

PRINCIPIA

pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej

Tom LIV-LV

Zespół redakcyjny: Barbara Borej-Hartman, Jan Hartman (redaktor naczelny), Jacek Rabus, Marcin Waligóra (sekretarz redakcji)

Adres redakcji: Principia, Instytut Filozofii UJ
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: principia@iphils.uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński
Kraków, czerwiec 2011

PL-ISSN 0867-5392
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

© Copyright by Uniwersytet Jagielloński
Wydanie I, Kraków 2011
All rights reserved

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński
ze środków Wydziału Filozoficznego
i Wydziału Nauk o Zdrowiu Collegium Medicum

ISBN 978-83-233-3191-9
ISSN 0867-5392
Nakład 200 egz.
www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-80, 12-631-18-82, fax. 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA 8012 40 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

METAFIZYKA

- Piotr Augustyniak*
Anamnezą poza metafizykę duszy. Transcendentalny sens
teorii idei w *Fedonie* Platona 7
- Karin Wawrzynek, Jadwiga Sebesta*
Światło w kontekście filozofii paradoksu Mikołaja Kuzańczyka 25
- Barbara Czardybon*
Fenomenologia boskości Siemiona L. Franka 37
- Daniel Sobota*
Miejsce Heideggera w dziejach filozofii 55
- Jerzy Gólosz*
„Thank Goodness That’s Over” 75

EPISTEMOLOGIA

- Roman Godlewski*
Doświadczenie a świat fizyczny 101
- Tomasz Szubart*
Johna L. Austina krytyka fundamentalizmu w świetle
eksternalizmu epistemologicznego 107

ETYKA

- Szymon Wróbel*
Problem władzy moralnej. Specyfika wyjaśnienia
funkcjonowania gramatyki moralnej w ujęciu Marca D. Hausera 135
- Magdalena Wilejczyk*
O władaniu sobą. Etyka człowieka (nie)opanowanego 177

<i>Karolina M. Cern, Bartosz Wojciechowski</i> O koniecznych związkach między dyskursem prawnym a moralnym	191
<i>Olga Dryła</i> Zasada poufności w genetyce klinicznej	223
<i>POLITYKA</i>	
<i>Dominik Rogóż</i> Ponowoczesność i Inność	247
<i>Paweł Załęski</i> Marksizm i społeczeństwo obywatelskie: W stronę hermeneutyki ocenzonego znaczeń heglowskiego systemu	267
<i>Agnieszka Smrokowska-Reichmann</i> Nieme <i>neutrum</i> . Baudrillard-antysocjolog i jego diagnoza społeczeństwa	285

Prof. dr hab. Marek J. Siemek

27.11.1942 – 30.05.2011

METAFIZYKA

Piotr Augustyniak

Anamnezą poza metafizykę duszy. Transcendentalny sens teorii idei w *Fedonie* Platona

1. Drugi tzw. dowód na nieśmiertelność, opisany w *Fedonie* (72e-77a), oparty jest o ów niezwyklej koncept Platona, jakim jest anamneza. Pomysł, by rozważyć ten „dowód” podsuwa Kebes. Idea pochodzi jednak do Sokratesa. Kebes powiada do niego, że przywołuje to, co ... *ty tak często wypowiadasz* (72e).¹ Choć we współczesnej literaturze poświęconej Platonowi kwestia anamneza jest bardzo często dyskutowana, jest to wciąż jedna z jego myśli najbardziej zagadkowych. W artykule tym chciałbym zastanowić się nad tym, co to znaczy, że anamneza jest przypomnieniem wiedzy *sprzed urodzenia* (dosłownie pozyskanej *przed narodzeniem* [πρὶν γενέσθαι wzg. πρὸ τοῦ γενέσθαι] – 75c) człowieka? W szczególności interesować mnie będzie, jaki status ma owo „przed”? Oraz to, jaką ontologiczną strukturę ma dusza i jakiego rodzaju nieśmiertelność mogłaby jej przysługiwać, jeśli w tym „przed” uczestniczy?

Rozważając te kwestie zależy mi przede wszystkim na tym, aby sproblematyzować i przekroczyć proste wyobrażenia, które bardzo subtelną i posiadającą ogromny intelektualny potencjał myśl Platona sprowadzają do banału, którym jest wizja indywidualnego życia przed życiem. Platon poniekąd do utrwalenia takiej naiwnie uproszczonej wykładni preegzystencji sam się przyczynił. W szczególności, mit o zapręgu duszy z *Fajdroza* (246a-249d) wydaje się rzeczywiście potwierdzać taką wykładnię.² W artykule niniejszym zamierzam jednak wy-

¹ Zagadnienie anamnezy pojawia się w dziele Platona po raz pierwszy w *Menonie* (81a i dalej). Za podstawę niniejszych rozważań przyjmuję edycję Burneta (*Platonis Opera*, t. I-VI, Oxford UP 1901-1907). W tekście posługuję się tłumaczeniem Witwickiego, kolacjonowanym z oryginałem.

² Czy jednak w micie z *Fajdroza* rzeczywiście chodzi o losy duszy w preegzystencji? Niekoniecznie. Dorter, jak sądzę przekonująco, dowodzi, że mit ten tylko po-

kazać, że rozważanie koncepcji anamnezy w *Fedonie* prowadzi do zupełnie innych wniosków, wykluczających, by dusza jako indywidualne „ja” żyła i poznawała przed naszym narodzeniem w ciele. A w konsekwencji, by jako *indywidualna istota* była nieśmiertelna. A nawet, by jako indywiduum (jeśli tylko uwolniona jest od zmysłów) zdolna była do poznania tego, co radykalnie nie-jednostkowe, co Platon nazywa „ideami”.

Innymi słowy, sędzę, że nieporozumieniem jest traktowanie Platonskich przemyśleń na temat duszy jako pierwszego w dziejach traktat z zakresu metafizyki duszy. Nie chodzi tu bowiem o rozważanie istoty człowieka, rozumianej jako nieśmiertelna, duchowa, indywidualna substancja.³ Nawet jeśli dzieło Platona, na co wiele wskazuje, jest cezura, wyznaczającą pojawienie się tego paradygmatu myślenia o człowieku, ma to swoje źródło w powierzchownym, prowadzącym do dezinterpretacji, rozumieniu jego myśli. Bez wątplenia metafizyka duszy jest wyraźnie obecną w myśli Platona możliwością, z którą Platon zmagają się jednak niczym z groźną „pokusą”. Co więcej, ze zmagania tego wychodzi obronną ręką, pokusę tę stanowczo przewyciężając.

2. Podstawową trudnością w interpretacji *Fedona* jest to, że rozmowa, która się w nim toczy, dotyczy tego, czy dusza jest nieśmiertelna. Nie zaś: *jak* (w jakim sensie) miałyby być taka. W rozmowie tej nie pojawia się nawet pytanie: co to jest dusza? Zaistniała w ten sposób sytuacja jest niezwykle niebezpieczna. Łatwo może bowiem zapano-

zornie umiejscowiony jest w preegzystencji, bowiem zaprzęg posiada nie tylko to, co zdaniem Platona może preegzystować, czyli duszę rozumną (woźnica), ale również nieodłączną od ciała władzę pożądawczą i gniewliwą (rumaki). A skoro tak, to chociaż wedle samego mitu opisane w nim wydarzenia dzieją się przed wejściem duszy w ciało, musi być to obraz nie duszy preegzystującej ale już wcielonej (Por. K. Dorter, „Equality, Recollection, and Purification”, *Phronesis* 17 (1972), s. 215 nn).

³Za przykład stanowiska, wedle którego „dowód z anamnezy” prowadzi do wniosku, że dusza sama w sobie (czyli również przed narodzeniem a w konsekwencji i po śmierci) to metafizyczna substancja człowieka, może posłużyć klasyczna interpretacja R. Hackforth, wedle którego Platon dowodzi tu, iż *the soul exists as a substantial unity before joining the body*, co, dzięki pomocniczemu odwołaniu się do pierwszego argumentu z *antapodosis*, pozwala Platonowi dojść do wniosku, że egzystuje ona w ten sposób również po opuszczeniu ciała, a więc że w ogóle jest *an undissipated substantial unity* (R. Hackforth, „Ἀνταπόδοσις and ἀναμνησις? in the Phaedo”, *The Classical Review* 39 (1925)1/2, s. 12).

wać wrażenie, że skoro wszyscy używamy terminu „dusza” to wszyscy wiemy, co on oznacza i że wszyscy rozumiemy ją w taki sam sposób. Narzuca się wtedy jej „zdroworozsądkowa”, protometafizyczna (reprezentowana przez Simiasza i Kebesa) wykładnia jako indywidualnej substancji (istoty) człowieka.⁴ Sądzę, że strategia Sokratesa w *Fedonie*, w szczególności w naszym „argumencie”, polega na tym, aby wykorzystać interesującą wszystkich rozmowę na temat tego, czy dusza jest nieśmiertelna, do podważenia jej metafizycznego ujęcia i postawienia bardziej fundamentalnego pytania o to, czym dusza „w ogóle” jest? Dopiero bowiem odpowiedź na to pytanie umożliwia poważne i rzetelne postawienie problemu jej nieśmiertelności.

W dialogu pojawia się hipoteza, że nieśmiertelność duszy (a dokładniej jej istotny składnik, czyli preegzystencja) wynika z Sokratesowej nauki o anamnezie, czyli z tego, że *nasze uczenie się niczym innym nie jest, jak tylko przypominaniem sobie* (72e). Cały ten wywód, który na prośbę Simiasza zostanie potem rozwinięty przez Sokratesa, Kebes streszcza już na wstępie: *wedle tego, koniecznie, chyba, musieliśmy się w jakimś poprzednim czasie [ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ] wyuczyć tego, co sobie teraz przypominamy. A to byłoby niemożliwe, gdyby nie była istniała gdzieś nasza dusza, zanim w tej ludzkiej postaci na świat przyszła. Tak że i z tego punktu widzenia dusza wydaje się czymś nieśmiertelnym [ἀθάνατον]* (72e). Już w tym krótkim streszczeniu wychodzi na jaw cała – zarazem – siła „dowodu”, jak i jego nieprzewycięzal-

⁴ Trzeba zaznaczyć, że związek „zdrowego rozsądku” z metafizycznym rozumieniem duszy jako indywidualnej substancji nie jest czymś ponadczasowym, ale jest „dziejowo” uwarunkowany. Dla przykładu E.A. Havelock (*Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Warszawa: WUW 2007) twierdzi, że rozumienie człowieka jak substancjalnego indywiduum, zdolnego do autonomicznego działania i myślenia, pojawiło się w zbiorowej świadomości (a więc w obszarze „zdrowego rozsądku”) dopiero w czasach Sokratesa i Platona i wiązało się z odejściem od tzw. *kultury oralnej*. Wymagała ona bowiem od człowieka całkowitego, emocjonalnego i intelektualnego utożsamienia się z przekazywaną ustnie tradycją, co zasadniczo kłócił się z autonomią indywidualnej „podmiotowości” (ibid., s. 233 nn). Jakkolwiek pozostawiona przez Havelocka interpretacja wnosi dużo światła w rozumienie przełomowych przemian w kulturze greckiego antyku, to jednak jego wykładnia myśli Platona jest chybiona. Havelock nie ma racji twierdząc, że zamiarem Platona było ugruntowanie i przypieczętowanie nowego ujęcia człowieka jako „indywidualnego podmiotu”, a więc też ostateczne potwierdzenie odejścia od kultury oralnej na rzecz kultury pisma. Sądzę i staram się to tu wykazać, że w Platońskiej koncepcji duszy zawiera się zarówno pierwsza pełna artykulacja owego nowego rozumienia człowieka, jak i jego fundamentalna krytyka i próba przewyciężenia.

na słabość. Streszczenie to kończy się wnioskiem, że dusza musiała istnieć jako żyjące i poznające indywiduum (a więc bez wątpienia jako metafizyczna substancja) przed narodzeniem (ukonstytuowaniem się) człowieka jako „złożenia” duszy i ciała. Ciało (życie w ciele) byłoby więc tylko wtórnym i niekoniecznym dodatkiem do owego, wyjątkowego na skalę całej *physis*, ludzkiego jestestwa. Człowiek byłby bowiem w swej istocie meta-fizyczny, tj. już zawsze umieszczone w nieśmiertelnych zaświatach poza światem *physis*, którego zasadą jest życie, toczące się w rytm narodzin i śmierci. Ta metafizyczna substancja (istota) człowieka tylko przelotnie gościłaby w domostwie *physis*, wszelako o tyle byłaby wciąż *physis*owa, że zachowywałaby jej podstawowy „atrybut” – konkretność *vel* jednostkowość.

Niestety, ten sposób odczytania przez Kebesa sensu nauki o anamnezie tylko na krótką metę pozwalała mu na satysfakcjonującą pewność własnej nieśmiertelności. Przed metafizycznym myśleniem, które próbuje się na tej drodze ugruntować, piętrzą się dalsze trudności i problemy. Okazuje się, że Simiasz i Kebes, przekonani już rzekomo dzięki Sokratesowej koncepcji anamnezy, że dusza istnieje przed narodzeniem, co wzmocnione pierwszym tzw. „cyklicznym argumentem” miało dać pewność nieśmiertelnego życia po życiu,⁵ toną nadal w tych samych wątpliwościach. Simiasz:

Czy jednak i po naszej śmierci jeszcze będzie istniała, tego nawet i ja nie mam wrażenia, żebyśmy dowiedli; jeszcze zostaje nie obalone to, co przed chwilą Kebes mówił, to pospolite: kto wie, czy aby ze śmiercią człowieka dusza się nie rozprasza i czy to dla niej nie jest koniec istnienia. Bo cóż stoi na przeszkodzie temu, żeby powstawała i zbierała się skądś taminaąd, i istniała przed wejściem w ciało ludzkie, ale skoro raz wejdzie i wyjdzie z niego, wtedy już koniec jej i ztrata (77b)?⁶

3. Skoro dla metafizycznego myślenia cały „argument z anamnezy” kończy się tego rodzaju fundamentalną wątpliwością, która zasadniczo podważa skuteczność tej argumentacji jako drogi, wiodącej poprzez ukazanie substancjalnej preegzystencji duszy do uzasadnienia jej pełnej metafizycznej nieśmiertelności, czyli indywidualnego życia po życiu, dlatego spróbujmy uważniej przyjrzeć się samemu wywodowi Sokratesa. Czy zmierza on rzeczywiście w kierunku upragnionym

⁵ Por. R. Hackforth, „Ανταπόδοσις ...”, op. cit.

⁶ Obawa ta powróci jeszcze raz w wypowiedzi Kebesa (86a-88b).

przez metafizycznie nastawionych Simiasza i Kebesa?⁷ Sokrates rozpoczyna rozpatrywanie tej kwestii od ogólnych uwag dotyczących potocznego znaczenia „przypominania sobie”.

Po pierwsze, *jeśli sobie ktoś coś przypomnieć potrafi, to musiał przedtem to kiedyś wiedzieć*.

Po drugie, przypomnienie ma miejsce, *jeżeli ktoś najpierw coś zobaczy albo usłyszy lub inne jakieś od tego wrażenie zmysłowe odbierze i nie tylko to pozna, ale i coś innego mu na myśl przyjdzie, co nie jest przedmiotem tej samej wiedzy, tylko innej* (73c-d). A więc zachodzi ono, gdy ktoś, postrzegając coś, jednocześnie nabywa wiedzę, która z owego postrzeżenia nijak nie może pochodzić.

Po trzecie, źródłem przypomnienia może być zarówno to, co niepodobne, jak i podobne do tego, co przypominane. Jeśli źródłem tym jest to, co podobne, to dzięki przypomnieniu człowiek uświadamia sobie również różnicę między przypominanym i przypominającym: *człowiek zdaje sobie sprawę z tego, czy to coś odbiega nieco pod względem podobieństwa, czy nie – od tego, co się nam przypomniało* (74a).

To zupełnie zdroworozsądkowe, potoczne znaczenie „przypomnienia” – przykład Platona: *kiedy zakochany zobaczy lirę ukochanego, to ...w myśli mu staje postać chłopca, do którego lira należy* (73d)⁸ – zo-

⁷ Th. Ebert (*Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Mainz-Stuttgart 1994) zwraca uwagę, że cały, prowadzony przez Sokratesa wywód tej części *Fedona* naszpikowany jest różnego rodzaju błędami w rozumowaniu. Ebert wytrwale je analizuje, dochodząc do wniosku, że ich popełnienie nie mogło być niezamierzone przez Platona – wytrawnego dialektyka. Ebert wysnuwa stąd wniosek, że jego celem nie było tu dowodzenie anamnezy i preegzystencji duszy (ibid., s. 79). Teza ta wydaje mi się zasadniczo słuszna, aczkolwiek sformułowałbym ją nieco inaczej: Platon zmierza do takiego ujęcia anamnezy, która prowadziłaby do innego rozumienia duszy, a więc też jej nieśmiertelności, niż rozumienie metafizyczne, czyli to, które jest warunkiem możliwości mówienia o indywidualnej preegzystencji. Stąd też błędy i luki w rozumowaniu, które muszą powstać, gdy z rozumowania zmierzającego w zupełnie innym kierunku próbuje się wysnuć metafizyczne wnioski. Jeśli więc Platon rzeczywiście owe błędy i luki z rozmysłem dopuszcza, robi to po to, aby zrelatywizować w rozmówcy (czytelniku) jego metafizyczną perspektywę.

⁸ Legutko w swoim komentarzu zwraca uwagę, że drugi wymieniony powyżej element przypominania sobie wcale nie jest zgodny z podstawowym znaczeniem „przypomnienia”, którym się posługujemy na co dzień. W szczególności zarówno przywołany przeze mnie przykład jak i inne przykłady podane przez Platona wcale nie prowadzą od jednego rodzaju wiedzy do innego. Obie rzeczy wszak, przypominająca i przypominana, są obiektami zmysłowego poznania (zmysłowej wiedzy). (por. Platon, *Fedon*, przekład, wstęp i komentarz R. Legutko, Kraków: Znak 1995,

staje teraz zaadaptowane do poznania *stricte* filozoficznego, dotyczącego „tego, co ogólne”. *Bo przecież nie mówimy w tej chwili jedynie tylko o równości, ale równie dobrze o tym, co piękne samo w sobie i co dobre samo w sobie i sprawiedliwe, i zbożne i, jak mówią, o wszystkim, co jak pieczęcią oznaczamy zwrotem: „jest czymś”, zarówno w pytaniach, gdy pytamy, jak i w odpowiedziach, gdy odpowiadamy* (75c-d). Spróbujmy, chcąc zrozumieć, o jakiego rodzaju „przedmioty” poznania chodzi tu Platonowi, abstrahować od ich, gotowej już i głęboko wszczepionej w kulturę Zachodu, interpretacji, którą znamy pod nazwą „platońskiej teorii idei”.⁹ Otóż, wedle Platona ilekroć używamy pojęć ogólnych, takich jak „równość”, czy „piękno”, odnosimy się *sensu stricte* do „przedmiotów”, spośród których orzec możemy o każdym, iż *jest czymś*¹⁰ [αὐτὸ ὃ ἔστι], czy jak przekłada precyzyjnie na niemiecki Schleiermacher, że *jest tym samym, czym jest* [dies selbst, was es ist]. Pojęć ogólnych bowiem, np. pojęcia „piękno”, nie sposób orzec w sposób adekwatny o czymś skończonym i zmiennym. To co się bowiem zmienia, jeśli nawet może być nazwane „pięknym”, to przecież nie jest takie bezwarunkowo, ale tylko w relacji „podobieństwa” do tego, co nosi w sobie termin „piękno”, czyli do znaczenia piękna samego. To, co „piękne” może się bowiem tak zmienić, że już wcale takim nie będzie, lub będzie takim w innej mierze. Ogólne pojęcia, takie jak „piękno”, mogą więc w sposób właściwy oznaczać tylko to, co zachowywałoby bezwzględną tożsamość z sobą, a więc byłoby w konsekwencji niezmiennie („piękne” samo w sobie). Tego rodzaju „przedmioty” byłyby więc czymś, co nie staje się, ale jest; jest prawdziwie (w pełnym tego słowa

s. 109 nn). Moim zdaniem, ujawnia się tu, że Platon podstawowe znaczenie „przypominania sobie” traktuje tylko jako punkt wyjścia, zamierzając pojęcie owo zaadaptować do zupełnie czego innego. Mianowicie, do wykładni „transcendentalnego” mechanizmu nabywania wiedzy o właściwych desygnatach pojęć ogólnych.

⁹ *Fedon* jest dialogiem, w którym Platon wedle powszechnego przekonania wprowadza i wykłada tzw. teorię idei. Myślę, że nie ma potrzeby w tym miejscu rozważać, jaki dokładnie sens ma owa teoria. Dla potrzeb niniejszych rozważań wystarczy jeśli *nie założymy z góry*, iż teoria ta wiąże się z koncepcją „dwa światów”. Tego, kto miałby opory związane ze spełnieniem tego warunku odsyłam do rozważań Th. Eberta (*Sokrates als Pythagoreer...*, op. cit.), który przekonująco wykazał, że rozważania podjęte przez Platona w tzw. dowodzie z anamnezy z tradycyjnie wiązaną z teorią „dwa światów” koncepcją wzoru i odbicia nie mają nic wspólnego. (Ibid., s. 58, gdzie Ebert formułuje ów wniosek, oraz poprzedzające go na wcześniejszych stronach analizy).

¹⁰ Legutko przekłada tak samo jak Witwicki.

znaczeniu) będące. Innymi słowy, jeśli czemukolwiek można by przypisać we właściwym sensie znaczenie ogólnego pojęcia, to tylko takim właśnie „przedmiotom”, które byłyby czymś ponadindywidualnym, niemieszczącym się w obrębie *physis*, czyli w sferze konkretnego, skończonego istnienia, które nas otacza i do którego jako egzystujące jednostki sami przynależymy.

Zdaniem Platona, posiadanie tego rodzaju pojęć zmusza nas do przyjęcia owych, jak dotąd czysto hipotetycznych „przedmiotów ogólnych”. Wszelako Platon nie rozstrzyga z góry o ich sposobie bycia. W szczególności nie zakłada on, że jako bezwzględnie tożsame istnieją one w jakiejś transcendentnej wobec *physis* sferze „bytu prawdziwego”, co zakłada interpretacyjna hipoteza „dwu światów”.

Co więcej, Platon jest przekonany, że należy przyjąć owe „ogólne przedmioty” nie jedynie dlatego, że posiadamy pojęcia ogólne, ale przede wszystkim dlatego, że je rozumiemy, że używamy ich ze zrozumieniem. A to, że rozumiemy je, np. pojęcie „równości”, pokazuje się w tym, że jesteśmy w stanie zdać sobie sprawę, że dwie, zmienne, skończone rzeczy „są równe”, lub że coś jest „piękne” *etc.* Rozumienie znaczenia tych pojęć umożliwia to, że jesteśmy w stanie sobie uprzytomnić, że czemuś, co nie jest pięknem samym w sobie lub równością samą, pojęcia „piękna” i „równości” jednak jakoś przysługują.¹¹ Rozumienie pojęć ogólnych czyli wiedza dotycząca ich znaczenia nie mogą być zatem wydobyte z owych zmiennych rzeczy, o których się je (wtórnie) orzeka, ponieważ orzekanie to jest możliwe tylko o tyle, o ile pojęciami tymi już z góry się ze zrozumieniem się posługujemy. I tak np., wiedza o tym, co oznacza „równość” nie jest tożsama z wiedzą, że coś (konkretnego) jest równe czemuś innemu. Ta ostatnia bowiem jest możliwa tylko na gruncie rozumienia „równości”, a więc zakłada już wiedzę o jej znaczeniu. W jaki sposób jednak i w jakim sensie fakt owej wiedzy (rozumienia znaczenia) zmusza do przyjęcia czegoś, do czego owo rozumiane znaczenie by się w sposób właściwy odnosiło, czyli owej domniemanej równości samej i innych „przedmiotów ogólnych”?

Otóż, rozumienie znaczenia, jeśli nie pochodzi z doświadczenia konkretnych rzeczy, ale jest im tylko „dostawiane” w procesie ich poznawania, musi być już uprzednie wobec całej percepcji człowieka,

¹¹ Nawiasem mówiąc, Platon rozpatruje w tym miejscu *Fedona* tylko kwestię równości, uznając jej status za reprezentatywny dla pozostałych „ogólnych przedmiotów”.

muszą więc być „wrodzone”. Skoro bowiem trzeba owo znaczenie założyć jako „uprzednie” wobec zmysłowych percepcji i wobec przypisywania owym percepcjom określeń, znaczenia te nie mogą być czymś przez poznającego człowieka pozyskanym („skonstruowanym”) w obcowaniu ze światem, ale czymś uprzedzającym wszelką percepcję, a więc „już zawsze” człowiekowi danym. Ich „uprzednie” wobec wszelkiej percepcji i „wrodzone” posiadanie wcale jednak nie tłumaczy ich pochodzenia. Przeciwnie, stajemy przed ekstremalnie tajemniczym pytaniem, w jaki sposób człowiek, którego istnienie jest generowane w obrębie *physis*, a więc w obrębie tego, co jest skończonym i zmiennym istnieniem, może się z wiedzą o tych znaczeniach narodzić? Człowiek jako skończone istnienie przecież właśnie nie może „po prostu się z nią narodzić”. Takie stwierdzenie zupełnie nic nie tłumaczy, jest jedynie konstatacją owego paradoksu. Otóż, zdaniem Platona, jedynym sposobem uporania się z nim jest przyjęcie, że znaczenia te musiały zostać wydobyte z czegoś innego, czego percepcja zmysłowa nie obejmuje, a więc właśnie z owych idealnych „przedmiotów”, których znaczenia musiały w jakiś tajemniczy, „przedustawny” sposób „odcisnąć” się w człowieku, sprawiając, że rozumiemy ogólne pojęcia. Dlatego właśnie rozumienie „równości” (wiedza o jej znaczeniu) domaga się przyjęcie równości samej i analogicznie w przypadku innych pojęć ogólnych. Podkreślam raz jeszcze, samo przyjęcie owych „przedmiotów” nie przesądza jednak o ich sposobie bycia (a więc w szczególności o ich „istnieniu”), a więc o ich relacji do poznającego człowieka (do myślenia) oraz do konkretności świata *physis*. W tym momencie można równie dobrze założyć, że są to jakieś transcendentne, pozaświatowe byty, których znaczenie wtórnie „odcisną się” w ludzkim intelekcie w konstytutywnym dla jego zaistnienia akcie, jak i „czyste” transcendentne znaczenia, które same są swoimi desygnatami, przynależąc „li tylko” do transcendentnej, intelektualnej struktury poznania, której egzemplifikacją jest intelekt człowieka. Aby przybliżyć się do zrozumienia ich sposobu bycia, a więc też sposobu ich „obecności” w człowieku konieczne jest bliższe przyjrzenie się tej strukturze tak, jak jest ona opisana w tekście *Fedona*.

4. Platon, wbrew szeroko rozpowszechnionemu przekonaniu na jego temat, zdawał sobie sprawę i dał temu wyraz w omawianym przez nas fragmencie *Fedona*, że do pozyskiwania wiedzy służą człowiekowi zmysły, że są one w tym procesie niezbędne. Człowiek bez nich nie ma

możliwości poznania czegokolwiek, do tego stopnia, że wydaje się to dotyczyć również „przedmiotów ogólnych”.¹² Jest w ten sposób dlatego, że byt nasz ma charakter cielesny, a więc jedynie przy pomocy zmysłów możemy kontaktować się z tym, co na zewnątrz nas. Czy nie wynika stąd nieuchronnie, że również wiedza o znaczeniu „równości” i każdego innego ogólnego pojęcia musi być zapośredniczona przez zmysły? ...nie skądinąd taka myśl poszła ani powstać mogła, jak tylko z zobaczenia lub dotknięcia, lub innego jakiegoś wrażenia zmysłowego (75a). Oczywiście zmysły pozwalają nam doświadczyć bezpośrednio tylko rzeczy równych (na przykład dwu równych sobie kawałków drewna) nie zaś równości samej (jakikolwiek byłoby jej ontologiczne usytuowanie). Tego typu „przedmioty”, jak już wiemy, muszą być zasadniczo czymś innym niż konkretne i zmienne, zamieszkujące *physis* rzeczy, których dotyczą zmysły. Skoro więc z jednej strony rozumiemy znaczenie pojęcia „równości”, a z drugiej strony możemy doświadczać (jako istoty zmysłowe) tylko rzeczy równych, to wiedza o równo-

¹² Zdaniem N. Gulley'a („Plato's theory of recollection”, *The Classical Quarterly* 4 (1954) 3/4) podkreślenie w ramach teorii anamnezy, wyłożonej w *Fedonie*, roli doświadczenia zmysłowego w procesie poznania idei jest sprzeczne z tym, co Platon mówi o zmysłach i zmysłowych obrazach zarówno w *Fedonie*, jak i w innych dialogach (ibid., s. 194). Gulley twierdzi bowiem, że Platon zakłada tu bezpośrednie przejście od świata zmysłowego do inteligibilnego (*an immediate transition from the sensible to the intelligible world* – ibid., s. 197), tak jakby Platon twierdził, że zmysłowe postrzeżenie rzeczy równych bezpośrednio i automatycznie wiedzie do poznania równości samej, co oczywiście stałoby w sprzeczności z platońską, krytyczną oceną poznania zmysłowego jako nieprecyzyjnego, mylącego *etc.* (ibid., s. 198). Jeśli bowiem idea miałaby w ten sposób, bezpośrednio „prześwitywać” w zmysłowym obrazie, to niemożliwe byłoby wydawanie fałszywych sądów. Dlaczego Platon tak tu rzekomo pobił? Zdaniem Gulley'a nie zdawał on sobie jeszcze w pełni sprawy z implikacji swojej, świeżo opracowanej teorii (ibid., s. 199). Pomijając wszystko inne, podawanie tego rodzaju „wyjaśnienia”, odwołującego się do wewnętrznych stanów świadomości Platona, jest doprawdy czymś zadziwiającym, jako że jest ono niefalsyfikowalne i nie ma w związku z tym dosłownie żadnej wartości merytorycznej. Błąd Gulley'a polega na tym, że zakłada on, iż w *Fedonie* rzeczywiście zawarte jest twierdzenie o możliwości bezpośredniego przejścia od poznania zmysłowego do inteligibilnego. Bowiem Platon, jak zobaczymy, dlatego właśnie ucieka się do pojęcia anamnezy, aby bezpośrednio ową wykluczyć. Por. również D. Scott, „Platonic anamnesis revisited”, *The Classical Quarterly* 37 (1987) 2, s. 346 nn. Scott stawia tezę, że platońska teoria anamnezy tym różni się od innych (w większości nowożytnych) teorii wiedzy wrodzonej, że u Platona nie urzeczywistnia się ona automatycznie i łatwo, ale że jego *anamnesis is concerned only with the attainment of hard philosophical knowledge, which most of us never reach* (ibid., s. 346).

ści samej musi być w jakiś inny sposób „poprzedzona” (uwarunkowana) przez zmysły czyli doświadczenie. Wiedza ta, nie mogąc być bezpośrednim owocem doświadczenia, musi wynikać pośrednio ze zmysłowego spostrzeżenia rzeczy równych:

od tych – powiada – rzeczy równych [...] twoja wiedza o równości pochodzi i z nich ją twoja myśl wzięła (74c).

Owe rzeczy równe i równość sama to z całą pewnością nie jest to samo (74c).

– Czy kamienie równe i kawałki drewna [...] nie wydają się raz równe, a raz nie?

– Tak jest.

– No cóż; a równości same, bywa, żeby ci się nierównymi wydawały? Albo równość nierównością?

– Nigdy przecież, Sokratesie (74b).¹³

Jest to zatem różnica przepastna, o fundamentalnym, ontologicznym znaczeniu. Mianowicie, dwa kawałki drewna mogą się wydawać raz równe, a raz nie, dlatego, że są przynależnymi do świata *physis*, zmiennymi, czyli powstającymi i ginącymi konkretami, które nawet jeśli w pewnym przeciągu czasu wydają się nie zmieniać, to mogą jawić się różnie z różnych perspektyw. W przeciwieństwie do tego bezwzględna równość równości samej oznacza, że jest to „przedmiot” nie należący do świata *physis*, do świata zmieniającego się konkretności. Nie jest więc stającą się konkretnością, ale trwającą (będącą) „ogólnością”, która nie mieści się w przestrzeni życia (obowiązywania różnicy żywe-martwe *vel* istniejące-unieście), jest więc czymś „ponad-żyjącym” („ponad-istniejącym”). Jako taka właśnie, czyli jako nie-*vel* meta-fizyczna, równość sama i każdy tego rodzaju „przedmiot” jest czymś, czego nie można doświadczyć.

¹³ Jest to jeden z najbardziej kłopotliwych i najczęściej komentowanych fragmentów *Fedona*. Zamiast bowiem elementarnej różnicy pomiędzy „rzeczami równymi” i „równością samą” [αὐτὸ τὸ ἴσον], pojawiają się tu jeszcze dwie formy: „równość” i przede wszystkim szalenie kłopotliwa forma liczby mnogiej „równości same” [αὐτὰ τὰ ἴσα]. Osobiście sędzę, że jeśli użycie tego ostatniego terminu nie było przypadkowe, to może ono zwracać uwagę na to, że w odniesieniu do tego, co ogólne (ponadindywidualne) różnica pomiędzy jednością a wielością traci znaczenie. Wszystko jedno więc, czy używamy terminu „równość sama”, czy „równości same”. Kwestią tą bliżej nie zamierzam się tu zajmować, poziom jej skomplikowania wydaje mi się bowiem znacznie przekraczać jej rangę. Zainteresowanych odsyłam do prac R. Legutki (Platon, *Fedon...* op. cit., s. 115 nn), oraz A. Teffeteller Dale („αὐτὰ τὰ ἴσα, *Phaedo* 74C1: A Philological Perspective”, *The American Journal of Philology* 108 (1987) 2, s. 384 nn), które dobrze zdają sprawę ze stanu dyskusji na ten temat.

Mamy więc taką oto sytuację: Z jednej strony, wiedza na temat równości musi być zapośredniczona przez zmysłowe doświadczenie rzeczy równych. Z drugiej strony, wiedza ta w żaden sposób, ze względu na opisaną ontologiczną różnicę, nie może z ich obserwacji pochodzić. *A skądżeśmy wzięli wiedzę o tym? Chyba nie z tych rzeczy, o których-żeśmy w tej chwili, teraz mówili; nie kawałki drewna czy kamienie, czy co tam innego oglądając równego, z nichżeśmy sobie myśl o tamtym utworzyli, bo ono inne jest od tych rzeczy? [...] Tak jest* (74b). Właśnie aby uporać z owym paradoksem i uniknąć sprzeczności, odwołuje się Platon do pojęcia „przypomnienie”. Pozwala ono uzgodnić następujące fakty:

- a) dostępna jest dla człowieka wiedza¹⁴ na temat równości samej,
- b) wiedza ta nie jest w człowieku zawsze aktualna, ale człowiek ją dopiero w pewnym momencie „nabywa”,
- c) nie może ona zostać wydobyta z doświadczenia zmysłowego rzeczy równych,
- d) aktywuje się ona jednak każdorazowo dzięki owemu doświadczeniu; nie wypływa z niego, ale jest nim jakoś „uruchamiana”.

Skoro wiedza o równości nie może pochodzić („przychodzić”) z zewnątrz człowieka, czyli poprzez zmysły, to musi być już ona jakoś obecna „wewnątrz człowieka”. Skoro zaś jest ona nabywana, a nie od razu aktualna – dopiero bowiem zetknięcie z rzeczami równymi, obecnymi w świecie *physis* pozwala owej wiedzy się ujawnić – jej aktywacja musi być re-aktywacją „zapomnianego”.

Jeśli więc [...] posługując się zmysłami, na powrót tamte wiadomości odzyskujemy [...], to czyż to, co nazywamy uczeniem się, nie jest odzyskiwaniem naszej własnej wiedzy? Jeśli to nazwiemy przypominaniem sobie, słusznie to chyba nazwiemy (75e).

¹⁴ Termin „wiedza” jest tu problematyczny. Chodzi raczej o swego rodzaju przedrozumienie, które dopiero może (ma) stać się wiedzą. Poznający zmysłowo człowiek odnosi się do tego, co zmysłowo poznaje, już zawsze w horyzoncie rozumienia niezmysłowych idei (które wszelako nie jest wiedzą!) i dzięki temu już na poziomie zmysłowego poznania potrafi postrzegać coś niezmysłowego – np. że dwie rzeczy są „takie same” – czyli rozumieć pewne relacje i struktury, które same w sobie nie są bezpośrednio postrzegalne zmysłowo (por. N. Gulley’a, „Plato’s theory...” op. cit., s. 199). Wszelako poznanie idei (wiedza o nich) pośrednio zależne jest od poznania zmysłowego, albowiem możliwe jest tylko jako eksplikacja owego – już zawsze posiadane przez człowieka i dającego o sobie znać *tylko* w poznaniu zmysłowym – przedrozumienia.

5. Należy podkreślić ogromną intelektualną powściągliwość, a jednocześnie finezję Platona, która ujawnia się w jego teorii anamnezy. Przecież mógłby on powiedzieć „po prostu”, że człowiek (jego dusza) ma oprócz oczu zmysłów, otwartych na *physis*ową konkretność, owo przesławne „oko intelektu”, które zdolne jest postrzegać prawdziwy byt. A jeśli nie otwiera się ono na niego, to jest tak tylko dlatego, że jest, niczym szlamem, zanieczyszczone obrazami, przychodzącymi przez zmysły. Oczywiście, perspektywa ta obecna jest u Platona i odgrywa ogromną rolę również w samym *Fedonie*. Jeśli jednak towarzyszy jej koncepcja anamnezy i jest dla Platona równie istotnym opisem „nabywania” wiedzy o „przedmiotach ogólnych”, to musi to oznaczać, że sens owego „duchowego widzenia” wymyka się prostym analogiom z postrzeganiem zmysłowym.¹⁵ Zaś „ogólnych przedmiotów” nie można rozumieć jako „wyższego rodzaju bytu”, znajdującego się w jakimś wyższym, doskonalszym świecie i tylko sporadycznie prześwitującego (odbijającego się) w świecie *physis*. Ich ontologiczna inność musi być zupełnie innego rodzaju.

Powściągliwość i trzeźwość Platona ujawnia się tu w ten sposób, że dzięki koncepcji anamnezy pozostaje on wierny temu, że człowiek jako mieszkaniec *physis* nie może postrzegać (tj. poznawać na zewnątrz siebie) nic prócz tego, co jest tak jak on konkretne.

Jego finezyjność ujawnia się natomiast w następującej konstatacji: Jeśli poznanie człowieka ma na zasadzie „przypomnienia” dotyczyć równości samej, to nie może to być „przypomnienie” czegoś, co było kiedykolwiek zmysłowo postrzeżone. Jest to bowiem „przypomnienie” czegoś, co jest „uprzednie” wobec każdego doświadczenia, czyli zmysłowego poznania: ...*zanimieśmy zaczęli widzieć i słyszeć, i inne czynić*

¹⁵ W tym sensie „teoria anamnezy” jest istotnym doprecyzowaniem tego zasadniczego w dziele Platona opisu poznania „przedmiotów ogólnych” jako „oczyszczenia duszy” – oka intelektu – z zanieczyszczenia „ciałem” („zmysłami”). Warto przywołać w tym kontekście rozważania K. Dorter’a („Equality...” op. cit.), który nie ma wątpliwości, że mimo ewidentnych różnic ...*the doctrine of recollection would take on a close resemblance to that of purification* (ibid., s. 212). Choć Dorter skłania się do tego, że w myśli Platona (również w *Fedonie*) „teoria anamnezy” ma rolę pomocniczą względem „teorii oczyszczenia”, to jednak przeprowadzone badania zmuszają go do tego, aby relację owej zależności jeśli nie odwrócić, to przynajmniej „zrównoważyć”. *Thus, it may be more accurate to suggest not that recollection is a metaphorical version of purification, but that both doctrines are intended only as approximations* (ibid., s. 218), mianowicie jako przybliżenia tego, co nigdy adekwatnie nie zostanie nazwane.

spostrzeżenia, musieliśmy gdzieś byli zachwycić wiedzę o równości samej i poznać, czym ona jest (75b). Nie jest to bowiem „przypomnienie” czegoś, co mogłoby „znaleźć się” i „pomieścić się” w człowieku jako skończonym, *physis*owym indywiduum. Chodzi tu o „przypomnienie” poznania, które nigdy w człowieku jako konkretnie pośród konkretów nie zagościło i nie zagości. Jest to więc „przypomnienie” poznania „uprzedniego” wobec samego człowieka jako egzystującego indywiduum,¹⁶ czyli „powrót” do poznania „sprzed urodzenia” w najmocniejszym tego słowa sensie. A mianowicie, w ogóle spoza sfery narodzin – rodzenia się i umierania *vel* powstawania i giniecia – którą jest *physis*. Anamneza jest więc „powrotem” nie do poznania z czasu (z życia) sprzed narodzin, ale do poznania sprzed czasu i życia w ogóle: *A nieprawdaż, że po urodzeniu zaraz widzieliśmy i słyszeli, i posiadaliśmy inne spostrzeżenia? [...] Więc trzeba było, powiemy, przedtem kiedyś posiadać wiedzę o tym, co równe? Więc może chyba przed urodzeniem musieliśmy ją posiadać? – Zdaje się (75b-c).*

To właśnie radykalność owego nie-*physis*owego „przed” jest tym, co najczęściej wymyka się różnorodnym próbom interpretacji myśli Platona. Co zresztą po raz pierwszy wymyka się już w tekście dialogu Kebesowi i Simiaszowi. Reasumując tę część artykułu: Jeśli człowiek może posiadać wiedzę o tym, co nie przynależy do świata *physis*, to może to zrobić nie jako *physis*owa istota, czyli „jednostka ludzka”, ale jako „podmiot ogólny”, którym „był” on (jego dusza jako zasada intelektualnego poznania), *kiedy go jeszcze nie było* – by użyć paradoksalnego stwierdzenia Mistrza Eckharta (*Kazanie 52*). Człowiek może to zatem osiągnąć tylko jako czysta „ogólność” rozumu, który nie jest czymś tak, jak konkret, odrębnym; który nie może więc nic poznawać

¹⁶ Spośród znanych mi, współczesnych komentatorów zwraca na to uwagę jedynie Dorter, który słusznie podkreśla kluczową rolę, jaką odgrywa w tej partii Fedona (76c-d) ...*distinction between „us” and „our souls”*. „*We*” are said to come to be [...] whereas „*our souls*” are spoken of as pre-existent. This is representative of the overall position of the *Phaedo* [...] that the self, the human nature that we are individually, is not the soul, but the composite of soul and body [...]. Thus, to prove that our souls are immortal would not be equivalent to proving that „we” are immortal (Dorter, „Equality...”, op. cit., s. 211). Jakkolwiek język Dortera pozostaje przesadnie uwikłany w metafizykę duszy, zauważa on rzecz istotną. Mianowicie, że preegzystencja duszy to nie fakt indywidualnego życia przed życiem ludzkiego „ja” (indywidualnej sobości), ale to obecność w nim („za jego życia”) tego, co wykracza poza sferę indywidualności, co Dorter nazywa eufemistycznie a *pre-empirical factor in our knowledge* (ibid, s. 210), a co stanowi żywioł zupełnie „obcy” owej sferze.

na zewnątrz swych wyodrębnionych granic, gdyż ich nie posiada. Co z kolei rzuca światło na ontologiczny status „przedmiotów ogólnych”, które jawią się oto jako noematy owej czystej, „ogólnej” myśli, a więc jako wyłaniające się w niej (konstytuujące ją?) sensory, które są o tyle obecnymi „od zawsze” w człowieku znaczeniami pojęć ogólnych, o ile człowiek „już zawsze” w owej „ogólności” rozumu uczestniczy.

