideggera (s. 63). Za-akcentowanie bycia kosztem bytu wymiernie wpłynęło na wzmocnienie pierw-szego z tych pojęć w europejskiej myśli filozoficznej; można też zaobserwować zmianę postrzegania zagadnienia czasu i czasowości w obrębie zachodniej me-tafizyki.

Poczyniwszy te wstępne założenia, Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz przecho-dzi do kwestii tożsamości w odniesieniu do obrazu, rozumianego nie tylko jako produkt sztuki fotograficznej, dzieło malarza, przejaw sfery symbolicznej, ale również jako kategoria filozoficzna, przede wszystkim zaś poznawcza. Oderwa-na od rzeczywistości hiperrealność fotografii staje się idealnym narzędziem ob-razowania, a co za tym idzie, nośnikiem nowych znaczeń i symboli kulturowych. Co więcej, bierze ona bezpośredni udział w budowaniu własnej tożsamości i toż-samości świata, w którym za jej pomocą partycypujemy. Pomimo ustawicznych prób, pojęcie tożsamości wymyka się kodyfikacji, gdyż wyrażenie naszej subiek-tywności przekracza możliwości pojęciowe (s. 73) Jednak powołując się na roz-

ważania Slavoja Žižka, Alcaraz zauważa, że uczestnicząc w symboliczno-społecznej sieci powiązań, zmuszeni jesteśmy przyjmować pewne tożsamości. Metafora maski, którą nakładamy niczym teatralny aktor, idealnie obrazuje postulowane w niniejszej pracy konstruktywistyczne ujęcie tego zagadnienia. Wśród przyczyn nagromadzenia tożsamości autorka wymienia przede wszystkim galopujący kapitalizm i hegemonię kultury masowej w zachodnich społeczeństwach. Mnogość przedstawień i światów, które są nam podsuwane, powoduje radykalne namnożenie możliwych do przybrania twarzy, co zresztą nieustannie robimy. Jaskrawym przykładem tychże zabiegów jest charakter naszego obcowania w przestrzeni wirtualnej. Przybierane przez nas tożsamości coraz mniej wspólnego mają z przestarzałymi i opresyjnymi dwubiegunowymi systemami ról społecznych i narzucanymi przez nie ograniczeniami systemu patriarchalnego, który tak silnie zdominował europejską przestrzeń społeczną. Jak twierdzi Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz, współczesna fotografia pomaga wyzwolić człowieka z tych więzów, otwierając drogę do nieskończonych niemal możliwości w wyborze i kreowaniu własnej tożsamości (s. 86).

Istotną część recenzowanej pozycji zajmują rozważania nad upodmiotawiającą funkcją obrazu fotograficznego i tego, jak fotografia stała się narzędziem władzy dla wymuszenia posłuchu zachodnich społeczeństw w XIX i XX wieku. Przywołując sformułowane przez Michela Foucaulta pojęcie „ujarzmienia”, Alcaraz sugeruje, że fotografie policyjne, sądowe, szkolne i wojskowe stworzyły katalog populacji, nadając ludziom numery, umiejscawiając ich w konkretnych przestrzeniach, wyznaczając im nawet role społeczne (s. 88). Kategoryzacja rzeczywistości zaczęła kreować również kanon postrzegania niedostępnych dla nas ludów wraz z charakterystycznym dla nich modelem zachowań. Na usługach władzy fotografia stała się elementem aparatu przymusu i narzędziem podporządkowania sobie społeczeństwa. Umocniła w ludziach realistyczny pogląd na status obrazu fotograficznego, budując nieznaną dotąd reżim prawdy. Sama też uległa silnemu zdyscyplinowaniu – odtąd dokładnie przestrzegano wymogów technicznych oraz kanonu, w jakim powinny być fotografowane osoby o danej pozycji czy roli, jaką odgrywały w społeczeństwie. Zdaniem autorki, doprowadziło to do spoglądania na własną tożsamość okiem władzy, tj. przez pryzmat fotografii (s. 99). W konsekwencji obraz fotograficzny zaczął pełnić rolę powiernika *status quo* europocentryzmu. Unaocznianie międzykulturowych rozbieżności miało na celu umacnianie przekonania o wyższości rasy białej. Łukaszewicz odnosi się również do szeroko pojętej fotografii reporterskiej, która miała na celu utwierdzanie Europejczyków w zamkniętych systemach przeświadczeń dotyczących ram rasowych, klasowych, kulturowych, historycznych czy politycznych (s. 103).

W ostatnim rozdziale pracy zawarte są rozważania na temat statusu fotografii w dzisiejszej przestrzeni artystycznej, społecznej i kulturowej. Analizie poddano również wpływ cyfryzacji obrazu fotograficznego na rosnącą podejrzliwość

społeczną wobec klasycznie rozumianej prawdy fotografii. Zmienia się bowiem nasze pojmowanie świata i sposób, w jaki w nim partycypujemy. Wszystko to prowadzi do zanegowania tradycyjnych i opresyjnych kategorii i ról (społecznych i kulturowych) narzuconych przez patriarchalny europocentryzm. Rola zaś fotografii jako najsilniejszej metody obrazowania urasta do miana kreatora i modyfikatora naszego rozumienia świata, społeczeństwa i nas samych.

Reasumując, *Epistemologia obrazu fotograficznego...* jest pozycją ciekawą. Mnogość rozważanych wątków zachęca do głębszej refleksji nad filozoficzną problematyką towarzyszącą fotografii, a przytoczone rozliczne przykłady projektów artystycznych dają wrażenie świetnego rozeznania autorki w rozważanej dziedzinie sztuki, co jest niewątpliwie zaletą tej publikacji. Klarowność wywoodu, konsekwencja, jasność argumentacji i wielość odwołań zarówno do doniosłych dzieł filozoficznych, jak i rozważań z dziedzin socjologii, historii sztuki, a także branżowych wydawnictw traktujących o fotografii podkreśla rozmiar wykonanej pracy. Książka Aleksandry Łukaszewicz Alcaraz pozostawia jednak pewien niedosyt. Wątki teoriopoznawcze, wbrew temu co sugeruje tytuł, zajmują nieznaczną część recenzowanej pozycji. Radykalność, z jaką rozstrzygane są doniosłe antagonizmy epistemologiczne, sugerować może, że Aleksandra Alcaraz niejednokrotnie trywializuje fundamentalne z perspektywy europejskiej filozofii dylematy. Nie zmienia to jednak faktu, że *Epistemologia obrazu fotograficznego...* w intrygujący sposób prezentuje aktualne przeobrażenia sztuki fotograficznej. Zajmuje również stanowisko w sporze o rolę fotografii w kreowaniu naszej tożsamości i postrzegania przez nas świata.

Szymon Paweł Dziczek

## LOSY ARTYSTY

Barbara Osterloff, *Aleksander Zelwerowicz*, Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza, Warszawa 2011, t. 1–2, ss. 1127.

W drugiej połowie XX w. postać Aleksandra Zelwerowicza (1877–1955), polskiego aktora filmowego i teatralnego, reżysera oraz pedagoga, mimo podejmowanych skądinąd prób jej upamiętnienia<sup>1</sup>, była na etapie swoistego kulturowego „czyścica”, a więc – jak to zwykle bywa po śmierci najwybitniejszych nawet reprezentantów świata sztuki – po okresie popularności, wręcz fascynacji, nadszedł czas pewnego zapomnienia. Nie powinno specjalnie dziwić to, że dokonania twórcze jednostki niemogącej się już przypomnieć publiczności żadną nową kreacją artystyczną, nieobecnej w kreujących aktorskie mody periodykach czy programach radiowo-telewizyjnych, niepodlegającej już reklamowo-promocyjnym mechanizmom „wzlotów i upadków” poddane zostają czasowi próby, z którego albo wyjdą zwycięsko, zyskując trwałe miejsce w przestrzeni sztuki, albo też zostaną zapomniane. Jaki los czeka przeto spuściznę twórczą A. Zelwerowicza, „rozpiętą” na przestrzeni lat 1896–1955?<sup>2</sup>