Na marginesie. Doskonale zrozumiał to, niedoceniany w tej roli, uczeń i interpretator Platona, Schopenhauer. Zacytuję instruktywny, doskonale komentujący i podsumowujący nasze wywody, fragment:

W czystym, niezmaconym poznaniu nie chwytalibyśmy faktycznie [...] pojedynczych rzeczy ani zdarzeń, ani zmiany, ani wielości, lecz tylko [Platońskie – P.A.] idee, tylko szczeble uprzedmiotowienia owej woli, prawdziwej rzeczy samej w sobie, i wobec tego świat nasz byłby nunc stans, gdybyśmy jako podmioty¹⁷ poznania nie byli równocześnie jednostkami, tj. gdyby nasza naoczność nie była zapośredniczona przez nasze ciało, od którego doznań wychodzi, i które samo jest tylko konkretnym chceniem, przedmiotowością woli, a więc przedmiotem pośród przedmiotów [...].

Ponieważ jako jednostki nie mamy innego poznania [...], zatem jest rzeczą pewną, że jeśli możliwe, byśmy wznieśli się od poznania poszczególnych rzeczy, do poznania idei, coś podobnego może nastąpić tylko dzięki temu, iż w podmiocie zachodzi zmiana, która odpowiada owej ogromnej rodzajowej przemianie w całym przedmiocie i jest do niej analogiczna, dzięki czemu podmiot, poznając ideę, nie jest jednostkowy.¹⁸

Krótki komentarz: Schopenhauerowski świat przedmiotowości woli (woli jako przedstawienia) to nic innego niż świat, po grecku pojętej, *physis*. Wola to *zoe* („czyste” życie), a jej uprzedmiotowienia to wielorakie *bios* (życie „uformowane”, czyli żyjące, konkretne istoty). Podobnie jak w archaicznym, greckim światobrazie wszystko żyje, tak u Schopenhauera wszystko naznaczone jest ślepym pędem woli, również to, co arbitralnie uznajemy dziś za „nieożywione”. Człowiek jest tutaj jednym z uprzedmiotowień woli, podobnie jak w greckim pierwowzorze jest on *biosową* postacią bezpostaciowej *zoe*. Dlatego jest on konkretny, jednostkowy: przedmiot wśród przedmiotów, *bios* pośród

¹⁷ Tłumaczenie poprawione, zgodnie z oryginałem zamiast „przedmioty” jak tłumaczy Garewicz, powinno być „podmioty” (*Subjekt*), (A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke. Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I, red. A. Hübscher, Wiesbaden 1949, s. 207).

¹⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przekł. J. Garewicz, t. I, Warszawa: PWN 1994, s. 280 n.

innych *bios*. I takie też jest jego poznanie: konkretne, „zmysłowe”. Jeśli więc ten ludzki podmiot ma poznać to, co Platon zowie ideami, a co Schopenhauer uznaje za „czyste” (a więc ogólne) odzwierciedlenia woli (*zoe*), musi on się uogólnić, musi przekroczyć swą indywidualną przedmiotowość (siebie jako *bios*), która jest podmiotem konkretnych postrzeżeń i stać się podmiotem ogólnym, ponadindywidualnym. Musi on jako owa indywidualna przedmiotowość (jako *bios*) *de facto* „zniknąć”. Musi „przestać być” człowiekiem.

Skoro wgląd ów nie może się dokonać tak długo, jak jego podmiotem ma być jedno z uprzedmiotowień „ślepej” woli życia, musi nim być coś, co ową „ślepotę” przekracza. A że nie może być to żadne *bios*, musi być to sama *zoe*, która jako taki, przekraczający swą indywidualność, „człowiek” wznosi się ponad swą „ślepotę”, osiągając ogląd siebie w swoich źródłowych „wyglądach”, czyli właśnie „ideach”. Czy mogłoby się to jednak dokonać, gdyby człowiek („jego” dusza) już zawsze nie był w owej ogólności zakorzeniony, gdyby już poza swoją konkretność-cieleśność nie wystawał? Dlatego właśnie Platon mówi o „przypomnieniu”. Ale jeśli tak, to na przekór Schopenhauerowi *zoe*, w której zakorzeniony jest człowiek, nie jest zupełnie „ślepą” wolą, która dopiero może dostąpić zbawiającego ją (czyli wygaszającego i uciśniającego jej dziką żądzę) widzenia, ale już zawsze jest widzeniem, które wszelako dzieje się nie jako czysty, bezpośredni ogląd, ale jako *logos*, jako dialektyczne dochodzenie do oglądu w ruchu od pierwotnego ukrycia (mroku) do ujawnienia (światła).

6. Posumowanie artykułu. Ów bezgraniczny, niemieszczący się w przestrzeni skończonego istnienia rozum, czyli ponadindywidualny „podmiot poznania”, do którego w źródłowy sposób odniesiona jest ludzka, skończona istota, z którym wszelako jej skończoność zupełnie niemożliwa jest do pogodzenia, jest czystą widzialnością i jawnością „przedmiotów ogólnych”. One same zaś w związku z tym nie są czymś, co dopiero wtórnie może się jawić, ale co dzieje się tylko jako samojawność i samowidzialność. Myślane „same w sobie”, mogą być one zatem co najwyżej ujęte jako „momenty” owej apofantycznej struktury „ogólnego” rozumu. Rozum ów, „ukryty” na dnie ludzkiej egzystencji może aktywować się „w człowieku” (tym samym przekraczając go jako takiego) tylko na zasadzie „przypomnienia”, czyli cofnięcia się jednostki poza własną jednostkowość ku jego źródłowości. Rozum ów zatem, jako widzialność „przedmiotów ogólnych” nie może być interpretowa-

ny jako oko metafizycznie ujętej duszy, widzące „przedmioty ogólne”. Widzenie ich (wiedza ich dotycząca) nie jest i nie może być zatem aktem, spełnianym przez wiecznie żyjącą, indywidualną substancję, która, analogicznie do ciała, wchłaniałaby z zewnątrz siebie „wonie”, „widoki”, „dźwięki” i „smaki”, tyle że „wolne od materii”, „eteryczne”, „uogólnione”, „ponadmysłowe”, „inteligibilne”.

Platońska anamneza nie oznacza więc – jak podpowiada dosłowna adaptacja codziennego, zdroworozsądkowo ujętego zjawiska „przypomnienia” – powrotu do doświadczenia, które stało się udziałem jednostkowego, nieśmiertelnego „podmiotu” przed jego życiem w ciele. Ale to przedzieranie się do czystej ogólności wiedzy (rozumu) czyli do inteligibilnej widzialności *vel* jawności dopełniającej się poza sferą *physis*. Dlatego jawność ta aktywuje się „w ludzkim życiu” o tyle, o ile człowiek zatracą się jako „indywidualny podmiot”, czyli jako jednostka, zdolna do poznania i działania. A zatem podmiotem (możliwością, którą trzeba aktywować) owej wiedzy może być tylko to „w człowieku”, co jest „nie-ludzkie”. To „coś” Platon nazywa właśnie „duszą”, która jako taka nie jest i nie może być czymś jednostkowym. „Dusza przed narodzeniem” to zatem bycie poza kołowrotem narodzin, poza skończonym istnieniem. Nie „coś”, co znajduje się w jakimś uprzednim czasie, ale taki przed-czas (a więc nie-czas), który jest zaprzeczeniem wszelkiej konkretności i zmienności.

Więc czy nie tak jest – powiada – Simiaszu: jeśli istnieje to, o czym trąbimy wciąż, to piękno i dobro, i cała tego rodzaju rzeczywistość, i my do niej odnosimy wszystkie dane naszych spostrzeżeń zmysłowych jako do czegoś, co istniało wcześniej i odnajdujemy w niej to, że była naszą, i porównujemy z nią te rzeczy tutaj, to koniecznie musi i nasza dusza być, tak samo jak owa rzeczywistość, jeszcze zanim się na świat przyszedli [πρὶν γεγονέναι ἡμῶς] (76d-e).

Chodzi więc o taką „przednarodzeniową” uprzedniość duszy (uprzedzającą „nas”, czyli naszą indywidualność), która to uprzedniość jest tożsama z „uprzedniością” platońskich „przedmiotów ogólnych”. Powtarzam raz jeszcze, nie jest to żadną miarą wieczność, która ocalałaby duszę jako metafizyczną, indywidualną substancję.¹⁹ Dusza „przed

¹⁹ Choć więc Platon w samej „teorii anamnezy” odwołuje się *expressis verbis* do preegzystencji duszy w perspektywie czasowej, to jednak w sensie ścisłym chodzi mu o metaforyczne przybliżenie jej pokrewieństwa z ideami. Podobnie K. Dorter („Equality...”, op. cit.), powołując się na Frutigera, twierdzi, że teoria anamnezy to ...a „genetic myth” – a myth depicting a temporal genesis of something that is in fact ungenerated (ibid., s. 215); a dokładnie a genetic myth depicting the relationship

narodzenia” jest tu ich widzialnością i samojawnością, ich „odwiecznym” rozbłyskiem w „widzeniu bez widzącego”.

Anamneza ma tu więc sens uobecnienia tego, co „wiecznie jest” (a więc nie może się „zacząć”, może tylko „powracać”) jako rozum, czyli intelligibilna, ponadindywidualna widzialność *vel* jawność, a co wraz z *logosową* (dialektyczną) ekstazą człowieka, a dokładnie jako ona, zajmuje jego jednostkowe „pustoszejące miejsce”. W ten sposób owo uobecnianie się (zjawianie się) owej czystej widzialności w miejsce zanikającego ludzkiego istnienia okazuje się samą „jego” (człowieka) duszą, gdy wyzwolona zostaje ona z wszelkiej jego „jegości” – z bycia duszą, która „jego” ożywia i kształtuje.

Nie powinno przy tym umknąć naszej uwadze (a jest to szerzej rozwinięte przez Platona w dalszych partiach dialogu, wykracza więc już po części poza ramy tego artykułu), że dusza jako owa czysta widzialność i pełna transparentcja „idei”, może być za życia człowieka tylko wytrwale „przypominana” („rozbudzana” i „wybudzana”), nie może być zaś w pełni aktualnym „pomnieniem”.²⁰ A więc dusza tak pojęta (jako transparentna jawność „idei” *vel* ich „pomnienie”) to „coś” regulatywnego i wirtualnego w życiu człowieka, czyli „coś”, co paradoksalnie staje się, nie zaś jest. Ruchem tego stawania się duszy jest właśnie anamneza, czyli „powracanie” (przedzieranie się) poprzez zmysłowe doświadczenie (ale i dzięki niemu, bo to w nim po raz pierwszy owa czysta widzialność śladowo rozbłyskuje, tj. „przypomina o so-

between the embodied soul and the forms (ibid., s. 217). Jak rozumiem, sens tego zabiegu byłby głównie paideiczny, tworzyłby bowiem bardzo intrygującą *metaphor of the presence in us of the pre-empirical, and of the consequence that, since we are thus in contact with what is eternally true, a measure of immortality attaches to us* (ibid., s. 217 n). I tym razem jednak doprawdy wnikliwie i twórczo myślący Dorter nie stawia kropki nad „i”, pomijając paradoks, że w nas jako „nas” (jako indywidualnych „ja”) owa obecność jest niemożliwa.

²⁰ Na swój sposób zbliża się do takiego ujęcia I.N. Robins („Recollection and Self-Understanding in the *Phaedo*”, *The Classical Quarterly* 47 (1997) 2, s. 438 nn), który kładzie akcent na to, że „argument z anamnezy” zostaje rozwinięty przez Sokratesa na prośbę Simiasza, chcącego osobiście przeżyć tego rodzaju przypomnienie (73b). Rozważania Sokratesa byłyby więc próbą wprowadzenia Simiasza w ruch anamnezy, czyli samodzielnego „przypominania sobie”, które jest ciągłym zmierzaniem do samodzielnego, wciąż lepszego niż zastane, rozumienia idei, a więc do walki o coraz pełniejsze pokrewieństwo duszy z nimi. W tym sensie ścieżka anamnezy to sama kwintesencja filozofowania jako nigdy nie kończącego się trwania w zapytywaniu i oczyszczaniu duszy z ciała (ibid, s. 450 n).

bie”) ku owej nieprzynależącej do świata *physis*, ale przecież w tajemniczy sposób z nim splecionej, widzialności samej.²¹ Sama ta widzialność nie wydarza się zatem jako pełna transparenca *vel* jako absolutna obecność, ale jako przedzieranie się poprzez półmrok świata, ku źródłu światła, które go przenika, wydobywając z absolutnego mroku. Dlatego sądzę, że anamneza *vel* dialektyka jako proces dziania się duszy, czyli jako nastawianie czystej jawności ma tu strukturę *a-letheia*. Jest ruchem *logosu*, który rozgrywa się jako nieskończony ruch pomiędzy czystą widzialnością rozumu a światem *physis*. Ten ruch zaś jako dynamika duszy jest świadectwem przedziwnej jedności obu tych radykalnie od siebie różnych sfer, co wyklucza aby rozum ów charakteryzował się pozaświatową transcendencją.

Dlatego właśnie teoria anamnezy jest jednym z najgenialniejszych świadectw niemetafizyczności myślenia Platona. Droga metafizyki duszy, po raz pierwszy w jego myśleniu otwarta, zostaje tu radykalnie przekroczona. W ten sposób filozofia staje się, począwszy od Platona, ciągłym zmaganiem się i ciągłym przewyciężaniem metafizycznej perspektywy, która wdziera się w myślenie. Filozofia staje się w ten sposób sobą, czyli umiłowaniem mądrości, zaprzeczającej naiwne przecucia i nadzieje człowieka, marzącego o indywidualnym życiu na wieki. Przecucia i nadzieje, będące właściwym źródłem metafizycznej perspektywy myślenia o duszy. Z jednej strony więc tekst Platona wzmacnia niepomierne metafizyczne lęki. Demaskuje to sam Sokrates:

boicie się tak jak dzieci, aby duszy naprawdę wiatr nie porozdmuchiwał na wszystkie strony i nie rozprószył, jak będzie z ciała wychodziła; tym bardziej, jeżeli ktoś będzie umierał nie podczas ciszy, ale gdzieś na wielkim wietrze (77d-e).

Z drugiej strony jednak Platon, jeśli się go uważnie czyta, jest najlepszym na lęki te lekarstwem.

Piotr Augustyniak

²¹ Anamneza tak pojęta to nic innego niż dialektyka. Już nie „przypomnienie” przez jednostkową substancję uprzednio (przed narodzeniem, ale za życia) posiadanej wiedzy, ale myślowy trans, w którym „indywidualny podmiot” myślenia traci się i znika, stając się samym ruchem *logosu* i o tyle tylko (jako taki) „ogólnym podmiotem”. W tym i tylko w tym sensie skłonny jestem powtórzyć za Ebterem, że wnioskiem płynącym z *Fedona* jest: *Treibt Dialektik!* (Idem, *Sokrates als Pythagoreer...*, op. cit., s. 93).

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Karin Wawrzynek, Jadwiga Sebesta

Światło w kontekście filozofii paradoksu Mikołaja Kuzańczyka

Nikolaus Krebs (=Chryppfs) w kręgach filozoficzno-teologicznych wczesnego Renesansu znany raczej jako Mikołaj z Kuzy (1401-1464)¹ należał do nowożytnych platoników, podobnie jak Pseudo-Dionizy Areopagita, zwolennik Proklosa, tworzył zręby teologii spekulatywno-mistycznej, a w rzędzie myślicieli obszaru niemieckojęzycznego zajmował czołową pozycję dzięki wyłożeniu w swych pismach teologicznych i matematyczno-filozoficznych problematyki światła w jak dotąd najznamienitszy. Symbolika światła stanowi u niego szczyt rozważań, których głównym tematem było doświadczenie sprzeczności oraz próba ich przewyciężenia. Pokonanie tychże zachodzi ostatecznie, zdaniem Kuzańczyka, na wyznach Boga, w nieskończonej jedni tworzącej unię mistyczną (*unio mystica*). Filozof odwołuje się tu do nauki Heraklita o wiecznym strumieniu wszechrzeczy Πάντα ρεῖ καὶ οὐδέν μένει.²

1. Światło w odniesieniu do koncepcji prawdy

Ponieważ Bóg jako wieczna Światłość uosabia absolutną prawdę, sama kwestia tejeż dotyka dwóch momentów w filozofii Kuzańczyka: ludz-

¹ Przydomek „Kuzańczyk” pochodzi od nazwy miejscowości Kuza w dorzeczu Mosel. Mikołaj studiował matematykę, astronomię, prawo, medycynę i filozofię. Nie podjął studiów teologicznych, choć powodowany pismami Proklosa i nauką Pseudo-Dionizego Areopagity rozwinął doktrynę teologiczną, która uczyniła go największym z niemieckich nauczycieli wiary doby Odrodzenia obok Mistra Eckharta. Por. K. Jaspers, *Nikolaus Kusanus*, München 1964 ss. 13-16.

² Zob. K. Leider, *Deutsche Mystiker – Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Jakob Böhme*, Lübeck 2000 s. 33. (*Vortragsbeiträge der philosophischen Akademie zu Lübeck*).

kiego poznania oraz stosunku Boga do świata. Konsekwencją modelu jest uznanie, że prawda stanowi stopień w dążeniu do prawdy prawd, którą człowieka zda się akceptować i jej istnienie zakładać jako konieczny paradygmat właściwego poznania zmierzającego ku swej pełni, lecz nie jest w stanie jej szczytu osiągnąć.³ Pojęcie prawdy jest zatem nieograniczone. Mikołaj z Kuzy porównuje tę rzeczywistość do światła. Człowiek ogląda rzeczy dzięki światłu, lecz dochodzi przy tym do stwierdzenia niemożliwości ugruntowania prawdy jako takiej w znanym sobie inteligibilnym obiekcie. Czytamy oto w „Complementum Theologicum” (III. 654; h X, N 2):

Prawda zda się w duszy rodzajem niewidocznego zwierciadła, w którym wszystko staje się jawne. Prostota tego zwierciadła jest tak wielka, iż przewyższa możliwości oraz ostrość postrzegania. Im bardziej potęguje się i wyostrza owa siła intelektu, tym pewnej i wyraźniej umysł przegląda się w zwierciadle prawdy. [...] Ten właśnie ogląd prawdy jest ruchem intelektu od „skoro” (*quia*) do „czegoś” (*quid*). [...] Ruch ten jest prostolinijny i kolisty.⁴

Wizja prawdy oznacza ogląd mistyczny oraz apogeum ludzkiego poznania. Niegdyś obecne przeciwieństwa zbiegają się w nieskończoną jednię, gdyż podlegają kolistemu procesowi dopełniania, którego początek i koniec są z sobą tożsame. Ten stan rzeczy uzmysławia wiara, która inicjuje ów ruch, umożliwiając widzenie i rozumienie pojęć. Wpierw zatem należy wierzyć, by stając się zwierciadłem odbijającym światło prawdy, móc dociekać natury rzeczy: poznawać i pojmwować. Wiara decyduje o duchowym życiu, które podobnie jak ciało domaga się odżywczych sił: i tak wewnętrzny człowiek potrzebuje prawdy, roz-

³ Zob. W. Dupré, *Weg und Wege der Wahrheit. Zur Bedeutung der Wahrheitsfrage bei Nikolaus von Kues*, Trier 2005, s. 27. (*Cusanus Lecture*/ z. 11. Wyd. Institut für Cusanus – Forschung in Verbindung mit der Universität Trier). Por. M. Eiden, *Das Verhältnis des absoluten Sehens Gottes zum endlichen Sehen des Menschen in „De visione Dei” des Nikolaus von Kues zum Problem des Absoluten zum Endlichen nach Nikolaus von Kues. Darstellung seiner Philosophie und Analyse von „De visione Dei”, Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Atrium an der Hochschule für Philosophie, München 1996, s. 45 n.*

⁴ „Die Wahrheit ist im Geist als eine Art unsichtbarer Spiegel, in diesem alles sichtbar wird. Die Einfachheit dieses Spiegels ist so groß, dass sie das Vermögen und die Schärfe des Geistes übersteigt. Je mehr die Geisteskraft vermehrt und geschärft wird, umso gewisser und deutlicher sieht sie alles im Spiegel der Wahrheit. [...] Diese Wahrheitsschau ist die Bewegung des Geistes vom „Dass” (*quia*) zum „Was” (*quid*). [...] Diese Bewegung des Geistes ist geradlinig und kreisförmig.” Cyt. za: Dupré. op. cit., s. 28 n; Por. J. Koch. *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und Mystik des Mittelalters*, s. 668. [przeł. K.W.]

Światło w kontekście filozofii paradoksu Mikołaja Kuzańczyka 27

tropności oraz mądrości⁵. Inaczej nie istniałoby w ogóle pragnienie duchowe, którego największym wyzwaniem jest właśnie prawda – pokarm wieczycie umacniający ponadmaterialną kondycję.⁶ Duch odkrywa zatem jądro prawdy jako światło poznania ukryte w głębi swej własnej konstrukcji.⁷ Tę zdolność porównuje Kuzańczyk ze wzrokiem wilka, który dostrzega rzeczy także w mroku nocy, by upolować zdobycz. Bóg uposaża duszę w konieczne dla niej światło, aby mogła ona zbliżyć się do prawdy. Jednakże absolutna prawda pozostaje dla umysłu niedostępna, gdyż jest ona Bogiem samym, bytem nieznanym ograniczeń.⁸ Z uwagi na skończoność umysłu, człowiek nie jest zdolny pomieścić w sobie całego spektrum Boskiego światła ani objąć myślą Bożej substancji. Z rzeczywistości nieskończonego Boga wyłania się wobec nas jedynie odbłask Jego chwały, którą unaocznia dar wiary oraz myśl obdarzona wolnością.⁹ Tenże blask wydobyty jest dzięki przesłankom Transcendencji: dzięki formie dobra, wielkości, piękna, prawdy, mądrości, radości, pełni, jasności, równości i dostatku, które to sąsiadują w zwierciadle ludzkiej duszy.¹⁰ By pojąć tę prawidłowość,

⁵ Por. R. Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster-Aschendorff 1991, s. 558.

⁶ Por. M. Kuzańczyk, *De pace fidei* II., Schr. III. 714; h VII, N. 7, w: Dupré. op. cit., s. 46.

⁷ Według Kuzańczyka duch w stosunku do świata liczb jest tożsamy z cyfrą trzy oraz równobocznym trójkątem symbolizującym równość i jedność Trójcy Świętej, będącej źródłem i prostotą. Por. Jaspers. op. cit., s. 101 n. Tymczasem okrąg zawiera w sobie cyfrę zero, która wyznacza stan spoczynku a zarazem jest królową liczb, gdyż przewyższa je w swej nieskończoności i możliwości stopniowania. Zero symbolizuje jednocześnie nicość oraz uniwersum (wszystko), zaś w odniesieniu do matematycznej kategorii skończoności i nieskończoności oddaje najlepiej istotę boskości. Zob. Jaspers, op. cit., s. 95 n, Eden. op. cit., ss. 50-56. Człowiek poznaje świat w jego zrębach poprzez zestawienie z sobą tego, co znane z tym, co jeszcze nie poznane, dlatego i Bóg staje się dostępnym w relacji do tego, co dał poznać poprzez manifestację trynitarną natury. W ten sposób odsłonił się obszar niepoznawalnej Transcendencji. Jak mniemał Cusanus, filozofowanie w oparciu o sam rozum jest skazane na niepowodzenie w momencie napotkania przyrodzonych granic ducha. Zob. (także omówienie kwestii fanatyzmu) Jaspers, op. cit., s. 172 n.

⁸ Por. Cl. Dreike, *Nah ist und schwer zu fassen der Gott. Die Nichtoffensichtlichkeit der Existenz Gottes bei Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues und Immanuel Kant und ihre Bedeutung*, Rom: Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Philosophiae, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae 2004, s. 88 n.

⁹ Por. Jaspers, op. cit., s. 59.

¹⁰ Por. Dupré, op. cit., s. 48 n.

należy w kontekst poznania włączyć także fakt ludzkiej wolności i niezależności, które stoją na straży wewnętrznego pokoju i jedności człowieka.

2. Światło w odniesieniu do wolności

Kategorię wolności Mikołaj z Kuzy zestawia z pojęciem metafizyki prawdziwej, gdyż ta dostarcza uwarunkowań dla świadomości bycia wolnym.¹¹ W owym kontekście decydującą rolę przejmuje wola, której wolność staje się możliwa w powiązaniu z rozumną naturą. Wolność zatem polega na swobodnym podejmowaniu decyzji za pośrednictwem wolnej woli. Niemniej decyzje jako takie zależą od niezwykłych celów egzystencji. Cele te są wypadkowymi prawdy i swobodnych działań. Właśnie w wymiarze rzeczywistości objawia się niepojęta prawda oraz wolność będąca również swym własnym ideałem celowości. Prawdziwa wolność wzrasta w miarę uczenia się, gdy na bazie doświadczeń i roztropnych kroków człowiek znajduje ostatecznie światło ukazujące autentyczną, boską wolność.¹² Mikołaj odnosi się tutaj do logiki wiary oraz cnót, o której mówili już przy podobnej okazji Pseudo-Dionizy oraz Augustyn z Hippony. Dobre czyny to wynik mądrości, kwintesencja rozumności: „Temu światłu, które w człowieku zamieszkało, odpowiada światło prawdy przynależne rozumnemu myśleniu. Na podstawie wiecznego prawa, które przyświeca człowiekowi i nakazuje mu, aby czynił drugiemu to, czego sam by pragnął, aby jemu czyniono, doznaje on owego oświecenia”. (Sermo CXXIV, N.8).¹³

Najważniejszą ze cnót, które prowadzą do Boga i tym samym przybliżają mistyczną tajemnicę Bożej unii jest miłość – *caritas*. Czymże innym jest ona, jeśli nie pięknnością, godną uwielbienia dla niej samej, tudzież tą, która odsłania piękno najwyższe: W miłości nieustającej winien człowiek podług własnego piękna upodabniać się do piękna

¹¹ Por. Jaspers, op. cit., s. 3. „*alle echte Metaphysik ist die Bedingung für das Bewusstsein der Freiheit*”.

¹² Sumienie człowieka współbrzmi z głosem rozsądku i doświadczenia. Odzywa się ono, gdy droga cnoty zostaje zaniechana. Zob. Dupré, op. cit., ss. 61-63.

¹³ „Dem Licht, das im Menschen wohnt, wo hingegen sich das Licht der Wahrheit im vernünftigen Denken befindet. Aufgrund dieses ewigen Gesetzes, das im Menschen leuchtet und ihm aufträgt dem Anderen das zu tun, von dem diese selbst will, dass man ihm tut, erfährt er diese Erleuchtung.” (Sermo CXXIV, N. 8) Cyt. za: *ibid.*, 55. [Przeł. K.W.].

Światło w kontekście filozofii paradoksu Mikołaja Kuzańczyka 29

pierwotnego, ponieważ żywe i rozumne piękno w chwili oglądu zostaje pociągnięte ku pięknu absolutnemu poprzez niewypowiedziane pragnienie. Im bardziej owo pragnienie jest podsypane, tym coraz bliższe staje się spełnieniu i upodobnieniu do oryginału. Pragnienie albo też miłość stopniowo przemienia kochającego w Ukochanego na kształt Jego i podobieństwo. (Sermo CCXLIII, fol. 169 rb – 169 va).¹⁴

Itinerarium ku Bogu podejmowane jest dzięki sile przyciągania, jaką posiada transcendentne piękno i chwała Stwórcy. Majestat przynależy wyłącznie pięknu królewskiemu, które otwiera przed nami bycie jednoznaczne z przebywaniem w chwale, kontemplacją piękna i zjednoczeniem w miłości. Miłość jest ciężarem gatunkowym duszy, w której rozbłysła światłość zdolna połączyć nas ze swym źródłem – Bogiem. Jak wspomina Mistrz Eckhart, duch podąża ku Bogu powodowany miłością naturalną i wolitywnie nieskrępowaną – *amore sive naturali sive voluntario*.¹⁵

3. Światło w odniesieniu do transcendencji i immanencji

Gdy rozważania Kuzańczyka dotyczą problemu relacji między skończonością a nieskończonością, można mówić o jednoznacznie pojętym dualizmie. Inny typ sprzężenia pojawia się jednak w odniesieniu do problemu transcendencji bądź immanencji. Dopiero teoria światłości przedstawia właściwą postać współzależności obydwu pojęć. Transcendencja i immanencja uzyskują swą tożsamość w momencie zaniegowania swego statusu. Nie można jednak orzekać o Bogu, iż jest transcendentny lub immanentny, gdyż pozostaje On poza tymi kwalifikacjami. Napięcie pomiędzy przeciwieństwami, polegające zrazu na polaryzacji immanencji i transcendencji zostaje przeniesione na płasz-

¹⁴ „In ständiger Liebe soll der Mensch in seiner Schönheit danach streben, sich der Ursprungsschönheit anzugleichen. Denn die lebendige vernünftige Schönheit wird durch den Anblick und das Begreifen der absoluten Schönheit in unsagbarem Verlangen zu dieser getragen. Und je mehr das Verlangen brennt, um so näher kommt es, und wird mehr und mehr dem Original angeglichen. Das Verlangen oder die Liebe verwandelt den Liebenden nach und nach zur Gleichförmigkeit mit dem Geliebten.” Cyt. za: *ibid*, s. 64. [przeł. K.W.]

¹⁵ Por. S. Frost, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus Hipartitium Meister Eckharts*. W: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge*, T. 69, Münster 2006, s. 162 n.

czynną nieskończoności, co oznacza, że w każdym wymiarze Boska rzeczywistość wykracza poza horyzont zrozumienia, tak iż człowiek inicjuje poznanie wyłącznie poprzez zawieszenie władz, jedynie dotykając progu wiedzy. Jak więc widać, kategorie immanencji bądź transcendencji stają się w sferze Boskiej *stricte* transcendentne. Bóg jest zarówno źródłem, celem, jak i bytem wszechrzeczy.¹⁶ Inaczej mówiąc, jest wszystkim we wszystkich i wszystko bytuje w Nim. Umysł ludzki może co najwyżej dostrzec barwy rozszczepienia Światłości, która poprzez absolutną inność przenika w sferę immanencji, kreując chwilę, gdy uchylona nieskończoność staje się w pełni tym co *hic et nunc* dostępne.¹⁷ Najdalsza od Transcendencji staje się intensywną bliskością spotkania, gdy mistyczne Światło daje się niemal dotknąć.

Spekulacja Mikołaja Kuzańczyk zmierza zatem ku mistyce. Filozof interpretuje nowożytną kategorię rozumu, przedstawiając alegorycznie motyw światła i ciemności w odniesieniu do procesu poznawczego. Z drugiej zaś strony myśliciel z Kuzy wpisuje się w tradycję mistyczną, nawiązując do średniowiecznej metafizyki światła jako piewca teofanii.¹⁸ Krąg interpretacji rozszerza natomiast dalszy bieg myśli, mianowicie dynamiczna wykładnia paradoksu w ramach koliste-go, zamkniętego schematu tejże kategorii.

4. Świetlista ciemność w kontekście teorii poznania

Mikołaj Kuzańczyk dopatruje się granic wiedzy i pojmowalności, gdy w grę wchodzi zjawisko koincydencji przeciwieństw. *Docta ignorantia* i *coincidentia oppositorum* są z sobą związane w sposób nierozzerwalny.¹⁹ Poza zasięgiem naszej kondycji poznawczej roztacza się horyzont koincydencji. *Coincidentia oppositorum* jest ostatnią zaporą przed dziedziną rajską.²⁰ Pieczę nad bramą niebios sprawuje racjonalny umysł

¹⁶ Por. M. Alvarez-Gòmez, „Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues”, *Epimeleia. Beiträge zur Philosophie*, 10:1967, s. 181.

¹⁷ Por. *ibid.*, s. 193 n.

¹⁸ Por. J. Koch, „Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters”, *Studium Generale*, 13:1960, s. 669.

¹⁹ Zob. na temat teorii poznania u Kuzańczyka: P. Bolberitz, *Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk 'De non aliud'*, Leipzig: 1989, s. 16 n.

²⁰ Inaczej Hegel: to właśnie ziemską rzeczywistość rządzi się prawem dialektyki przeciwieństw, które spotykają się w niezwykłej syntezie. Por. E. Metzke, „Niko-

Światło w kontekście filozofii paradoksu Mikołaja Kuzańczyka 31

(*Verstand*).²¹ Rozum wzdraga się przed ciemnością, której istotą jest zazębianie się sprzeczności:

Bóg jest zatem wszystkim... Wszystkim, co wydaje się sobie przeciwstawne, a co w Nim staje się jednym i tożsamym.²² Bóg jest ponad Niczym i Czymś, gdyż Nic, własnym prawem się rządząc, tworzy coś. I w tym jest Jego wszechpotęga, iż jej mocą przekracza On wszystko, co jest lub nie jest, tak że swoimi prawami rządzi się zarówno to, co jest, jak i to, co nie jest. Albowiem On sprawia, że niebyt przechodzi w byt, a byt – w niebyt. Wszystko zatem, co poniżej Niego, jest Nicość, bo nad wszystkim jest Jego wszechmoc. Z tej przyczyny nie można rzec „to raczej niż tamto”, gdyż od Niego wszystko się wywodzi.²³

Rzeczywistość nieskończona rządzi się prawem maximum i minimum²⁴, podczas gdy w rzeczach skończonych jest miejsce tylko na wartości stopniowalne.²⁵ Poznanie Boga podobne jest spoglądaniu w słońce, którego promienie zmuszają nas do zmrużenia oczu. Mistyczna droga ku Stwórcy przebiega *supra rationem et intelligentiam*...²⁶ Zderzenie z prawdą to akt zachwycenia, porwania, prześwietlenia, bowiem analizować jej nie sposób – prawda jest racjonalnie niedosiężona²⁷:

laus von Cues und Hegel. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie”, *Kant Studien*, 48: 1956/7, s. 219: „Hegel aber ist bemüht, gerade im Endlichen und seinen Widersprüchen die unendliche Dialektik der Verneinung des Entgegengesetzten aufzudecken.”

²¹ Por. Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei* c.9. / *Vom Gottes Sehen*, przeł. E. Bohnenstaedt, Leipzig 1944.

²² „Gott ist also alles... Alles, was uns untereinander gegensätzlich erscheint, in ihm ist es ein und dasselbe.” M. Kuzańczyk. Cyt. za: J. Stallmach, „Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Nikolaus Cusanus Gesellschaft*, 1: 1961, s. 60. [przeł. K.W.], s. 60. Teza o jedności przeciwieństw wywołała wielki opór w środowiskach scholastycznych. Zarzucano Kuzańczykowi podważanie zasad dialektyki i logiki arystotelesowskiej. Odrzucenie zasady sprzeczności czynił myśliciel z Kuzy warunkiem doświadczenia mistycznego. Zob. na ten temat: Stallmach, op. cit., s. 57 n.

²³ Mikołaj Kuzańczyk, „O Bogu ukrytym”, przeł. I. Kania, *Znak* 491(1996) nr 4, s. 63.

²⁴ Por. Stallmach, „Zusammenfall...”, op. cit., s.66.

²⁵ Na temat nowej logiki Kuzańczyka (logika integralna, logika całości) zob. W. Dupré, „Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues”, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft*, 4: 1964, ss. 357-374.

²⁶ Por. Stallmach, „Zusammenfall...”, op. cit., s.73.

²⁷ Por. Dupré, op. cit., s. 362. Zob. także: Stallmach, „Zusammenfall...”, op. cit., s. 58. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, 1.12.7.

gdyż Bóg, którego byt nie potrzebuje żadnego dowodu jest jednakowoż podług swej istoty Bogiem nieznanym, który przerasta wszelki rozum i władzę rozsądku. Jest On Bogiem nieskończenie przewyższającym.²⁸

Logika funkcjonuje jedynie w obrębie skończoności jako wrodzona sprawność rozumu do porządkowania świata. Koncepcje metafizyczne Mikołaja z Kuzy można streścić w trzech formułach.²⁹ Po pierwsze, jedność góruje nad wielością, co stanowi u myśliciela motyw ontologiczno-metafizyczny teorii paradoksu. Po wtóre, rozum przewyższa rozsądek, co decyduje o modelu poznania.³⁰ Po trzecie, Bóg istnieje poza jednością i wielością, ponad rozumem i rozsądkiem, co u Kuzańczyka odpowiada mistyczno-teologicznej przesłance dla teorii paradoksu.

Mikołaj Kuzańczyk łączy dwie drogi teologii (*via positiva, via negativa*) z wymogiem skończoności. Mówienie o Bogu odbywa się w granicach świata, którego prawa obejmują niedoskonałe ludzkie słowa, wyrastające z myślenia opozycjami. Przeciwstawne kategorie i dopełniające się metody teologiczne mają prawo bytu, choć nie mogą rościć sobie pretensji do infiltracji prawdy absolutnej. Poza teologią biegunów – mową paradoksów istnieje mądrość przewyższająca pojęcia, ta zaś sytuuje się już poza wszelką spekulacją.

Mikołaj z Kuzy w zakresie doktryny „negacji negacji”³¹ twierdzi, iż jest ona rdzeniem i koroną najczystszej twierdzenia”.³² Chodzi mianowicie o przekroczenie przeciwieństw, wzniesienie się ponad ich skończoność i ich uzgodnienie w kontradymcji.³³ Bóg łączy w sobie antonimy, które w Nim stają się synonimami...³⁴ Mikołaj Kuzańczyk z postępem

²⁸ „Denn der Gott, dessen Dasein keines Beweises bedarf, ist zugleich der seinem Wesen nach unbekannt Gott, der all unser Verstandesbegreifen und auch noch die Vernunftesicht. Er ist der unendlich übersteigende Gott. Cyt. za: Stallmach, op. cit., s. 73. [przeł. K.W.]

²⁹ Stallmach, „Zusammenfall...”, op. cit., s. 59.

³⁰ Zob. na ten temat: R. Weber, *Poszukiwanie jedności*, przeł. K. Środa, Warszawa 1990.

³¹ *Negatio negationis* – pojęcie to występuje u Plotyna. Zob. *Enneady* 6, 8, 9, 39. „Das transzendente Eine ist der Sprache nach zwar Verneinung, der Sache nach aber im Bezeichneten reine Bejahung, eben als Negation der Negation. Diese Weise zu reden ist am geeignetsten, wenn es sich um den Bereich des Göttlichen handelt, wo weniger gesagt, aber mehr bezeichnet wird.”, H. Fischer, *Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken*, Freiburg – München: 1974, s. 123.

³² Por. J. Hochstafft, *Die „negative Theologie”. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976, s. 125.

³³ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, 1.2.

³⁴ Jest to, jak się wydaje, najgłębsza tajemnica komunikowania przez symbol.