W 2011 r. ukazała się obszerna, licząca ponad 1000 stron, monografia poświęcona życiu zawodowemu i osobistemu wspomnianego artysty. Jej autorka jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym warszawskich uczelni: Akademii Sztuk Pięknych oraz Akademii Teatralnej. Wydana przez tę ostatnią biografia jej patrona stanowi pokłosie wieloletnich studiów wybitnej znawczyni historii teatru polskiego w XX w. Rozprawa została oparta na potężnym materiale źródłowym, który współtworzą m.in. liczne, wewnątrznie zróżnicowane, publikacje A. Zelwerowicza (artykuły, listy, recenzje) oraz relacje o nim (zwłaszcza o charakterze wspomnieniowym). Barbara Osterloff umiejętnie wyzyskała nie tylko źródła, lecz również dotychczasowe opracowania dorobku twórczego tej postaci. Trzeba jednak zaznaczyć, że do tej pory nikt nie opracował komplementarnie owego do-

<sup>1</sup> Warto wspomnieć m.in. o tym, iż od 1985 r. redakcja miesięcznika „Teatr” przyznaje nagrodę im. Aleksandra Zelwerowicza dla najlepszej aktorki i najlepszego aktora sezonu.

<sup>2</sup> W 1896 r. A. Zelwerowicz debiutował w Warszawie w teatrze ogródkowym w *Komedii omyłek* Williama Szekspira.

robku, chociaż próby takie były już podejmowane<sup>3</sup>. Istniejącą w tej mierze lukę w historii sztuki wypełnia monografia profesor B. Osterloff.

Uważna lektura wspomnianej rozprawy pozwala docenić warsztat naukowy warszawskiej badaczki oraz wnikliwość przeprowadzonych przez nią analiz. Wykładowczyni historii teatru na Wydziale Aktorskim Akademii Teatralnej ma świadomość tendencyjności źródeł, w oparciu o które konstruuje narrację. Doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że owa tendencyjność jest uwarunkowana nie tylko czynnikami zewnętrznymi, lecz również – a może nawet przede wszystkim – specyfiką osobowości i sposobu bycia samego A. Zelwerowicza, dla którego sztuka i działalność na jej niwie były rdzeniem egzystencji, najważniejszym ze „światów”, w jakich funkcjonował. Tego rodzaju styl istnienia w przypadku tej postaci musiał być – i był – ściśle związany ze świadomą autokreacją czy wręcz automatyzacją. Autor *Gawęd starego komedianta*<sup>4</sup> stworzył swój własny mit, a następnie go utrwalił. W związku z tym trzeba podchodzić nader krytycznie do jego wypowiedzi, konfrontować je z innymi przekazami źródłowymi. Osterloff trafnie zweryfikowała ową „mitologię”, przybliżając się tym samym do prawdy o prezentowanym bohaterze. Nie pozwoliła się wyprowadzić na intelektualne manowce, zachowując wyważoną, wewnętrznie spójną narrację. Analizując, wyjaśniając wiele nieznanych dotychczas faktów z biografii A. Zelwerowicza, uniknęła – co zasługuje na pozytywne podkreślenie – wątków o charakterze skandalizującym, nie dała się „porwać” swoistej modzie na wydobywanie pikantnych szczegółów z życia wielkich postaci. Badaczka, wychodząc z założenia, że prywatność artysty jest interesująca tylko wtedy, kiedy pomaga rozświetlić nieznanne, tajemnicze aspekty jego osobowości i życia zawodowego, z umiarem, taktem i powściągliwością przedstawiła życie osobiste A. Zelwerowicza, m.in. kwestię samobójstwa jego pierwszej żony.

W ośmiu częściach dwutomowego dzieła autorka prezentuje w porządku chronologiczno-problemowym karierę zawodową i niektóre odsłony prywatności A. Zelwerowicza, zaś dziewiąta, ostatnia część ma charakter syntetyczno-podsumowujący. Rozprawę wieńczy aneks osób i miejsc oraz kalendarium Zelwerowiczowskich występów gościnnych, ról teatralnych i prac reżyserskich.

Pierwsza część monografii, zatytułowana *Rodowód*, przynosi interesującą charakterystykę losów przodków artysty zarówno ze strony matki, jak i ojca. W następstwie udziału w powstaniu styczniowym rodzina Zelwerowiczów została pozbawiona przez władze rosyjskie majątków ziemskich, stając się zdaniem B. Osterloff, typowymi reprezentantami tzw. wyrzuconych z siodła. Aleksander Maksymilian Zelwerowicz, z zawodu lekarz, po powrocie z zesłania na Syberii

<sup>3</sup> Zob. m.in. *Aleksander Zelwerowicz*, praca zbiorowa, Wilno 1931; W. Horzyca, *Aleksander Zelwerowicz*, Warszawa 1935; J. Macierakowski, W. Natanson, *Aleksander Zelwerowicz*, Warszawa 1957.

<sup>4</sup> A. Zelwerowicz, *Gawędy starego komedianta*, Warszawa 1958.

osiadł w Lublinie. Mając zakaz wykonywania swojej profesji, został drobnym urzędnikiem. W Lublinie w 1877 r. przyszedł na świat jego syn – Aleksander. Matką dziecka była Bronisława Rydzewska. Chłopiec wcześniej stracił ojca. Będąc półsierotą, przeprowadził się w 1886 r. wraz z matką do Warszawy. W 1898 r. ukończył tamtejszą Szkołę Handlową im. Ludwika Kronenberga. W Warszawie pobierał również naukę w Klasie Dykcji i Deklamacji, co – jak trafnie zauważyła badaczka – można traktować jako rozpoczęcie przygody z aktorstwem ujętym w określone karby i prawidła. Warsztatowe pogłębienie i rozmach przyniosła ta uzyskana w krakowskim okresie życia artysty, przypadającym na lata 1900–1908. Wówczas A. Zelwerowicz pracował jako aktor komediowy w Teatrze Miejskim, opanowując perfekcyjnie m.in. operowanie głosem i „grę niemą”. W 1906 r. otrzymał angaż reżyserski. Warto dodać, że właśnie w krakowskim Teatrze Miejskim zagrał ponad 300 ról – później w żadnym z teatrów nie wystąpił już tyle razy. Część spośród owych ról B. Osterloff poddała wnikliwej charakterystyce, zwracając m.in. uwagę na początek długoletniej fascynacji sztuką Stanisława Wyspiańskiego. Krakowski okres życia aktora obfitował ponadto w ważne wydarzenia osobiste, m.in. zawarcie pierwszego spośród trzech związków małżeńskich (z Emilią Bułhak).

Kolejna część pracy, *Wędrowki*, przedstawia A. Zelwerowicza jako artystę-„wędrowca”, występującego na początku XX w. (cezurą końcową tego okresu jest rok 1918, w którym odrodziło się niepodległe państwo polskie) wraz z zespołem w wielu miastach, m.in. w Kutnie, Kaliszu, Kielcach, Łowiczu, Lublinie, Częstochowie, Kijowie, Moskwie, Petersburgu, Mińsku. Owe występy gościnne wynikały – w przeświadczeniu B. Osterloff – zarówno ze specyfiki ówczesnego życia teatralnego, jak i z pragnienia zdobycia nowej publiczności. Drugi z wymienionych powodów był szczególnie istotny, zważywszy na dosyć duże trudności związane z pozyskaniem widzów w niektórych ośrodkach miejskich, zwłaszcza w Łodzi. Zelwerowicz bezskutecznie próbował zwabić publiczność bogatym, zróżnicowanym repertuarem, m.in. sztukami Juliusza Słowackiego, Aleksandra Fredry, Moliera, Williama Szekspira, Gabrieli Zapolskiej, Henryka Ibsena, Antoniego Czechowa. Zniechęcony przeniósł się z Łodzi do Warszawy, wiążąc się przede wszystkim z tamtejszym Teatrem Polskim. W tym ostatnim wystawił m.in. *Juliusza Cezara* Szekspira, odnosząc wielki sukces. Po wybuchu I wojny światowej zaczęto wystawiać więcej sztuk o charakterze patriotycznym. Bohater rozprawy zaangażował się również w działalność niepodległościową, wstępując do Polskiej Organizacji Wojskowej.

Rozdział pt. *Warszawa* obejmuje działalność Zelwerowicza do 1931 r., gdy był m.in. dyrektorem scen w Łodzi i Wilnie oraz dyrektorem Teatru Narodowego w Warszawie. Dał się ponadto poznać jako autor interesujących artykułów i odczytów, w których krytykował skostniałe tradycje teatralne, opowiadał się za autonomią teatru, staranniejszym niż dotychczas kształceniem przyszłych akto-