Światło w kontekście filozofii paradoksu Mikołaja Kuzańczyka 33

swej doktryny skłania się coraz bardziej ku wyłączeniu zasady analogii. Jego zdaniem, każda rzecz ma początek w czymś innym, ale ostateczny początek wyłamuje się spod tego prawa, będąc „*non aliud*”.³⁵ W swej niepojętej jedności³⁶ Bóg wyrasta nawet ponad zgodność przeciwieństw jako absolutnie niepojęty³⁷:

Mądrość Boża pozostaje w każdym słowie niewysłowiona,
w każdej mierze niezmierna, w każdym porównaniu niepodobna,
w każdym przedstawieniu nieokreślona,
w każdym zasmakowaniu niewyczuwalna, w każdym głosie niesłyszalna
w każdym widzeniu niewidzialna, w każdej formie,
poznania niepoznawalna i jako teologia negatywna
przekracza siebie samą, będąc w każdym
zaprzeczeniu niezaprzeczalną.³⁸

W zestawieniu z metodą podwójnej negacji metoda analogii sprowadza liczne trudności na dyskurs teologiczny, gdyż zawsze w mocy pozostaje zdanie, iż Bóg ma zupełnie inny sposób istnienia niż Jego stworzenia, w czym absolutnie różni się od poszczególnych bytów. Różnica ontologiczna odpowiada za jawienie się Boga w uwarunkowaniach ciemności; jest On „jak źródło, którego wody obmywają nasz brzeg, ale płyną w ciemności...”³⁹ Także w wierze istota Boska pozo-

Symbol właśnie gwarantuje utrzymanie tajemnicy wraz z procesem odsłaniania treści. Między słowem a milczeniem możliwym staje się właściwie tylko symbol jako współistnienie przeciwieństw: wyrażalnego i niewyrażalnego. Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, ss. 438-464.

³⁵ Por. Mikołaj Kuzańczyk, *Non aliud* 3.

³⁶ Zob. O doświadczeniu jedności u mistyków: S. Głaz, „Analiza doświadczenia mistycznego i jego wpływ na osobowość”, w: *Doświadczam i wierzę*, S.C. Napiórkowski, K. Kowalik (red.), Lublin 1998, ss. 51-53.

³⁷ Można powiedzieć, iż Jego istota jest „ponad”, „przed” i „poza” predykatami, które obowiązują zarówno w teologii pozytywnej, jak i negatywnej. Por. H. A. Wolfson, „Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides”, *The Harvard Theological Review*, 50: 1957, s. 146. Por. Pseudo-Dionizy, *Teologia mistyczna* 3.

³⁸ Mikołaj Kuzańczyk, *Idiota de mente*, Cyt. za: Metzke, op. cit., s. 220. *Idiota de mente*. W: *Opera Omnia*, t. 5, Hamburg 1937. [„Gottes Weisheit bleibt in allem Sprechen unaussprechlich, für jedes Maß unermessbar, für jeden Vergleich unvergleichbar, für jede Gestaltung ungestaltbar, in allem Schmecken unschmeckbar, in allem Hören unhörbar, in aller Sicht unsichtbar, für alles Begreifen unbegreiflich und die negative Theologie durch sich selbst überbietend – in aller Verneinung unverneinbar.”].

³⁹ Jan od Krzyża. „*Znam dobrze źródło*”. Cyt. za: Z.G. Wiszowaty, *Ukryty Oblubieniec. Świętego Jana od Krzyża nauka o Bogu*, Lublin: 2003, s. 19. Poznanie Boga jako wstępowanie w ciemność to idea Grzegorza Nysseńczyka. Zob. Grzegorz z Nyssy, *Żywot Mojżesza*, PG 44, 297-430.

staje nieporównywalna i niezrozumiała, dzięki objawieniu ukazuje się nam Jego świetlista ciemność.

Na kartach *De concordia catholica* kardynał z Kuzy przedstawia Boga-Wieczne Światło- tronującego w nieskończonym oddaleniu od świata.⁴⁰ Kuzańczyk wiele miejsca poświęca zagadnieniu nadziei eschatologicznej uwieńczonej *visio beatifica Dei*.⁴¹ Oglądanie Najwyższego oznacza wejście w noc Boga, ciemność, która wynika z oślepiającego blasku. Ta wizja ma paradoksalnie coś z nie-widzenia, z ekstatycznego wejścia Mojżesza w obłok Pana, po którym tęsknota za jasnym obliczem odzywa się ze wzmożoną, „śmiertelną” siłą.⁴² Pragnienie ujrzenia Boga twarzą w Twarz (*visio facialis*) ma sens ontologiczny, bowiem bycie oglądanym przez Boga to warunek realności, to podstawa egzystencji i pierwszy akt, który przesądza o naszym istnieniu.⁴³ Wizja ludzka rodzi się z wizji Bożej – Bóg ogląda samego siebie w zwierciadle człowieka, w żywej ikonie Przedwiecznego (*viva imago Dei*).⁴⁴

Koncepcja Mikołaja Kuzańczyka jest odwróceniem modelu Pseudo-Dionizego. U Areopagity droga intelektualnego poznania prawd skończonych polega na przechodzeniu od niewiedzy do coraz większej przestrzeni świadomości. Proces ten można nazwać wstępującym ruchem umysłu ku światłu poznania. Inaczej u Kuzańczyka: jeśli chodzi o ogląd rzeczy Boskich a zwłaszcza samego Boga, przyzwyczajony do tego co racjonalne, ludzki intelekt popada w kryzys i poprzez radykalną inność tego, ku czemu pragnie zmierzać, pogrąża się w absolutnej ciemności, tym głębszej, im głębiej kieruje go nadprzyrodzona do-

⁴⁰ „Im zweiten Kapitel legt er dar, wie das zu verstehen się, und entfaltet das Bild des hierarchisch gegliederten Weltalls, über dem in unendlichem Abstand Gott, das ewige Licht, thront und das selbst die drei Hierarchien der rein geistigen, der geistig-körperlichen und der rein körperlichen Wesen umfasst”. Cyt. za: J. Koch, op. cit., s. 668.

⁴¹ Na podstawie: W. Beierwaltes, „Visio facialis-Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus”, w: R. Haubst (red.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, Trier: 1989, ss. 91-125.

⁴² Interpretacja ta bliska jest myśli Grzegorza z Nyssy. Por. *Żywot Mojżesza II*. PG 44, 331-334 d.

⁴³ Por. Mikołaj Kuzańczyk, *De visione Dei*, 2;99. *O znaczeniu spojżenia*. Zob.: G.Schleusener-Eichholz, „Das Auge im Mittelalter”, *Münstersche Mittelalter-Schriften*, t. 35 I/II München 1985. M. Schmidt, „Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters”, *Oriens Christianus*, 68/ 1984, ss. 27-57.

⁴⁴ Por. *De visione Dei*, 5;100 i 10;103.

Światło w kontekście filozofii paradoksu Mikołaja Kuzańczyka 35

ciekliwość. Rozum zatopiony w niedostępnym świetle Boga odbiera blask jako nieprzeniknioną ciemność- Kuzańczyk mówi wtenczas o wizji absolutnej (*visio absoluta*).⁴⁵ Przekroczenie granic percepcji rozszala narzędzia ludzkiego poznania, wówczas oczy widzą to, co niewidzialne bezgranicznie i z wykluczeniem jakiegokolwiek sposobu.⁴⁶ Bóg zamieszkuje symboliczny raj, w rozumieniu kardynała jest to sfera „nagości”, tzn. bezpośrednia dostępność Boga. Broni jej mur paradoksów i kontrastów, których pokonanie jest równoznaczne z kapitulacją rozumu.⁴⁷ Rozdarcie tej ostatecznej zasłony zapowiada *visio facialis* – dalsza część wywodów przypomina ideę zjednoczenia u Proklosa. Gdy trwamy wobec Oblicza Boskiego, stajemy się światłem, które nas jednoczy z blaskiem Bożego spojrzenia. Światło będzie tym, co jedynie widziane, w czym będziemy widziani, dopóty wizja nie utożsami się z widzącym.⁴⁸

Rzeczywistość jest nieprzebrany źródłem alegorii, a jako całość nie może uchylić się od swojego ontologicznego statusu, którego opis stanowi jej stwórcza relacja do Boga. Elementy wszechświata wbudowane są w system odniesień, dla których istota Boska jest warunkiem inteligibilności i zrozumiałości. Wiążącą ideą jest tutaj *Transcendencja*, wobec której zastana rzeczywistość z jej złożonością pełni funkcję znaku. Pewien obszar rzeczywistości wydaje się semiotycznie uprzywilejowany-oznacza samego Boga, byty duchowe i energie. Takim symbolem Boskości jest światło, temat-preludium dla teorii poznania, metafizyki i mistyki spekulatywnej. Światłość, a właściwie świetlista ciemność posłużyła Kuzańczykowi do eksplikacji doniosłego z punktu widzenia teologii problemu splotu przeciwieństw i niemożliwości rozdzielenia kontrydiktoryjnych wielkości nawet w łonie samej teologii. Ponad nauką Kuzańczyk znajduje punkt, w którym antonimy znoszą się, tworząc doskonałą i nieskończoną unię. Jej potencjalną możliwość dostrzeżę umysł oświecony i prześwietlony blaskiem wieczności, któ-

⁴⁵ Por. *ibid.*, 6;101.

⁴⁶ „*Visio sine modo (videndi)*”, *ibid.*, 15;106.

⁴⁷ Por. *ibid.*, 9;103 i 6,101. Por. także: K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973, s. 194.

⁴⁸ „Das Licht des Einen, die Augen des Schauenden erfüllend, lässt nichts Anderes ausser ihm sichtbar werden, so dass in dem Identifikationsakt von Schauendem und Schaulichem das Licht selbst ausschliesslich das Gesehene ist.”, Beierwaltes, *op. cit.*, s. 112.

rego moc dociera do rozumu, tworząc zarys prawdy. Władze poznawcze mimo to nie dosięgają wyżyn wiedzy, mogąc jedynie chłonać rozliczne refleksy światła. Gdyby wejrzeć w ów blask, okaże się oczom duszy jedynie ciemność, bo nie są one zdolne kontemplować istoty Boga, skoro krępujące umysł pojęcia mnożą paradoksy bez możliwości wzniesienia się ponad horyzont czystej racjonalności. Mistyczne doświadczenia dają co prawda przedsmak autentycznego poznania, lecz nieoceniona zdobycz wymyka się wszelkim kategoriom i spekulacji. Kuzańczyk nie deprecjonuje umysłu, będąc mistrzem spekulacji, jednak podkreślając skończoność rozumu, przywołuje alegorię światła jako absolutnej, bo pozaracjonalnej prawdy, będącej wyłącznie domeną Boga.

Karin Wawrzynek, Jadwiga Sebesta

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Barbara Czardybon

Fenomenologia boskości Siemiona L. Franka

Twórczość S.L. Franka (1877-1950) ewoluowała od tzw. legalnego marksizmu, przez neokantyzm i idealizm, do filozofii zorientowanej religijnie. Rosjanin współpracował z wieloma kulturalnymi i religijno-filozoficznymi czasopismami¹. Przekładał na język rosyjski prace F. Nietzschego, F.D.E. Schleiermachera, W. Windelbanda oraz K. Fischera. Redagował tłumaczenie *Badań logicznych* E. Husserla. Frankowska myśl filozoficzna jest myślą niezwykle bogatą, daleko przekraczającą tradycję rosyjskiej filozofii przełomu wieków.

Problem przedmiotu x

Podczas II Polskiego Zjazdu Filozoficznego Frank stwierdził:

Kant nazwał „skandalem filozofii” to, iż rzeczywiste istnienie świata zewnętrznego jest dotychczas przedmiotem ślepej wiary, nie zaś naukowo udowodnioną prawdą. Opinia ta jest zupełnie słuszna. Znaczenie jej wzrasta jeszcze przez to, że dzięki badaniom Kanta i jego uczniów, stało się rzeczą jasną, że zagadnienie rzeczywistości jest częścią zagadnienia transcendentności przedmiotu².

Bez pojęcia transcendentności upada pojęcie immanentności. Ten wzajemny stosunek otwiera drogę do rozwiązania zasadniczego problemu gnoseologii. By zbliżyć się doń, należy wpierw zrozumieć pojęcie przeciwne pojęciu transcendentności, tj. pojęcie immanentności.

¹ „Uczestwował w zbiorach *Problemy idealizmu* (1902), *Wiechi* (1909), redaktował polityczeskije żeżenedielniki *Polarnaja zwiezda* i *Swoboda kultury* (1905-1906) [*Swoboda i kultura* – przyp. B.Cz.]”, P.W. Aleksejew (red.), *Filosofy Rossii XIX-XX stoletij (biografii, idei, trudy)*, Moskwa 1993, s. 195.

² Sz. Frank, „Zagadnienie rzeczywistości”, w: *Księga Pamiątkowa Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Warszawa 1927)*, *Przegląd Filozoficzny* 1928, t. XXXI, z. 1, s. 95. Pisownia oryg. – B.Cz.

Frank kolejno analizie poddaje stanowisko idealistyczne oraz stanowisko realistyczne. Okazuje się, że idealizm opiera się na negacji samego zagadnienia rzeczywistości w jego ścisłym znaczeniu i stanowi sprzeczną w sobie próbę sprowadzenia transcendentności do immanentności. Realizm – twierdzi myśliciel – jest znów z góry oparty na pojęciu transcendentności. Rozwiązanie fundamentalnego problemu gnoseologicznego wymaga zejścia do pierwotnego bytu.

Tem, co pierwotne – głosi Frank – jest nie moja świadomość, czy też jaźń, nie ten lub inny wycinek bytu, bo wtedy musielibyśmy zapytać: „czy to, co jest poza tem, istnieje?” – lecz właśnie jednia, tło ogólne, czyli podłoże wszystkiego, co można pomyśleć. Pomyśleć zresztą nie jako dane, odsłonięte, jawne, tylko jako niewiadome, ukryte, ciemne. W ten sposób rozwiązuje się zagadnienie transcendentności³.

I dalej:

Kant był u progu rozwiązania tego zagadnienia, kiedy pojęcie przedmiotu sprowadził do ostatecznej najwyższej jedni; wykazał, że być – to oznacza należeć do pierwotnej wszechogarniającej jedni. Lecz Kant widział błędnie tę jednię w jedni transcendentalnej apercpcji, w jedni świadomości. Świadomość zaś zarówno indywidualna, jak „świadomość w ogóle” jest częścią, nie całością; przedmiot swój ma na zewnątrz siebie. Wystarczy zrozumieć, że ta jednia jest nie jednią świadomości, lecz jednią bytu, czyli jednią absolutną, konstytuującą sam byt, aby otrzymać poprawne rozwiązanie zagadnienia. Dla naszej świadomości całość na zewnątrz nas (po odrzuceniu nas samych) jest transcendentna. Lecz nasz byt, tylko z zewnątrz związany z bytem wszystkiego, w swej głębi tkwi w bycie wszechjedni. Ten byt znamy; bowiem jesteśmy w nim⁴.

Filozof stwierdza, że rzeczywistość, jako pierwiastek transcendentny, jest czymś pewnym, gdyż stanowi część tego pierwotnego bytu, oczywistość którego pochodzi stąd, że my sami doń należymy, jesteśmy nie do pomyślenia poza nim. Indywidualizm i racjonalizm świadomości ludzkiej ukrywa podłoże bytu i uniemożliwia rozwiązanie zagadnienia gnoseologicznego. Rozwiązanie zagadki gnoseologicznej zawiera się w idei bytu jako przenikającego nas wszechogarniającego życia⁵. Dla I. Kanta przedmiot *x* pełnił funkcję syntetyzującą – umożliwiał formalną jedność w świadomości tego, co różnorodne w przed-

³ Ibid., s. 97. Pisownia oryg., emfaza usunięta – B.Cz.

⁴ Ibid., s. 99. Pisownia oryg., emfaza usunięta – B.Cz.

⁵ Ibid. Zob. S.L. Frank, „Z historii dowodu ontologicznego”, w: idem, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, wyb., przekł. i wstęp T. Obolevitch, Kraków 2007, s. 47n.

stawieniach⁶. Autor *Krytyki czystego rozumu* traktował ów przedmiot czysto subiektywnie. Frank tymczasem uważa go za obiektywnie istniejący *par excellence*. Nie jest on już konstruktem umysłu, a podstawą każdego procesu poznawczego, polegającego na coraz to precyzyjniejszym określaniu treści zawartych w przedmiocie⁷. Przedmiot *x* w ujęciu Franka to wszechjedność⁸.

Czymże jest wszechjedność? Jest to ostateczna podstawa, dla której i ze względu na którą cokolwiek w ogóle jest, i dlatego i ze względu na to, że w ogóle jest. Ten prafundament stanowi ośrodek konwergencji i wszelkiego wypływu⁹. W odniesieniu doń wszystko pozostałe jest tylko peryferium, czymś samo w sobie nieugruntowanym, nieuzasadnionym, co – gdyby nie wzięło zeń swego bytu, swej trwałości i swego znaczenia – musiałoby ulec zniszczeniu. Prapodstawa, będąc *principium*, sama uzasadnia i w tym sensie powołuje do istnienia wszystko inne. Transcenduje granice bytu. Jest to pierwotna realność, w porównaniu z którą wszelki byt jest czymś wtórnym, podlegającym uzasadnieniu i urzeczywistnieniu¹⁰. A zatem, w odniesieniu do wszechjedności wszelki byt jest – by użyć Hegłowskiego wyrażenia – „tylko bytem zapożyczonym”, „tylko pozorem bytu”¹¹. Pierwotna realność ujawnia się w dwóch przeciwstawnych światach, tj. w świecie naszego bezpośredniego bytu-w-sobie i w przedmiotowym świecie zewnętrznej realności. Jedność, o której mowa, jest prawdziwym punktem zejścia się tych dwóch różnych warstw, składających się na byt w ogóle. Wszechjedność panuje nad całym bytem – przenika i ogarnia go. Wszechjedność to zasada, która nie zna niczego poza sobą:

⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, wyd. II, s. 138n [A105], 141 [A109], 145 [A116-A117] i n. [A118], 159 [B139], 264 [A250].

⁷ Zob. S.L. Frank, „Pierwsze określenie i istota intuicji”, przeł. B. Czardybon, *Logos i Ethos* 2008, nr 2 (25), ss. 165-183.

⁸ T. Obolevitch, *Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka*, Tarnów 2006, ss. 86-87; eadem, „Ontologizm, czyli Siemiona Franka polemika z pokantowskim epistemologizmem”, *Roczniki Filozoficzne* 2007, t. LV, nr 2, s. 71.

⁹ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, II, 13, s. 177 i III, 1, s. 183n.

¹⁰ S.L. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, przeł. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 231n.

¹¹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 88.

Wszeghjedność jest kategorią ontologii, uznającą zasadę wewnętrznej formy doskonałej jedności wielości, zgodnie z którą wszystkie elementy takiej wielości są tożsame między sobą i są tożsame z całością, ale w tym samym czasie nie zlewają się w nierozróżnioną i nieprzerwaną jedność, lecz tworzą polifoniczną strukturę, transracjonalną jedność oddzielności i wzajemnego przenikania¹².

Panenteizm

Zdaniem M.O. Łoskiego, filozofia Franka ma wybitnie panteistyczny charakter¹³. Twórca rosyjskiego intuicjonizmu wyraża przekonanie, iż braki systemu Franka, zbyt ściśle wiążącego Boga ze światem i istoty stworzone z sobą, można poprawić drogą rezygnacji z koncepcji absolutu jako wszeghjedności. „Metakosmiczna zasada”, Bóg jako metalogiczny podmiot teologii negatywnej, stanowi całkowicie odrębną sferę, wznoszącą się nad światem. Bóg to osnowa świata: stwarza świat jako coś zupełnie różnego od samego siebie, nowego w porównaniu z sobą i zewnętrznego w stosunku do siebie¹⁴. Przypisanie Frankowi panteistycznej orientacji jest bezpodstawne. Próba wprowadzenia przez Łoskiego „metakosmicznej zasady” w miejsce absolutu-wszeghjedności świadczy o błędnym odczytaniu przezeń Frankowskiej filozofii. Frank – jak się dalej okaże – głosi niewystarczalność teologii negatywnej, zaś propozycja Łoskiego ogranicza się do takiego właśnie ujęcia. Powtórzmy raz jeszcze: Frank nie jest panteistą. Jest on panenteistą. Panenteizm oznacza, iż świat jest w Bogu, ale Bóg jest czymś więcej niż świat:

Wszelako Bóg [...]nie tylko nie jest częścią lub elementem bytu przedmiotowego – nie jest on jakąkolwiek szczegółową treścią także bytu bezwzględnego. Zatem Bóg nie jest – lecz nie w tym sensie, iż on jest „iluzją” i musi być wykreślony ze składu autentycznego bytu, ale tylko w tym sensie, że jego realność, jako realność absolutnej prapodstawy czy prazródła bytu, przewyższa wszelki byt. To nie Bóg jest w bycie, ale przeciwnie, wszelki byt jest w nim z niego. Tak jak byt

¹² S.S. Chorużyj, *Posle pierierywa. Puti ruskaj filozofii*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 33. Cytuję za: Je. Namli, „Filosofija simfoniczeskoj licznosti Lwa Karsawina. K woprosu ob ontologicznosti ruskaj etiki”, w: F. Björling (ed.), *On the Verge. Russian thought between the nineteenth and the twentieth centuries*, Lund 2001, s. 37. Por. B. Czardybon, „Cogito, ergo est ens absolutum. Ontognoseologia S.L. Franka”, w: W. Kowalski i T. Obolevitch (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Tarnów 2009, s. 139n.

¹³ M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 317n.

¹⁴ *Ibid.*, s. 320.

nie „jest”, ale „bytuje”, tak też Bóstwo nie jest, ale „bóstwuje” – „święci” i tworzy sam byt¹⁵.

We Frankowskim realizmie chrześcijańskim mamy do czynienia z nierozzerwalną dwujednią transcendencji i immanencji zasady Boskiej i świata. Myśliciel twierdzi, że pojęcie absolutnej transcendencji Boga względem świata, sprzecznej z Jego immanencją, jest fałszywe tak pod względem religijnym, jak i filozoficznym: implikuje ono wszakże wyobrażenie odległości człowieka względem Boga, odczucie nieobecności Boga w świecie, z łatwością przechodząc w swoje przeciwieństwo, tj. w czysty ateizm; przy takim pojęciu Boga nie wyjaśnionym pozostaje sam fakt poznania Boga i obcowania z Nim. Relacja Bóg – świat nie może być wyrażona ani przez termin transcendencji, ani przez termin immanencji wzięty z osobna, lecz winna być rozumiana jako relacja łącząca w sobie obie te zasady. To właśnie na tej dwujedni polega sama natura uczucia religijnego, pozostająca całkowicie niezależną od takich czy innych doktryn teologicznych¹⁶. W pracach: *Z nami Bóg...* oraz *Światło w ciemności...* autor wprost pisze, że chrześcijaństwo może być nazwane panenteizmem¹⁷. Mianem tym należy określić też Sołowjowską filozofię wszechjedności. Panenteizm jest – jak twierdzi Frank – percepcją świata jako przenikniętego i prześwieconego Boskim prądem. W filozofii W.S. Sołowjowa dochodzi do uhipostazowania tej immanentnej światu Boskości jako Sofii, tj. osobnej istoty, występującej w różnych kontekstach pod różnymi nazwami, jednak zawsze pełniącej funkcję pośrednika między stworzeniem a Stwórcą¹⁸.

Niepojęte

Celem badań Frankowskich jest wykazanie możliwości samoobjawienia nieskończonego bytu absolutnego w przeżyciu skończonego podmiotu ludzkiego.

¹⁵ S.L. Frank, *Niepojęte*, op. cit., s. 239. Podkr. usunięte – B.Cz.

¹⁶ S.L. Frank, „Religia i nauka w świadomości współczesnej”, w: idem, *Dowód ontologiczny*, op. cit., s. 199 n.

¹⁷ Zob. T. Obolevitch, S. Wszolek, „Dowód ontologiczny w ujęciu Siemiona L. Franka”, *Analecta Cracoviensia* 2004, nr XXXVI, s. 45, przyp. 24.

¹⁸ Por. A. Walicki, „Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model polski”, w: A. Ochotnicka i W. Rydzewski (red.), *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 21n.

Jestem jednak filozofem na tyle, – wyznaje Frank – aby nie sądzić, że znalazłem właściwe pojęcie Boga, a wszystkie atrybuty przez człowieka Mu przypisywane mają tylko względny i symboliczny charakter [...]. W samej rzeczy, Bóg jest niepojęty! [...] Gdziekolwiek i jakkolwiek, ale już poza granicami ludzkiej myśli, wszystkie zagadki powinny znaleźć rozwiązanie, więc ufamy, że wtedy pojmemy to, co teraz jest niepojęte, i „ujrzemy” prawdziwego Boga¹⁹.

Jedno z ważniejszych imion, jakie Frank nadaje absolutowi, brzmi niepojęte²⁰. Idąc za Frankiem, wyróżniamy niepojęte dla nas oraz niepojęte z istoty. Niedostępność niepojętego w pierwszym przypadku określa faktyczną słabość albo ograniczoność naszej poznawczej zdolności, w drugim zaś – istotę samej poznawanej rzeczywistości.

Na gruncie filozofii Frankowskiej poznanie to widzenie czegoś na tle tego, co nieznanego. I tak, każdy sąd da się sprowadzić do postaci A jest x (właśc. A jest częścią x), gdzie przez A rozumiemy to, co ujmujemy w akcie poznania, zaś przez x – sferę nieznanego, określaną przez Franka mianem przedmiotu poznania (wszechjedności). Żaden akt poznawczy nie jest w stanie usunąć sfery nieznanego z pola naszego widzenia. Choć poznanie będzie zataczać coraz to szersze kręgi, zawsze pozostanie pewien obszar nieznanego, czyli niepojęte dla nas. Niepojętym dla nas jest, zatem, to wszystko, co pozostaje, na skutek niedoskonałości władz poznawczych człowieka, poza zasięgiem jego poznania.

Bytem, którego niepoznawalność wynika z samej jego natury, jest niepojęte z istoty. Do modalnych form niepojętego z istoty Frank zalicza rzeczywistość i byt-dla-siebie. Jako że w odniesieniu do niepojętego reguły Arystotelesowskiej logiki pozostają bezużyteczne, przeto można powiedzieć, że owe manifestacje są i nie są tym samym oraz że każda z nich jest i nie jest tożsama z niepojętym. Wyjaśnijmy teraz relację, jaka zachodzi między rzeczywistością a rzeczywistością. Otóż, „rzeczywistość” jest tym, co jest w rzeczywistości pojmowalne [...]; sama jednak rzeczywistość, z której wyłania się owa rzeczywistość – właśnie na mocy zbiega-

¹⁹ S. Frank, „O bezsilności filozofii. List do przyjaciela”, przeł. K. Misiejczuk, *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 1998, nr X, s. 177.

²⁰ „Podstawą, na poły filozoficzną, na poły poetycką, intuicją stanowiącą *spiritus movens* metafizycznej myśli Franka jest poczucie obecności niepojętego, niepoznawalnego, nieuchwytnego, bo te właśnie trzy znaczenia skupia w sobie rosyjskie słowo *niepostizymoje*”, S. Mazurek, „Frank Siemion Ludwigo-wicz: Niepostizymoje. Ontologiczneskoje w-wiedienije w filozofiju rieligii”, w: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, Warszawa 1997, s. 142. Zob. L.J.

nia się z samą konkretnością – stanowi niepojęte z istoty”²¹. Zakres rzeczywistości jest mniejszy od zakresu realności: rzeczywistość stanowi zracjonalizowany fragment realności. Odnośnie do bytu-dla-siebie: jest on płynnością, stawaniem się. Ponieważ jest czymś chwiejnym, pozbawionym podstawy, to musi poszukiwać swego podłoża, musi transcendować. Frank wyróżnia transcendencję skierowaną na zewnątrz oraz transcendencję skierowaną w głąb, ale w obu przypadkach byt-dla-siebie poszukuje czegoś, co zbliżałoby się do jego istoty. Gdy byt-dla-siebie transcenduje na zewnątrz, zwraca się ku innemu „ja”, gdy transcenduje w głąb – wówczas następuje zwrot ku sferze duchowej. Dusza, przekraczając granice samej siebie, styka się z czymś, co nie jest już nią samą. Kolejną formą modalną niepojętego z istoty, wymykającą się jednoznacznyemu określeniu, jest duch. Tym, co możemy o nim orzec, to to, iż jest – analogicznie jak dusza – życiem, a przy tym – w przeciwieństwie do niej –, że jest bytem obiektywnym, nie zaś subiektywnym. Relacja występująca między duchem a jednoznaczającą się z nim duszą może być opisywana wyłącznie w terminach monodualizmu antynomicznego²².

Neoplatonizm filozofa religijnego

Teraz proponuję przejść do rozumienia filozofii przez Franka. Filozofia – głosi Rosjanin – jest w swej istocie kontemplacją absolutu i wyrażeniem go w systemie pojęć, pełniącym funkcję logicznego odtworzenia bezpośrednio postrzeganego wzajemnego związku części lub aspektów wszechjedności²³. U podstaw wszelkiej wiedzy filozoficznej leży intuicja religijna. Filozof zaznacza, iż

można lepiej lub gorzej, wyraźniej bądź mgliściej widzieć tę prawdziwą i wszechogarniającą prazasadę, lecz bez jej dostrzeżenia, co więcej, bez jej odczucia, niejako bez „oddychania” tym niewidzialnym powietrzem, nie można w ogóle uprawiać filozofii, ale tylko wypowiadać puste „filozoficzne” słowa i gromadzić jałowe, nieistotne, niezrozumiałe i niepotrzebne, rzekomo filozoficzne, zaś w gruncie rzeczy czysto deklaratywne „myśli”. Bez zwrócenia się całą swą istotą w kie-

Shein, „The Concept of the Unfathomable (Nepostizhimoe) in S.L. Frank’s Epistemology”, *Canadian Slavic Studies* 1968, II, no. 1, ss. 14-27.

²¹ S.L. Frank, *Niepojęte*, op. cit., s. 101. Podkr. usunięte – B.Cz.

²² *Ibid.*, s. 196.

²³ S.L. Frank, „Filozofia a religia”, w: idem, *Dowód ontologiczny*, op. cit., s. 8.

runku absolutu nie można w ogóle być filozofem, czyli posiadać filozofii; można tylko udawać filozofa, „zajmować się” filozofią, tj. obciążać swój umysł gołosłownymi pojęciami z książek filozoficznych²⁴.

Frank poszukuje „mądrości” – prawdy rozumu i serca²⁵. Bycie filozofem oznacza dlań bycie jednocześnie myślicielem intuicyjnym oraz mistrzem myśli abstrakcyjnej. Filozof winien umiejętnie godzić twórcze rozszerzanie horyzontów ludzkich i odkrywanie nowych dróg życiowych oraz celów z naukowym uzasadnianiem idei i ich ściśle logicznej systematyzacji. Przywołując Sołowjowa, można rzec, iż bycie filozofem oznacza posiadanie „systemu wiedzy integralnej”, a więc posiadanie swojej własnej wiary i zdolności jej potwierdzania jako wiedzy²⁶.

Źródłem religii jest osobiste doświadczenie Boga. Odwołanie się do tradycji i autorytetów religijnych spełnia rolę pomocniczą. Filozofia to znów nie spekulacja nad istotą absolutu, ale opis metalogicznej wszechjedności poddanej kontemplacyjnemu oglądowi. Filozofia i religia to sfery wzbogacające siebie nawzajem: gdyby filozofię pozbawić jej charakteru religijnego, nie byłaby ona w stanie odpowiedzieć na pytanie o ostateczną zasadę rzeczywistości, zaś religia wyzuta z filozoficznej refleksji nie zdołałaby uzmysłowić transcendentnej natury Boga, co stanowi przecież warunek *sine qua non* pogłębienia życia duchowego. Frank kolejno zapytuje o to, czy Heraklitejski Logos stanowi intuicję religijną, czy może pojęcie filozoficzne; czy Platońskie dobro samo to przedmiot uczucia religijnego, czy też najbardziej wysublimowane pojęcie filozoficzne; czy hymn stoika Kleantesa do Zeusa-Logosu należy zaliczyć do religii, czy do filozofii; do czego odniesiemy Plotyńską wizję Jedna, a do czego naukę św. Augustyna o Bogu jako żywej prawdzie? Analogiczne pytania można by postawić odnośnie do *amor intellectualis* B. Spinozy, nauki N. Malebranche’a o widzeniu wszystkich rzeczy w Bogu, religijno-filozoficznych zmaganiach idealistów niemieckich czy też twórczości mistyków²⁷. Oddajmy głos Frankowi:

W rzeczywistości filozofia i religia mają zupełnie odmienne zadania; są to w istocie różne formy działalności duchowej. Religia to życie w obcowaniu z Bogiem, mające na celu zaspokojenie osobistej potrzeby duszy ludzkiej poprzez osią-

²⁴ Ibid., s. 9. Emfaza usunięta – B.Cz.

²⁵ S. Frank, „O bezsilności filozofii”, op. cit., s. 174.

²⁶ Por. S.L. Frank, „Nowaja kniga o Wl. Sołowiewie”, w: idem, *Russkoje mirowozzrieniye*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 387.

²⁷ S.L. Frank, „Filozofia a religia”, op. cit., s. 10n.

gnięcie zbawienia, odnalezienie ostatecznej trwałości i satysfakcji, radości i niezachwianego pokoju. Natomiast filozofia jest w gruncie rzeczy całkowicie niezależnym od jakichkolwiek osobistych korzyści wyższym, szczytowym zrozumieniem bytu i życia poprzez dostrzeżenie ich absolutnej pra-zasady. Lecz te w istocie różnorodne formy życia duchowego zbiegają się z sobą w tym punkcie, że obydwie są osiągnięte tylko poprzez skierowanie świadomości na ten sam obiekt – na Boga, ściślej mówiąc, są osiągnięte poprzez żywe, doświadczalne postrzeżenie Boga²⁸.

Widzimy, że choć między filozofią a religią nie da się przeprowadzić wyraźnej linii demarkacyjnej, to wcale nie wynika z tego tożsamość tych dziedzin.

Frank przeczuwał, że jego myśl będzie rozmaicie interpretowana, co więcej – że będzie ona krytykowana tak przez filozofów, jak i przez teologów. Próbując zawczasu obronić się przed zarzutami z obydwu stron, przypomina deklarację, jaką złożył już w pracy *Niepojęte...*:

Przewiduję, że moja książka nie zadowoli żadnego z dwóch obozów, na które rozpadło się współczesne życie duchowe. Filozofom i ludziom niewierzącym będzie ona wydawać się nieprawomocnym pomieszaniem niezależnej racjonalnej myśli z tradycyjną wiarą religijną; teologowie i po prostu wierzący bez wahania uznają za nieprawomocną samą próbę wolnego filozoficznego uzmysłowienia zagadnień, na które jedyną odpowiedź znajdują oni w autorytecie pozytywnego objawienia i tradycyjnej nauki Kościoła. [...] W odpowiedzi wystarczy po prostu oświadczyć, że podążam za klasyczną tradycją filozoficzną. Pozostaje niepodważalnym faktem, że we wszystkich okresach [...] filozofia była zarazem i niezależną, i religijną²⁹.

Wydawać by się mogło, iż Frank może być uznany za filozofa religijnego pod takim oto warunkiem, że za filozofię religijną uznamy całą tradycję neoplatońską. W komentarzu do powyższego fragmentu T. Obolevitch i S. Wszolek piszą jednak, że trudność w wypadku myśli Franka dotyczy pojęcia intuicji, utożsamianej tutaj z wiarą (doświadczeniem religijnym). Pojęcie intuicji u Franka ma charakter metafizyczny, nie zaś psychologiczny; nie jest sprawnością uzależnioną od jakichś zdolności czy treningu. Intuicja to nic innego, jak bezpośrednie postrzeżenie prazródła wszelkiego bytu³⁰. W świetle tego, co zostało wyżej powiedziane, okazuje się, iż

²⁸ Ibid., s. 11. Podkr. usunięte – B.Cz.

²⁹ S. Frank, „Riealnost' i czełowiek”, *Wiestnik Moskowskogo uniwersiteta. Sierija 7. Filosofija* 1992 (5), s. 134. Cytuję za: T. Obolevitch, S. Wszolek, „Dowód ontologiczny”, op. cit., s. 46.

³⁰ T. Obolevitch, S. Wszolek, „Dowód ontologiczny”, op. cit., s. 46.

Filozof religijny nie jest filozofem w tym znaczeniu, jakie zazwyczaj przypisujemy temu terminowi w Europie zachodniej. Nie jest to również teolog, którego funkcja polega na pogłębianiu rozumienia objawienia. Sposób patrzenia filozofa religijnego wynika raczej ze swoistego daru prorokowania: usiłuje on odczytać wszystko w świetle objawienia [...]. Filozof religijny oświeca innym światłem wszystkie dziedziny istnienia. Nie jest on specjalistą, zaś specjaliści chętnie go napiętnują jako poetę czy też duchowego awanturnika. Co zresztą doskonale do niego pasuje, gdyż jest to człowiek żywy³¹.

Dyskurs zwany „uczoną niewiedzą”

Frankowski absolut stanowi warunek wszelkiego poznania. W sferze Boskiej przestają obowiązywać reguły logiczne. Jako że absolut jest niepojęty, przeto jedynym środkiem jego poznania myśliciel czyni uczoną niewiedzę. Do wiedzy tej dociera się, przekraczając racjonalne granice myśli. L. Augustyn proponuje, by filozofię Franka określać mianem „filozofii mistycznej”: „Biorąc pod uwagę to, iż Frank świadomie kontynuuje myślenie Mikołaja z Kuzy, i to, że ostatecznie obaj mówią o poznaniu jako oświeconej niewiedzy – to wydaje się, że można określić taką koncepcję jako filozofię mistyczną [...]; inną propozycją terminologiczną mogłaby być nazwa supraracjonalizm”³². Warto przypomnieć w tym miejscu istotę mistyki niemieckiego filozofa. W tym celu przytoczmy właściwy fragment rozprawy o. M.F. Tokarskiego:

Teoria „uczonej niewiedzy” zbliża się do mistyki tak pod względem tej samej władzy poznawczej oraz bezpośredniego oglądu intelektualnego, jak i rezultatów owego poznania Bytu absolutnego. Wynikiem poznania „uczonej niewiedzy” jest mianowicie pewna słodycz, pokój i jakby „zakosztowanie” życia wiecznego. Tak więc ostatecznie dzięki „uczonej niewiedzy” Absolut jest coraz jaśniej oglądany przez ciemności, które Go zakrywają; dokonuje się zatem intelektualne zetknięcie bytu skończonego, z bytem nieskończonym – człowiek niejako zyskuje bezpośrednio „doświadczenie” Boga, jakkolwiek jeszcze w sposób niedoskonały na ziemi³³.

T. Obolevitch wyróżnia cztery aspekty Frankowskiej uczonej niewiedzy³⁴. Po pierwsze, *docta ignorantia* spełnia u Franka funkcję gno-

³¹ O. Clement, *Inne słońce. Duchowa autobiografia*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 132. Por. B. Czardybon, „Cogito, ergo est ens absolutum”, op. cit., ss. 125-129.

³² L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków 2003, s. 141n.

³³ M.F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 217.

³⁴ Zob. T. Obolevitch, *Problematyczny konkordyzm*, op. cit., ss. 168-177.

seologiczną. Filozof podkreśla nieadekwatność zastosowania względem rzeczywistości Boskiej ludzkich środków wyrazu. Bóg to rzeczywistość metalogiczna, a zatem conceptualne ujęcie nie może być adekwatnym sposobem Jego poznania. *Docta ignorantia* jest skorelowana z poznaniem intuicyjnym, albowiem to właśnie intuicja stanowi jedyny sposób uchwycenia Boskiej sfery. Po drugie, Frankowska *docta ignorantia* ma wymiar ontologiczny. Myśliciel wychodzi poza konstatację całkowitej niepoznawalności absolutu. W odniesieniu do Boga używamy wyrazów pozytywnych, wszak nie potrafimy myśleć inaczej. Takimi określeniami są m.in. wszechjedność, realność. Żadne z nich, oczywiście, nie oddaje Boga w pełni, gdyż przekracza On wszelkie kategorie. Natury Boga nie jest w stanie oddać także teologia negatywna: negacja to konstytutywna zasada poznania abstrakcyjnego i dlatego nie nadaje się ona do postrzeżenia tego, co samo w sobie jest transracjonalne. Ani *via affirmationis*, ani *via negationis*, wzięta z osobna, nie jest wystarczająca. Bóg jest ponad i przed poszczególnymi określeniami i ich negacjami. Może być opisany jako zbieżność przeciwieństw. Wiedza o Bogu ma charakter antynomiczny. Pozycja zajmowana przez Franka okazuje się być najbardziej odpowiednim stanowiskiem w odniesieniu do poznania rzeczywistości Boskiej. Trzeci aspekt uczonej niewiedzy ma charakter metodologiczny. Ta funkcja uczonej niewiedzy wyraża właściwy stosunek między filozofią a religią. *Docta ignorantia* to pomost łączący te dwie dziedziny. Uczona niewiedza ma również wymiar ascetyczno-praktyczny, i jest to jej czwarty aspekt. Nawiązanie żywego kontaktu z Bogiem – oto cel wiedzy religijnej.

Najwyższym punktem, jaki może zostać osiągnięty w poznaniu antynomicznym, jest antynomiczny monodualizm: jedna rzecz nie jest inną, a równocześnie jest inną. Stąd wniosek, iż rzeczywistość jest zawsze troista i trójjedyna. To, co trzecie, jest najwyższym poziomem. Jest to absolutnie transracjonalna synteza, niewyrażalna w żadnych pojęciach czy sądach³⁵. Jednym z przykładów monodualizmu antynomicznego jest pewien sposób bycia – forma „ja jestem”; człowiek to rzeczywistość absolutna i nieabsolutna zarazem. Najdoskonalszym wyrazem monodualizmu antynomicznego jest miłość. W niej to zachodzi wypełnienie idei zbieżności przeciwieństw. Frank opisuje wydarzenie spotkania „ja” z „ty” następująco: „W samym przelotnym

³⁵ S.L. Frank, *Niepojęte*, op. cit., s. 122 n.

spotkaniu dwóch par oczu zachodzi jakaś cyrkulacja jednego życia, jakiś wspólny duchowy krwiobieg [...] 'ja' i 'ty'; ich spotkanie jest [...] tylko przebudzeniem w nich obojgu jakiejś wyjściowej pierwotnej jedności, i tylko dzięki przebudzeniu tej jedności mogą się oni stać dla siebie nawzajem 'ja' i 'ty'³⁶. „Ja” i „ty” to człony relacji, które nie mogą zaistnieć samodzielnie. Obydwa te punkty realności wyrastają z pierwotnej jedności kategorycznie różnorodnego bytu osobowego, z „my”. Sfera „my” nie jest sumą wielości poszczególnych „ja”, ale stanowi rozszerzenie „ja”. Jako że „ty” objawia się jako drugie „ja”, to relacja „ja” – „ty” ma charakter ambiwalentny. Z jednej bowiem strony, „ty” stojące naprzeciw „ja” ukazuje się jako obcy, jako zagrożenie. W takiej relacji „ja” będzie próbowało się zamknąć. Dominującym dla „ja” uczuciem będzie *mysterium tremendum*. Z drugiej znów strony, „ty”, jako podobne do „ja”, staje się obiektem szczególnie mu bliskim. To w „ty” „ja” odkrywa objawienie niepojętego. Tutaj dominującym uczuciem będzie *mysterium fascinosum*. Żywa relacja stanowi jedność *mysterium tremendum* i *mysterium fascinosum*. „Miłość ze swej istoty – twierdzi Rosjanin – nie jest po prostu 'uczuciem', emocjonalną reakcją do innego; pierwotny sens fenomenu miłości polega na tym, iż ona stanowi zaktualizowane, zakończone transcendowanie do 'ty' jako autentycznej, 'mnie-podobnej', istniejącej z siebie i dla siebie realności, odkrywanie i dostrzeżenie 'ty' jako tego rodzaju realności i znalezienie w nim ontologicznego punktu oparcia dla mnie”³⁷. Opis relacji „ja” – „ty” Frank przejął od R. Otto³⁸.

Natura doświadczenia religijnego

Doświadczenie religijne u Rosjanina to doświadczenie niepojętego: „Gdy uświadamiamy sobie owo niepojęte, gdy zanurzamy się w tym wymiarze bytu, nagle zaczynamy postrzegać innymi oczyma także nasz zwyczajny świat przedmiotowy i nas samych: wszystko zwyczajne,

³⁶ S.L. Frank, „Duchownyże osnowy obszczestwa”, w: N. Bierdiajew i S. Frank, *Russkoje zarubieże: iz istorii socialnoj i prawowoj mysli: vlast' i prawo*, Leningrad 1991, s. 294n. Cytuję za: L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, op. cit., s. 126. Podkr. usunięte – B.Cz.

³⁷ S.L. Frank, *Niepojęte*, op. cit., s. 172. Podkr. usunięte – B.Cz.

³⁸ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1999, ss. 17-37 i 43-53.

znajome, powszednie poniekąd znika i odradza się w nowej, jakoby przemienionej postaci, i wydaje się być wypełnione nową, tajemniczą, wewnętrznie doniosłą treścią³⁹. To objawienie prapodstawy nie oznacza jednak logicznie jasnego zrozumienia treści tego, co się ujawnia, tj. przewyciężenia jego niepojętości. Przeciwnie, wszelkie objawienie – w odróżnieniu od wiedzy przedmiotowej – jest z samej swojej istoty objawieniem niepojętego jako takiego. W innej rozprawie filozof rosyjski definiuje doświadczenie religijne w następujący sposób:

Doświadczenie religijne jest doświadczeniem takiej realności, którą rozumiemy jako warunek wszelkiego doświadczenia i wszelkiej myśli – jako wspólne tło, oparcie, głębę, ostatecznie ukoronowanie wszystkiego, co nam dane i czym żyjemy. Świadome spotkanie z tą realnością, tj. fakt, że uwaga nasza spotyka i ją poznaje, jest właśnie faktem, takim samym jak inne [...]. Właśnie dlatego mówimy tutaj o doświadczeniu – które oczywiście możemy mieć, albo i nie mieć. Ale raz doświadczając, raz spotkawszy się z tą realnością, uświadamiamy sobie z pełną wiarygodnością to, że ona sama jest, istnieje zawsze i wszędzie, że jej bytowi przysługuje charakter absolutnej konieczności⁴⁰.

Zdaniem myśliciela, by móc w pełni opisać fenomen religijności, należałoby być geniuszem nie tylko religijnym, ale i artystycznym. Opis doświadczenia religijnego jest możliwy dopiero wtedy, gdy uwzględnimy moment estetyczny i agatologiczny tegoż doświadczenia.

Tym, co jest nam dostępne w doświadczeniu religijnym, jest Bóstwo. Bóstwo jest pojęciem szerszym od pojęcia osobowego Boga. Obecność Bóstwa jest oczywista; nie może być udowodniona ani dedukcyjnie, ani indukcyjnie⁴¹. Bóstwa nie da się wyodrębnić z rzeczywistości, gdyż Jego istota sprowadza się do tego, by być osnową i źródłem rzeczywistości. Bóstwo, umieszczając rzeczywistość poza sobą, ma ją w sobie i poprzez siebie. W przekonaniu Rosjanina, istnienie jest niejako „wpisane” w pojęcie Istoty Najwyższej. Inaczej bowiem utraciłaby ona swój absolutny charakter⁴². Tak więc, twierdzenie o istnieniu Boga Frank traktuje jako sąd analityczny, nie zaś syntetyczny. Myśliciel rosyjski polemizuje tym samym z głównym zarzutem, jaki wysuwał

³⁹ S.L. Frank, *Niepojęte*, op. cit., s. 22.

⁴⁰ S.L. Frank, *S nami Bog. Tri razmyszlenija*, Paris 1964, s. 52. Cytuję za: L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, op. cit., s. 148. Emfaza usunięta – B.Cz. Por. W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001, s. 51.

⁴¹ S.L. Frank, *Niepojęte*, s. 241n.

⁴² S.L. Frank, „Z historii dowodu ontologicznego”, op. cit., s. 62.

pod adresem argumentu ontologicznego Kant. Myśliciel z Królewca uważa, że istnienie nie jest predykatem, że nie należy ono do treści pojęcia. Nie ma mowy więc o przejściu od możliwości logicznej pojęć do możliwości faktycznej rzeczy, czego ilustracją jest znany przykład ze stoma talarami. Frank – idąc za G.W.F. Heglem – oponuje, że pojęcia talara nie można porównywać z pojęciem Boga. W pojęciu Boga możliwości logicznej nie można oddzielić od realnego istnienia⁴³.

Frank głosi, że nie można na podstawie widzialnych rzeczy wnioskować o Bogu. Winniśmy raczej, wychodząc od fundamentalnej konstatacji realności Boga, uzasadnić istnienie i możliwość poznania partycypujących w Nim rzeczy. Teza o absolutnym pierwszeństwie sfery Boskiej względem wszystkich istniejących i poznawanych przedmiotów jest właśnie ontologicznym dowodem istnienia Boga. Frankowski dowód ontologiczny jest przede wszystkim doświadczeniem Boga, postrzeżeniem Go w akcie intuicji intelektualnej; racjonalne uzmysłowienie faktu obecności Boga jest natomiast wtórnym procesem. Według Franka dowód ontologiczny jest tylko swoistą schematyczną projekcją zupełnej i żywej oczywistości Bóstwa na płaszczyznę myślenia. Rosjanin twierdzi, iż

dowód ontologiczny to nic innego jak ujrzenie samooczywistości absolutu jako takiego. Jest on bezpośrednim ujrzeniem prawdy. Stanowi on wyraz pewnej pierwotnej i bezpośredniej intuicji mistycznej oraz proste sformułowanie specyfiki mistycyzmu, czyli żywej wiedzy, w odróżnieniu od wiedzy abstrakcyjnej – przedmiotowej. Sens dowodu ontologicznego polega nie na tym, że za pomocą naszych idei i myśli dochodzimy do przekonania o istnieniu Boga, ale wprost przeciwnie, że „o Bogu” właściwie nie możemy mieć żadnej, różnej od Niego samego, idei, czy też żadnego pojęcia, jako czegoś, co przeciwstawia się samej realności Boga. [...]Boga [...]znamy tylko wtedy, gdy On Sam odsłania się nam w swej realności. Nasza idea Boga [...] jest [...]tylko obecnością, przebywaniem samego Boga w naszej świadomości, Jego ukazywaniem się nam, Jego objawieniem. [...]W wiedzy żywej to nie „my” postrzegamy realność za pośrednictwem wzroku zewnętrznego, ale sama realność odsłania się w nas i dla nas, niejako mówi o sobie przez samą swą obecność. Tak, i tylko tak, jest nam dana realność Boga. Wszelkie widzenie Boga to obecność samego Boga w nas i niejako aktualizacja w nas Jego samego⁴⁴.

Dowód ontologiczny jest dla Franka świadectwem istnienia Boga. Filozof zdaje sobie sprawę z tego, że „dowód” nie jest najlepszym wy-

⁴³ S.L. Frank, „Dowód ontologiczny istnienia Boga”, w: idem, *Dowód ontologiczny*, op. cit., ss. 150-154.

⁴⁴ Ibid, s. 138n.

razem, ale nadal posługuje się tym pojęciem. Co ważne, myśliciel rosyjski podkreśla, iż jego dowód ontologiczny nie jest „wykazaniem”, lecz „pokazaniem” bytu absolutnego. Autor traktatu *Niepojęte...* jest przekonany, że fundamentalnego faktu istnienia bytu absolutnego nie można udowodnić w sensie wnioskowania z jakichś stwierdzonych przesłanek, tj. sądów i pojęć. Można go jedynie pokazać, skierować nań uwagę.

Wprawdzie Bóstwo to metaosobowa zasada, ale ku człowiekowi jest Ono zwrócone tym aspektem siebie samego, w którym i Ono jest osobowe. Bóstwo objawia się nam jako „ty”⁴⁵. Absolutna inność to Jego cecha. Można powiedzieć, że wszystkie „ty” są podobne do Boskiego „ty”, ale ono samo nie przypomina żadnego z nich. Człowiek może bezpośrednio stykać się z tym, co Boskie w irracjonalnej wolności. Niepojęta istota realności odsłania się tylko przed tymi, którzy jej nie szukają, lecz jej doświadczają. Doświadczenie religijne można określić jako postrzeganie absolutnie głębokiej podstawy ducha ludzkiego. Pamiętać trzeba, że ludzka ślepotą i niedomyślnością nie może świadczyć o obaleniu realności tego, czego nie widzi ten wzrok⁴⁶.

⁴⁵ S.L. Frank, „Absolutnoje”, pier. s niem. A. Właskina i A. Jermiczewa, w: idem, *Ruskoje mirowozzrieniye*, op. cit., s. 71n.

⁴⁶ Por. „Frank feels that he is justified to conclude from his view of beauty as an expression of ultimate reality that beauty is the best evidence of some kinship between the inner and outer world, between the soul and the ground of the natural world; this kinship or unity supposedly reveals itself to us in all aesthetic experience. In that case, those who deny the existence of such a being are either by definition unable of aesthetic experience or are unaware that what they experience stems from this being and its unity with our soul. Frank probably would opt for the latter: ultimate reality knocks on the door of our aesthetic sensitivity and only through our misjudgment of this knock may we say that it is an illusion. Beauty points to the union of our soul and ultimate reality, but we may be and may want to be blind to it. However, Frank seems to overinterpret beauty when he says that everything revealed in aesthetic experience is akin to a living, soul-like being. It may very well be because union and harmony, as the content of beauty, is caused by an intelligible being from a different level of reality than ours, and intelligibility is hardly conceivable without life. But this does not have to mean that this aliveness is experienced aesthetically. Does the experience of beauty really have to be associated with the sensation of aliveness standing behind this beauty?”, A. Drozdek, „Frank on beauty”, *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 2006, nr XVIII, s. 112.

Wiara – niewiara

Dla Franka wiara i niewiara to dwa przeciwstawne sobie kierunki religijne. Wiara stanowi potwierdzenie monizmu bytu; jest przekonaniem, iż sfera naszego życia wewnętrznego i świat przedmiotowy, pomimo ich odmienności, są zakorzenione we wspólnym gruncie, wyrastającym z pewnego wspólnego źródła. Niewiara jest znów potwierdzeniem absolutnego ontologicznego dualizmu, tj. istnienia zupełnej, nieprzezwycięzalnej przeciwstawności między tymi światami. Możliwość pokonania niewiary filozof dopatruje się w fenomenie przeżycia estetycznego. W tym, co piękne odkrywamy wszakże jedność wartości i bytu.

Frank wyróżnia dwa typy wiary: wiarę-zaufanie oraz wiarę-wiarogodność. W wierze-zaufaniu osłabiony zostaje wymiar doświadczalny. Istota tego rodzaju wiary sprowadza się do zaufania i posłuszeństwa autorytetowi, a zatem mistrzom religijnym, świętym księgom, deklaracjom soborowym etc. Jest to ślepa, wymuszona wiara. W skrajnej postaci przechodzi ona w totalitaryzm. Wiara ta nie potrafi rozstrzygnąć o prawdziwości danego światopoglądu religijnego. To wiara-wiarogodność posiada kryterium prawdy. Wiara w autorytet zakłada doświadczenie potwierdzające to, iż autorytet rzeczywiście wyraża prawdę o Bogu. Wiara-zaufanie ostatecznie opiera się więc na wierze-wiarogodności⁴⁷. Posłuchajmy samego filozofa:

Wiara nie jest niczym innym, jak pełnią i zaktualizowaniem sił życiowych ducha – samopoznaniem, pogłębionym aż do ujrzania ostatniej głębi i absolutnej podstawy naszego życia duchowego – siłą gorejącego serca, która w swej doniosłości i wartości postrzegana jest jako coś wyższego i większego ode mnie⁴⁸.

I dalej:

Wiara wymaga od człowieka jakiegoś wysiłku woli, określonego ruchem moralnym poszukiwania tego, co posiada wyższą wartość [...]. Wola wiary nie jest niczym więcej – ale i niczym mniej – jak wolą skierowania uwagi na przedmiot doświadczenia religijnego i przy tym natężenia uwagi duchowej⁴⁹.

Frankowską wolę wiary można uznać za odpowiednik pojęcia *the Will to Believe*, ukutego przez W. Jamesa. Ogólna charakterystyka

⁴⁷ T. Obolevitch, *Problematyczny konkordyzm*, op. cit., ss. 211-213.

⁴⁸ S.L. Frank, *S nami Bog*, op. cit., s. 67n. Cytuję za: L. Augustyn, *Myslenie z wnętrza objawienia*, op. cit., s. 149. Emfaza usunięta – B.Cz.

⁴⁹ S.L. Frank, *S nami Bog*, op. cit., s. 80. Cytuję za: L. Augustyn, *Myslenie z wnętrza objawienia*, op. cit., s. 149. Emfaza usunięta – B.Cz.

przedstawionego przez Franka doświadczenia religijnego nawiązuje właśnie – obok ujęcia Otto – do koncepcji Amerykanina⁵⁰.

W ramach podsumowania przytoczmy opinię S. Mazurka:

Jak się wydaje, znakomita większość jego [Franka – przyp. B.Cz.] istotnych konceptów i filozoficznych intuicji – a zaliczam do nich pojęcie *niepostępnego*, ideę oświeconej niewiedzy, tezę o intuicyjnym przedpoznawczym dostępie do całości bytu, antynomizm i panenteizm – pochodzi od Mikołaja z Kuzy. Pewne cechy filozoficznego pisarstwa Franka sprawiają jednak, że choć jest ono powtórzeniem, to trudno byłoby po prostu zarzucić mu wtórność. Frank nie tylko „przekłada” Kuzańczyka na współczesny język filozoficzny, ale i stara się go zorientować wobec nowożytnych prądów, których jego mistrz z oczywistych przyczyn nie mógł znać. W wywody Franka zostaje więc wpleciona krytyka między innymi kantyizmu, marksizmu, fichteanizmu. Jednocześnie do swej filozofii włącza on pewne wątki rodem z Bergsona oraz czyni jej integralnym elementem idee zaczerpnięte z nie znanej wówczas szerszej filozofii dialogicznej. Wprowadza też wątki typowo rosyjskie, których źródła należy poszukiwać w ontologii bytu społecznego klasycznych słowianofilów⁵¹.

Okazuje się, zatem, że Frank nie jest bezkrytycznym naśladowcą niemieckiego myśliciela, ale twórczo rozwija jego idee.

Barbara Czardybon

⁵⁰ L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia*, op. cit., s. 149.

⁵¹ S. Mazurek, „Kuzańczyk i Bruno w oczach rosyjskich myślicieli religijnych”, w: idem, *Filantrop czyli Nieprzyjaciół i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004, s. 15.

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Daniel Sobota

Miejsce Heideggera w dziejach filozofii

1. Wprowadzenie

W roku 1953 na łamach *Philosophische Rundschau* pojawił się głośny artykuł Waltera Schulza pt. „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers” („O filozoficzno-dziejowym miejscu Martina Heideggera”). We wstępie tego artykułu jego autor zauważa, że dotychczasowe próby zrozumienia filozofii Heideggera przez pryzmat dziejów oscylowały między dwiema skrajnościami: albo próbowały one ukazać filozofię Heideggera jako coś absolutnie nowego, jako początek „nowego myślenia”, które zostawia za sobą, „przewycięża” dawną „metafizykę obecności” i „metafizykę podmiotu”, albo też, odwrotnie, próbowały one deprecjonować myśl Heideggera, pokazując, że jest ona w istocie bądź jakąś odmianą znanych z tradycji stanowisk filozoficznych – ot, choćby myśli Kierkegaarda, Hegla czy mistyków niemieckich – bądź też jakimś gatunkiem „metafizyki światła”, „metafizyki źródła” czy „metafizyki refleksji”. W przeciwieństwie do tych prób, których – dodajmy z naszej strony – do końca XX wieku pojawiły się dziesiątki najprzeróżniejszych mutacji, proponuje Schulz „pokazać, że filozofia Heideggera wtedy tylko zostanie *rzeczowo* pojęta, gdy się ją zrozumie *dziejowo* jako wewnętrzny koniec dziania się zachodniej metafizyki”¹. Oznacza to, że nie jest ona ani całkowicie wpisana w tradycję, ani całkowicie czymś od niej odcięty. Jako najważniejsze założenia swojego historiozoficznego stanowiska wymienia Schulz dwie „hipotezy”: po pierwsze, że „zachodnia metafizyka jest w sobie obda-

¹ Korzystam z późniejszej publikacji tego artykułu: W. Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”, w: O.Pöggeler (hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein/Ts: Athenäum 1984, s. 97.

rzonym sensem aktem dziania się (*sinnhafter Geschehensvollzug*)”, tzn. że dzieje metafizyki prezentują sobą określony rozwój, na który wskazuje konkretna interpretacja następujących po sobie systemów filozoficznych. Rozwój ten, w obrębie którego każdemu myślicielowi przysługuje odpowiednie miejsce, interpretuje Schulz jako „przemianę” od naiwnego przyjmowania świata jako czegoś po prostu danego do samoistnego myślącego podmiotu. Po drugie, że ten dziejowy proces dobiegł końca, który przedstawia sobą właśnie filozofią Heideggera. Zdaniem Schulza, „Heidegger przynależy do postidealistycznej epoki filozofii podmiotowości, w której podmiot jest odsubstancjalizowanym podmiotem”². Podstawowym rysem filozofii podmiotowości nie jest w pierwszym rzędzie wcale to, że wszelki byt przykrawa się na miarę podmiotu, lecz to, że dąży się do samoustanowienia (*Selbstbehauptungswille*). Także Heidegger poszukuje możliwości samoustanowienia, doświadcza jednak istotowej niemocy jego realizacji. *Dasein* nie jest bytem ustanowionym przez samego siebie – jak Hegłowski duch – ale też nie jest ustanowiony przez Boga – jak Kierkegaardowskie indywiduum. *Dasein* jest wprawdzie „projektem”, ale projektem „rzuconym”. Rzuconym nie przez Boga, lecz przez nicotę, którą po tzw. zwrocie (*Kehre*) nazywa Heidegger samym byciem (*Sein, Seyn*). Dopiero to odniesienie do samego bycia pozwala Heideggerowi w pełni przezwyciężyć filozofię podmiotowości³.

2. Problem hermeneutyczny

Ocena słuszności zaproponowanej przez Schulza interpretacji uzależniona jest od pozytywnego rozpatrzenia dwóch kluczowych problemów, które ona sama odsłoniła. Dotyczą one *de facto* nie tylko myśli Heideggera. Wydaje się bowiem, że natrafia na nie każda próba usytuowania dzieła danego myśliciela w kontekście dziejów filozofii. Po pierwsze, chodzi o problem wykładni całościowego sensu dziejów. Po drugie – o rozumienie podstawowego przesłania danej filozofii i jej wewnętrznego stosunku do całości dziejów. Te dwa problemy są ściśle z sobą związane. Opisuje je znana figura tzw. „koła hermeneutycznego”: to, jak rozumiemy dzieje, uzależnione jest od wyników interpre-

² Ibid., s. 104.

³ Ibid., s. 116.

tacji konkretnych historycznych zjawisk, te ostatnie z kolei możliwe są do uchwycenia tylko w ramach szerszej perspektywy, obejmującej koniec końców całość dziejów. Ponieważ jednak interpretator nigdy nie stoi poza dziejami, lecz jest ich efektywną częścią, wobec czego także jego własna perspektywa w spotkaniu z dziejami musi zostać przez niego samego uwzględniona. Innymi słowy, to, jak rozumiemy dzieje, jest pochodną aktualnego samorozumienia, to z kolei, jak rozumiemy siebie samych, zależy do tego, jak rozumiemy dzieje. Za tą dialektyką całości i części idzie napięcie między bliskością i dala, swojskością i obcością. Jeśli bowiem chce się zrozumieć dany system filozoficzny, w naszym wypadku dzieło Heideggera, co – jak zauważyliśmy – jest równoznaczne z umiejscowieniem go w przestrzeni dziejów, nie można z jednej strony traktować tego systemu i dziejów jako dwóch całkowicie obcych sobie wielkości, z drugiej strony nie można ich całkowicie z sobą utożsamiać i, biorąc pod uwagę nasze obecne zadanie, patrzeć na dzieje tylko i wyłącznie z ograniczonej perspektywy prac Heideggera, albo też, odwrotnie, interpretować myśl Heideggera, wychodząc od jakiejś całkowicie obcej mu całościowej wizji dziejów. Można by wprawdzie traktować tę ostatnią jako efekt badań systematycznych, w świetle których ujęty na drodze egzegezy historycznej system filozoficzny jawiłby się jako bardziej lub mniej zbliżony do „rzeczy samych”, jednakże, jak uczy hermeneutyka filozoficzna drugiej połowy XX wieku, takie „niedziejowe” badanie samych rzeczy pozostaje pobożnym, naiwnym życzeniem. Każde tzw. systematyczne pojęcie dziejów jest w istocie historyczne, ale też odwrotnie: każde „czysto” historyczne spojrzenie na dane zjawisko pozostaje uwięzione w ramy „systematycznego” rozumienia podstawowych pojęć („sposobów bycia”). Zresztą stosunek Heideggera do dziejów jest naznaczony nie tylko tą formalno-hermeneutyczną ambiwalencją. Dodatkowe – materialne – trudności wynikają stąd, że jednym z istotnych składowych myśli Heideggera jest jego własna propozycja filozofii dziejów, w obrębie której mieszczą się jego oryginalne interpretacje filozoficzno-historyczne. Jeśli więc pytamy o miejsce Heideggera w dziejach filozofii, to musimy uwzględnić stosunek między przyjętą przez nas koncepcją dziejów a tą, którą zaproponował sam Heidegger. Wydaje się więc, że powodzenie interpretacji myśli Heideggera na tle historycznych przemian filozofii europejskiej zależy od uwzględnienia splotu zarysowanych powyżej wzajemnych zależności. Pytanie o miejsce He-

ideggera w dziejach filozofii jest pytaniem *stricte* hermeneutycznym, tzn. takim pytaniem, które nie tylko dotyczy ogólnych problemów podejmowanych przez hermeneutykę filozoficzną, ale także pyta o własne *rozumienie* samego siebie. A zatem zajęcie stanowiska wobec wyżej zarysowanej koncepcji Schulza stanie się możliwe dopiero po wskazaniu najbardziej właściwego rozumienia sensu tego pytania.

3. Hermeneutyczne pojęcie dziejów i doświadczenie problematyczności

Pierwszym problemem, na który zwróciliśmy uwagę podsumowując nasze przedstawienie interpretacji Schulza, był problem rozumienia dziejów jako całości. Schulz proponuje w tym względzie traktować dzieje jako metafizykę podmiotowości. Być może nie jest to koncepcja całkowicie fantastyczna, brakuje jej jednak wyraźnego umotywowania. Pojawia się ona – jak sam mówi o niej Schulz – jako „hipoteza”. Musimy zrezygnować z takiej drogi na skróty. Podejmując kwestię dziejów, nie pytamy o to, czym są dzieje same w sobie, jaki jest ich metafizyczny sens, dokąd one zmierzają itp., lecz pytamy o nie w kontekście pojawiających się konkretnych trudności ze zrozumieniem filozofii Heideggera. Zauważamy przy tym, że tematyka „dziejów w kontekście rozumienia” jest nie tylko centralnym obszarem hermeneutyki filozoficznej, ale także jednym z podstawowych „kłopotów”, który określa naszą dzisiejszą tożsamość. Tym samym podejmując zagadnienie hermeneutycznego doświadczenia dziejów, nie tyle celujemy w rozwiązanie jakiegoś naukowego, metodologicznego problemu dostępu do zjawisk historycznych, ale przede wszystkim żywimy nadzieję dotarcia do rzeczywistego, aktualnego doświadczenia dziejów, w ramach którego stanie się możliwe właściwe wyznaczenie miejsca myśli Martina Heideggera.

Centralnym momentem hermeneutycznego zwrotu filozofii XX wieku jest myśl Hansa-Georga Gadamera. W kontekście problematyki rozumienia określa on dzieje przez ich „oddziaływanie” (*Wirkungsgeschichte*)⁴. Dzieje jawią się tylko w rozumieniu. Dzieje są dynamiczną jednością obejmującą tego, który podejmuje się trudu rozumienia, oraz tekst, który ma być rozumiany. Tekst oddziałuje na samorozumienie

⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter esse 1993, s. 285 n.

interpretatora, praca interpretatora natomiast oddziałuje na sens tekstu. Rozumienie jest procesem, w którym dochodzi do „stapiania się horyzontów” teraźniejszości i przeszłości⁵. U podstawy tak pojętego rozumienia leży tzw. doświadczenie hermeneutyczne, w ogniu którego zarówno doświadczający, jak przedmiot wypróbowują swą prawdę. Gadamer porównuje je z rozmową między dwoma osobami: „tradycja jest rzeczywistym partnerem komunikacji, z którym jesteście równie związani jak ja z ty”⁶. Warunkiem możliwości porozumienia między interpretatorem a tekstem jest wzajemna otwartość, która dopuszcza stałą możliwość zawieszenia własnych przekonań na rzecz innego. Oznacza to, że logiczną strukturą otwartości jest pytanie. „Rozumieć tekst oznacza rozumieć pytanie”, które stawia on interpretatorowi⁷. „Przekaz tradycji, który do nas się zwraca – tekst, dzieło, ślad – stawia pewne pytanie i wystawia przez to nasze mniemanie na otwartą przestrzeń. Aby odpowiedzieć na to postawione nam pytanie, musimy – zapytywani – sami zacząć pytać”⁸. Albowiem „rozumienie problematyczności czegoś zawsze jest już zapytywaniem”⁹.

Zdaniem Gadamera doświadczenie dziejów *istotowo* związane jest z doświadczeniem problematyczności (*Fraglichkeit*). Przy tym Gadamer ma wyraźną świadomość, że ta koncepcja dziejów stanowi filozoficzną odpowiedź na pewne *historyczne* doświadczenie, którego początki sięgają pierwszej połowy XIX wieku. Rodząca się wówczas tzw. „świadomość historyczna” stanowi efekt zawieszenia obowiązywania dotychczasowych form życia społecznego, gospodarczego, politycznego i religijnego. Zainteresowanie problematyką rozumienia dziejów jest więc odpowiedzią na tą pogłębiającą się problematyczność życia, która w wieku XX osiągnęła swoje apogeum. Hermeneutyka filozoficzna próbuje doprowadzić tę problematyczność do samoświadomości.

Problematyczność (*Fraglichkeit*) jest podstawowym znamieniem czasów współczesnych. Przenika ona wszystkie zjawiska, czyniąc je czymś kruchym i łamliwym (*fragil*). Jak mówi Wilhelm Weischedel, dla współczesnego człowieka rzeczywistość nie oznacza

⁵ Ibid., s. 290.

⁶ Ibid., s. 334.

⁷ Ibid., s. 344.

⁸ Ibid., s. 347.

⁹ Ibid., s. 348.

nic innego jak problematyczność jako taką – problematyczność, która unierze-
czywistnia domniamaną na początku rzeczywistość i okazuje się bardziej niż
ona rzeczywistą. Właściwie rzeczywiste nie jest domniemane istnienie rzeczy
i mojej osoby. Właściwie rzeczywista nie jest jednak także nicłość jako domnie-
many, choć negatywny pewnik. Właściwie rzeczywisty jest raczej ów proces,
w którym wszystko, co domniemanie rzeczywiste, wyslizguje się w niepochwyt-
ność. Właściwie rzeczywiste jest to, że nie ma niczego pewnego, niczego stałego:
wątpliwość, niesamowitość, nieswojość, spowijająca wszystko zasłona oddalenia.
Bycie bytów to ich zawieszenie w stanie problematyczności, w nigdy niemożli-
wym do ustalenia, wciąż znoszącym siebie środkiem pomiędzy byciem i nieby-
ciem¹⁰.

Wyraźną świadomość tej problematyczności miał również Walter
Schulz. Filozofia Heideggera stanowi dla Schulza moment, w którym
metafizyka podmiotowości staje się widoczna przez pryzmat swego
końca. To właśnie ów koniec jest tym, co przez nas doświadczane.
Znamienne jest to, że Schulz mówi o końcu metafizyki podmiotowo-
ści, powołując się na „ogólnie znany stan rzeczy, że tradycja nasza
stała się dla nas problematyczna (*fraglich*) i że myślenie Heideggera
ma z tą problematycznością (*Fraglichkeit*) do czynienia”¹¹. Ta proble-
matyczność w oczach Schulza uzasadnia przekonanie o końcu dziejów
metafizyki. Możemy się na to zgodzić: zewsząd płynące słowa o kryzy-
sie, końcu, śmierci, zamknięciu itp., które w niezliczonej ilości poja-
wiają się również na kartach pism Heideggera, nie wynikają bynaj-
mniej stąd, że – jak chciał Heidegger – „zapomnieliśmy bycie” albo
też, że przypomnieliśmy sobie o jego niepamięci – wydaje się, że wła-
śnie ta myśl Heideggera jest najmniej dziś żywa, że w sposób najmniej
znaczący określa ona świadomość naszych czasów – lecz raczej stąd,
że to, co wcześniej uchodziło za oczywistość, dziś jawi się jako proble-
matyczne (*fraglich*). Jeśli więc u podstaw świadomości końca dziejów
metafizyki leży doświadczenia problematyczności wszystkiego, to dla-
czego to właśnie koniec, a nie ową problematyczność czyni Schulz pod-
stawowym założeniem swej „filozofii dziejów”? Zamiast konstruować
„metafizykę podmiotowości” dlaczego nie zatrzymać się przy owej pro-
blematyczności i z jej perspektywy nie spróbować zrozumieć sensu
dziejów?

¹⁰ W. Weischedel, „Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu”, przeł. G. Sowinski,
w: *Znak*, 6 (469), s. 23

¹¹ W. Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”,
op. cit., s. 98.

4. Podstawowa myśl Martina Heideggera

Ostatnie nasze rozważania służyły wskazaniu doświadczenia, na którym można by ugruntować potrzebne nam rozumienie dziejów. Odwołując się między innymi do hermeneutyki Gadamera, stwierdziliśmy, że jest nim doświadczenie problematyczności. W oparciu o nie dzieje jawią się jako rozmowa. Oczywiście dzieje można doświadczać i rozumieć wielorako, jeśli jednak odnosimy się do nich w ramach problematyki filozoficzno-hermeneutycznej, a taką jest niewątpliwie zagadnienie miejsca Heideggera w dziejach filozofii, wówczas musimy się oprzeć na jakimś wyraźnym filozoficzno-hermeneutycznym doświadczeniu. Pojęcie dziejów jest pierwszym z dwóch wcześniej wyróżnionych problemów, na które wskazała prezentacja interpretacji Schulza. Drugim problemem jest zrozumienie podstawowej myśli Heideggera i jego stosunku do dziejów. Przy czym – jak to już wcześniej zauważyliśmy – nie chodzi o zestawianie z sobą dwóch różnych problemów, lecz – o znalezienie wspólnego dla nich horyzontu, o danie im możliwości wzajemnego oświeclania się.

Zgodnie z przyjętym z góry hipotetycznym określeniem dziejów jako „metafizyki podmiotowości” Schulz ustawia myśl Heideggera na ich końcu. Oznacza to jednak, że dokonał on wcześniejszego rozstrzygnięcia, co jest najważniejszą myślą Heideggera. Tradycyjnie już o laur pierwszeństwa walczą między sobą analityka egzystencjalna i pytanie o bycie. Schulz jest zdania, że pytanie o sens bycia ma uzasadnienie tylko w ramach analityki egzystencjalnej, która ze swej strony jest ostatnim tchnieniem metafizyki podmiotowości¹². Jak jednak przedstawia się zasadnicza myśl Heideggera, gdy w miejsce metafizyki podmiotowości przyjmujemy takie rozumienie dziejów, które wychodzi od doświadczenia problematyczności? Pytając w ten sposób oczekujemy jednocześnie, że niejasne do tej pory doświadczenie problematyczności dozna ze strony myśli Heideggera niezbędnego rozjaśnienia.

W celu uzyskania adekwatnego pojęcia dziejów w kontekście problematyki rozumienia, sięgnęliśmy do hermeneutyki filozoficznej Gadamera. Można jednak zapytać, czy takie wpisywanie myśli Heideggera w „obcą” mu perspektywę rozumienia dziejów, nie zakłada od początku fundamentalnego zafałszowania. Wydaje mi się, że z sytuacją taką spotykamy się właśnie w przypadku „metafizyki podmioto-

¹² Ibid., s. 106-107.

wości” Schulza. A jak to jest z filozofią Gadamera? Biorąc pod uwagę znany powszechnie fakt, że Gadamera koncepcja dziejów i rozumienia wyrasta z bliskiego spotkania z myślą filozofa z Meâkirch, jednak nie jest z nią tożsama, możemy być pewni zachowania w tej materii umiarkowanego dystansu. Nie tylko bowiem przeglądanie myśli Heideggera w obcym zwierciadle takiej na przykład metafizyki podmiotowości daje w efekcie jej krzywy obraz, ale takiego samego zafałszowania możemy oczekiwać również wtedy, gdy zgodzimy się na te historiozoficzne tezy, które proponuje sam Heidegger. Sytuowanie Heideggera w dziejach filozofii na podstawie tylko jego własnej koncepcji dziejów byłoby nieuprawomocnionym ograniczeniem. Przede wszystkim zauważyliśmy wcześniej, że lansowana przez Heideggera teoria dziejów „zapomnienia bycia”, podobnie zresztą jak Schulzowska „metafizyka podmiotowości”, wyraża co najwyżej w sposób pośredni to podstawowe doświadczenie, które nazwaliśmy doświadczeniem problematyczności. Stawiamy z naszej strony żądanie zachowania w tej kwestii maksymalnej źródłowości. To, że Heidegger określa dzieje mianem „zapomnienia bycia”, nie znaczy jednak, że zupełnie zasłania tym wskazane doświadczenie problematyczności. Wręcz przeciwnie. Właśnie za najważniejszą myśl Heideggera uważamy podniesienie doświadczenia problematyczności do kwestii pytania. Zgadza się tu z Gadamerem, który zauważył, że w istocie nie chodzi o przypomnienie bycia, lecz „przypomnienie przedtem zapytanego, przypomnienie zagubionego pytania”¹³. Przypomnieć pytanie zaś nie oznacza nic innego jak po prostu pytać. Stoimy na stanowisku, że podstawową myślą Heideggera nie jest bycie, lecz pytanie o nie. W ten sposób Heidegger okazuje się być jednym z pierwszych, który wskazane wcześniej doświadczenie problematyczności, podniósł do rangi podstawowego przesłania filozofii.

O tym, że od początku Heidegger próbuje w sposób bezpośredni, tzn. na drodze refleksji erotetycznej, wyrazić to napierające doświadczenie problematyczności, przekonuje lektura jego najwcześniejszych prac. Już podczas swych pierwszych badań logicznych zwraca on uwagę na kwestię pytania. Wraz z sądami negatywnymi i impersonalnymi zdania pytajne należą do tych wyrażen językowych, z którymi nie radziła sobie zorientowana na sąd ówczesna logika i teoria poznania. Już w roku 1912, wychodząc z pozycji badeńskich neokantystów, dla

¹³ H.-G. Gadamer, „Autobiografia”, przeł. J. Wilk, w: K. Bal, J. Wilk (red.), *Gadameriana*, Wrocław 2006, s. 46.

których pytanie było formą pośrednią między idealną formą poznania i jego wraźniową materią, Heidegger wskazuje właściwą – fenomenologiczną – drogę dalszych jego badań: „Myślę przede wszystkim o problemie *pytania*, który nie jest do rozwiązania ani drogą czysto logiczną ani drogą czysto psychologiczną”¹⁴. O tym pośrednim charakterze pytania pisze on również w liście do Rickerta z roku 1914: „Podstawowa myśl mojego wystąpienia otworzyła mi się przy problemie pytania – które chciałbym w najbliższym czasie opracować w większym artykule – kiedy zapytałem, jaki jest rodzaj ‘bycia’ ‘sensu’ pytania. Obowiązanie nie. Czy stojąc poza obowiązaniem jest więc czymś fałszywym? Ostatecznie także nie. Być może czymś ‘pomiędzy tym?’”¹⁵. W zgodzie z podstawowym przesłaniem filozofii transcendentnej, dla której warunki możliwości poznania są zarazem warunkami możliwości przedmiotu poznania, kwestia pytania ma nie tylko charakter formalno-logiczny, lecz przede wszystkim ontologiczny. Jeśli sądowi odpowiada na poziomie bytu połączenie formy i materii, to do czego odnosi się pytanie, które stanowi element je zapośredniczający? Według dość często powtarzanego przekonania elementem łączącym formę i materię w sądzie jest spójka. Na poziomie bytu odpowiada jej formalno-materialna jedność substancji. Jeśli pytanie jest czymś pośrednim między poznawczą formą i materią, to zajmuje ono podobne miejsce w strukturze poznania co spójka. O ile jednak spójka *decyduje* o połączeniu formy i materii, o tyle pytanie to połączenie trzyma w *zawieszeniu*. Ten związek pytania z byciem potwierdzają pierwsze paragrafy Husserlowskich *Idei*, w którym młody Heidegger może przeczytać, że wszelka wątpliwość kieruje się z istoty na bycie¹⁶. Oznacza to, że między pytaniem a byciem istnieje szczególny związek. Na to samo wskazuje platońskie pojęcie szukania, które Heidegger nie tylko identyfikuje z aktem zapytywania, ale również łączy z procesem odsłaniania egzystencji¹⁷. Związek pytania z byciem ujawnia jeszcze inna oko-

¹⁴ M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 1: Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1978, s. 32.

¹⁵ M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912 – 1933 und andere Dokumenten*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 2002, s. 19 (list nr 7).

¹⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 89.

¹⁷ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Kraków: Znak 2006, s. 184-185, 244.

liczność. Rzecz *istnieje* o tyle, o ile jest formalno-materialną *całością*. Na tę całość wskazuje Heidegger również podczas swych badań nad pytaniem. W roku 1915 podczas seminarium Rickerta wygłasza Heidegger referat pt. *Frage und Urteil (Pytanie i sąd)*. Wniosek, do jakiego dochodzi, brzmi następująco: „To, czym jest zapytanie, pozwala się *całe* jedynie *przeżyć*”¹⁸. Istota pytania ujawnia się jedynie podczas jego *faktycznego* zadawania. Nie oznacza to bynajmniej, że analiza pytania winna dokonywać się na drodze badań psychologicznych, lecz, że jedyną drogą zbliżenia się do sensu jego bycia jest przyjęcie perspektywy samego życia (bycia). Pytanie wskazuje na życie. Pytanie o sens bycia zapytywania prowadzi do pytania o sens bycia. Podczas wykładu z roku 1918/1919 Heidegger kontynuuje swoje rozważania erotetyczne. Wychodząc od pytania „czy coś w ogóle istnieje?”, wskazuje on na życie jako na pierwotną przestrzeń „pomiędzy”. Teoretyczne podejście do życia powoduje, że z tej jednolitej przestrzeni zostają w sposób abstrakcyjny wyodrębnione elementy formy i materii. Nie oddają one jednak źródłowego obrazu życia, którym jest pytajność (*Fraglichkeit*), lecz stanowią jego odzyciowienie (*Entlebung*). Ażeby zbliżyć się do tego pytajnościowego podłoża życia, Heidegger postuluje nowy rodzaj filozofowania. Polega ono na totalnym zapytywaniu, które absolutnie niczego nie pozostawia poza sobą. Ów postulat nieograniczonego zapytywania stanowi radykalizację Husserlowskiej problematyki dostępu do rzeczy samych. Chodzi o maksymalną otwartość, która umożliwia płynięcie z prądem życia, nieskrępowane towarzyszenie życiu¹⁹. Podczas wykładu marburskiego z roku 1923/1924 Heidegger dokonuje ostatecznego, publicznego rozstania z tą wersją fenomenologii, którą zaproponował Husserl. Zdaniem Heideggera Husserl nie mógł zrealizować w pełni swojego hasła „do rzeczy samych!” z tego powodu, że „pomylił” pytanie z problemem. Tzw. problem transcendencji poznania, który leży w punkcie wyjścia fenomenologii Husserla, jest dogmatycznie przejętym z tradycji problemem teorii poznania, które opiera się na zupełnie fałszywych założeniach. Konsekwencją akceptacji tych założeń jest wyodrębnienie dziedziny czystej podmio-

¹⁸ Idem, „Frage und Urteil”, w: M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912 – 1933 und andere Dokumenten*, op. cit., s. 88.