rów i podniesieniem ich prestiżu społecznego. Te i inne pomysły nie trafiły jednak na podatny grunt, nie znalazły szerszego uznania i akceptacji. Autorka monografii wyraża pogląd, że stało się tak w głównej mierze za sprawą warunków zewnętrznych (walka o zachowanie niepodległego bytu państwa, wojna polsko-bolszewicka itp.). Wiele wskazuje na to, iż nie była to jednak zasadnicza przyczyna. Prawdopodobnie polska publiczność, a w pewnym stopniu również środowisko aktorsko-reżyserskie nie było jeszcze przygotowane pod względem ideowym i estetycznym do odbioru różnorodnych „nowinek” warsztatowo-obyczajowych, cieszących się już znaczną popularnością chociażby w Europie Zachodniej. Tym też należy tłumaczyć, jak się wydaje, brak większego zainteresowania Zelwerowiczowską ideą „teatru młodych”, sprowadzającą się do sukcesywnego wprowadzania młodzieży w arcana teatru, zawodu aktora oraz innych funkcji teatralnych (m.in. rekwizytora, inspicjenta), a następnie prezentacji określonych sztuk w wykonaniu adeptów aktorstwa.

Kiedy część osób z tego grona pod kierunkiem A. Zelwerowicza wystawiła w Wilnie kilka „nowoczesnych” przedstawień, np. *Przestępców* Ferdinanda Brucknera podejmujących problem homoseksualizmu i aborcji oraz *Grzesznicę z wyspy Pago-Pago* Williama Maughama opowiadającą o romansie pastora z kobietą lekkich obyczajów, w mieście wybuchł skandal – protestowało zarówno duchowieństwo rzymskokatolickie, jak i znaczna część publiczności świeckiej. Zelwerowicz, zniechęcony do realizacji w praktyce warsztatowo-ideowych eksperymentów, postanowił skoncentrować się na doskonaleniu i rozwijaniu określonych teorii.

Ostatnia część pierwszego tomu monografii, *Stabilizacja*, traktuje m.in. o działalności artysty w powstałym w 1932 r. Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej (PIST), będącym pierwszą profesjonalną polską uczelnią kształcąca aktorów i reżyserów. Jako dyrektor PIST-u w latach 1932-1936 Zelwerowicz mógł samorealizować się na polu pracy dydaktycznej, która stała się jego autentyczną pasją, pasją, której poświęcił swój talent i serce. Dbał o przygotowanie praktyczne (wprowadził zajęcia z zakresu improwizacji) oraz intelektualne przyszłych aktorów, zatrudnił wybitnych artystów z myślą o tym, by stali się „żywym” wzorem dla studentów. W okresie tym zdobył szacunek i uznanie nie tylko ze względu na twórcze zaangażowanie w działalność PIST-u, lecz również wybitne kreacje aktorskie (zwracano zwłaszcza uwagę na świetnie zagraną rolę śledczego Porfiriego w *Zbrodni i karze* Fiodora Dostojewskiego, wystawionej w Teatrze Polskim). Do Krzyża Oficerskiego Orderu Odrodzenia Polski (otrzymanego w 1925 r.) A. Zelwerowicz dołączył Złoty Wawrzyn Akademicki Polskiej Akademii Literatury, którym został odznaczony w 1937 r.

Rozpoczynający drugi tom dzieła rozdział *Wojenna tułaczka* wprowadza czytelnika w wojenne losy artysty. A. Zelwerowicz był zdecydowanym przeciwnikiem kolaboracji z Niemcami, wchodzenia z nimi w jakiegokolwiek układy i poro-



zumienia. Przeświadczenie o szkodliwości takiej optyki odnosił nie tylko do sfery politycznej, lecz również do działalności na niwie kultury. Uważał, że Polacy nie powinni grać w teatrach kontrolowanych przez nazistów. Na początku okupacji przebywał w Warszawie, później zamieszkał w domu Inwalidów Wojennych w Orszewie, znajdującym się pod opieką Polskiego Czerwonego Krzyża. Z Orszewa jeździł do okolicznych gospodarzy w celu zdobycia żywności. Zyskał wówczas – jak odnotowała B. Osterloff – przydomek „Ksiądz Robak”.

Zelwerowicz nie wierzył w sukces powstania warszawskiego, ale po jego upadku zaangażował się w pomoc uchodźcom, wśród których znajdowała się m.in. Maria Nudel. To w dużej mierze dzięki jej staraniom izraelski Instytut Pamięci Yad Vashem przyznał w 1977 r. Aleksandrowi Zelwerowiczowi (pośmiertnie) i jego córce Helenie Orchon-Zelwerowicz medal „Sprawiedliwy Wśród Narodów Świata”. Autorka monografii twierdzi, że medal ten Helena przekazała do warszawskiej Pracowni Historii Szkolnictwa Teatralnego Akademii Teatralnej, gdzie jednak ów – w niewyjaśnionych do dziś okolicznościach – zaginął.