¹⁹ Idem, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1987, s. 63-120.

towości i przeciwstawienie jej realnemu światu. Heideggerowska odpowiedź na tę „komedię omyłek” jest następująca: trzeba, po pierwsze, uświadomić sobie, że pytanie nie jest żadnym problemem – w ten sposób Heidegger odrzuca również neokantowskie „dzieje problemów” – oraz, po drugie, trzeba zbadać, czym jest samo pytanie²⁰. Idąc tą drogą, dochodzimy oto do paragrafu drugiego *Bycia i czasu*. Zawarta tam analiza formalnej struktury pytania stanowi jeden z najtrwalszych motywów całej filozofii Heideggera. W tej samej postaci pojawia się on na początku jego filozoficznej drogi, mianowicie w roku 1913²¹, jak i na jej końcu, w roku 1973²².

Spróbujmy wyraźnie uświadomić sobie znaczenie analiz pytania w *Byciu i czasie*. Do tej pory bowiem interpretatorzy spuścizny Heideggera nie mieli jasnego pomysłu, co z nimi zrobić. Podstawowe przekonanie Heideggera pokrywa się z tym, które legło u podstaw tzw. *linguistic turn*: język jest tym podstawowym medium, przez które widzimy świat. Każda forma językowego wyrazu otwiera przed mówiącym świat w inny sposób. Nie znaczy to jednak, że każda z nich jest równie „źródłowa”. Zdaniem Heideggera sąd, mający za wzór gramatyczną formę zdania oznajmującego, jest formą zupełnie pochodną. Zdania typu „młotek jest ciężki”, którego logicznym sensem byłoby stwierdzenie, że przedmiotowi młotek przysługuje własność, jaką jest ciężar, w codziennym obchodzeniu się z rzeczami „początkowo” w ogóle nie występują²³. Jeśli więc w punkcie wyjścia filozoficznego poznania stawia się sąd i z jego perspektywy opisuje świat, to w ten sposób już na samym początku odbiera się sobie możliwość dotarcia do źródłowego obrazu życia. Z perspektywy sądu byt jawi się jako obiekt „zakończony kropką”, a więc obecny, trwały, zamknięty, gotowy, przejrzysty, w pełni określony itp. Co innego jeśli w punkcie wyjścia przyjmujemy pytanie. Otwiera ono perspektywę, z której rzeczy jawią się jako nie w pełni obecne, jako niezamknięte, jako pewne możliwości, nie do końca

²⁰ Idem, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (1923/1924)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 2006, s. 71 i nast.

²¹ Idem, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 1: Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1978, s. 161.

²² Idem, *Vier Seminare*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1997, s. 115-116.

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN 2004, s. 202.

określone, dopuszczające ciemność i fałsz. Z perspektywy pytania rzeczy są „nie-skryte”, tzn. pełne negatywności. Ta ostatnia nie jest czymś, co należałoby na drodze poznania usunąć, lecz czymś, co należałoby sobie uświadomić, jako że należy ona immanentnie do rzeczy. W ramach tej erotetycznej perspektywy, której otwarciu służy paragraf drugi *Bycia i czasu*, Heidegger wskazuje na różnicę ontologiczną i wyróżnioną funkcję ludzkiego *Dasein*. Fundamentalny brak dotychczasowych interpretacji *Bycia i czasu* polega na tym, że postawione na wstępie pytanie o bycie traktuje się jako coś obojętnego, ewentualnie przygotowawczego dla całości dzieła. Stąd wyrasta później problem pogodzenia analityki *Dasein*, dla której pytanie o bycie wydaje się być czymś obojętnym, z późniejszymi rozważaniami Heideggera, które – jak się uważa – wyprowadzają bycie z cienia analityki egzystencjalnej i stawiają w samym centrum jego myślenia. Tak powstaje znany problem stosunku Heideggera I do Heideggera II. Przeocza się w ten sposób, że zarówno *Sein*, jak i *Dasein*, zostają wydobyte na jaw w ramach rozważań nad pytaniem, które zapewnia im stabilne podłoże wzajemnego odnośnienia się.

5. Dzieje, pytanie i bycie

Z całą pewnością Heidegger nie jest pierwszym filozofem, który patrzy głęboko w oczy problematyczności bytu i próbuje na niej budować. Jest jednak jednym z pierwszych, którzy to doświadczenie problematyczności próbują *ontologicznie* opracować. W pierwszej kolejności bowiem doświadczenie problematyczności wychodzi na jaw nie w kontekście oderwanych rozważań nad bytem, lecz w ramach porządku społecznego, obyczajowego, moralnego czy religijnego. Tym, co łączy te pojedyncze doświadczenia, jest to, że wyrażają się one w odniesieniu do czasu – „że wszystko już się skończyło”. Także Heidegger, wykładając problematyczność w postaci pytania, nie rezygnuje ze wskazania na czas. Czas jest „transcendentalnym horyzontem pytania o bycie” – brzmi tytuł części pierwszej *Bycia i czasu*. Ponieważ czas jest warunkiem możliwości dziejów, pytanie ma charakter dziejowy:

opracowanie pytania o bycie musi więc czerpać wskazania z najgłębszego sensu bycia samego zapytywania jako dziejowego, pytać o jego własne dzieje, tzn. stać

się historyczne, aby przyswajając sobie pozytywnie przeszłość, w pełni zawiadnąć najbardziej własnymi możliwościami pytania²⁴.

To właśnie oznacza sławna „destrukcja dziejów ontologii”. Tutaj tkwią też korzenie Gadamerowskiego rozumienia dziejów przez pryzmat pytania²⁵. Tym samym widzimy wyraźny związek między przyjętym przez nas wcześniej rozumieniem dziejów a zaproponowaną przed chwilą wykładnią podstawowej myśli Heideggera.

Nie miejsce tu, aby opisywać szczegółowe różnice i podobieństwa między klasycznym już połączeniem dziejów z problematycznością, które zawiera na przykład neokantowska teoria „dziejów problemów”, z Heideggerowskim pytaniem o dzieje bycia. Odnotujmy tylko, że koncepcja dziejów problemów, która stanowi swego rodzaju poprzedniczkę Heideggerowskiego pytania o dzieje, pojawia się w XIX wieku jako odpowiedź na próby całkowitego uhistorycznienia filozofii, które ze swej strony stanowią ofensywę skierowaną przeciwko spekulatywnym dziejom filozofii Hegla. Jak zauważył Hegel, historia filozofii wydaje się być pojęciem wewnątrznie sprzecznym: celem filozofii jest niezmienna i wieczna prawda, natomiast historia zna tylko to, co zmienne i przemijające²⁶. W zależności od tego, któremu czynnikowi przypiszemy pierwszeństwo, historia filozofii jawi się albo jako „zbiór przypadkowych przygód” albo też jako „świątynia samowiednego rozumu”. Koncepcja „dziejów problemów” stanowi swego rodzaju kompromis między tymi dwoma podejściami do historii filozofii. Wbrew historyzmowi twierdzi ona, że ruch dziejów jest nakierowany na prawdę, wbrew Heglowi jednak uważa, że ów ruch jest nieskończony i że nie da się go do końca porównać z „następowaniem po sobie określeń idei, jakie ma miejsce w wywodzie logicznym”²⁷. W miejscu, w którym Hegel sytuował „ducha świata”, przedstawiciele „dziejów problemów” (np. W. Windelband czy N. Hartmann) lokują wieczny problem. Heidegger odrzuca wszystkie te podejścia. Każde z nich bowiem w większym lub mniejszym stopniu zafałszowuje miarodajne doświadczenie problematyczności. Historyzm dostrzega tylko negatywną stronę tej problematyczności, filozofia Hegla – tylko pozytywną. Dlaczego jednak Heidegger

²⁴ Idem, *Bycie i czas*, op. cit., s. 27.

²⁵ H.-G. Gadamer, „Autobiografia”, op. cit., s. 25.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: PWN 1994, s. 31.

²⁷ *Ibid.*, s. 59.

odrzuca również „dzieje problemów”? Po pierwsze dlatego, że koncepcja ta zbudowana jest według projektu tradycyjnej metafizyki, która przeciwstawia formę, to, co idealne, wieczne, konieczne, temu, co materialne, zmienne i przypadkowe. Po drugie dlatego, że problemy te w istocie są już pewnymi „odpowiedziami”, wyrosłymi na podstawie przyjętej wcześniej bazy teoretycznej. Te tzw. wieczne problemy są to problemy, które mają całkiem określony historyczny rodowód. Ich uogólnianie powoduje zamaskowanie zarówno przeszłych problemów, które rzeczywiście nurtowały dawne epoki, jak i problemów aktualnych, które wynikają nie tyle z uprzednich rozstrzygnięć teoretycznych, co z rzeczy samych. Mówi o tym Heidegger między innymi na początku swego *Natorp-Bericht* z roku 1922²⁸, które miał okazję czytać także młody Gadamer. To właśnie to hermeneutyczne wprowadzenie do interpretacji pism Arystotelesa stanowi najważniejszy impuls dla wykształcenia się Gadamerowskiej hermeneutyki²⁹.

Dla Heideggera (i Gadamera) dzieje nie są tylko gigantyczną areną, na której pojawiają się w historycznym przebraniu wciąż te same wieczne problemy, lecz dzieje są czystą problematycznością. Tę czystą problematyczność Heidegger interpretuje ontologicznie: dzieje są pytaniem o dzieje bycia – wydarzeniem (*Ereignis*). Jego wewnętrzna dynamika decyduje o różnicach między epokami. Na jakiej podstawie daje się je określić? Skoro warunkiem otwarcia na dzieje jest doświadczenie problematyczności, a to wyraża się najpełniej w przypomnieniu pytania o bycie, to właśnie różnice w tym ostatnim stanowią miarę rozumienia punktów zwrotnych dziejów. Idąc tropem różnic w sposobie zadawania pytań, stajemy się świadkami epokowych przemian wydarzania. Inaczej mówiąc, istnieje wyraźna analogia między modalnościami filozoficznego zapytywania a modalnościami bycia i charakteryzującymi poszczególne okresy dziejów sposobami rozumienia życia i świata. W ramach tej erotetyczno-ontologiczno-historycznej jedności można teraz spróbować bliżej określić miejsce, tzn. sposób zapytywania Heideggera. Do tego potrzebne jest jeszcze dokładniej-

²⁸ M. Heidegger, „Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, (hrsg.) H.-U. Lessing, w: *Dilthey-Jahrbuch*, 1989, nr 6, s. 237.

²⁹ H.-G. Gadamer, „Heideggers „theologische” Jugendschrift”, w: *Dilthey-Jahrbuch*, 1989, nr 6, s. 228-229.

sze opisanie wskazanego tu związku. Realizacja tego zadania wykracza jednak poza granice filozofii Heideggera.

6. Miejsce Heideggera w erotetyczno-ontologicznych dziejach filozofii

Zauważyliśmy, że każdej z modalności bytu odpowiada pewien sposób zapytywania, temu zaś – pewien okres dziejów, w którym ów sposób zapytywania pełni funkcję „paradygmatyczną”. Idąc tropem tych analogii, można pokusić się o zarysowanie pewnej – wymagającej oczywiście gruntownego uzasadnienia i zilustrowania, na które nie ma tu niestety miejsca – propozycji rozumienia filozoficzno-dziejowego rozwoju Europy. I tak trzem modalnościom bycia: możliwości, konieczności i rzeczywistości, odpowiadają kolejno trzy sposoby zapytywania: pytanie o warunki możliwości, pytanie o rację dostateczną oraz pytanie o istotę. Zgodnie z erotetyczno-ontologicznym pojęciem dziejów pytania te stanowią swego rodzaju „paradygmaty”, które determinują sposób periodyzacji historii filozofii. Trzy epoki w dziejach kultury europejskiej daje się przyporządkować trzem różnym modalnościom pytania: „co?”, „dlaczego?” i „jak?”. „Co?” stanowi horyzont starożytności. Odpowiedzią na to konstytuujące epokę pytanie jest rozumienie bytu jako rzeczywistej istoty, jako świata (*physis*). Platon poszukuje tego, co naprawdę istnieje. Jego odpowiedź porusza się w ramach przeciwstawienia prawdy i pozoru. Pytanie „dlaczego?” stanowi erotetyczny „paradygmat” średniowiecza. Odpowiedź na nie uzyskuje się przez podanie uzasadniającej racji, usprawiedliwiającej konieczności. Jest nią koniec końców Bóg. Konieczność jego istnienia zostaje przeciwstawiona przypadkowości świata. Wreszcie pytanie „jak?” tworzy epokę nowożytną, która poszukuje warunków możliwości wiedzy. W centralnym punkcie stawia się człowieka i jego możliwości poznawcze. Podstawowym rozróżnieniem jest podział na warunek i to, co uwarunkowane. Oczywiście nie da się ustalić jednoznacznych punktów, w których jedna epoka się zaczyna, a druga kończy. Wskazywałbym raczej na długie okresy przejścia między epokami. Liczy się żywotność pewnych tendencji. I tak Arystotelesowskie utożsamienie i w końcu zastąpienie pytania „czym jest?” pytaniem „dlaczego jest?” stanowi – jak sądzę – o rozpoczynającym się końcu starego i początku nowego sposobu myślenia. Naprzeciw tej rozpoczynającej się od Arystotelesa tendencji wychodzi filozofia chrześcijańska, która widzi w Bo-

gu ostateczną rację i podstawę wszelkiego „dlaczego?”. Sytuacja zaczyna się zmieniać wraz z filozoficznym wystąpieniem Kartezjusza, niemniej potrzeba będzie jeszcze jednego stulecia, kiedy pytanie o warunki możliwości stanie się pytaniem przewodnim. Niewątpliwie epoka nowożytna stoi pod znakiem możliwości. Jak silne jest pojęcie możliwości pokazuje jego użycie w stosunku do tego, co konieczne. Kartezjańska hipoteza złośliwego demona jest w stanie zakwestionować konieczność reguł matematyki, Pascal nie dowodzi konieczności istnienia Boga, lecz jedynie jego wielkie prawdopodobieństwo, Leibniz z kolei uważa, że zanim udowodnimy istnienie Boga, trzeba najpierw ukazać jego możliwość itd. Filozofia Leibniza za sprawą wyeksponowania pojęcia możliwości z jednej strony, z drugiej ich umiejscowienia w Bogu jako ostatecznej racji i zasadzie wszystkiego, co jest, wyznacza pewną granicę. Leibnizjańskie pytanie „dlaczego jest raczej coś niż nic?” stanowi zwieńczenie sposobu pytania „dlaczego?”. Dopiero Kant wraz ze swoim pytaniem „jak możliwe?” dokonuje faktycznego przejścia i otwiera nowy rozdział w erotetycznym biegu dziejów.

Przyglądając się wypowiedziom Heideggera na temat tradycyjnych określeń bycia, możemy odnieść wrażenie, że Heidegger odrzuca znane ontologiczne odróżnienie trzech jego modalności. Czy w ten sposób nie wpisujemy jego myślenia w obcy mu schemat periodyzacji? Nie trudno zauważyć, że mimo wyraźnego sprzeciwu myślenie Heideggera pozostaje silnie zdeterminowane przez te tradycyjne dystynkcje. Dotyczy to wszystkich wymiarów jego myślenia. Wystarczy wskazać na następujące przykłady. O fenomenologii mówi on, że „wyżej od rzeczywistości stoi *możliwość*”³⁰, o *Dasein* – że jest ona „byciem możliwym”³¹, o egzystencji – że oznacza ona „radikalne życie w możliwości”³², o byciu samym – że jest ono „dającym moc i sprzyjającym tym, co możliwe (*das vermögend-mögende Mög-liche*)”³³. Temu prymatowi możliwości odpowiada sposób, w jaki Heidegger pyta o bycie. Pytanie o bycie kieruje się na „warunki możliwości”, pyta „jak możliwe...?”³⁴. Ponieważ pytanie o warunki możliwości jest pytaniem transcenden-

³⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 48.

³¹ Ibid., s. 184.

³² Idem, *Fenomenologia życia religijnego*, op. cit., s. 245.

³³ Idem, „List o humanizmie”, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Warszawa: Spacja 1999, s. 274.

³⁴ Np. idem, *Bycie i czas*, op. cit., s. 15.

talnym, Heidegger poszukuje transcendentального horyzontu. W ramach myślenia transcendentального kluczową rolę odgrywają przede wszystkim dwa problemy: problem metody i podmiotowości. Myślenie Heideggera, przynajmniej z okresu *Bycia i czasu*, doskonale wpisuje się w tę problematykę. Nie tylko powiada on, że „fenomenologia oznacza najpierw pojęcie metody”³⁵, ale wręcz, że „wszelkie pytania filozofii są w gruncie rzeczy pytaniami o „jak” – w ścisłym sensie pytaniami o metodę”³⁶. Do tego dochodzi ontyczno-ontologiczny prymat *Dasein*. Dlatego wydaje się, że rację mają ci, którzy filozofię *Bycia i czasu* uznają za kontynuację myślenia nowożytnego ze szczególnym uwzględnieniem transcendentalizmu.

Ta kontynuacja filozofii Kanta polega na radykalizacji jego sposobu pytania. Już w samym pytaniu mianowicie określa Heidegger warunki możliwości jako coś źródłowo możliwego. Niewątpliwie tego rodzaju rozumienie zostało przygotowane przez myślenie transcendentálne Kanta, który za najwyższe warunki możliwości myślenia uznał transcendentálne idee. Te ostatnie są pewnym nieskończonym zasobem *możliwości*, które zakreślają horyzont *możliwemu* badaniu. Temu podkreślaniu możliwościowego charakteru możliwości towarzyszyła u Kanta desubstancjalizacja czystego rozumu. Rozum zostaje odrzeczynistniony, a konieczność jego struktury jest – by tak rzecz – możliwą koniecznością. Czysty rozum jest władzą (*Vermögen*), mocą, która źródłowo umożliwia. „Przypomniane” przez Heideggera pytanie o bycie ma więc sens pytania o możliwość możliwości: jak możliwe jest to, co możliwe? Pytaniem tym Heidegger doprowadza myślenie nowożytne do punktu kulminacyjnego.

Czy jednak całe myślenie Heideggera daje się podporządkować temu transcendentálnemu sposobowi pytania? Czy myślenie Heideggera nie dokonało na swej drodze sławnego „zwrotu” i nie odwróciło się od transcendentálnego stylu filozofowania? Owszem, nie można przeoczyć tej ewidentnej zmiany, która dokonała się w rozwoju Heideggerowskiej filozofii mniej więcej pod koniec lat dwudziestych. Słabość niektórych interpretacji myśli Heideggera w duchu transcendentalizmu – w tym miejscu należałoby wymienić egzegezę C. F. Gethmanna³⁷ –

³⁵ Ibid., s. 35.

³⁶ Idem, *Fenomenologia życia religijnego*, op. cit., s. 82.

³⁷ C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag & Herbert Grundmann 1974.

polega na tym, że próbują one na siłę tłumaczyć tzw. zwrot jako nieuchronną kontynuację myślenia transcendentnego. Zaproponowany tutaj przez nas sposób wykładni tekstów Heideggera, który nastawiony jest na poszukiwanie leżących u podłoża całości dyskursu pytań, prowadzi do odmiennych wniosków. W rzeczy samej da się odnotować dwie gruntowne przemiany, których dostąpiło myślenie Heideggera. Jak mówi Schulz „pytanie o związek między Heideggerem a tradycją konkretyzuje się do pytania o związek jego dzieł z samymi sobą”³⁸. Pytanie o miejsce Heideggera w dziejach filozofii przechodzi tym samym w pytanie o dzieje jego myślenia i ich stosunek do dziejów. Uwzględniając wyżej zasugerowane powiązanie charakteru danej epoki z formą jego podstawowego pytania, można, przeprowadzając podobne zestawienie, pokusić się o swego rodzaju periodyzację filozofii Heideggera. Niewątpliwie periodyzacja ta ma w sobie na pierwszy rzut oka wiele sztuczności i potrzeba by osobnych, szczegółowych badań, ażeby wyeliminować to nieprzyjemne wrażenie i potwierdzić jej wiarygodność. Dla zakreślenia pewnego horyzontu, w którym winny podążać dalsze badania, stwierdzamy jedynie, iż droga myślowa Heideggera przebiega niejako odwrotnie do dziejów filozofii. W ten sposób interpretujemy Heideggerowski „zwrot” (*Kehre*) i pojęcie „zwinienia” (*Verwindung*) dziejów metafizyki. *Kehre* oznacza zarówno zwrot w sensie odwrócenia, jak zwrotkę (*strophe*), a więc pewien okres, w którym pyta się w określony sposób (*tropos*). Twórczość Heideggera dzielimy na trzy okresy-zwrotki:

1. W pierwszym okresie do tzw. „pierwszego zwrotu” (koniec lat dwudziestych) filozofia Heideggera pozostaje realizacją pytania „jak możliwe jest to, co możliwe?”. Jest to, powiedzmy, transcendentálny okres filozofii Heideggera.

2. W drugim okresie do tzw. „drugiego zwrotu” (lata pięćdziesiąte)³⁹ Heidegger przechodzi na pozycje metafizyczne. Dominującym tematem jego prac staje się metafizyka i jej przewyciężenie. Myślenie metafizyczne utożsamia Heidegger ze stawianiem pytania „dlaczego?” – „dlaczego jest raczej coś niż nic?”. Pyta ono o istotę podstawy. Jego zainteresowania historyczne skupiają się wokół „ostatniego metafizy-

³⁸ W. Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”, op. cit., s. 98.

³⁹ Na temat pierwszego i drugiego zwrotu zob. B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1988, s. 69 n., 145 n.

ka” – Fryderyka Nietzschego. Drugi okres więc nazwałbym „okresem metafizycznym” filozofii Heideggera.

3. Wreszcie okres po „drugim zwrocie” charakteryzujący się wyjściem poza szukanie warunków możliwości i racji w stronę filozoficzno-poetyckiego opisu, „czym coś jest”. Rozstanie z pytaniem „dlaczego?” Heidegger zaznacza za pomocą słów mistyka Anioła Słazaka: „Róża jest bez dlaczego; rozkwita, bo rozkwita, / Na siebie nie zważa i czy ją widzą nie pyta”. Heidegger cytuje też słowa Goethego: „Jak? Gdzie? Kiedy? – milczą Bogowie! / Porzuć *Dlaczego*, trzymaj się *Bo-wiem*”⁴⁰. W tym trzecim okresie Heidegger zwraca się ku presokratykom i poszukuje innego początku. Pojawia się „czwórnia” świata. Jest to filozoficzno-poetycki okres w twórczości Heideggera, który odpowiada pytaniu „czym coś jest?”.

4. To zwinięcie metafizyki, które odbywa się w przejściu przez trzy sposoby zapytywania, odpowiadające ze swej strony trzem okresom dziejów filozofii, prowadzi Heideggera do odsłonięcia czystej problematyczności. To ona porusza całym myśleniem filozoficznym. To, że Heidegger wychodzi z charakteryzującego nowożytną filozofię sposobu zapytywania o warunki możliwości, następnie radykalizuje ów sposób do postaci pytania o samo to pytanie, nie znaczy, że można jego filozofię odczytywać jako spełnienie filozofii nowożytnej i zakończenie dziejów. Wręcz przeciwnie, można powiedzieć, że stanowi ona raczej dopiero ich faktyczne otwarcie. Wychodząc od doświadczenia problematyczności możliwe staje się takie rozumienie dziejów, które nie dopuszcza już żadnego ich zamknięcia, lecz utrzymuje je w czystej, otwartej problematyczności. W ten sposób Heidegger inicjuje dzieje jako przestrzeń, w której możliwe staje się zajmowanie miejsca zgodne ze sposobem zapytywania.

Daniel Sobota

⁴⁰ M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński 2001, s. 53 i 170.

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Jerzy Gósz

„Thank Goodness That’s Over”¹

I

Tytułowy argument, sformułowany przez Priora w 1959 r. i analizowany przez niego kilkakrotnie,² jest jednym z nielicznych argumentów na rzecz poglądu, który jakkolwiek dla człowieka niefilozofującego wydaje się oczywisty i naturalny, od czasów Parmenidesa był przedmiotem krytyki filozofów, a mniej więcej od początku wieku XX stał się również obiektem ataku fizyków. Chodzi tu o pogląd uznający obiektywność (lub realność) upływu czasu i podstawowego dla nas rozróżnienia pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Jakkolwiek wśród zwolenników realności upływu czasu można znaleźć tak znane historyczne postacie, jak Heraklit, św. Augustyn czy Bergson, grupa współczesnych wyznawców tego poglądu jest bardzo nieliczna; oprócz wspomnianego już Priora na pewno warto jeszcze wymienić C. D. Broada, R. Chisholma a jeszcze bardziej współcześnie Q. Smitha, T. Merricksa i S. Savitta.³

¹ Wyrażenie występujące w tytule funkcjonuje jako nazwa własna argumentu analizowanego w niniejszym artykule, dlatego też pozostawione zostało w oryginalnym sformułowaniu.

² Argument ten Prior przedstawił w artykule „Thank Goodness That’s Over”, opublikowanym w *Philosophy*, 1959, nr 34, ss. 12-17 i przedrukowanym w *Papers in Logic and Ethics*, Duckworth, London, 1976, ss. 78-84. Wracił ponownie do tego argumentu w artykułach „The Formalities of Omniscience”, *Philosophy*, 1962, ss. 114-129, przedrukowanym w: *Papers on Time and Tense*, Oxford: Oxford UP 1968, ss. 26-44, oraz w: „Some Free Thinking about Time”, opublikowanym przez B. J. Copelanda (ed.), *Logic and Reality: Essays on the Legacy of Arthur Prior*, Oxford: Oxford UP 1996, i przedrukowanym w: P. van Inwagen, D. W. Zimmerman (eds.) *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell, Malden 1998, ss. 104-107.

³ Grupa przeciwników obiektywności upływu czasu jest zdecydowanie bardziej imponująca – zawiera takie nazwiska, jak: Einstein, Frege, Russell, Quine, Grünbaum, Lewis, Mellor czy Horwich. Znanym polskim zwolennikiem równorzędności ontologicznej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości był Zdzisław Augustynek.

Ryzykując pewne uproszczenia, można rozróżnić dwa sposoby podejścia do omawianego problemu obiektywności upływu czasu i statusu ontologicznego przeszłości, teraźniejszości i przyszłości: jedno jest podejściem wprost „od strony rzeczy”, gdzie od razu, bezpośrednio mówi się o metafizyce czasu, drugie jest podejściem „od strony języka” i polega na tym, że analizy metafizyczne czasu rozpoczyna się od analizy języka, którego używamy do mówienia o czasie. W pierwszym przypadku, spór o realność upływu czasu i status ontologiczny przeszłości, teraźniejszości i przyszłości toczy się pomiędzy trzema głównymi stanowiskami: eternalizmem (zwanym również *blokową teorią czasu*), prezentyzmem i teorią Growing Block Universe (GBU). Pierwsze z nich neguje realność upływu czasu i przyjmuje równorzędność ontologiczną wszystkich trzech sfer czasowych, dwie pozostałe przyjmują realność upływu czasu i w konsekwencji obiektywność naszego rozróżnienia pomiędzy teraźniejszością a przeszłością i przyszłością, oraz nieistnienie przyszłości. Tym co różni prezentyzm i GBU jest stosunek do przeszłości; GBU przyjmuje jej istnienie podczas gdy prezentyzm to istnienie neguje.

Przy drugim podejściu, typowym dla filozofów analitycznych, polemika dotyczy tego, czy obecne w naszym języku kategorie czasów gramatycznych (*tensy*) odpowiadają strukturze metafizycznej świata, czy też są tylko pewnym językowym artefaktem, któremu nic w rzeczywistości nie odpowiada. O ile zwolennicy tzw. *tensowych* teorii czasu, zwanych obecnie coraz częściej po prostu *A-teoriami*, używają – i uważają za podstawowy dla nas – język zawierający kategorie gramatyczne czasu teraźniejszego, przeszłego i przyszłego (czyli *tensy*), to zwolennicy tzw. *beztensowych* („*detensed*” lub „*tenseless*”) teorii czasu, czyli po prostu *B-teorii*,⁴ stoją na stanowisku, że *tensy* są co najwyżej

⁴ W języku polskim brak jest właściwych słów do adekwatnego przetłumaczenia angielskich terminów takich jak „*tense(d)*”, „*tenseless*” czy „*detensed*”, związanych z kategoriami czasów gramatycznych. Tłumaczenie „*tenseless*” lub „*detensed*” przez „*bezczasowy*” sugerowałoby jakąś pozaczasowość, taką jaką przysługuje np. przedmiotom abstrakcyjnym, podczas gdy w angielskim „*tenseless*” i „*detensed*” nie chodzi o pozaczasowość, tylko o użycie danego terminu w takim sensie, aby był on pozbawiony form podpadających pod kategorie czasów gramatycznych przeszłego, teraźniejszego i przyszłego. Taki przekład prowadziłby też do tłumaczenia terminu „*tenseless theories of time*” przez „*bezczasowe teorie czasu*”, co jest trudne do zaakceptowania, stąd też zdecydowałem się na tłumaczenie powyższych terminów jako „*tensy*”, „*tensowe*” i „*beztensowe*”.

pragmatycznie użyteczne i preferują używanie języka beztensowego, w którym pozbawiamy nasz język tensowych zobowiązań czasowych (odniesień do terażniejszości, przeszłości i przyszłości), tak jak zwykle pozbawione są zobowiązań przestrzennych (o ile nie wprowadzamy ich domyślnie). Np. kiedy mówimy, że „Teraz (ew. w chwili t) jest ciemno”, nie wiemy, gdzie miałyby to mieć miejsce, ale wiemy kiedy. W tym sensie, beztensowo, możemy powiedzieć, na przykład, następujące zdania: „Sokrates jest filozofem” lub „Proces Sokratesa jest (ma miejsce lub odbywa się) w Atenach w roku 399 p.n.e. po wniesieniu przeciwko niemu oskarżeń.” W ostatnim zdaniu jest mowa (beztensowo) o pewnych faktach, dacie zajścia jednego z nich oraz relacji następstwa czasowego „później niż”.

Do analizy tego sporu użyteczne okazują się być również wprowadzone przez McTaggarta pojęcia *A-uporządkowanie* zdarzeń – według własności bycia przyszłymi, terażniejszymi i przeszłymi – oraz *B-uporządkowania* zdarzeń – według relacji bycia „wcześniej niż” (ew. „później niż”).⁵ *B-uporządkowanie* zdarzeń jest stałe i nie zależy od tego, który moment czasu zechcemy uważać za terażniejszy, natomiast *A-uporządkowanie* jest zmienne – zmienia się wraz z upływem czasu. Jeżeli przyjmiemy, jak chcą zwolennicy *B-teorii*, że wszelkie wypowiedzi zawierające odniesienia do terażniejszości, przeszłości i przyszłości dają się sprowadzić do wypowiedzi dotyczących jedynie relacji „wcześniej niż”, „później niż” i „równocześnie”, lub też że ich warunki prawdziwości oparte byłyby *jedynie* na tego typu relacjach, należałoby uznać *B-uporządkowanie* zdarzeń za podstawowe i jedynie właściwe a to oznaczałoby, że nie ma podstaw do ontologicznego odróżniania terażniejszości, przeszłości i przyszłości, czyli po prostu eternalizm. Zwolennicy *A-teorii* negują taką możliwość i uznają nieeliminowalność w żadnym możliwym sensie *A-własności* „bycia terażniejszymi”, „przeszłymi” i „przyszłymi” dla zdarzeń i rzeczy oraz przyjmują metafizyczne stanowisko prezentyzmu lub GBU.⁶

⁵ Pojęcia *A-uporządkowania* i *B-uporządkowania* wprowadził J. M. E. McTaggart w: „The Unreality of Time”, *Mind*, New Series, 1908, nr 68, ss. 457-484. Por. również Q. Smith, „The Phenomenology of A-Time”, *Dialogos*, 1988, nr 52, ss. 143-153, przedrukowany w: Q. Smith, N. Oaklander (eds.), *New Theory of Time*, New Haven and London: Yale UP 1994, ss. 351-359.

⁶ Dla ścisłości należałoby zauważyć, że możliwe są również inne kombinacje stanowisk, ale tylko za cenę przyjęcia dosyć kontrowersyjnych założeń. Np. Q. Smith w swoim artykule „Time and Degrees of Existence: A Theory of Degree Presen-

Obydwa podejścia współwystępują często u tych samych filozofów i Prior jest jednym z tych, u których można to zaobserwować. Z jednej strony, rozwijał on filozoficznie motywowaną logikę temporalną, która przyjmowała zmienność w czasie wartości logicznej zdań i pozwalała na logiczną analizę rozumowań odnoszących się do relacji pomiędzy czasami gramatycznymi, z drugiej zaś swoje filozoficzne *credo* określał w następujący sposób:

Jeśli zatem posiadam coś, co można by nazwać filozoficznym *credo*, jego pierwszy artykuł byłby następujący: wierzę w realność odróżnienia pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Wierzę, że to, co widzimy jako następstwo zdarzeń *jest* następstwem zdarzeń, wchodzeniem w istnienie, po to aby przeminać [*coming to pass*], jednej rzeczy po drugiej, a nie tylko beczasowym blokiem [*timeless tapestry*] ze wszystkimi rzeczami utkwionymi w nim na zawsze.⁷

Podobnie dwojakię podejście – od strony języka, i od strony rzeczy samych – można zaobserwować u Priora w przypadku tytułowego argumentu.

II

W swoim pierwszym artykule z 1959 r. Prior stwierdza, że zdania zawierające odniesienia do teraźniejszości, przeszłości i przyszłości nie dają się przetłumaczyć na zdania beztensowe, w których nie ma czasów gramatycznych, natomiast pojawiają się – jak chcieliby zwolennicy teorii beztensowych – odniesienia do dat lub do momentu, w którym dane zdanie zostało wypowiedziane i stwierdzające zachodzenie danego zdarzenia *w* takim właśnie momencie, *wcześniej niż*, ewentualnie *później niż* ten moment. Pokazuje to na prostym przykładzie. Załóżmy, że mamy za sobą jakąś niełatwą rzecz – doświadczenie w rodzaju bólu głowy, egzaminu, trudnej rozmowy itp. Stwierdzamy wtedy z ulgą: „Nareszcie, jest już po wszystkim!” lub „Dzięki Bogu, jest już po wszystkim!”.⁸ Odnosimy się wtedy w czasie teraźniejszym do

tism”, który ukazał się w C. Callender (ed.), *Time, Reality & Experience*, Cambridge: Cambridge UP 2002, ss. 119-136, przyjmuje realność upływu czasu, ale odrzuca (tradycyjny) prezentyzm, przyjmując stopniowalność istnienia (stopień istnienia danego obiektu jest tym niższy, im większy dystans czasowy dzieli go od teraźniejszości).

⁷ A. Prior, „Some Free Thinking”, op. cit., s. 104.

⁸ M. MacBeath („Mellor’s Emeritus Headache”, *Ratio*, 1983, nr 23, s. 84 n, prze-

przeszłości, nie stosując żadnych dat (możemy ich nawet nie pamiętać), i takie wypowiedzi są całkiem jasne i zrozumiałe. Nie da się ich natomiast – zauważa Prior – sprowadzić do (przetłumaczyć na) wypowiedzi beztensowe typu (założmy, że wypowiedź ta miała miejsce np. 25.10.2009): „Nareszcie (Dzięki Bogu), data zakończenia tej rzeczy jest (beztensowo) 25.10.2009!” lub „Nareszcie (Dzięki Bogu) zakończenie tej rzeczy jest równoczesne z datą tej wypowiedzi” gdyż wypowiedzi obu typów mają po prostu zupełnie inne znaczenie.⁹

W tej pierwszej wersji swojego argumentu Prior kładł nacisk na językowe problemy zwolenników teorii beztensowych (*B*-teorii), czyli nieprzetłumaczalność wypowiedzi zawierających czasy gramatyczne na wypowiedzi beztensowe, nie zawierające takich odniesień – co jest zupełnie zrozumiałe zważywszy, że zwolennicy ówczesnych teorii beztensowych – tzw. starych albo tradycyjnych teorii beztensowych – utrzymywali, że takie tłumaczenie jest zawsze możliwe i że wobec tego świat realny nie zawiera niczego więcej poza relacjami składającymi się na *B*-uporządkowanie.¹⁰ Fakt nieprzetłumaczalności wypowiedzi zawierających czasy gramatyczne na wypowiedzi beztensowe, na który zwracał uwagę Prior, został później zaakceptowany, ale stało się to nie za sprawą argumentu Priora, lecz rozwiniętej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych i m.in. przez Marcus, Kripkego, Kapłana, Perry’ego i Davidsona nowej teorii referencji (*New Theory of Reference*), zgodnie z którą wyrażenia takie, jak imiona własne czy wyrażenia okazjonalne, odnoszą się *bezpośrednio* (bez pośrednictwa fregowskiego sensu) do obiektu, którego dotyczą i nie przypisują mu żadnych własności. Kapłan mówił o wyrażeniach okazjonalnych, że są „bezpośrednio referencjalne” (*directly referential*) – ich odniesienie (*referent*), z chwilą kiedy zostanie raz określone, pozostaje takie ustalone we

drukowane w: Q. Smith, N. Oaklander (eds.), op. cit. ss. 305- 311) zwraca uwagę, że tytułowe „Thank goodness” może być używane do wyrażenia nieokreślonego uczucia ulgi („nareszcie”) lub też może być skierowane w stronę Boga („dzięki Bogu”).

⁹ Prior („Thank Goodness...”, s. 84). W „Some Free Thinking...”, s. 106. Prior dodawał, że terminy „przeszły” i „przyszły” nie dają się zdefiniować w terminach „wcześniej” i „później” ale jest dokładnie na odwrót. Podobnie McTaggart (op. cit. s. 458 n) uważał *A*- uporządkowanie za bardziej podstawowe niż *B*-uporządkowanie, ale starał się też dowieść, o czym jeszcze krótko wspomnę, że to pierwsze jest wewnętrznie sprzeczne.

¹⁰ Por. np. B. Russell, *Principles of Mathematics*, New York, r. 54 i J. J. C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, New York: Routledge & Kegan Paul 1963, s. 133 n.

wszystkich możliwych okolicznościach – i używał w związku z tym czasami w stosunku do nich określenia Kripke’go „sztywne desygnatory”.¹¹ W przypadku interesującego mnie tutaj czasu chodzi o takie wyrażenia, jak „teraz”, „dzisiaj” czy „jutro”; mają się one odnosić bezpośrednio do momentu czasu, w którym są wypowiedzane. Z teorii tej wynikało, że zdania tensowe i beztensowe, takie jak np. „Teraz jest noc” i jego beztensowe tłumaczenie „2 listopada o godz. 3 (po północy) jest noc” nie mogą mieć tych samych znaczeń z tej prostej przyczyny, że ich reguły użycia są zupełnie inne, inne są też warunki prawdziwości – to pierwsze zdanie jest prawdziwe czasami, to drugie zawsze i podobna sytuacja zachodzi w przypadku zdań analizowanych przez Priora.

Nowa teoria referencji doprowadziła do przeobrażenia teorii beztensowych i powstania tzw. nowych beztensowych teorii czasu (*New Tenseless Theories of Time*), rozwiniętych już po śmierci Priora m. in. przez Smarta w jego artykule „Time and Becoming” oraz przez Mellora w jego książce *Real Time (RT)* (jej współczesną wersją jest *Real Time II (RTII)*).¹² Twórcy tej nowej beztensowej koncepcji czasu uznali nieprzetłumaczalność wypowiedzi tensowych na beztensowe, nie miało to jednak według nich świadczyć o obiektywnej realności przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, gdyż prawdziwość wypowiedzi tensowych ma zależeć tylko i wyłącznie od *B*-uporządkowania zdarzeń w świecie; zgodnie z nową teorią referencji „teraz” w wypowiedziach, takich jak „teraz jest noc” odnosi się bezpośrednio do dat, w których zostały one dokonane, i podobnie wypowiedzi o przeszłości i przyszłości mają nam coś mówić o zdarzeniach (odpowiednio) wcześniejszych lub późniejszych od daty danej wypowiedzi.

Argument Priora w przedstawionej wcześniej postaci, pochodzącej z „Thank Goodness...”, nie wystarczyłby przeciwko tym nowym bez-

¹¹ Por. G. Frege, *Sens i znaczenie*, w *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977; D. Kaplan, „Demonstratives”, w: J. Almong, J. Perry, H. Wettstein (eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford: Oxford UP 1989. Por. również Q. Smith, „Introduction: The Old and New Tenseless Theories of Time” oraz „Problems with the New Tenseless Theory of Time”, w: Q. Smith, N. Oaklander (eds.), op. cit., ss. 17-22, 38-56. Ten ostatni artykuł Smitha ukazał się pierwotnie w *Philosophical Studies*, 1987, nr 52, ss. 371-392.

¹² J.J.C. Smart, „Time and Becoming”, w: P. van Inwagen (ed.), *Time and Cause*, Boston 1981; D. H. Mellor, *Real Time*, Cambridge: Cambridge UP 1981; *Real Time II*, Routledge, London, 1998. Por. również Q. Smith, op. cit., ss. 38-40.

sensowym teoriom czasu. Prior miał jednak świadomość, że problemy zwolenników teorii beztensowych nie są tylko natury językowej i nie sprowadzają się tylko i wyłącznie do nieprzetłumaczalności wyrażen tensowych na beztensowe, dlatego też w dwóch kolejnych artykułach, w których powracał do swojego argumentu, analizował go również bezpośrednio od strony ontologicznej. W „The Formalities...” wypowiada się w typowy dla siebie lapidarny sposób mówiąc, że kiedy mamy za sobą, na przykład, pewien końcowy egzamin i z ulgą wypowiadamy to nasze „Już po wszystkim”, nie chodzi nam bynajmniej o beztensową relację pomiędzy datami (egzaminu i wypowiedzi), bo to przecież nie z tego powodu jesteśmy zadowoleni.¹³ Argumentacja w „Some Free Thinking...” jest nieco bardziej rozbudowana: Prior przypomina nam tutaj, co takiego musi stać się na poziomie „rzeczy”, aby mogło dojść w końcu do owego „Już po wszystkim”. Najpierw pewien fakt antycypujemy i czekamy na niego mając świadomość jego zbliżania, potem go przeżywamy, a następnie mamy go już za sobą, ale wciąż go pamiętając i mając go w coraz odleglejszej perspektywie. To jest to wszystko, co *musi* się stać, aby miało sens owo „Już po wszystkim”, a z którego zdać muszą sprawę przeciwnicy obiektywności upływu czasu.¹⁴ Argument w tej postaci jest równie poważnym wyzwaniem dla zwolenników nowych beztensowych teorii czasu, jak był w swojej starszej wersji dla tradycyjnych beztensowych teorii; wyznawcy tego nowego typu teorii muszą wyjaśnić, jak to jest możliwe, że w świecie, w którym nie ma – jak przyjmują – realnego upływu czasu, *ten sam podmiot* może najpierw *antycypować*, następnie *przeżywać* a później *pamiętać* pewne zdarzenie. Jak łatwo można się zorientować, chodzi ni mniej, ni więcej tylko o wyjaśnienie, skąd się bierze na gruncie *B*-teorii nasze poczucie przemijania zdarzeń i upływu czasu.

III

Argument Priora był szeroko komentowany.¹⁵ Chciałbym skoncentrować się na tej jego krytyce, która jest najpełniejsza i sama była przed-

¹³ Prior, „The Formalities...”, s. 29.

¹⁴ Prior, „Some Free Thinking...”, s. 106.

¹⁵ Por. np. artykuły Mellora, MacBeatha, Garreta, Kiernana-Lewisa, Oaklandera, Scotta Hestevolda, Q. Smitha i C. Williamsa w: Q. Smith, N. Oaklander (eds.), op. cit., ss. 289-372.

miotem polemik – autorstwa Mellora. Autor przedstawił ją w kilku pracach i jest ona oparta – co jest istotne – na rozwiniętej i modyfikowanej (chciałoby się powiedzieć *wraz z upływem czasu*) *B*-teorii.¹⁶ Zanim przejdę do szczegółów odpowiedzi Mellora na argument Priora, chciałbym przedstawić najpierw krótko ogólne założenia Mellora, czyli jego *B*-teorię.

Jak już wspominałem wcześniej, Mellor uznaje nieprzetłumaczalność wypowiedzi tensowych na beztensowe i przyjmuje nawet niezbędną tych pierwszych dla nas jako podmiotów działających w świecie.¹⁷ Nie ma to jednak świadczyć o obiektywnej rzeczywistości przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, gdyż prawdziwość wypowiedzi tensowych ma zależeć według niego tylko i wyłącznie od *B*-uporządkowania zdarzeń w świecie, czyli czegoś, co Mellor nazwał beztensowymi faktami (*tenseless facts*) lub *B*-faktami. Przy tym, pomiędzy początkiem lat 80-tych i końcem lat 90-tych, czyli pomiędzy *RT* i *RTII*, jego koncepcja zmienia się. W tym pierwszym okresie Mellor bronił tzw. okazjonalnej *B*-teorii (*token-reflexive B-teorii*) i przypisywał prawdziwość bezpośrednio egzemplarzom-zdaniom: prawdziwość jakiegoś stwierdzenia, czyli *konkretnego egzemplarza-zdania*, dla jakiegoś *A*-sądu, czyli *typu zdań*,¹⁸ dotyczącego teraźniejszości, przeszłości lub przyszłości, miała zależeć tylko od tego, czy miało ono miejsce równocześnie, później czy też wcześniej niż fakty, których dotyczyło, np. pewien egzemplarz-zdanie dla sądu „Teraz jest rok 2009” jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy jest wypowiedziany (ew. pomyślany czy napisany) w 2009 r.¹⁹ Pewne egzemplarze-zdania, czyli np. pewne wypowiedzi dla tego

¹⁶ *RT*, *RTII*, „Thank Goodness That’s Over”, *Ratio*, 1981, nr 23, ss. 20-30; „MacBeath’s Soluble Aspirin”, *Ratio*, 1983, nr 25, s. 89-92. Artykuły „Thank Goodness...” i „MacBeath’s...” przedrukowane zostały w: Q. Smith, N. Oaklander (eds.), op. cit., ss. 293-304, 312-315. Ścisłe biorąc, Mellor nazywa swoją koncepcję *B*-teorią w *RTII*, wcześniej wolał mówić o tensowych i beztensowych teoriach czasu.

¹⁷ Por. np. Mellor, *RT*, ss. 73-88, *RTII*, ss. 3-4, 58-62, 64-66. Mellor uważa, że wypowiedzi tensowe są niezbędne dla nas, jako podmiotów, które muszą działać skutecznie w świecie *tu i teraz* i muszą mieć możliwość komunikowania tego.

¹⁸ W *RT* Mellor odróżniał typy zdań (*sentence type*) i egzemplarze-zdania (*token sentences*). W *RTII* (np. s. 30) autor odróżnia sądy (*propositions*), utożsamiane przez niego z typami zdań (*statements types*), od ich egzemplifikacji, czyli konkretnych zdań (*statements*), które mogą być wypowiedziane, napisane, pomyślane itp. Aby zachować jednolitość języka, będę nazywał (za *RTII*) typy zdań sądami.

¹⁹ Por. *RT*, s. 5, 40-42; *RTII*, s. XI.

sądu mogą być prawdziwe, o ile mają miejsce w 2009 r., lub fałszywe, o ile mają miejsce wcześniej lub później.

Ta pierwsza koncepcja Mellora spotkała się z krytyką – głównie ze strony Q. Smitha – która wykazała jej błędność.²⁰ Załóżmy bowiem, że w pewnym momencie czasu t nikt nie pomyślał, nie napisał ani nie powiedział niczego, czyli nie ma żadnego egzemplarza-zdania (dla żadnego możliwego sądu) stwierdzanego, napisanego, pomyślanego ani żadnego innego. Weźmy teraz pod uwagę dwa sądy:

- (1) Teraz istnieją jakieś egzemplarze-zdania
- (2) Teraz nie ma żadnego egzemplarza-zdania

Na mocy przyjętego założenia, w chwili t (1) jest fałszywy a (2) prawdziwy, chociaż w żadnym momencie czasu żaden egzemplarz-zdanie dla sądu (1) nie może być fałszywy, podobnie jak żaden egzemplarz-zdanie dla (2) nie może być prawdziwy. To pokazuje, że okazjonalna B -teoria odwołująca się do prawdziwości (lub fałszu) egzemplarzy-zdań była chybiona.

Pod wpływem tej krytyki Mellor zmodyfikował swoją teorię. W *RTII* woli już mówić o prawdziwości sądów – czyli typów zdań – i o tym, co czyni je prawdziwymi, czyli o ich weryfikatorach (*truthmakers*).²¹ Jego koncepcja staje prostsza: twierdzi teraz, że sąd o postaci „Zdarzenie e jest terazniejsze”, który nazywa A -proposition, ma swój weryfikator w chwili t (*is made true at t*) w postaci B -faktu zlokalizowania zdarzenia e w chwili t i podobnie dla sądów mówiących o przeszłości i przyszłości jakiegoś zdarzenia e weryfikatorami byłyby B -fakty polegające na zlokalizowaniu e w chwilach (odpowiednio) wcześniejszych lub późniejszych niż t .²² Opierając się na takich założeniach, może już konkludować, jak uważa, że skoro sądy dotyczące terażniejszości, przeszłości i przyszłości mają swoje weryfikatory w postaci B -faktów, tak naprawdę nie przypisują światu żadnych realnych własności bycia terażniejszymi, przeszłymi i przyszłymi i że takich własności po prostu nie ma.

Czy jednak zwolennik A -teorii musi zgodzić się z tym rozumowaniem? Wydaje się, że nie. Zawsze może zapytać, co tak naprawdę jest

²⁰ Q. Smith „Problems...” oraz *Language and Time*, Oxford: Oxford UP 1993, r. 3. Por. również *RTII*, ss. XI-XII, 32-33.

²¹ Jakkolwiek „uprawdziwiacz” lepiej oddaje sens angielskiego *truthmaker*, termin „weryfikator” wydaje się być bardziej poprawny językowo.

²² Mellor, *RTII*, ss. XII, 34-38.

teraz i co odróżnia je od innych momentów czasowych. Ewentualna odpowiedź, że chodzi o *B*-fakt zadania powyższego pytania w chwili *t* niczego nie wyjaśnia i może skłonić do ponowienia pytania o to, który z momentów *t* jest *teraźniejszy* i w efekcie prowadzić do regresu do nieskończoności. Mellor zauważa ten problem (*RTII*, s. 46) i odpowiada: „Regres do nieskończoności jest możliwy dla takich pytań i odpowiedzi. Ale taki regres nie jest rzeczywisty ani nie prowadzi do błędnego koła, ponieważ każde pytanie w takim szeregu ma swoją odpowiedź z *B*-weryfikatorem odwołującym się do momentu *t* zadania tego pytania”.

Trzeba tu jednak zauważyć, że Mellor tak naprawdę po prostu nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, który z momentów czasowych należy uznać za *teraźniejszy*: ani przyjęta przez niego ontologia nie pozwala na jego wyróżnienie, ani język, którym się posługuje, nie pozwala na mówienie o nim. Problem polega na tym, że Mellor, wykorzystując wieloznaczność języka potocznego, wówczas kiedy mówi o sądach zawierających pojęcia „*teraźniejszy*”, „*przeszły*” i „*przyszły*” robi to w taki sposób, że tak naprawdę wprowadza zrelatywizowane do pewnego czasu *t* pojęcia „*teraźniejszy względem czasu t*” (lub „*równoczesny z pewnym momentem t*”), „*przeszły względem czasu t*” i „*przyszły względem czasu t*”. Nie posługuje się on zatem językiem *A*-teorii, w którym powinien mówić o nie-relacyjnym (nie zrelatywizowanym do jakiegoś momentu czasu) „*byciu teraźniejszym*”, „*przeszłym*” i „*przyszłym*”, tylko pewnym zakamuflowanym językiem *B*-teorii. Tak rozumianą *teraźniejszość – zrelatywizowaną do czasu, w którym zachodzą* – mają wszystkie zdarzenia: proces Sokratesa ma *swoją teraźniejszość* w 399 r. p.n.e., w której to *teraźniejszości* w Atenach toczy się normalne życie, atak na World Trade Center ma *swoją teraźniejszość* usytuowaną 11.09.2001r., na którą to *teraźniejszość* składają się też tragedia i rozpacz wielu ludzi i nieukrywana radość innych, i taką też *swoją teraźniejszość*, zrelatywizowaną do czasu, w której zachodzi, ma każde zdarzenie, dlatego że w gruncie rzeczy jest to tylko pewna *relacja równoczesności*, indeksowana parametrem *t*. Podobnie dla Mellora „*bycie przeszłym*” jest *B*-relacją zachodzącą pomiędzy pewnym, dowolnie wybranym czasem *t* a zdarzeniami *wcześniejszymi* a „*bycie przyszłym*” *B*-relacją pomiędzy czasem *t* a zdarzeniami *późniejszymi*. I tak proces Sokratesa, mający *swoją „teraźniejszość”* w 399r. p.n.e., ma też *swoją smutną „przyszłość”* w postaci zdarzeń,

które następują *po* procesie, i ma też swoją „przeszłość”, składającą się ze zdarzeń, które mają miejsce *przed* procesem.

W powyższych przykładach celowo używałem języka beztensowego; w literaturze używa się tego stylu czasami aby „ożywić” narrację, ja natomiast użyłem go, aby podkreślić, że w gruncie rzeczy mówiłem tylko o *B*-uporządkowaniu pewnych zdarzeń. Mimo tego, że pojawiają się w nich takie terminy, jak „teraźniejszość”, „przeszłość” i „przyszłość”, nie wynika z nich w żaden sposób to, kiedy zostały napisane i co tak naprawdę dzieje się *teraz*, czyli jakie *A*-własności należy przypisać światu. To właśnie takie relacyjne znaczenie terminów „teraźniejszość”, „przeszłość” i „przyszłość” – które jest w gruncie rzeczy tylko zakamuflowanym użyciem *B*-relacji „równocześnie z”, „wcześniej niż” i „później niż” – próbują zwykle analizować zwolennicy *B*-teorii i eternalizmu, tacy jak Mellor,²³ nie zauważając, że mówią zupełnie o czymś innym, niż zwolennicy *A*-teorii. Nie jest zatem niczym zaskakującym, że Mellor znajduje *B*-fakty jako weryfikatory dla swoich beztensowych sądów a staje się zupełnie bezradny, kiedy zostaje mu zadane pytanie o to, co tak naprawdę jest *teraz*. Jedyne, co potrafi w takiej sytuacji powiedzieć, to to, że każde zdarzenie jest teraźniejsze (czyli równoczesne) dla siebie samego.

Ten sam problem można ująć od innej jeszcze strony. W swoich pracach, tak jak wcześniej wspomniałem, Mellor opiera się na nowej teorii referencji i koncepcji *bezpośredniej referencji* wyrażen okazjonalnych, zgodnie z którą tensowe wyrażenia okazjonalne, takie jak „teraz”, „dzisiaj” czy „jutro”, mają odnosić się bezpośrednio (bez pośrednictwa fregowskiego sensu), w ustalony, „sztywny” sposób, do czasu w którym są wypowiedzane. Założenie to było poddane krytyce przez Q. Smitha w szeregu prac.²⁴ Smith nie próbuje wracać do koncepcji fregowskiej i stara się tylko zmodyfikować koncepcję bezpośredniej referencji; uważa on że tensowe wyrażenia okazjonalne, takie jak

²³ Inny przykład tego typu to Z. Augustynek, *Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, Warszawa: PWN 1979.

²⁴ M.in. Smith: „Introduction...”, „Problems...”, *Language and Time*, „Temporal Indexicals”, *Erkenntnis*, 1990, nr 32, ss. 5-25 (przedrukowany w: Q. Smith, N. Oaklander (eds.), op. cit., ss. 136-153). Jednym z poważniejszych argumentów, których Smith używa, jest to, że koncepcja bezpośredniej referencji nie potrafi wyjaśnić, dlaczego sąd typu „The meeting starts now” (z „now” powiązanym sztywno z datą, ale nie przypisującym jej własności teraźniejszości) pociąga logicznie sąd typu „The meeting is starting”. („Temporal Indexicals”, ss. 141-145, 150-151)

„teraz”, rzeczywiście odnoszą się *bezpośrednio* do swoich desygnatów ale też przypisują im monadyczną własność terażniejszości.²⁵ Modyfikacja ta jest na tyle istotna, że uderza w *B*-teorie typu Mellora, ponieważ wymaga wprowadzenia tensowych *A*-weryfikatorów dla zdań mówiących o terażniejszości, przeszłości i przyszłości.

Dodać tutaj należy, że krytyka Smitha wydaje się nie iść dostatecznie daleko. Jeżeli mówimy, na przykład, o *teraźniejszości, która się nieustannie zmienia*, o *teraz, które biegnie (nunc currens* Boecjusza) czy też o *teraźniejszej chwili, której nie możemy zatrzymać*, to żadnej z tych wypowiedzi nie da się wyjaśnić poprzez koncepcje bezpośredniej referencji, czy sztywnej desygnacji trwale wiążące wyrażenia okazjonalne takie jak „teraz”, „teraźniejszość” czy „teraźniejszy” z chwilą ich wypowiedzenia. Co więcej, z tensowymi wyrażeniami okazjonalnymi można z wiązać zrozumiały i dobrze nam znany sens, który był analizowany wielokrotnie przez zwolenników *A*-teorii, m.in. przez Priora i jego następców. Prior pisze:

Zanim przejdę do dyskusji pojęcia tego co terażniejsze, chciałbym przedyskutować pojęcie tego, co rzeczywiste. Te dwa pojęcia są ściśle z sobą połączone; zgodnie z moim poglądem, tak naprawdę, są one jednym i tym samym pojęciem i to, co terażniejsze, *jest* po prostu tym, co rzeczywiste, rozpatrywanym przez odniesienie do dwóch specjalnych rodzajów tego, co nierzeczywiste, mianowicie tego, co przeszłe, i tego, co przyszłe. [...] Teraźniejszością danego zdarzenia *jest* właśnie to zdarzenie. Teraźniejszością mojego wykładu, na przykład, *jest* właśnie mój wykład.²⁶

Christensen zaś dodaje: „Być terażniejszym to po prostu być, istnieć, i być terażniejszym w pewnym danym czasie to właśnie istnieć w tym czasie – ani mniej, ani więcej”.²⁷

Idea zaprezentowana w powyższych cytatach jest dosyć prosta i, jak się wydaje, jak najbardziej zgodna z naszym podejściem do tensowych wyrażeń okazjonalnych: *teraźniejsze* to to co *istniejące*, *teraz* jest chwilą

²⁵ „The 1980 token of „now” rigidly designates 1980 and ascribes to it the property of presentness. This does not of course imply that the token of „now” refers to 1980 *via* property of presentness, which would be impossible, since property of presentness does not refer to anything. Rather the token directly refers to 1980 and ascribes to its direct referent the property of presentness.” („Problems...”, s. 52).

²⁶ A. Prior, „The Notion of the Present”, *Studium Generale*, 1970, nr 23, ss. 245 i 247.

²⁷ F. M. Christensen, *Space-like Time*, Toronto: University of Toronto Press 1993, s. 168.

czasu, która odnosi się do tego, *co istnieje*, a które może być przeciwstawione temu, *co istniało* (przeszłość), i temu, *co będzie istniało* (przyszłość). Wydaje się zatem, że do wyrażen okazjonalnych związanych z upływem czasu znacznie lepiej niż koncepcja bezpośredniej referencji pasuje teoria Fregego, w której wyrażenia wiążą się ze swoimi nominatami za pośrednictwem sensu.

Nie jest tu moim głównym celem analizowanie różnych koncepcji semantycznych języka a jedynie pokazanie, że Mellor opiera się na pewnych założeniach (nowa teoria referencji), które mogą być podważone i w żadnym wypadku nie można uznać za udowodnione czy dobrze uzasadnione jego twierdzenia, iż sądy dotyczące teraźniejszości, przeszłości i przyszłości mają swoje weryfikatory w postaci tylko i wyłącznie *B*-faktów i tak naprawdę nie przypisują one światu żadnych realnych własności bycia teraźniejszymi, przeszłymi i przyszłymi.

Uzupełniającą strategią, którą Mellor w obu swoich książkach stosował do krytyki *A*-teorii, jest strategia polegająca na próbie wykazania wewnętrznej sprzeczności tej teorii. Mellor oparł się w tej krytyce na dobrze znanym, chociaż kontrowersyjnym, argumente McTaggarta²⁸. Rozumowanie McTaggarta rzadko bywa akceptowane w całości – składa się ono z dwóch różnych części, z których filozofowie wybierają jako poprawną zwykle tylko tę, która jest zgodna z ich stanowiskiem metafizycznym. W jego pierwszej części, McTaggart stara się pokazać, że *A*-uporządkowanie jest bardziej podstawowe niż *B*-uporządkowanie, bo tylko ono, według niego, jest w stanie wyjaśnić fenomen zmienności rzeczy, bez której, z kolei, nie można by mówić w ogóle o czasie. W drugiej części natomiast McTaggart próbuje udowodnić, że *A*-uporządkowanie jest wewnętrznie sprzeczne, gdyż wraz z upływem czasu wszystkie zdarzenia mają nabywać i – w konsekwencji – posiadać każdą z trzech wykluczających się charakterystyk bycia przyszłymi, teraźniejszymi i przeszłymi, czyli, innymi słowy, muszą być jednocześnie spełnione dwa sprzeczne twierdzenia:

(1) Zdarzenie, które jest teraźniejsze, nie może być ani przeszłe ani przyszłe, ani też to, które jest przeszłe, nie może być teraźniejsze ani przyszłe, ani też to, które jest przyszłe, nie może być przeszłe ani teraźniejsze.

²⁸ J.M.E. McTaggart w: *The Unreality of Time*, op. cit., ss. 467-470.

(2) Każde zdarzenie jest przyszłe, jest teraźniejsze i jest przeszłe.

Mellor oczywiście odrzuca pierwszy krok z rozumowania McTaggarta; przyjmuje on nietypowe dla zwolenników *B*-teorii założenie *endurantyzmu*, czyli trwania rzeczy w czasie w taki sposób, że *nie mają one czasowych części* albo też, inaczej mówiąc, są *w całości obecne* w każdym momencie czasu, i uważa, że takie założenie wystarcza w zupełności do wyjaśnienia fenomenu zmiany bez potrzeby odwoływania się do upływu czasu. Do założenia *endurantyzmu* i problemu zmiany u Mellora wrócę jeszcze w dalszej części mojego artykułu, tu natomiast chciałbym skupić się na drugiej, bardziej kontrowersyjnej części argumentu McTaggarta, akceptowanej przez Mellora. W swojej oryginalnej wersji, argumentacja McTaggarta, mająca na celu wykazania sprzeczności pomiędzy (1) i (2) jest trudna do przyjęcia. Jak przekonująco pokazuje S. Savitt, wrażenie niespójności pomiędzy (1) i (2) jest pozorne i powstaje tylko wtedy, gdy nie rozróżnimy dwóch różnych znaczeń czasownika "jest" zastosowanych w powyższych zdaniach: sensu tensowego, lokalizującego w czasie (ze względu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość), którego używamy na co dzień i zastosowanego w (1), i sensu beztensowego, w którym termin ten pozbawiony jest kategorii czasów gramatycznych, a który został zastosowany w (2).²⁹ Mellor niestety nie pokazuje, jak można usunąć braki w rozumowaniu McTaggarta. Twierdzi on, co prawda (*RT*, s. 92-93; *RTII*, s. 72-73), że jego *B*-teoria, która proponuje *B*-fakty jako warunki prawdziwości dla zdań tensowych, wzmacnia argument McTaggarta, ale wydaje się, że jedyne co Mellor może osiągnąć w ten sposób – gdyby sprzeczność między (1) i (2) była rzeczywista – to przeniesienie tej sprzeczności do jego *B*-teorii.

IV

W poprzedniej części mojego artykułu przedstawiłem *B*-teorię Mellora i jego ogólną krytykę poglądu uznającego obiektywność upływu czasu. Tę część mojej pracy chciałem poświęcić krytycznej analizie jego szczegółowych uwag skierowanych przeciwko argumentowi Priora. Mellor stara się przeanalizować ten argument w kategoriach *B*-termi-

²⁹ S. Savitt, „A Limited Defense of Passage”, *American Philosophical Quarterly*, 2001, nr 3, ss. 261-270.

nów odwołujących się do *B*-faktów, czyli pokazać, że możliwe jest przedstawienie całej sytuacji, która kończy się wypowiedzianym z ulgą „Już po wysokim”, w kategoriach odwołujących się do dat oraz relacji równoczesności, „wcześniej niż” i „później niż”. Propozycja Mellora wygląda następująco: powiedzmy, że mamy pewien ból głowy, który kończy się w czasie *t* i który potem mamy w swojej pamięci krótkotrwałej. W momentach czasu, które następują *po* chwili *t*, nie odczuwamy już bólu, natomiast jesteśmy *przeświadczeni*, że ból należy już do *przeszłości*. Przeświadczenie (*belief*) to spowodowane jest ustąpieniem bólu w chwili *t* i to właśnie ono pozwala nam wypowiedzieć z ulgą owo „Już po wszystkim”. *Przeszłość* bólu jest obecna w naszych przekonaniach – czyli tam według Mellora, gdzie jest ich miejsce – gdyż mają charakter subiektywny, natomiast w obiektywnym świecie są tylko *B*-fakty: ból *przed* chwilą *t*, ustąpienie bólu w chwili *t*, brak bólu i *pamięć* o bólu w czasie *po t* (bez tej pamięci uczucie ulgi nie miałyby podstaw) oraz związek przyczynowo-skutkowy łączący fakt ustąpienia bólu (przyczyna) w chwili *t* z *późniejszym* przeświadczeniem o jego ustąpieniu (skutek).³⁰

Przedstawiona powyżej argumentacja Mellora wydaje się dostarczać poprawnej odpowiedzi dla argumentu Priora z punktu widzenia *B*-teorii, natomiast jej słabością są dwa założenia na których jest oparta, wychodzące poza samą *B*-teorię a dla których trudno jest znaleźć uzasadnienie w tej teorii. Pierwsze to wspomniany już wcześniej endurantyzm,³¹ drugie to asymetria naszej wiedzy: w sytuacji opisanej przez Priora a rekonstruowanej przez Mellora to *ta sama* osoba oczekuje pewnego przykrego zdarzenia, przeżywa je a następnie wspomina i odczuwa ulgę. Z kolei bez zasadniczo asymetrycznych w czasie procesach antycypacji i pamięci uczucie ulgi doznawane *po* raczej niż *przed* owym zdarzeniem nie miałyby najmniejszego sensu.

³⁰ Przedstawiłem powyżej poprawioną wersję argumentacji Mellora, pochodzącą z Mellor „MacBeath’s...” (s. 314 n) oraz *RTII* (ss. XII, 40-42). MacBeath (op. cit., ss. 308-311) pokazał, że we wcześniejszej wersji Mellor (*RT*, ss. 48-52; „Thank Goodness...”, ss. 293-303) wprowadzał tensowe fakty „bycia przeszłym” dla analizowanego przez siebie przykrego przeżycia, o którym mówi argument Priora, i zasugerował mówienie o „przeświadczeniu (*belief*) o byciu przeszłym” zamiast o „byciu przeszłym”, co też Mellor zaakceptował.

³¹ Zwolennicy *B*-teorii (i eternaliści) – z powodów, o których piszę dalej w moim artykule – wybierają na ogół perdurantyzm (np. Quine, Goodman, Smart, Armstrong, Lewis), ale są też tacy, którzy – tak jak Mellor – starają się łączyć tę teorię z endurantyzmem (np. Forbes, Haslanger, van Inwagen).

Obydwa wspomniane założenia łączą się w sposób – jeśli można tak powiedzieć – naturalny z prezentyzmem i *A*-teorią, co można też łatwo uzasadnić. Np. Merricks argumentuje bardzo prosto na rzecz tego, że prezentyzm pociąga za sobą endurantyzm; żaden przedmiot nie może mieć innego przedmiotu jako swojej części, jeśli ta część (jako przeszła lub przyszła) nie istnieje.³² Z kolei połączenie prezentyzmu z endurantyzmem pozwala łatwo – i zgodnie z naszą intuicją – wyjaśnić asymetrię naszej wiedzy, czy też – mówiąc wprost – gromadzenie śladów przeszłości ale nie przyszłości; *endurujący* (obecny w całości w każdej chwili czasu) i *stający się* (ewoluujący wraz z upływem czasu) przedmiot musi gromadzić ślady przeszłości. Odrzucenie któregośkolwiek z tych założeń powoduje, że wytłumaczenie asymetrii naszej wiedzy staje się bardzo trudne, jeśli w ogóle możliwe. Jeżeli ktoś, tak jak Mellor, stawia sobie za cel polemikę prezentyzmem i *A*-teorią, powinien w szczególny sposób uzasadnić, jak jest możliwe przyjęcie tych założeń na gruncie *B*-teorii a tego Mellor niestety nie robi, ograniczając się do bardzo ogólnych argumentów na ich rzecz – dokładnie takich, jakie może stosować zwolennik obiektywności upływu czasu.

Deklarowanym, i bardziej ogólnym powodem przyjęcia endurantyzmu jest dla Mellora problem zmiany. Według niego, aby można było mówić o zmianie, musimy mieć *ten sam* konkretny przedmiot trwający w czasie, a nie czasowe części jakiegoś czterowymiarowego obiektu. Jednakże każdy, kto wybiera endurantystyczne rozwiązanie problemu zmiany, zmierzyć się musi z prawem Leibniza, mówiącym o *nieodróżnialności identycznych*, i opartym na nim argumentem Lewisa, odwołującym się do chwilowych własności wewnętrznych rzeczy (*temporary intrinsics*), takich jak np. kształt, kolor, temperatura czy masa.³³ Mówiąc w skrócie, chodzi o to, że – według Lewisa, zgodnie z prawem Leibniza – ten sam endurujący przedmiot nie może mieć niezgodnych własności w różnych momentach czasu, jeśli ma nie stracić swojej tożsamości. Lewis uważał, że rozwiązania inne niż *perdurantystyczne*, czyli wprowadzające czasowe części dla czterowymiarowych obiektów, którymi mielibyśmy być my i rzeczy wokół nas, są niewiarygodne (*incredible*).³⁴ Niewiarygodne ma być, według Lewisa rozwiązanie pre-

³² T. Merricks, „On the Incompatibility of Enduring and Perduring Entities”, *Mind*, 1995, nr 104, ss. 523-531.

³³ D. Lewis, *On the Plurality of the Worlds*, Oxford: Basil Blackwell 1986, s. 204.

³⁴ Jednocześnie ten sam Lewis uważał za wiarygodne, że jedna jego czasowa

zentyistyczne, odrzucające istnienie przeszłości i przyszłości, ponieważ „żaden człowiek, o ile nie byłoby to na moment przed egzekucją, nie uwierzy że nie ma przyszłości (*has no future*), tak samo żaden nie uwierzy, że nie ma przeszłości” (op. cit., s. 204). Podobnie niewiarygodne ma być zastąpienie własności wewnętrznych rzeczy – na gruncie *B*-teorii – relacjami, w których endurująca rzecz miałaby pozostawać do czasu, gdyż własności uznajemy za przysługujące rzeczom a nie zarazem rzeczom *i* momentom czasowym.

Wbrew temu, co twierdzi Lewis, prezentystyczna wersja endurantyzmu radzi sobie z argumentem Lewisa bardzo łatwo. Po pierwsze, nieistnienie przyszłości i przeszłości dla prezentysty jest nieistnieniem *teraz* i nie oznacza, że przyszłości nie będzie a przeszłości nie było. Kiedy np. mówimy, że ktoś *ma* za sobą bogatą przeszłość lub przed sobą wspaniałą przyszłość, to nie w tym sensie, że ta przeszłość *wciąż jest* lub owa przyszłość *już jest* – tę bogatą przeszłość ktoś już przecież *przeżył*, a tamtą wspaniałą, być może, przyszłość dopiero *przeżyje*, a argumentacja Lewisa jest zwykłym nadużyciem wieloznaczności języka potocznego. Po drugie, endurantyzm połączony z prezentyzmem jest zgodny z prawem Leibniza, gdyż dla prezentysty przedmiot istnieje wraz ze swoimi własnościami zawsze tylko w jednym momencie czasu – *w teraźniejszości* – i w żaden sposób nie może popadać w sprzeczność z sobą samym, chociaż trochę innym, w przyszłości czy przeszłości.³⁵

Druga część argumentacji Lewisa – odnosząca się do nieprezentystycznego endurantyzmu – jest ciekawsza i, co jest istotne, dotyczy również Mellora, który w *RT* (s. 111) przyjmował, iż własności wewnętrzne są relacjami, w których dana rzecz – posiadająca je – ma pozostawć do czasu, w którym je posiada. Argumentacja Lewisa wydaje się w tym wypadku pokazywać istotną cechę metafizyczną świata

część zaczęła pisać *On the Plurality of the Worlds*, inna sformułowała argument *temporary intrinsics*, a jeszcze inna zakończyła wspomnianą książkę. Problem ten tak naprawdę nie jest zabawny a, wręcz przeciwnie, bardzo poważny; biorąc pod uwagę rozciągłość czasową naszych procesów poznawczych i twórczych, akceptując rozwiązanie Lewisa należałoby uznać, że to *continuum* części czasowych Lewisa brało udział w pracy nad książką, zapewne w jakiś sposób komunikując się między sobą aby zachować logiczną spójność wywodów.

³⁵ Por. np. M. Hinchliff, *The Puzzle of Change*, „Philosophical Perspectives”, *Metaphysics*, 1996, nr 10, ss. 119-136; T. Merricks, „Endurance and Indiscernibility”, *Journal of Philosophy*, 1994, nr 91, ss. 165-184.

i języka, którym powinniśmy go opisywać – własności wewnętrzne rzeczy, np. ich kolory, kształty czy temperatura, nie mogą w takim samym stopniu dotyczyć, czy też „być zaczepione” w danej rzeczy i pewnym momencie czasu, z tej prostej przyczyny, że są własnościami danej rzeczy właśnie a nie czasu. Mellor uznał ten argument³⁶ i w *RTII* wprowadza już inną koncepcję, zgodnie z którą to, że jakiś przedmiot *a* ma pewną własność *F* jest pewnym *B*-faktem, którego jedynymi częściami konstytutywnymi (*constituents*) są *a* i *F*, czas zaś nie jest jego częścią konstytutywną, tylko pewną *czasową lokalizacją*.

Czy to nowe rozwiązanie zadowoliloby Lewisa? Z pewnością nie, gdyż zdaje się ono podpadać pod ogólny schemat, który Lewis (op. cit. s. 204) określał jako „czasowo indeksowaną własność”, a który zdecydowanie odrzucał. Wydaje się jednak, że Lewis nie ma w tym wypadku racji i koncepcja własności wewnętrznej jako zależnej od czasu, albo będącej pewną funkcją czasu, jest jak najbardziej „wiarygodna” i zgodna z naszą intuicją dlatego właśnie, że przypisuje własność – tak jak powinna – samej rzeczy i po prostu uznaje jej zmienność w czasie. Patrząc od tej strony na tą nową propozycję Mellora, byłaby ona jak najbardziej do przyjęcia, prawdziwy jej problem wydaje się jednak polegać na czymś zupełnie innym, niż chciałby tego Lewis. Chodzi mianowicie o to, że Mellor odrzuca obiektywność upływu czasu i przyjmuje *statyczną* koncepcję istnienia, zgodnie z którą nie ma stawiania się a każde zdarzenie i każda rzecz po prostu *statycznie i bezczasowo jest* – wtedy i dokładnie tam, gdzie jest czasoprzestrzennie zlokalizowana. Koncepcja ta nie daje metafizycznych podstaw dla tego, aby można było uznać, że to *ta sama* rzecz istnieje w każdej chwili czasu, zachowując swoją idyntityczność i będąc w każdej chwili czasu *w całości* obecna tam, gdzie jest. Założenie takie dla zwolennika *B*-teorii (i eternalizmu) wydaje się całkowicie arbitralne. Chociaż perdurantyzm Lewisa, wbrew jego własnej opinii, wydaje się być niezgodny z naszą intuicją dotyczącą naszego poczucia tożsamości i samoidentyfikacji,³⁷ patrząc od czysto metafizycznej strony założonej przez zwolenników *B*-teorii (i eternalizmu) koncepcji *statycznego istnienia*, preferuje ona wyraźnie właśnie takie – perdurantystyczne – istnienie w czasie: cokolwiek

³⁶ „There [in *RT*] I argued that any changeable property *F* (e.g. a temperature) of a thing *a* is a relation *a* has to any *B*-moment *t* when it is *F*. I am now persuaded that this is wrong.” (*RTII*, s. XIII) Por. również *RTII*, § 8.5, 8.6.

³⁷ Por. przypis 31.

jest, po prostu jest tam, gdzie jest czasoprzestrzennie zlokalizowane, tworząc w ten sposób czasowe części czterowymiarowych obiektów.

Drugie z założeń Mellora dotyczy asymetrii w czasie naszych procesów poznawczych – zasadniczo odmiennego podejścia do przeszłości, która zostawia po sobie swoje ślady, m.in. w naszej pamięci, i przyszłości, którą możemy tylko antycypować i następnie oczekiwać na jej przeżycie. Bez takich zasadniczo asymetrycznych w czasie procesów antycypacji i pamięci, uczucie ulgi doznawane *po* raczej niż *przed* jakimś przykrym zdarzeniem nie miałoby najmniejszego sensu. Dla zwolennika obiektywności upływu czasu jest to zjawisko jak najbardziej oczywiste i naturalne – *stający się w czasie, ewoluujący* czy też *istniejący dynamicznie* podmiot, ciągle ten sam, antycypuje, przeżywa a następnie gromadzi w swojej pamięci kolejne przeżycia – i to właśnie wykorzystuje w swoim argumencie Prior. Przyjęty przez Mellora endurantyzm, czyli istnienie w różnych momentach czasu tego samego podmiotu, stanowi pierwszy krok w stronę znalezienia przez niego wyjaśnienia tego procesu na gruncie jego teorii. Mellor musi jednak jeszcze pokazać, skąd się bierze nasze odmienne podejście do przeszłości i przyszłości – założył on przecież, że na *B*-fakty sytuacji opisywanej przez Priora składają się pamięć przeżytego przykrego doświadczenia, która jest niczym innym jak pewnym skutkiem owego przeżycia, oraz drugi istotny związek przyczynowo-skutkowy łączący tym razem fakt ustąpienia bólu (przyczyna) w chwili *t* z *późniejszym* przeświadczeniem o jego ustąpieniu (skutek). Mellor zatem, jeśli chce znaleźć odpowiedź na argument Priora musi wyjaśnić na gruncie swojej *B*-teorii asymetrię relacji przyczynowo-skutkowych, bo to one właśnie mają wprowadzać, według niego, asymetrię do naszego postrzegania świata, asymetrię którą postrzegamy jako różnicę pomiędzy przeszłością i przyszłością.

Mellor staje w ten sposób przed zadaniem sformułowania pewnej asymetrycznej kauzalnej teorii czasu, w której relację następstwa czasowego próbuje się zredukować do pewnych nie-czasowych i asymetrycznych relacji kauzalnych. Zadanie takie, jak pokazuje historia zmagania z tym problemem m.in. Reichenbacha, nie jest proste.³⁸ Jeżeli zechcemy wiązać związki przyczynowo-skutkowe z jakimiś oddziaływaniami fizycznymi, to stajemy przed zasadniczą trudnością pole-

³⁸ Zakończone niepowodzeniem zmagania Reichenbacha z tym problemem analizuje np. Z. Augustynek, *Natura czasu*, op. cit., ss. 174-189.

gającą przede wszystkim na tym, że prawa fizyki są symetryczne w czasie.³⁹ Droga, która wybrał Hume, wprowadzenia relacji poprzedzania czasowego do definicji przyczyny i skutku, jest dla Mellora oczywiście zamknięta jako prowadząca do błędnego koła. W jego koncepcji, jak często podkreśla, „czas jest kauzalnym wymiarem czasoprzestrzeni” (np. *RTII*, s. XIII, 117) i odwrotnie niż u Hume’a, to relacje kauzalne mają wprowadzać asymetrię do czasu. W związku z tym Mellor zobowiązany jest jednak wskazać, tak jak to w swoim czasie starał się zrobić Reichenbach, taką autonomiczną (względem relacji następstwa czasowego) własność relacji kauzalnej, która odpowiadałaby za asymetrię tej relacji.

Niestety trudno znaleźć u Mellora jakąś udaną próbę tego rodzaju. Według niego, alternatywne w stosunku do hume’owskiej definicji mogłyby na przykład wykorzystywać do odróżnienia przyczyny od skutku to, że przyczyny *zwiększają prawdopodobieństwo* swoich skutków oraz jednocześnie *wyjaśniają* je i są *środkami* umożliwiającymi ich zaistnienie. Ulubiony przykład Mellora, który ma ilustrować te próby definicji mówi, że dobre przygotowanie fizyczne Jima zwiększa prawdopodobieństwo wygrania przez niego wyścigu, jest środkiem do osiągnięcia tego zwycięstwa oraz wyjaśnia je, podczas gdy odwrotne relacje nie zachodzą.⁴⁰ Sceptyczny krytyk mógłby jednak na to odpowiedzieć, że tak długo, jak długo analizujemy *intencje i poczynania ludzkie* (*casus* Jima), zakładamy już w takim procesie pewne *ukierunkowanie ku przeszłości* – co oznaczałoby dla Mellora błąd *petitio prin-*

³⁹ Poza tzw. oddziaływaniami słabymi, które nie wydają się mieć jakiegokolwiek znaczenia dla codziennego życia, wszystkie prawa fizyki są symetryczne w czasie. Oznacza to, że, w zasadzie, prawa te (pomijając wspomniane oddziaływania słabe) pozwalają na to, aby dowolne procesy fizyczne mogły przebiegać w obie strony. Niektóre procesy, np. związane ze wzrostem entropii, obserwujemy jako przebiegające tylko w jedną stronę ale nie ze względu na to, że zabraniają tego prawa fizyki, ale tylko dlatego, że procesy odwrotne są niesłychanie mało prawdopodobne. Chodzi tu o znane rozróżnienie pomiędzy tzw. nomologiczną i nienomologiczną (warunkową lub *de facto*) asymetrią procesów fizycznych. Por. np. L. Sklar, *Space, Time and Spacetime*, Berkeley: University of California Press 1974, r. 5; P. Horwich, *The Asymmetries in Time: Problems in the Philosophy of Science*, Cambridge MA: The MIT Press 1987, ss. 5-7.