W kolejnych częściach drugiego tomu monografii (*Rozstania*, *Schylek*) przybliżono ostatni, powojenny okres życia A. Zelwerowicza. W 1945 r. przyczynił się on do reaktywowania w Łodzi PIST-u, tracąc jednak decydujący wpływ na oblicze uczelni. Nie został już jej dyrektorem, pełnił jedynie funkcję kierownika Wydziału Aktorskiego. W 1949 r. prezydent Bolesław Bierut nadał Zelwerowiczowi Order Sztandaru Pracy I Klasy. Autor *Gawęd starego komedianta* był – co podkreśla B. Osterloff – zwolennikiem nowego, rodzącego się po 1945 r. systemu komunistycznego w Polsce, nierzadko słał jego rzekome dobrodziejstwa, zasługi w budowie nowego, lepszego świata. W zamian za swój polityczny konformizm chciał – jak wynika z rozważań badaczki – nadal być „na świeczniku”, zachować sławę, popularność. Wyraził ponadto życzenie, by chociaż jedna z sal wykładowych powstałej w 1946 r. Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej w Warszawie (PWST) została nazwana jego imieniem. Prośba artysty została spełniona – wkrótce po jego śmierci, jeszcze w 1955 r., PWST otrzymała – za zgodą Ministerstwa Kultury i Sztuki – jego imię. Władza ludowa odwdzięczyła się swojemu admirałowi.

Wiele wskazuje na to, że Zelwerowicz jest dziś postacią z lekka zapomnianą. Stało się tak chociażby dlatego, iż wcześniej cieszył się uznaniem władz Polski Ludowej i znajdował w kręgu oficjalnie promowanej sztuki (grał również w socrealistycznych sztukach). Nie bez znaczenia jest też inny fakt: Zelwerowiczowski dorobek aktorski (ok. 800 ról) i reżyserski (ponad 280 spektakli) wymaga od odbiorcy pewnego „wyrobienia” kulturowego oraz podjęcia trudu namysłu nad nimi, namysłu tym bardziej potrzebnego, im mocniej uświadomimy sobie, iż owe aktorskie kreacje odbiegają często od tradycyjnej narracji eksperymentalną formą i podejmują niekiedy swoistą grę z publicznością. Nie można zapominać o jeszcze jednym czynniku – znanym fakcie pełnej akceptacji wła-

dzy komunistycznej (w okresie stalinowskim), fackie, który oczywiście wpływa na nasze postrzeganie postaci, ale czy powinien rzutować na ocenę jej dorobku? Nie pierwszy to przecież przypadek, kiedy biografia człowieka kultury budzi zastrzeżenia natury etycznej, co przecież zazwyczaj nie przekłada się na ocenę wartości jego osiągnięć artystycznych. Dlatego też zgodzić się wypada z autorką najnowszej monografii A. Zelwerowicza, niepatrzącej poprzez pryzmat aktywności swojego bohatera po 1945 r. na jego działalność na niwie sztuki. Barbarę Osterloff interesuje bardziej artysta „wewnętrzny” (co jednak nie jest równoznaczne z abstrahowaniem od „zewnętrzności”), podmiot twórczy, „ja” obecne w sztukach. Takie podejście pozwoliło jej odkryć głębokie sensy Zelwerowiczowskiego aktorstwa, odczytać jego złożoność i wielowymiarowość.

Monografia *Aleksander Zelwerowicz* wydobywa postać i dzieło wybitnego aktora, reżysera i pedagoga z kulturowego „czyścica”. Jest swoistym pytaniem o sens oraz szanse zgłębiania jego dorobku artystycznego dzisiaj, kiedy inne niż przed laty zajmują nas problemy i w naturalny sposób wyraźnej ewolucji uległy gusta estetyczne. Rozprawa Barbary Osterloff to argument za żywotnością i aktualnością tegoż dorobku również obecnie. To także niezwykle frapująca re-wizja dokonań Aleksandra Zelwerowicza.

*Piotr Koprowski*