⁴⁰ Należałoby tutaj dodać, że Mellor nie jest do końca zadowolony z tych definicji; chciałby widzieć tę pierwszą jako bardziej podstawową od dwóch pozostałych ale nie jest ona dla niego pewna („too contentious for me to take it for granted here” (Mellor, *RTII*, s. 107)).

cipi – w procesie zaś czysto fizycznym asymetrii (nomologicznej) nie byłoby. Chętniej, co prawda, stosujemy wyjaśnienia odwołujące się do warunków *początkowych* (i symetrycznych(!) praw), ale to, po pierwsze, już *zakłada* upływ czasu, po drugie zaś, jest to sprawa naszych preferencji co do tego, jakie wyjaśnienia traktujemy jako racjonalne (prawdopodobnie w związku z upływem czasu dążymy do wyjaśnienia tego *co będzie* przez to *co było*). Arystoteles na przykład, jak dobrze wiadomo, preferował wyjaśnienia odwołujące się do przyczyn celowych. Na ogół, mógłby nasz sceptyczny krytyk dodać, traktujemy związki przyczynowo-skutkowe jako pierwotne a wyjaśnianie w ich kategoriach jako wtórne. Jeśli jednak odwrócimy ten porządek i zechcemy traktować wyjaśnianie jako pierwotne,⁴¹ co zdaje się sugerować jedna z propozycji Mellora, to nie dysponując relacjami poprzedzania i następstwa czasowego – gdyż te dopiero czekają w kolejce na swoje zdefiniowanie – nie będziemy mieli do dyspozycji środków, które pozwoliłyby nam odróżnić wyjaśnianie celowe od przyczynowego, przyczynę od celu oraz „wcześniej” od „później”. Na koniec można dodać za samym Mellorem (*RTII*, s. 113) – chociaż nie jest to już może najistotniejszy zarzut – że jego definicja relacji następstwa czasowego przez relację przyczynowo-skutkową wyklucza przyczynowość wsteczną z definicji, przez co wyklucza możliwość dyskusowania jej. Wydaje się, w każdym razie, że mellorowska kauzalna teoria czasu jest – podobnie jak inne próby tego rodzaju – nieudana i że nie potrafi on wyjaśnić na gruncie swojej *B*-teorii asymetrii naszej wiedzy w odniesieniu do przeszłości i przyszłości, co z kolei podważa wiarygodność jego odpowiedzi na argument Priora.

Podsumowując krótko tę część moich rozważań, można powiedzieć, że Mellor w ramach swojej *B*-teorii – owszem – rozwiązuje problem zmiany i naszego trwania w czasie, i w szczególności jest w stanie opisać tę bardzo specjalną sytuację, kiedy to po pewnym trudnym dla nas przeżyciu wypowiadamy z ulgą „Już po wszystkim”, ale tylko za cenę arbitralnych założeń, które nie mają podstaw w jego koncepcji beztensowego, statycznego istnienia.

⁴¹ Np. Horwich (op. cit., ss. 154-156) uważa wyjaśnianie za teoretycznie pierwotne w stosunku do przyczynowości.

V

Prior w swoim argumencie pokazuje nam dwie rzeczy: po pierwsze, jest to nieprzekładalność wypowiedzi tensowych mówiących o teraźniejszości, przeszłości i przyszłości na wypowiedzi beztensowe, sformułowane w ramach teorii kwestionujących realność takiego rozróżnienia. Po drugie, zwraca nam uwagę na to, że przeciwnicy obiektywności upływu czasu zobowiązani są wyjaśnić, skąd się bierze nasze poczucie upływu czasu i dlaczego nasze odczucia i działania wydają się być kierowane wpływającym czasem i w pewien sposób podporządkowane mu. Staralem się przypomnieć w swoim artykule zakończoną niepowodzeniem historię zmagania zwolenników *B*-teorii z tym pierwszym problemem, oraz pokazać, na przykładzie Mellora, na czym polegają trudności zwolenników *B*-teorii z wykonaniem tego drugiego zadania. Zwolennicy *B*-teorii mogą, tak jak Mellor, w swojej ontologii ograniczać się do *B*-faktów i mówić tylko o relacjach równoczesności, poprzedzania i następstwa czasowego, ale nie jest wtedy niczym zaskakującym, że wychodząc z takich założeń ontologicznych nie są w stanie udowodnić, że jest to jedyna poprawna ontologia a to, czego w niej nie ma – czyli *A*-faktów związanych z upływem czasu – należy uznać za nieistniejące. Alternatywne podejście, polegające na próbie wykazania wewnętrznej sprzeczności poglądu przyjmującego obiektywność upływu czasu a opierające się na argumentacji McTaggarta, zawiera błąd ekwiwokacji i jest, w najlepszym razie, trudne do zaakceptowania.

Zwolennicy *B*-teorii nie są w stanie nic powiedzieć o *A*-teoretycznym i nie-relacyjnym *teraz*, o ile rozumiemy przez to coś więcej niż tylko relacyjne bycie równoczesnym z pewną wypowiedzią czy pewną datą. Nie jest to jednak też tak, że o prostej sytuacji związanej z takim czy innym trudnym przeżyciem, którą akurat wybrał sobie jako przedmiot swojej argumentacji Prior, zwolennik *B*-teorii nie potrafi nic powiedzieć jako będącej całkowicie poza zasięgiem języka i ontologii jego teorii. Zawsze może on przecież powtarzać swoje monotonne relacje typu:

1. W chwili t_1 czuję ból
2. W chwili t_2 nie czuję bólu, ale pamiętam ból odczuwany we wcześniejszej chwili t_1 i doznaję w związku z tym uczucia ulgi
3. W chwili t_3 przewiduję bezbolesność następnych chwil i wypowiadam z ulgą „Nareszcie, już po wszystkim”

Staralem się jednak pokazać, że wyjaśnienie takiej sytuacji ramach *B*-teorii jest możliwe tylko za cenę przyjęcia całkowicie arbitralnych założeń – endurantyzmu i silnej asymetrii naszej wiedzy, przejawiającej się w tym, że pamiętamy to, co wcześniej, a możemy tylko antycypować to, co później – nie mających metafizycznych podstaw w tej teorii.

Metafizyka nie jest przedmiotem dowodów – tam oczywiście, gdzie wychodzimy poza proste dedukcje z przyjętych założeń – i to, co nam pozostaje, jak się wydaje, to ocena poglądów metafizycznych na podstawie jakości wyjaśnień, których nam dostarczają. W przypadku argumentu Piora, kryterium to zdecydowanie wskazuje na wyższość *A*-teorii.

Jerzy Gołosz

EPISTEMOLOGIA

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Roman Godlewski

Doświadczenie a świat fizyczny

W pracy tej przypominamy tezę o jedności doświadczenia i świata fizycznego. Innymi słowy twierdzimy, że akty doświadczenia są zdarzeniami fizycznymi. Na rzecz tej tezy podajemy nowy argument. Proponujemy też nowe spojrzenie na tezę o redukcji wiedzy o świecie materialnym do doświadczenia. Optujemy za umiarkowanym redukcjonizmem w wersji falsyfikacjonistycznej.

Wywód fizyczności doświadczenia

Nasz argument na rzecz fizyczności doświadczenia nie ma charakteru rozbudowanego rozumowania, ale polega na powołaniu się na jedną z zasad porządku pojęciowego. W rozważaniach wielu badaczy pojawia się ona od dawna, nie ma jednak ustalonej nazwy. Pozwalamy sobie nazwać ją „zasadą spójności dziedzin”. Głosi ona, że elementy każdej z dziedzin predykatu muszą należeć do jednego rodzaju. Zwrot „każdej z dziedzin” oznacza, że przypadku relacji dwuargumentowej dotyczy to również przeciwdziedziny.

W odniesieniu do doświadczenia i świata fizycznego koncentrujemy się na relacji wywodzenia. Nie wchodząc w szczegóły mówimy, że prawdy odnoszące się do świata fizycznego wywodzone są z prawd dotyczących doświadczenia. Jednocześnie jednak prawdy dotyczące świata fizycznego wywodzone są w oparciu o inne prawdy fizyczne.

Twierdzimy przy tym, że charakter wywodzenia prawd fizycznych z prawd doświadczenia nie różni się zasadniczo od wywodzenia prawd fizycznych z innych prawd fizycznych. Zatem na mocy zasady spójności dziedzin prawdy doświadczenia należą do tego samego rodzaju co prawdy fizyczne. Są zatem prawdami fizycznymi, zaś akty doświadczenia są zdarzeniami fizycznymi.

Wzmocnienie wywodu

Zasada spójności dowodzi tego wniosku w silniejszy sposób, niżby mogło się wydawać na pierwszy rzut oka. W jej uzasadnieniu mówi się, że samo odróżnianie rodzajów polega na stosowaniu jej, między innymi na tym, że odrębność rodzaju opiera się na tym, że przedmioty danego rodzaju mogą, bądź nie mogą, wchodzić w określone relacje lub posiadać określone właściwości.

Oznacza to, że podważenie zasady spójności godzi w samo rozróżnianie rodzajów rzeczy. Zatem podważenie naszego rozumowania prowadziłoby do wniosku, że przekonanie, iż akty doświadczenia zasadniczo (kategorialnie) różnią się od zdarzeń fizycznych, jest fałszywe. Podważenie zasady spójności prowadzi bowiem do wniosku, że żadne rodzaje nie istnieją.

Wrażenie jako zdarzenia fizyczne

Jak rozumieć tezę o fizyczności doświadczenia? Wrażenia zmysłowe są zdarzeniami fizycznymi w sensie całkowicie dosłownym. Różnica między opisem fizycznym a opisem psychologicznym jest jedynie różnicą języka. Jest to teza Davidsona¹ [1, s. 176], jednak nie traktował on jej tak radykalnie, jak my. Jego przekonanie, że fizyczny i psychologiczny schemat pojęciowy są zasadniczo odmienne, polegało na poglądzie, że nie istnieje jednoznaczna zależność między zachowaniem a stanami psychicznymi. Davidson nie podaje żadnych argumentów. Twierdzimy, że obydwa te przekonania są fałszywe.

Zdarzenia fizyczne dostępne w doświadczeniu mają miejsce w mózgu. Między nimi a poruszeniami ciała istnieje jednoznaczna relacja o tyle, o ile między tymi typami zdarzeń tymi istnieje zależność przyczynowa.

Wrażenie niewspółmierności schematu psychologicznego i fizycznego ma wiele powodów. Są to między innymi:

1. Naturalna nieściskość języka psychologicznego,
2. Praktyczna nieintersubiektywność wrażeń,
3. Nasza niewiedza odnośnie do tego, czym w mózgu są wrażenia,
4. Fakt, iż wrażenia są wynikiem niezwykle wyrafinowanego przetworzenia surowych danych pomiarowych.

¹ Donald Davidson, „Mental Events”, w: Idem, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford UP 1984, s. 176.

Ad. 1. Język naturalny jest w większości nieścisły. Nieścisłość ta w odniesieniu do psychiki ma ten sam charakter, co nieścisłość w odniesieniu do przedmiotów materialnych. Jej powodem jest oparcie znaczenia słów na podobieństwie do serii przypadków wzorcowych. Jakkolwiek w oparciu o język naturalny udało się stworzyć ścisły język fizyki, niestety psychologia nie dopracowała się do tej pory ścisłego języka do relacjonowania naszych wrażeń. Jest to częściowo spowodowane tym, że specyfika przedmiotu sprawia, że właściwa dla języka naturalnego możliwość uściślenia wypowiedzi tak bardzo, jak to w każdej kolejnej sytuacji jest konieczne, wymaga w przypadku przeżyć wewnętrznych nie lada pomysłowości i dla większości ludzi jest z tego powodu nierealizowalna.

Ad. 2. Wnętrza czaszek naszych rozmówców nie są nam dane podczas rozmowy. Nie chodzi przy tym nawet o dostępność wzrokową, ale o to, by do opisywanych zdarzeń psychicznych mieć dostęp pozwalający uchwycić wszystkie istotne ich aspekty, jak zapewne napięcie elektryczne czy stężenia i przepływy związków chemicznych. Dostęp do zdarzeń mózgowych, które są wrażeniami, mamy jedynie bardzo pośredni, poprzez zachowanie. Możemy wywnioskować o nich tylko o tyle, o ile można je jednoznacznie z zachowaniem powiązać.

Ad. 3. Nie wiemy, w których obszarach mózgu rozgrywają się zdarzenia, które są dla nas wrażeniami. Nie wiem również, o jakiego rodzaju zdarzenia chodzi. Prawdopodobnie świadome postrzeganie rozgrywa się w korze mózgowej i polega na pobudzeniu określonych neuronów. Mimo postępów neurologii szczegóły wciąż nie są znane. Nie wiemy, czym w rzeczywistości jest np. wrażenie wzrokowe czerwonego jabłka. Zagadka ta w istocie nie różni się od każdego innego zagadnienia przyrodniczego, np. od poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czym jest tęcza, albo czym są obserwowane przez astronomów błyski gamma.

Ad. 4. Czwarta trudność ma zapewne największe znaczenie. Obraz rzeczywistości, jaki uzyskujemy dzięki percepcyjnemu systemowi interpretacyjnemu wbudowanemu w nasze mózgi jest wynikiem niezwykle daleko posuniętego przetworzenia ogromnej ilości surowych danych, takich jak serie pojedynczych aktów pobudzenia niezliczonych

receptorów rozmieszczonych w naszych ciałach. Jest on w istocie wykreowany niczym wirtualny świat w grze komputerowej. Ogromne kłopoty, jakie napotyka neurologia poszukując algorytmów (analogowych), które prowadzą od określonych pobudzeń do określonych elementów naszych postrzeżeń, dopełniają układankę tajemnicy. Przeskok między postrzeganymi przedmiotami a naszymi wrażeniami zyskał nawet miano „transcendencji”.

Wszystko to jednak są jedynie trudności praktyczne. Po części obrazują obecny stan wiedzy. W żadnym razie nie wskazują na istnienie niemożliwości o charakterze logicznym (fundamentalnym).

Poszczególne aspekty naszych wrażeń, takie jak kolory, zapachy, kształty, czy treści myśli, odpowiadają określonym aspektom zdarzeń mózgowych. W istocie wspomniane zmagania neurologii mają ten sam charakter, jak wszelkie inne znane z historii spotkania różnych badawczych punktów widzenia na ten sam przedmiot, np. wyjaśnienie chemicznych właściwości substancji przez mechanikę kwantową. We wrażeniach dane jest nam to samo, co we wszystkich innych naukach o mózgu, ale od innej strony.

Umiarkowany redukcjonizm falsyfikacjonistyczny

Konsekwentne przyjęcie tezy o fizycznym charakterze doświadczenia pozwala na nowo rozważyć tezę o redukcji wiedzy o świecie materialnym do danych zmysłowych. Ścisłe biorąc mamy do czynienia ze zbiorem informacji o zdarzeniach fizycznych. Są to nasze fakty pierwsze. Na ich podstawie wywodzimy wiedzę o całej reszcie. Pytanie o redukcję jest w istocie pytaniem o to, w jakiej mierze możliwe jest w oparciu o skończony zestaw opisanych zdarzeń wywieść wiedzę o wszystkich innych, oraz wiedzę o rządzących nimi prawach. Ogólnie biorąc pełny wywód nie jest możliwy, a każda ustanowiona przez nas prawda o świecie materialnym, tak ogólna jak i faktograficzna, jest ryzykowną hipotezą. Jednakowoż każda musi być zgodna ze zbiorem faktów pierwszych.

Jeśli uznać, że wzorcowym przypadkiem użycia słowa „redukcja” w wyjaśnianiu jest relacja opisu makroskopowego do teorii atomistycznej, to w przypadku wrażeń i reszty świata fizycznego również mamy taką sytuację, że to szczegółowy opis świata fizycznego powołujemy po to, by wyjaśnić nasze doświadczenie. W istocie należy zatem mó-

wić, że to dane zmysłowe w toku poznania podlegają redukcji do ogólnego i szczegółowego opisu pozostałej części świata materialnego.

Teza ta wygląda dziwnie w odniesieniu do danych informujących nas o świecie zewnętrznym, jak wrażenia wzrokowe czy słuchowe, natomiast wydaje się nabierać sensu w przypadku doznań wewnętrznych. Z jakichś powodów odczuwamy, że skoro opisujemy świat na podstawie danych zmysłów, to świat redukuje się do wrażeń. W przypadku owianego tajemnicą życia naszej psychiki w mózgu, godzimy się z tym, że ewentualna redukcja sprowadzałaby fenomeny ducha do zdarzeń mózgowych. Emocjonalnie rzecz ujmując kierujemy redukcję od tego, co tajemnicze (co jest przedmiotem poznania), do tego, co wydaje się prostsze i bardziej rozjaśnione. Dane wzrokowe czy dotykowe wydają się proste, wyjaśnienia domagają się zaś rozmaite zagadki świata. W przypadku emocji, myśli czy wyobraźni sprawy mają się odwrotnie. Opis fizyczny mógłby wyjaśnić to, co niepodobne do niczego. Jednak logicznie biorąc, w każdym przypadku redukujemy dane doświadczenia do opisu świata fizycznego.

Język doświadczenia

Należy zwrócić uwagę na to, że nie istnieje możliwość stworzenia adekwatnego ścisłego języka do opisywania danych zmysłowych niezależnego od naszych teorii przyrodniczych. Wrażenia nie różnią się pod tym względem od wszelkich innych zdarzeń fizycznych. Terminologia adekwatnego opisu doświadczeń musi być zgodna z ontologią fizyki (w tym neurologii).

Oczywiście czym innym niż zagadnienie języka ścisłego jest kwestia języka prostego i użytecznego. Taki odnosi się do przypadków typowych i opiera na relacji podobieństwa do wzorców. W języku takim abstrahuje się od fizycznej natury przedmiotu podobnie jak czynimy to, mówiąc o krzesłach czy kubkach.

Zdanie „widzę czerwoną plamę” ma w sobie niewielką dozę ścisłego opisu tego, czym jest rozgrywające się w mózgu zdarzenie fizyczne, które jest danym wrażeniem zmysłowym. Odwołuje się za to do typowych wrażeń wzrokowych. Jest komunikatywne dzięki odwołaniu do intersubiektywnych przypadków wzorcowych „widzenia czerwonych plam”, czymkolwiek ono jest.

Roman Godlewski

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Tomasz Szubart

Johna L. Austina krytyka fundamentalizmu w świetle eksternalizmu epistemologicznego

Wstęp

W epistemologii aż do XX wieku, najbardziej rozpowszechniony pogląd dotyczący wiedzy głosił, że musi ona posiadać niepodważalne podstawy, w przeciwnym wypadku w jej uzasadnianiu popadlibyśmy w regres w nieskończoność. Takie stanowisko zostało nazwane fundamentalizmem i spotkało się z szeroką krytyką.

W latach siedemdziesiątych w teorii poznania powstał nowy kierunek – eksternalizm. Jego twórcy odeszli od tradycyjnego rozumienia wiedzy i odrzucili podstawowe założenia przyjmowane przez fundamentalistów jak i niektórych z ich krytyków.

Ciekawą krytykę fundamentalizmu zaprezentował John Langshaw Austin, który dominował na filozoficznej scenie Oxfordu w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Z uwagi na to, że większość swojego krótkiego życia poświęcił nauczaniu, opublikował tylko kilka artykułów. Tekst *Zmysły i przedmioty zmysłowe*, na którym, w sporej mierze, opieram interpretację poglądów Austina, został opublikowany po jego śmierci i jest rekonstrukcją notatek filozofa do prowadzonych przez niego wykładów. Austin znany jest w Polsce przede wszystkim jako filozof języka, twórca teorii aktów mowy. Poruszał on jednak także niektóre z kluczowych zagadnień teorii poznania, o czym często się zapomina.

W niniejszej pracy rekonstruję poglądy Austina, przedstawiając je jako pewną wersję antyfundamentalizmu oraz wskazuję na niektóre wspólne cechy jego koncepcji i teorii eksternalizmu epistemologicznego.

1. *Fundamentalizm jako odpowiedź na argument z regresu
w nieskończoność*

Fundamentalizm w teorii poznania jest stanowiskiem, wedle którego wiedza ma strukturę hierarchiczną, a u jej podstaw znajdują się przekonania, które nie są uzasadniane inferencyjnie i które wyrażane są poprzez pewną wyróżnioną klasę zdań. Stanowisko to jest próbą odpowiedzi na zauważony już w starożytności (i rozważany do dziś), podstawowy problem dotyczący wiedzy i jej uzasadniania (tzw. trylemat Agryppy¹): przekonanie albo jest nieuzasadnione – zostaje przyjęte dogmatycznie, albo jego uzasadnianie prowadzi do regresu w nieskończoność, albo też w uzasadnianiu popada się w błędne koło.² Zatem wiedza, według klasycznej definicji rozumiana jako prawdziwe i uzasadnione przekonanie, jest niemożliwa. Fundamentalista wskazuje, że można zatrzymać regres, wprowadzając podstawy, które będąc uzasadnionymi, nie wymagają już żadnego dalszego uzasadniania inferencyjnego.

Zatrzymując regres w nieskończoność, fundamentalista wskazuje bowiem na zdania, które są uzasadnione, ale nie ze względu na inne zdania, lecz ze względu na swój specjalny status poznawczy. W paragrafie 1.2 przedstawiam szerszą charakterystykę fundamentalizmu w postaci zaproponowanej przez Alfreda Julesa Ayera.

¹ Autorstwo trylematu przypisywane jest często Agryppie, przedstawicielowi szkoły sceptycznej, żyjącemu na przełomie I i II w. n.e., autorowi „pięciu tropów” (opisywanych przez Sextusa Empiryka w *Zarysach Pirońskich*), które miały wykazać, że żadne z przekonań nie może być uzasadnione. Trylemat we współczesnie rozpatrywanej wersji sformułował jednak Hans Albert, nazywając go ironicznie trylematem Münchhausena – baśniowego barona, który miał rzekomo po wpadnięciu do bagna wydostać się z niego ciągnąc za własne włosy. H. Albert, „Pewność czy prawda?”, przeł. I. Lazari-Pawłowska, w: F. Kwiecińska (red.), *Kierunki filozofii współczesnej cz. I*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika 1980, ss. 307-311.

² Problem ten można porównać do trylematu Friesa, referowanego przez Karla R. Poppera w *Logice odkrycia naukowego*. Według tej interpretacji, w uzasadnianiu popadamy w dogmatyzm, regres w nieskończoność albo w psychologizm. Psychologizm w tym ujęciu to właśnie fundamentalizm: umysł posiada zdolność do uzasadniania niektórych zdań bez odwoływania się do innych zdań. Popper przedstawił nowe rozwiązanie trylematu przyjmując fallibilizm, pogląd akceptujący w pewien sposób *regressus ad infinitum*. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa: Fundacja Aletheia 2002, ss. 89-101.

1.1. Argument z regresu w nieskończoność w uzasadnianiu

1.1.1. Struktura argumentu

Argument z regresu w nieskończoność ma na celu wykazanie, że żadne z naszych przekonań nie może być ostatecznie uzasadnione; przyjęcie tego argumentu prowadzi do, być może, najbardziej radykalnej wersji sceptycyzmu.

Przypuśćmy, że mamy pewne przekonanie *P*. Abyśmy mogli uważać, że przekonanie to jest uzasadnione, musi ono wynikać (indukcyjnie, dedukcyjnie, abdukcyjnie, bądź w zgodzie z jakimikolwiek innymi regułami inferencji) z innego przekonania (bądź grupy przekonań) *R*, a to z kolei, aby było uzasadnione, musi wynikać z innego (jeśli chcemy uniknąć błędnego koła) przekonania *S*. I tak *ad infinitum* – wydaje się, że nigdy nasze przekonanie *P* nie może być ostatecznie uzasadnione, gdyż będziemy musieli podać kolejne, uzasadniające je przekonanie. Rozmowa ze sceptykiem – pytającym: „Skąd wiesz?” – może trwać wiecznie.

1.1.2. Zasady poznawcze przyjmowane przez sceptyka

Pierwszym krokiem w celu wskazania możliwych dróg odparcia powyższego argumentu niech będzie rozpoznanie zasad, jakimi kieruje się jego autor, czyli sceptyk. Zasadą przyjmowaną *explicite* jest zasada inferencyjnego charakteru uzasadniania. Głosi ona, że każde uzasadnianie polega na wnioskowaniu, tzn. tym, co może uzasadniać przekonanie, jest wyłącznie inne przekonanie. Jednak, jak zauważa Fumerton³, treść tej zasady należy rozszerzyć: aby przekonanie *P* było faktycznie uzasadnione, należy także posiadać umiejętność uzasadnienia, dlaczego inne przekonanie czyni *P* bardziej prawdopodobnym; nie jest wystarczające podanie innego przekonania, konieczne jest także wskazanie, dlaczego przekonanie *P* jest uzasadniane akurat poprzez przekonanie *R*. (Należy zauważyć tu, że zasada ta ma charakter internalistyczny, powrócimy jeszcze do tego zagadnienia w kolejnych częściach tej pracy.) Akceptacja powyższej zasady może zatem prowadzić do regresu w nieskończoność, bądź błędnego koła w uzasadnia-

³ R. Fumerton, „Foundationalist Theories of Epistemic Justification”, w: E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2006 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/justep-foundational/>.

niu. Z uwagi na te negatywne skutki jej zastosowania, odrzucają ją fundamentaliści, tacy jak Alfred J. Ayer. Głoszą mianowicie, że istnieją także zdania uzasadniane nieinferencyjnie.

Kolejną zasadą przyjmowaną podczas formułowania argumentu z regresu w nieskończoność, jest zasada jednokierunkowości w uzasadnianiu, głosząca, że jeśli przekonanie *P* jest uzasadniane przez przekonanie *R*, to przekonanie *R* nie może być uzasadniane przez przekonanie *P*. Zasada ta ma na celu uniemożliwienie powstania błędnego koła w uzasadnianiu. Kwestionują ją jednak koherencjoniści (do których można zaliczyć np. Quine'a⁴), akceptujący kolistosc struktury uzasadniania i wskazujący, że istotne w uzasadnianiu są powiązania pomiędzy przekonaniem – przekonania udzielają sobie wzajemnego wsparcia, co można zauważyć obserwując na przykład praktykę badań naukowych.

Podsumowując: fundamentalizm wychodzi od odrzucenia zasady inferencyjnego charakteru uzasadniania, a przyjmuje zasadę jednokierunkowości w uzasadnianiu; koherencjonizm natomiast odrzuca zasadę jednokierunkowości, a przyjmuje zasadę inferencyjnego charakteru uzasadniania. Także John L. Austin, odrzucając zasadę jednokierunkowości w uzasadnianiu, zaproponował ciekawą teorię, która pod pewnymi względami przypomina koherencjonizm, jakkolwiek w istocie rzeczy nie mieści się w podziale na fundamentalizm i koherencjonizm. Teorię Austina rekonstruuję w części drugiej.

1.2. Przykład fundamentalizmu: teoria Alfreda J. Ayera

Alfred J. Ayer w *The Foundations of Empirical Knowledge*⁵, przedstawia teorię danych zmysłowych, która zdaje się być wzorcowym przy-

⁴ Choć (co może być ciekawym przykładem dla naszych późniejszych rozważań) on sam uważał się jednocześnie za fundamentalistę i koherencjonistę: „Jestem zadowolony, będąc umiarkowanym reformatorskim naturalistą. Stanowisko takie wskazuje na mój fundamentalizm, który polega na docenieniu wagi faktu, iż przekonania sprawdzane są poprzez obserwacje oparte na zmysłach. Z drugiej strony mój koherencjonizm – choć umiarkowany – jest oczywisty, z uwagi na mój holizm. Faktycznie więc łączę fundamentalizm z koherencjonizmem, co jak się wydaje, czynić powinien każdy” – W.V. Quine, „Comment on Haack”, w: R. B. Barrett, R. F. Gibson (red.), *Perspectives on Quine*, Oxford: Blackwell, 1990, s. 128, cyt. za: D. Koppelberg, „Foundationalism and coherentism reconsidered”, *Erkenntnis* 49, 1990, s. 259.

⁵ A. J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, London: Macmillan 1960.

kładem fundamentalizmu. Składa się ona z dwóch nierozłącznych części: teorii percepcji oraz opartej na niej teorii uzasadniania. Zagadnienie przedmiotu percepcji jest w tym przypadku kluczowe dla problemu uzasadniania, jak też dla całej teorii wiedzy, a na krytyce Ayera teorii percepcji opiera Austin całą swoją późniejszą krytykę jego koncepcji.

1.2.1. Teoria percepcji

Ayer rozpoczyna swoje rozważania od przypomnienia sceptycznego argumentu z iluzji, który to argument wychodzi od następującej obserwacji:

rzeczy materialne mogą różnie wyglądać dla różnych obserwatorów lub dla tego samego obserwatora w różnych warunkach, a charakter tych wyglądków jest w pewnej mierze przyczynowo zdeterminowany poprzez stan warunków i obserwatora.⁶

Argument ten ma na celu wykazanie fałszywości tzw. naiwnego realizmu, stanowiska, zgodnie z którym postrzegamy bezpośrednio przedmioty materialne. Ayer przywołuje znane przykłady: prosty kij, który po włożeniu do wody, wydaje się złamany; okrągła moneta która, gdy patrzymy na nią pod odpowiednim kątem, wydaje się mieć kształt eliptyczny; mirażu, który jest postrzeżeniem pozbawionym rzeczywistego przedmiotu; odbicie lustrzane czy halucynacje, spowodowane np. zażyciem narkotyków. Rozważmy pierwszy z wymienionych przykładów

(1) Podczas obserwacji prostego kija zanurzonego w wodzie, osoba obserwująca go bezpośrednio postrzega często kij złamany.

(2) W takiej sytuacji nie istnieje przecież złamany kij.

(3) A zatem osoba obserwująca złamany kij postrzega bezpośrednio coś, co nie jest materialne.

(4) Postrzegając kij, który jest zanurzony w wodzie, i kij, który nie jest w niej zanurzony, osoba bezpośrednio postrzega ten sam rodzaj rzeczy.

(5) Zatem: dana osoba zawsze postrzega coś, co nie jest materialne.

Ayer proponuje nazwać to, co postrzegamy bezpośrednio, *danymi zmysłowymi*. Następnie, przyjmuje, że pomiędzy tym, co postrzega-

⁶ Ibid., s. 3.

my, gdy zmysły „nas nie zwodzą”, a tym, co postrzegamy w przypadku złudzeń, nie ma jakościowej różnicy; nie może być tak, że postrzegamy różne rodzaje bytów. Stąd wyprowadza wniosek: zawsze postrzegamy dane zmysłowe a nie przedmioty materialne. Teoria Ayera różni się zasadniczo od klasycznych teorii danych zmysłowych; ma ona – co autor wielokrotnie podkreśla – charakter przede wszystkim „lingwistyczny”. Podstawowe rozróżnienie zachodzi bowiem nie na poziomie bytów przez nas postrzeganych, a na poziomie języka, w jakim są one opisywane. W klasycznej teorii danych zmysłowych istnieją dwie ontologie: danych zmysłowych oraz przedmiotów fizycznych, i wysuwany jest postulat redukcji drugiej do pierwszej. W „lingwistycznej” teorii Ayera mamy natomiast dwa języki: fenomenalistyczny i fizykalistyczny, oraz postulat przekładu zdań w tym drugim na zdania pierwszego. Przytaczając argument z iluzji Ayer ma na celu postawienie pytania nie o fakty, a pytania o język.⁷ To właśnie argument z iluzji służy oksfordzkiemu filozofowi do wprowadzenia nowego języka – obok istniejącego już języka rzeczy materialnych – języka danych zmysłowych. I to zdania tworzone w tym języku mają być poszukiwanym fundamentem wiedzy.

1.2.2. Odpowiedź na argument z regresu. Struktura uzasadniania

Wprowadzenie języka danych zmysłowych ma być dla Ayera narzędziem służącym do odparcia argumentu z regresu w nieskończoność w uzasadnianiu. Mamy oto, mówi Ayer (odrzucając zasadę inferencyjnego charakteru uzasadniania), zdania które nie wymagają już dalszego uzasadniania – są to zdania języka danych zmysłowych, opisujące wewnętrzne przeżycia osoby, wrażenia jakich ta osoba doznaje postrzegając przedmioty. Jest to nawiązanie do filozoficznej tradycji, według której wiedza introspekcyjna jest wiedzą pewną. Już św. Augustyn pisał: „Człowiek, kosztując czegoś, może przysięgać w dobrej wierze, że wie, iż dla jego podniebienia jest to słodkie lub przeciwne, gorzkie, i żaden wykręt grecki nie zdoła odebrać mu tej wiedzy”.⁸

⁷ Zob. J. L. Austin „Zmysły i przedmioty zmysłowe”, w: idem, *Mówienie i poznanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył oraz skorowidze sporządził B. Chwedeńczuk, Warszawa: WN PWN 1993, ss. 460-463.

⁸ Św. Augustyn, „Przeciw akademikom”, przeł. Katarzyna Augustyniak, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, opracowanie i indeksy Władysław Seńko, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999, XI-26, s. 132.

Zdania o danych zmysłowych nie wymagają dalszego uzasadniania inferencyjnego, są one pewne i niepodważalne. Odparty zostaje argument z regresu w nieskończoność mamy zdania uzasadnione same przez się i na nich możemy budować wiedzę. Zdania te mają zazwyczaj formę: „Ja tu i teraz doznaję *X*”, przy czym *X* jest wrażeniem odbieranym przez nasze zmysły. Dzięki zachowaniu takiej formy, zdanie języka danych zmysłowych, jeśli uzasadnione, wydaje się niepodważalne. Rozważmy następujące zdania: „Widzę płamę barwną, która wydaje mi się czerwona” bądź „Czuję teraz ból głowy”. Niemożliwe jest, jak sądzi Ayer, aby używając takich zdań, ktoś mógłby błędnie opisać swoje przeżycia (o ile oczywiście ów ktoś nie czyni tego świadomie). Tylko te zdania mogą być sprawdzone w sposób ostateczny, jako jedyna grupa zdań empirycznych (oprócz nich za niepodważalne uważał Ayer także aprioryczne zdania matematyki); nie podlegają one już dalszej weryfikacji.

Skoro prawdziwość lub fałszywość zdań o faktach ujawnia się jedynie poprzez czyjeś osobiste doświadczenie, to zdania mające odzwierciedlać wiernie szczegóły naszego doświadczenia zdają się zajmować wybitnie uprzywilejowaną pozycję: sama ich prawdziwość lub fałszywość miałaby stanowić sprawdzian walurowości wszelkich innych zdań. Z tego powodu nazywa się je niekiedy zdaniami czy sądami podstawowymi. Spośród wszystkich zdań o treści opisowej tylko one nie podlegają dalszej weryfikacji. Gdybyśmy je bowiem poddali dalszym próbom, to proces weryfikacji nie mógłby się zakończyć na nich samych. A gdzież by się w takim razie miał zakończyć?⁹

Zachodzi oczywiście możliwość pomyłki w identyfikacji danych zmysłowych, możemy np. zastosować niewłaściwą nazwę koloru do opisu naszego wrażenia, jednak, jak uważa Ayer, będzie to pomyłka czysto werbalna, a nie faktyczny błąd, który wskazywałby na możliwość podważania zdań języka danych zmysłowych. Czy nasza wiedza składa się wyłącznie ze zdań opisujących dane zmysłowe? Rzecz oczywista – nie, zdania takie nie są jedynym elementem naszej wiedzy; chcąc powiedzieć coś o świecie zewnętrznym, nie możemy odnosić się tylko do danych zmysłowych – służy temu potoczny język rzeczy materialnych.¹⁰ Język ten zawiera zdania, które są sprawdzalne empirycznie, jednak nigdy nie są weryfikowalne konkluzywnie. Jest

⁹ A. J. Ayer, *Problem poznania*, przeł. E. König-Chwedeńczuk, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1965, s. 66 n.

¹⁰ Jest to dość kontrowersyjny punkt teorii Ayera – nie jest jasne czy rzeczywiście istnieją jakieś inne fakty poza danymi zmysłowymi.

tak, ponieważ zbiór konsekwencji empirycznych zdania „Tutaj jest stół” – konsekwencji sformułowanych w języku fenomenalistycznym (danych zmysłowych) – jest potencjalnie nieskończony. Mimo że zdania języka fizykalistycznego nie są nigdy konkluzywnie weryfikowalne, to jednak możemy skutecznie języka tego używać.

Fenomenalizm Ayera nazywany został przez Rodneya J. Hirsta fenomenalizmem „pragmatycznym”, bądź fenomenalizmem „bez równoważności”. Nie jest konieczne (a byłoby to niemożliwe) podanie wszystkich zdań w języku fenomenalistycznym, które opisywałyby wszystkie potencjalne doświadczenia zmysłowe związane z obserwacją tego a nie innego, konkretnego stołu.¹¹ Zamiast tego, możemy użyć zdania języka przedmiotów materialnych:

możemy mówić tak, jakby te przedmioty istniały, ale jest to jedynie wygodna terminologia lub konstrukcja pojęciowa służąca uporządkowaniu naszych danych zmysłowych – skrót pożyteczny dzięki powtarzalności relacji zachodzących między danymi, lub raczej zawartościami zmysłowymi.¹²

Nadal jednak, jedynymi zdaniami, które można uznać za pewne, pozostają zdania języka fenomenalistycznego, wiedza dotycząca świata zewnętrznego jest konstytuowana poprzez wiedzę dotyczącą danych zmysłowych, jedyną wiedzę niepodważalną.

2. Teoria Johna L. Austina

W *Zmysłach i przedmiotach zmysłowych*¹³ Austin koncentruje się przede wszystkim na analizie i gruntownej krytyce koncepcji zawartej w *The Foundations of Empirical Knowledge* Ayera. Krytyka ta, przedstawiona w sposób bardziej systematyczny, oraz interpretacja niektórych fragmentów pozostałych tekstów Austina, pozwala jednak na ukazanie oryginalnych koncepcji dotyczących uzasadniania, wiedzy, jak i całej epistemologii, które zaproponował, chociażby *implicite*, autor teorii czynności mowy.

¹¹ Dlatego też, Rudolf Carnap zdanie „Ten klucz jest zrobiony żelaza” nazwał hipotezą, której nigdy ostatecznie nie da się zweryfikować. R. Carnap „Odrzucenie metafizyki”, w: idem, *Filozofia jako analiza języka nauki*, przeł. A. Zabłudowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969, ss. 7-9.

¹² R. J. Hirst, „Fenomenalizm”, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia percepcji*, przeł. T. Bigaj, B. Chwedeńczuk, R. Godlewski, A. Jedynak, M. Mostowski, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1995, ss. 174-176.

¹³ J. L. Austin, „Zmysły i przedmioty zmysłowe”, w: idem, op. cit., ss. 401-541.

2.1. Krytyka teorii Ayera

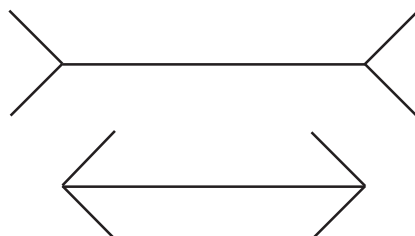
2.1.1. Iluzoryczność argumentu z iluzji

Krytykę teorii Ayera rozpoczyna Austin od rozważenia tzw. argumentu z iluzji. Wskazuje na fakt, że argument ten opiera się na dwóch błędnych (jak wykazuje) założeniach:

(1) wszystkie przytoczone przez Ayera sytuacje są przypadkami iluzji;

(2) iluzja i urojenie są tym samym.

Czym jest iluzja? Rozważmy, jak terminem tym posługujemy się w języku potocznym, mówi Austin. Właściwe użycie terminu „iluzja” nie sugeruje zazwyczaj, że postrzegamy coś nieistniejącego czy niematerialnego, wręcz przeciwnie, wskazuje na to, że postrzegamy pewne materialne przedmioty, które są czymś „publicznym”, tzn. każdy może je zobaczyć, a co więcej, możliwe jest rozpoznanie sposobu, w jaki takie iluzje są wytwarzane. Właściwymi przykładami iluzji mogą być: iluzja Müllera-Lyera (rys.1), czy też ulubiony przykład Austina: „kobieta bez głowy” na pokazie iluzjonistycznym.



rys.1. Diagram Müllera-Lyera. Odcinki środkowe są równej długości.

Austin zauważa, że z percepcją osoby postrzegającej iluzję nie dzieje się nic dziwnego, w przeciwieństwie do osoby mającej urojenia. Termin „urojenie” wskazuje faktycznie na coś nierzeczywistego. Urojenia (halucynacje) pojawiają się na przykład przy niektórych przypadkach *delirium tremens*, czy też osobom cierpiącym na manię prześladowczą. Które zatem z przytaczanych przez Ayera sytuacji są właściwymi przypadkami iluzji? Żadne, mówi Austin. Nie jest iluzją,

gdy okrągła moneta oglądana pod pewnym kątem wydaje się eliptyczna – patrząc pod takim kątem człowiek właśnie takiego kształtu oczykuje. Podobnie, możliwe jest, że osoba mająca po raz pierwszy styczność z lustrem, czułaby się zakłopotana, lecz codzienny jego użytkownik nie jest zaskoczony, gdy rano widzi swoje odbicie i nie sprawdza, czy faktycznie nie znajduje się on po drugiej stronie lustra. Tak też jest z kijem zanurzonym w wodzie, dziwnym raczej wydawałby się fakt, gdyby po zanurzeniu kij nadal wyglądał na prosty. Filozof popełnia błąd, gdy iluzjami nazywa zarówno miraż, widzenie perspektywiczne, urojenia i odbicia lustrzane. Każde z tych postrzeżeń jest rodzajowo odmienne, i należy rozpatrywać je jako odmienne przypadki.

Argument z iluzji zasadza się zatem głównie na przykładach, które iluzjami (zgodnie z użyciem tego terminu w języku) nie są. Trudność więc, jaką argument ten miałby powodować, nie jest faktycznym problemem. Nie ma powodu, aby sądzić, że postrzegając kij zanurzony w wodzie, postrzegamy coś niematerialnego – daną zmysłową – tym, co widzimy, jest po prostu kij zanurzony w wodzie. Zjawiska refrakcji czy halucynacji nie można wytłumaczyć w taki sam sposób. Wprowadzenie teorii danych zmysłowych jako lekarstwa na wszelkie problemy percepcji, nie wydaje się zatem uzasadnione.

2.1.2. Krytyka teorii języka danych zmysłowych

Jeden ze swoich wykładów Austin zaczął od następującego spostrzeżenia:

Pogoń za tym, co niepodważalne, to jedno z najczciodszych widm w dziejach filozofii. Przenika ona całą filozofię starożytną, występując najjawniej u Platona; Kartezjusz z wielką mocą przywraca ją do życia i pozostawia w spadku długiemu szeregowi następców.¹⁴

Jednym ze spadkobierców Kartezjusza jest Ayer, który chcąc zatrzymać regres w uzasadnianiu stwarza doktrynę dotyczącą wiedzy empirycznej, zgodnie z którą wiedza ta ma podstawy. Podstawy takie określa Ayer korzystając ze sformułowanej przez siebie doktryny dwóch języków. Zdania wypowiedzane w języku danych zmysłowych stają się rzekomo niepodważalnymi podstawami wiedzy empirycznej. Dlaczego miałyby być one niepodważalne, pyta Austin. Argument, który ma doprowadzić nas do przyjęcia takich podstaw, zasadza się na założe-

¹⁴ Ibid., s. 505.

niu, że redukując stopień „ryzykowności” wypowiedzianych zdań, dojdziemy ostatecznie do zdań całkowicie pewnych. Jeśli mówimy na przykład: „To jest Syriusz”, to jesteśmy w błędzie, gdy gwiazda, do której się odnosimy, nie jest Syriuszem, nawet jeśli faktycznie jest to gwiazda. Tymczasem, gdy mówimy: „To jest gwiazda”, fakt, że nie jest to Syriusz, nie czyni naszej wypowiedzi fałszywą. A mówiąc: „To wygląda jak gwiazda” ryzykujemy już zupełnie niewiele, nawet jeśli odkrywamy, że przedmiot, do którego się odnosimy, nie jest gwiazdą.

Jak wskazuje Austin, nie istnieje żaden rodzaj zdań, których nie można by odwoływać czy poprawiać. Sam Ayer zauważył, że także w zdaniach języka danych zmysłowych zachodzi możliwość pomyłki, lecz traktował ją jedynie jako możliwość pomyłki werbalnej. Pomijając pomyłkę, istnieje jednak wiele sposobów błędnego użycia słowa:

Mogę powiedzieć „karmazyn” bądź przez zwykłe potknięcie, chcąc powiedzieć „cynober”, lub dlatego, że zupełnie nie wiem, co znaczy słowo „karmazyn”, jaki odcień koloru nosi nazwę „karmazyn” lub wreszcie dlatego, że nie byłem w stanie zauważyć czy może po prostu naprawdę nie zauważyłem, nie uważałem lub nie oceniłem właściwie koloru, który był przede mną.¹⁵

Zatem żadne ze zdań: „Zdaje mi się osobiście, tu i teraz, jakbym widział coś karmazynowego” i „To jest karmazynowe”, nie jest niepodważalne. Zdanie pierwsze można traktować jedynie jako bardziej ostrożne. Przykład powyższy, jak się zdaje, wykazał, że zdań języka danych zmysłowych nie można uznać za poszukiwane podstawy wiedzy, gdyż możemy być zmuszeni do ich odrzucenia bądź zmiany. Analogicznie, za niepodważalne nie możemy uznać zdań języka rzeczy materialnych, co nie znaczy, że nie będą istniały *wypadki*, w których to co mówimy będzie faktycznie niepodważalne.

2.1.3. Krytyka fundamentalistycznego dyskursu poznawczego

Austin wskazuje także na to, iż tak fundamentalista jak i indukcjonista, zakładają błędne ujęcie dyskursu poznawczego. Rozważmy następującą formułę:

X jest uzasadniane przez Y

Dla fundamentalisty za X i Y do powyższej formuły podstawiane są nazwy zdań i to, które zdanie wystąpi jako X , a które jako Y , zależy od

¹⁵ Ibid., s. 513.

tego, w jakim języku – fizykalistycznym bądź fenomenalistycznym – zdania te są sformułowane. Indukcjonista natomiast za *X* zawsze przedstawia nazwę zdania ogólnego, a za *Y* zdania jednostkowego. Austin obydwie powyższe ujęcia odrzuca. Uważa on, że za *X* i *Y* do powyższej formuły podstawić należy nazwy oznajmień, a nie zdań. Od okoliczności wypowiedzenia oznajmienia będzie zależało to, co będzie znajdowało się w *X*, a co w *Y*. Zajmiemy się jeszcze tym zagadnieniem w kolejnych punktach.

2.2. Propozycja Austina

2.2.1. O teoriach percepcji

Austin proponuje, abyśmy rozważyli następujący wypadek: wyobraźmy sobie, że jesteśmy na pokazie iluzjonistycznym. W pewnej chwili na scenie pojawia się przerażająca postać oto przed nami przechadza się kobieta bez głowy. Co w takiej sytuacji postrzegamy? Danę zmysłową? Kobietę bez głowy? Bynajmniej. Postrzegamy po prostu kobietę z głową w czarnej torbie na czarnym tle.

Należy zastanowić się, czy na pytanie „Co w ogóle postrzegamy?”, pytanie z którym filozofowie zmagają się od wieków, możliwa jest odpowiedź. Jak wykazał Austin, teoria danych zmysłowych opiera się na na uproszczeniach, generalizacjach i błędnym użyciu słów. I jako taką nazywa ją „poglądem scholastycznym”. Podobnie jest także z teorią opozycyjną, głoszącą, że bezpośrednio postrzegamy przedmioty materialne. Jest tak, bowiem już samo pytanie o to, czy postrzegamy rzeczy materialne, czy dane zmysłowe, jest zwodnicze. Postrzegamy po prostu rzeczy różnych rodzajów, a na pytanie jakie to rzeczy, powinni odpowiadać raczej psychologowie niż filozofowie.

Oдноśnie do argumentu z iluzji Austin zaproponował własną klasyfikację „złudnych postrzeżeń”:

- (a) przypadki, gdy organ zmysłowy jest zaburzony lub anormalny czy w ten lub inny sposób nie działa właściwie;
- (b) przypadki, gdy środowisko lub, ogólniej, warunki percepcji są w jakiś sposób nienormalne czy nieodpowiednie; oraz
- (c) przypadki, gdy wyciąga się błędny wniosek lub nakłada na rzeczy – na przykład na jakiś dźwięk, który się słyszy – błędną interpretację.¹⁶

¹⁶ Ibid., s. 417.

Propozycji tej nie należy jednak traktować jako trychonomicznego podziału, mogą zdarzyć się przypadki, które nie będą odpowiadały żadnej z wymienionych sytuacji. Wiemy, że postrzeżenia błędne zachodzą na przynajmniej trzy wymienione powyżej sposoby, a mamy przecież także postrzeżenia weredyczne (czyli zachodzące wtedy gdy „zmysły nas nie zwodzą”) i one także mogą być podzielone na wiele różnych rodzajów. Czym innym jest widzenie odbić w lustrze, czym innym jest widzenie tęczy, a czym innym jest widzenie krzesła. Z uwagi na różnorodność przeżyć percepcyjnych nie należy traktować problemu percepcji – tak jak czynił to Ayer – jako spekulatywnego problemu filozoficznego, lecz należy raczej badać poszczególne wypadki.

Wróćmy jeszcze do przykładu „kobiety bez głowy”. Według klasyfikacji złudnych postrzeżeń Austina mamy do czynienia z przypadkiem (b). To fakt, że obserwator znajduje się na pokazie iluzjonistycznym wpływa na to, że wydaje się mu, że postrzega kobietę bez głowy (zakładając, że sztuczka jest dobrze pomyślana, a obserwator dosyć łatwowski). Faktycznie jednak, patrzy on na kobietę z głową w czarnej torbie na czarnym tle, niezależnie od tego, czy zdaje sobie z tego sprawę, czy też nie. Ten przykład Austina wydaje się bardzo interesujący. Załóżmy, że obserwator nabywa przekonanie „To jest kobieta bez głowy”. Czy można uznać je za uzasadnione? Czy jest składnikiem wiedzy? Jakie czynniki o tym decydują? Problem ten powróci w kolejnych częściach pracy.

2.2.2. Koncepcja wiedzy

Przejdźmy do kolejnej części składowej teorii poznania Austina, czyli do jego koncepcji dotyczącej wiedzy oraz jej uzasadniania, w której szczególną uwagę zwraca nasz filozof na okazjonalność dyskursu epistemicznego.

2.2.2.1. Oznajmienie jako nośnik prawdy

Jedno z kluczowych pytań, jakie zadaje Austin, można sformułować następująco: czy jakikolwiek rodzaj zdań można wyróżnić spośród innych – jako te, które dostarczają dowodu innym zdaniom, bądź jako te, które są niepodważalne? Nie zwlekając filozof daje odpowiedź: stworzenie takiej dystynkcji jest niemożliwe. Jeśli spróbujemy rozważyć dowolną grupę poprawnych zdań danego języka, niemożliwe jest podzielenie ich na te, które są prawdziwe i te które są fałszywe. Nie

można tego zrobić, gdyż zdania jako takie (wyluczając tzw. zdania analityczne) nie są ani prawdziwe ani fałszywe.¹⁷ Predykat „prawdziwy” przysługuje oznajmieniom (posługuję się terminem „oznajmienie” zamiast „twierdzenie”, które występuje w polskim przekładzie tekstu Austina; jest to tłumaczenie angielskiego terminu *statement*), czyli danym, konkretnym użyciom pewnego zdania. Dzięki temu, iż to oznajmienie, a nie zdanie, jest nośnikiem prawdy, można uznać, iż także wypowiedzi dyskursu epistemicznego nabierają charakteru okazjonalnego. Tłumaczą to na przykład następujące cytaty:

Zostaje wygłoszone twierdzenie, a jego wygłoszenie jest zdarzeniem historycznym, wypowiedzeniem przez kogoś, kto mówi czy pisze, pewnych słów (zdania), do pewnego audytorium, z odniesieniem do sytuacji historycznej, do zdania lub do czegoś takiego.¹⁸

Prawda i fałsz bowiem (abstrahując od tak zwanych zdań „analitycznych”) nie zależy tylko od tego, czym zdanie jest, ani od tego co znaczy, lecz – mówiąc bardzo swobodnie – od okoliczności, w których jest wypowiedziane.¹⁹

Istotne jest oczywiście to, co dane oznajmienie oznacza, czyli to, do jakiej konkretnej sytuacji historycznej się odnosi, ale także to, w jakich okolicznościach jest wypowiedziane. Te dwa czynniki decydują o wartości wypowiedzi. Nie tylko o wartości prawdziwościowej, lecz także o tym, czy oznajmienie można uznać za pewne, czy potrzebuje ono dalszego uzasadniania, czy będzie ono pełniło rolę dowodu, czy samo będzie dowodzone. Zatem wartość oznajmienia zawierającego słowo „wiem”, podobnie jak i innych, zależy od kontekstu jego wypowiedzenia. Często istnieją okoliczności, w których możemy twierdzić, że wiemy. Także to, czy nasza wiedza będzie wymagała uzasadnienia, czy też nie, jest zależne od okoliczności wypowiedzenia oznaj-

¹⁷ Należy uściślić, co Austin rozumiał przez słowo „prawda”, a właściwie „prawdziwy”: „Mówi się o twierdzeniu, że jest prawdziwe, gdy historyczny stan rzecz[yl], z którym jest ono skorelowane za pomocą konwencji wskazywania (stan rzeczy do którego „się odnosi”), jest takim typem stanu rzeczy, z którym zdanie użyte do wypowiedzenia go jest skorelowane za pomocą konwencji opisu. J. L. Austin, „Prawda”, w: idem, *Mówienie i poznawanie*, op. cit., s. 162 n. Szersze omówienie Austina teorii prawdy w pracy: M. Witek, *Prawda, język i poznanie z perspektywy deflacionizmu*, Kraków: Wydawnictwo Aureus 2005, ss. 178-187. O koncepcjach wypowiedzeń jako nośników prawdy w pracy: M. Tokarz „Okazjonalność”, *Elementy pragmatyki logicznej*, Warszawa: WN PWN, 1993, s. 112 n.

¹⁸ J. L. Austin „Prawda”, w: idem, *Mówienie i poznawanie*, op. cit., s. 159.

¹⁹ J. L. Austin „Zmysły i przedmioty zmysłowe”, w: idem, *Mówienie i poznawanie*, op. cit., s. 511.

mienia, a nie (tak jak chciał tego np. Ayer) od języka, w jakim stworzone jest dane zdanie. Taki sposób ujęcia problemu pozwala na odparcie niektórych zarzutów sceptycznych.

2.2.2.2. Odpowiedź na argument z regresu

Na scenę powraca nieustrudzony sceptyk ze swoim pytaniem: „Skąd wiesz?”. Austin odpowiada, iż mogę wiedzieć, o ile nie istnieją poważne powody, aby wątpić. Przy czym, mówiąc „wiem, że *S* jest *P*”, zgodnie z potocznym użyciem słowa „wiem”, jestem też „przekonany, że *S* jest *P*” czy „pewny, że *S* jest *P*”. Nie znaczy to, że nie może okazać się, iż byłem w błędzie – zdarzają się pomyłki, jednak zazwyczaj, w normalnej sytuacji epistemicznej niezbyt często.

Čzęsto mamy prawo powiedzieć, że wiemy, nawet w przypadkach, gdy następnie okazuje się, że myliliśmy się – a w istocie, jak się wydaje, zawsze lub praktycznie zawsze możemy się mylić.[...] Intelkt i zmysły człowieka są wprawdzie *nieusuwalnie* zawodne i zwodnicze, ale bynajmniej nie jest to *uporczywe*. Maszyny są *nieusuwalnie* podatne na zepsucie, ale dobre maszyny nie psują się (często).²⁰

Istnieją sytuacje, w których możemy być „pewni”, możemy „wiedzieć” tj. to, co mówimy, można uznać za faktycznie niepodważalne, jednak jest tak nie dlatego, że używamy wtedy jakiegoś szczególnego rodzaju „niepodważalnych zdań”, jak chciał np. Ayer, lecz dlatego, że takie są okoliczności, w jakich nasza wypowiedź została wygłoszona. Analogicznie: pewne oznajmienie dostarcza dowodu dla innego stwierdzenia lub samo jest dowodzone, ale spowodowane jest to nie tym, że użyte zostało akurat zdanie jednostkowe (jako dostarczające dowodu) czy zdanie ogólne (dowodzone), lecz znów: kontekstem wypowiedzi.

Nie jest w ogólności tak, że zdania ogólne są „oparte na” zdaniach jednostkowych, a nie na odwrót; moje przekonanie, że to zwierzę będzie jadło rzepę, może być oparte na przekonaniu, że większość świń jada rzepę, choć z pewnością w innych okolicznościach mogę wspierać twierdzenie, że większość świń je rzepę, mówiąc, że w każdym razie ta świnia ją je.²¹

²⁰ J. L. Austin, „Umysty innych”, w: idem, *Mówienie i poznawanie*, op. cit., s. 133. Można uznać, że stanowisko Austina jest zbliżone do fallibilizmu, zob. K.R. Popper, „Addenda: Fakty, kryteria i prawda: dalsza krytyka relatywizmu (1961)”, w: *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, przeł. H. Krahelska, opr. A. Chmielewski, Warszawa: WN PWN 1993, s. 385.

²¹ J. L. Austin, „Zmysły i przedmioty zmysłowe”, w: idem, *Mówienie i poznawanie*, op. cit., s. 516.

To, jaką funkcję pełni stwierdzenie, zależne jest od kontekstu wypowiedzi. Austin odrzuca zasadę jednokierunkowości w uzasadnianiu. Nie posiadamy żadnego rodzaju wyróżnionych przekonań, na których opieramy naszą wiedzę. Podczas gdy w danych okolicznościach pewne przekonanie uzasadnia inne, w innych okolicznościach sytuacja może ulec odwróceniu – teraz przekonanie, które stanowiło uzasadnienie dla innego przekonania, samo uzasadnienia wymaga. Z drugiej strony, zdaje się, że Austin kwestionuje także zasadę inferencyjnego charakteru uzasadniania, a przynajmniej jej pierwszy człon: aby przekonanie było uzasadnione, musi istnieć inne przekonanie, które dla pierwszego stanowi uzasadnienie. Często zdarza się (zachodzą odpowiednie okoliczności), że nasze przekonanie, które wyrażamy poprzez oznajmienie, nie wymaga dalszego uzasadniania, gdyż jest prawomocne. Gdy obserwuję telefon, który wygląda jak telefon, spełnia funkcje tego urządzenia, nie mam już chyba powodów by wątpić, że oznajmienie „To jest telefon” jest niepodważalne (w chwili jego wypowiedzenia) i nie wymaga dalszej weryfikacji; jest ono prawomocne z uwagi na sam kontekst (i tylko w tym kontekście) w jakim zostało wygłoszone.²²

2.3. Koncepcja Austina a klasyczne poglądy na temat wiedzy i uzasadniania

Niezmiernie trudno jest przyporządkować teorię Austina do któregoś z klasycznych ujęć problemu struktury uzasadniania. Jego filozofia, z pewnością jest anty-fundamentalistyczna, o czym świadczy następująca opinia:

Gdybyśmy bowiem nawet wprowadzili bardzo ryzykowne i bezzasadne założenie, że to, co ktoś w konkretnym miejscu i czasie wie, można by systematycznie uporządkować w jakiś układ złożony z podstaw i nadbudowy – zasadniczym błędem byłoby przypuszczenie, że to samo można zrobić w przypadku poznania w ogóle.²³

Wskazuje on jednak na sytuacje, w których przekonania nie są uzasadniane, a mimo to uznane mogą być za wiedzę; prawomocnymi czyni je sam kontekst wypowiedzi.

Z kolei fakt, że odrzucona zostaje reguła jednokierunkowości w uzasadnianiu, mógłby wesprzeć hipotezę, zgodnie z którą można uważać

²² Jak zaznacza filozof: nie muszę próbować zjeść telefonu, żeby jeszcze bardziej upewnić się, że jest to telefon.

²³ *Ibid.*, s. 524.

teorię Austina za wariant teorii koherencyjnej; funkcja przekonania zmienia się, nie istnieje żadna hierarchiczna struktura przekonań. Tymczasem, wydaje się, że koncepcja Austina wykracza poza ramy określone przez powyższe teorie:

nie może być żadnej ogólnej odpowiedzi na pytania, co jest dowodem czego; co potrzebuje dowodu, a co nie potrzebuje; co może, a co nie może być zweryfikowane. Jeśli Teoria Poznania polega na dostarczaniu podstaw do takiej odpowiedzi, to nie ma żadnej teorii poznania.²⁴

Zamiast strukturą uzasadniania, czy wiedzy, zajmijmy się raczej konkretnymi użyciami zdań ze słowem „wiem” i badajmy, czy użycie takiego słowa jest w danej sytuacji odpowiednie. Wydaje się, że analogicznie do tego, jak rozumiał Austin teorię percepcji, można traktować wszelkie teorie wiedzy i uzasadniania. Tak jak postrzegamy różnego rodzaju rzeczy, tak też nasze uzasadnienia w różnych sytuacjach są różnorakie. Niemożliwe staje się mówienie o ogólnej strukturze wiedzy. Czasem jest tak, że opieramy się na przekonaniach, które już nabyliśmy, lub na własnym bezpośrednim doświadczeniu; czasem korzystamy z przekonań innych ludzi – opieramy się na autorytecie. Wiedza takiego rodzaju jest narażona w oczywisty sposób na błąd, dlatego, że świadectwa, jakich dostarczają ludzie, są zawodne.

„Skąd wiesz, że Persowie zostali pobici pod Maratonem?”, „Herodot wprost to stwierdza”. Możemy używać słowa „wiem”, o ile źródło naszej wiedzy jest wiarygodne. Jeśli istnieją jakieś powody, by wątpić w dane świadectwo, nie mówimy, że „wiemy”. Muszą jednak faktycznie istnieć takie powody. Dopóki sceptyk nie wskaże na jakieś wątpliwości, możemy rościć sobie prawo do „wiedzy”. Nie jest to jednak wiedza w ogólności niepodważalna czy „wieczna”, gdyż słowo „wiem” jest okazjonalne.

O ile teoria Austina wykracza poza ramy tradycyjnego podziału na fundamentalizm i koherencjonizm, o tyle można sklasyfikować ją według innego podziału, dotyczącego właściwości wiedzy, a nie jej struktury: inwariantyzm i kontekstualizm.²⁵ Teoria Austina wspiera, a właściwie antycypuje, w oczywisty sposób to drugie stanowisko. Treść i wartość logiczna oznajmienia „*S* wie że *P*” jest zależna od kontekstu i, jak się wydaje, jest to jedna z głównych tez teorii Austina. Stwierdzenie, że wiedza nie musi być uzasadniona – wystarczy jedynie, żeby

²⁴ Ibid.

²⁵ Zob. punkt 3.2. niniejszej pracy.

była prawomocna – pozwala na rozważanie teorii Austina jako pewnego wariantu eksternalizmu. Zajmiemy się tym w kolejnym rozdziale.

3. *Eksternalizm w teorii poznania a koncepcja Austina*

3.1. *Eksternalizm epistemologiczny*

Eksternalizm w epistemologii jest stanowiskiem głoszącym, że:

prawdziwe przekonanie może należeć do wiedzy dzięki czynnikom, które nie są introspekcyjnie dostępne, a podmiot może nie zdawać sobie sprawy z tego, jakie procesy czy relacje uzasadniają jego przekonanie i czynią je wiedzą.²⁶

Koncepcja ta jest odpowiedzią na internalizm, wedle którego przekonanie jest składnikiem wiedzy tylko wtedy, gdy podmiot ma bezpośredni dostęp do jego uzasadnienia. Jak pisze jeden z głównych przedstawicieli internalizmu, Roderick M. Chisholm:

Internalista utrzymuje, że jedynie poprzez zastanowienie się nad własnymi świadomymi stanami, może sformułować zbiór epistemicznych zasad, które to umożliwią mu rozpoznanie (w odniesieniu do innych przekonań jakie posiada), czy jego przekonanie jest uzasadnione.²⁷

Wiedza – rozumiana jako prawdziwe i uzasadnione przekonanie – wymaga zatem wiedzy o czynnikach, jakie czynią to przekonanie wiedzą, czy wpływają na jego uzasadnienie. Aby wiedzieć, należy wiedzieć, że się wie; jest to podstawowa teza internalizmu, czyli tzw. teza o dostępności. Głosi ona, że dzięki refleksji mamy dostęp nie tylko do świadectw, które uzasadniają nasze przekonania, ale również do tego, że świadectwa te faktycznie uzasadniają nasze przekonania. Teza ta ma dwa sformułowania:

Pierwsze sformułowanie wskazuje na to, że koniecznym warunkiem zasadności przekonania *P* jest to, że podmiot jest zasadnie przekonany, że to przekonanie jest zasadne. Drugie ujęcie oznacza natomiast, że aby wiedzieć, że *P*, należy wiedzieć, że wie się, że *P*. Eksternalizm epistemologiczny odrzuca tezę o dostępności pod obydwoma wskazanymi powyżej postaciami.

²⁶ R. Ziemińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin: WN Uniwersytetu Szczecińskiego 2002, s. 11.

²⁷ R. M. Chisholm, „The indispensability of internal justification”, w: S. Bernecker, F. Dretske (eds.), *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford: Oxford UP 2004, s. 119.

3.1.1. Eksternalistyczne koncepcje wiedzy

Punktem wyjścia dla eksternalizmu były problemy związane z klasyczną definicją wiedzy głoszącą, że wiedza to prawdziwe i uzasadnione przekonanie. W swoim słynnym artykule „Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?”²⁸ Edmund Gettier wskazuje na nieadekwatność tej klasycznej, dotąd niekwestionowanej definicji. Podaje on kontrprzykłady, w których osoba posiada uzasadnione i prawdziwe przekonanie, a jednak nie można nazwać tego przekonania wiedzą. Jednym ze znanych tzw. przykładów gettierowskich jest historia o góralki i owczarku. Pewna góralka podczas obserwacji górskiego stoku nabywa przekonanie, że pasie się na nim owca. Faktycznie jednak rzekoma owca to owczarek. Przekonanie góralki, że na stoku pasie się owca jest prawdziwe, ponieważ poza zasięgiem jej wzroku faktycznie znajduje się owca. Zatem przekonanie góralki jest uzasadnione i prawdziwe – zgodnie z klasyczną definicją wiedzy góralka *wie*, że na stoku znajduje się owca. Skoro jednak jest kwestią przypadku, że przekonanie góralki jest prawdziwe, czy można je faktycznie uznać za wiedzę?

Problem ten eksternaliści rozwiązywali na dwa sposoby: zachowanie warunku zasadności przekonań, lecz dodanie do definicji wiedzy innego, trzeciego warunku; bądź rezygnację z warunku uzasadnienia przekonania i zastąpienie go warunkiem posiadania przekonania prawnocnego (*warrant*).

Wedle eksternalistów, czynnikiem sprawiającym, że dane przekonanie można uznać za wiedzę, nie jest posiadanie uzasadnienia tego przekonania, lecz pewien czynnik niezależny od podmiotu poznającego. Czynnikiem tym może być: (1) charakter procesu, wskutek którego powstało przekonanie, (2) nieistnienie tzw. autentycznie alternatywnych możliwości, w których przekonanie byłoby fałszywe, czy też (3) związek jaki zachodzi pomiędzy przekonaniem, a faktem do którego to przekonanie się odnosi. Teoria podkreślająca wagę czynnika (1) opiera się na tezie, że aby przekonanie można było nazwać wiedzą, musi ono powstać wskutek wiarygodnego (*reliable*) procesu epistemicznego. Proces można uznać za wiarygodny, gdy zazwyczaj prowadzi on do uzyskania prawdziwych przekonań. Przykładem takiego procesu

²⁸ E. L. Gettier, „Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?”, przeł. Jan Hartman i Jacek Rabus, *Principia*, t. I, 1990, ss. 93-96.

wskazywanym przez Dretskego jest percepcja. Zgodnie z jego koncepcją, by przekonanie można było uznać za wiedzę, musi ono być spowodowane przez fakt, że jest tak, jak głosi to przekonanie, a co więcej, przepływ informacji musi przebiegać zgodnie z pewnymi stałymi warunkami przepływu informacji. Można zatem percepcję uznać za proces wiarygodny, ponieważ zazwyczaj prowadzi ona do powstawania prawdziwych przekonań. Może zdarzyć się, że jesteśmy „zwodzeni przez zmysły”, lecz przy normalnych warunkach przepływu informacji, sytuacja taka nie wydaje się możliwa. Koncepcja ta łączy się zatem z teorią autentycznie alternatywnych możliwości (*relevant alternatives*), która zwraca uwagę na czynnik (2). Możliwe – nawiązując do hipotezy Russela – że świat powstał pięć minut temu, łącznie z hipotezą Russela. Jednak nie jest to poważna (autentycznie alternatywna) możliwość, podobnie jak na przykład to, że często doświadczamy halucynacji. Aby przekonanie uznać za wiedzę, należy wyeliminować jedynie wypadki, które faktycznie się zdarzają, i w których mogło ono faktycznie być fałszywe. Nie jest konieczne – a jest niemożliwe – wskazanie wszystkich możliwych takich sytuacji; gdyby było to wymagane, wiedza byłaby niemożliwa. Dwie powyższe teorie można uznać za rozwinięcie teorii kauzalnej, zwracającej uwagę na konieczność zachodzenia związku przyczynowego między wchodzącym w grę przekonaniem, a faktem, którego to przekonanie dotyczy.²⁹ Teoria ta była pierwszą teorią eksternalistyczną, która odpowiadała na problem przedstawiony przez Gettier’a. Wiedzę uznano za proces przyczynowy, do którego podmiot nie ma dostępu. Koncepcja taka spotkała się jednak z krytyką; powstają problemy, gdy próbujemy zinterpretować za jej pomocą wiedzę matematyczną, czy wiedzę o przyszłości. Teoria przyczynowa, wskazuje także na posiadanie wiedzy w następującym przypadku (tzw. *Brain in the Vat Argument*):

Jeśli u kogoś znajdującego się w pojemniku, nieświadomego swojej sytuacji, wywołuje się (poprzez bezpośrednią elektryczną i chemiczną stymulację mózgu) przekonanie, że jest w pojemniku, a jego mózg jest stymulowany, to nawet jeśli ten fakt jest częściową przyczyną tego przekonania, osoba ta nie wie, że tak jest.³⁰

²⁹ R. Ziemińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, op. cit., s. 100.

³⁰ R. Nozick, *Philosophical explanations*, Cambridge: Harvard UP 1981, s. 172, cyt. za: R. Ziemińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, op. cit., s. 106.

Z uwagi na powyższe zastrzeżenia przyczynowa teoria wiedzy była rozszerzana w postaci wiarygodnościowej koncepcji wiedzy i koncepcji autentycznie alternatywnych możliwości lub, w przypadku Goldmana, poprzez wprowadzenie wiarygodnościowej koncepcji uzasadniania.

3.1.2. Wiarygodnościowa koncepcja uzasadniania Alvina Goldmana

Alvin Goldman, jako jeden z niewielu eksternalistów, nawiązuje do terminu „uzasadnienie”. Jest to nietypowe dla eksternalizmu, ponieważ „uzasadnienie” jest terminem typowo internalistycznym.

Goldman twierdzi, że aby przekonanie było uzasadnione, musi ono powstać wskutek wiarygodnych procesów poznawczych. Podmiot posiadający przekonanie nie musi wiedzieć czy jest ono uzasadnione i nie musi podać tego uzasadnienia. Zasadność naszego przekonania *P* nie zależy więc od innych naszych przekonań, ale od czynników zewnętrznych, tj. procesów jakie ukształtowały to przekonanie. Dodajmy, że są to zazwyczaj procesy, z których możemy nie zdawać sobie sprawy. Odrzucona zostaje zasada (1) inferencyjnego charakteru uzasadniania (przekonanie nie jest uzasadniane przez inne przekonanie), ale jednocześnie także zasada, którą można nazwać zasadą (2) internalnego charakteru uzasadniania. Głosi ona, że to co wpływa na uzasadnienie przekonania *P*, musi być dostępne podmiotowi w refleksji.

Czy z uwagi na odrzucenie (1) można nazwać koncepcję Goldmana fundamentalizmem? Jak zauważa Ziemińska³¹, sam autor nazywał początkowo swoje stanowisko niekartezjańskim fundamentalizmem, następnie jednak uznał, że wiarygodnościowa koncepcja uzasadniania wykracza poza ramy podziału fundamentalizm-koherencjonizm. Wydaje się, że można zgodzić się z ostatnim stwierdzeniem, ponieważ fundamentalizm i koherencjonizm, w ramach których przyjmuje się (2), są teoriami z gruntu internalistycznymi.

Z uwagi na internalistyczne konotacje terminu „uzasadnienie”, większość eksternalistów rezygnuje z koncepcji uzasadniania przekonań, a w celu opisanego przekonania, które można uznać za składnik wiedzy, używają raczej określeń takich jak: ważne (*warrant*) lub wiarygodne (*reliable*) przekonanie.

³¹ R. Ziemińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, op. cit., s. 174.

3.1.3. Spór internalizm-eksternalizm a argument z regresu

Sceptyczny argument z regresu w nieskończoność w uzasadnianiu wydaje się zachowywać ważność jedynie na gruncie internalizmu (klasyczny sceptycyzm jest zresztą stanowiskiem internalistycznym). Przyjmując zasadę, w myśl której uzasadnienie przekonania *P* musi być dostępne podmiotowi w refleksji, spotykamy się z problemem konieczności wskazania na czynnik uzasadniający to przekonanie. Fundamentalizm i koherencjonizm wskazują na różne sposoby rozwiązania problemu regresu, lecz oba te stanowiska akceptują powyżej wskazaną zasadę.

Argument z regresu nie jest problemem dla eksternalizmu. Wedle eksternalizmu dotyczącego wiedzy, przekonanie, aby było wiedzą, wcale nie musi być uzasadnione. Wystarczy fakt, że zostało ono wytworzone przez pewne wiarygodne procesy, lub że okoliczności, w jakich zostało nabyte są *normalne*.³² Jak podsumowuje Ziemińska:

Kiedy sceptyk mówi: „może nie wiemy” i przedstawia hipotezy ilustrujące tę możliwość, eksternalista odpowiada: „może wiemy” i przedstawia eksternalistyczną teorię wiedzy, według której można wiedzieć nie wiedząc, że się wie (żądanie sceptyka, aby dowieść, że wiemy, nie ma podstaw). Nawet jeśli sceptyk ma rację co do wiedzy drugiego rzędu, to nie musi mieć racji co do wiedzy pierwszego rzędu. Możemy bowiem wiedzieć, nie wiedząc, że wiemy, i nie wiedząc, czy nie zachodzą sytuacje opisane w sceptycznych hipotezach.³³

3.2. Kontekstualizm jako wariant eksternalizmu

Kontekstualizm jest nowym kierunkiem w epistemologii, którego podstawowa teza brzmi:

Warunki prawdziwości zdań przypisujących wiedzę lub wskazujących na jej brak (zdań o postaci „*S* wie, że *P*” lub „*S* nie wie, że *P*”) zmieniają się w zależności od kontekstu wypowiedzenia tych zdań.³⁴

To samo, przekonanie *P* w jednym kontekście konwersacyjnym może zostać uznane za element wiedzy, a w innym kontekście już nie. Rozważmy dwa przykłady:

³² Zob. F. Dretske, „Knowledge: Rational vs. Reliable Belief”, w: idem, *Perception, Knowledge and Belief: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge UP 2000, s. 91 n.

³³ R. Ziemińska, „Trzy strategie dyskusji ze sceptycyzmem”, *Roczniki filozoficzne*, t. 50, z.1, 2002, s. 592.

³⁴ K. DeRose, „Contextualism: An Explanation and Defence”, w: J. Greco, E. Sosa (eds.), *Epistemology*, Oxford: Blackwell 1999, s. 187 n.

(A) Jest piątkowe popołudnie. Hanna i Krzysztof stoją przy wejściu do banku. Hanna chce wpłacić na swoje konto pewną sumę. Zauważa jednak, że w banku jest bardzo tłoczno. Mówi do Krzysztofa: „Jutro wpłacę te pieniądze”. On na to: „Lepiej zrób to dziś; jutro prawdopodobnie bank jest zamknięty. Niektóre banki są zamknięte w soboty”. Hanna odpowiada: „Wiem, że bank będzie otwarty jutro, bo jest otwarty w soboty. Byłam tu w sobotę dwa tygodnie temu”.

(B) Jest piątkowe popołudnie. Hanna i Krzysztof stoją przy wejściu do banku. Hanna chce wpłacić na swoje konto pewną sumę. Zauważa jednak, że w banku jest bardzo tłoczno. Mówi do Krzysztofa: „Jutro wpłacę te pieniądze”. On na to: „Lepiej zrób to dziś; jutro prawdopodobnie bank jest zamknięty. Niektóre banki są zamknięte w soboty”. Hanna odpowiada: „Wiem, że bank będzie otwarty jutro, bo jest otwarty w soboty. Byłam tam w sobotę dwa tygodnie temu”. Krzysztof replikuje: „Powinnaś wpłacić te pieniądze dziś, bo w poniedziałek koniecznie muszą być na twoim koncie. W ciągu ostatnich dwóch tygodni mogły zmienić się dni otwarcia banku. Naprawdę *wiesz*, że bank będzie jutro otwarty?” Hanna przyznaje: „Nie mogę powiedzieć, że wiem. Może lepiej będzie, jeśli zapytam, czy jutro będzie otwarte”.³⁵

Jak zauważa Claudia Bianchi³⁶, pomimo tego, że w obu sytuacjach zakłada się, że trzy klasyczne wymogi dla wiedzy – 1) bank jest otwarty w soboty, 2) Hanna ma przekonanie, że bank jest otwarty w soboty, 3) jej przekonanie jest uzasadnione – są spełnione, to według kontekstualisty, zdanie: „Hanna wie, że bank będzie otwarty w sobotę”, odnośnie do sytuacji (A) jest prawdziwe, a odnośnie do sytuacji (B) fałszywe. Jest tak, ponieważ w sytuacji (B) standardy dla wiedzy zostały podwyższone. Podobnie jest w wypadku sytuacji, gdy zaczynamy być „atakowani” przez sceptyka. O ile w normalnej sytuacji (przy „niskich” standardach – tzn. zawsze, gdy nie filozofuję) mogę *wiedzieć*, że mam dwie ręce, o tyle, gdy standardy zostaną „podwyższone”, np. przez sceptyka, mogę mieć co do tego wątpliwości. Zależnie od tego, czy wartość prawdziwościowa zdań przypisujących wiedzę, zależy od kontekstu i standardów znanych podmiotowi poznającemu czy osobie przypisującej S-owi stan „wiedzy” (*attributor*), można interpretować kontekstualizm w duchu eksternalizmu bądź (rzadziej) internalizmu.

³⁵ C. Bianchi, „How to Be a Contextualist”, *Facta Philosophica* 7, 2005, s. 262.

³⁶ *Ibid.*

Jako przykład kontekstualistycznej, a zarazem eksternalistycznej teorii, wymieniana jest na przykład omawiana wcześniej, koncepcja autentycznie alternatywnych możliwości Goldmana.³⁷

Kontekstualizm odrzuca klasyczne rozumienie wiedzy, wedle którego jest ona niepodważalna i niezależna od kontekstu (inwariantyzm). Opierając się na tezie o okazjonalności zdań typu „S wie, że P”, kontekstualizm głosi, że pewne przekonanie uznane – w pewnych okolicznościach – za wiedzę, w innych wiedzą nie jest. Możemy coś wiedzieć, a po zmianie standardu uznać, że wcale tego nie wiemy. Jest zatem kontekstualizm teorią fallibilistyczną, głoszącą, że nie ma wiedzy niepodważalnej.³⁸

3.3. Koncepcja Austina w świetle eksternalistycznych teorii wiedzy

Po naszkicowaniu podstawowych tez eksternalizmu i kontekstualizmu, spróbujmy teraz odnieść do tych teorii przedstawioną w rozdziale drugim koncepcję Johna L. Austina.

Tym, co zbliża koncepcję Austina do teorii eksternalistycznych, jest przede wszystkim to, że autor *Sense and Sensibilia* odrzuca warunek zasadności wiedzy. Niektóre przekonania – twierdzi on – nie wymagają uzasadniania, a mimo to są składnikami wiedzy. Jest tak dlatego, ponieważ zostały wygłoszone w okolicznościach, w których przekonania te są prawomocne, oraz z uwagi na fakt, że spowodował je wiarygodny proces, np. percepcja (która najczęściej, w normalnych przypadkach, pozwala nam na zdobywanie wiedzy o świecie). Niektóre przekonania są też składnikami wiedzy, z uwagi na brak podstaw do wątplenia w nie, jak to ma miejsce w wypadku omawianego już (w punkcie 2.2.3.) przykładu telefonu. Gdyby stwierdzenie „wiem, że to jest telefon” wymagało wyeliminowania wszystkich możliwości, jakie mogłyby sprawić, że to nie jest telefon, nie moglibyśmy twierdzić, że wiemy cokolwiek. Przy zwykłych standardach dla słowa „wiem”, jego użycie jest poprawne, nawet jeśli przy innych standardach okaże się, że już nie możemy go użyć.

³⁷ Zob. E. Sosa, „Relevant alternatives, contextualism included”, *Philosophical Studies*, 119, 2004, ss. 35-65.

³⁸ Zob. S. Hanuszewicz, „Fallibilizm jako antidotum na fundamentalizm”, w: T. Mróz, M. Sieńko (red.), *Principia*, Zielona Góra: Instytut Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego 2005, ss. 21-36.

W zwykłym przypadku, gdy mówię, że wiem, iż to jest szczygieł, nie ma mowy o tym, że wiem, iż to jest „rzeczywisty” szczygieł; stosuje się tylko uzasadnione środki ostrożności. Ale w przypadkach szczególnych, gdy zostaje to podane w wątpliwość, upewniam się, że to jest rzeczywisty szczygieł.³⁹

W podobny sposób problem przedstawia Dretske. Załóżmy, że zabieramy dziecko do zoo, gdzie widzimy zebry. Gdy dziecko pyta się, co to za zwierzęta, odpowiadamy, że to zebry. Ale czy faktycznie wiemy, że to są zebry? Większość z nas bez skrupułów stwierdziłaby, że wie, że to są zebry. Wiemy przecież, jak zebry wyglądają, jesteście zresztą w zoo i przy wybiegu dla tych zwierząt jest nawet tabliczka z napisem „Zebry”. A gdyby okazało się, że możliwe, iż dyrektor zoo kazał przemalować muły, żeby wyglądały tak jak zebry? Czy nadal możemy wiedzieć, że to są zebry?⁴⁰

W zwykłym zoo standardy dla wiedzy są zwykłe i sama percepcja wystarczy, by przekonanie „to jest zebra” było wiedzą. W „dziwnym” zoo natomiast, standardy są wyższe, a oznajmienie „wiem, że to jest zebra” staje się fałszywe. To kontekst wypowiedzi ma wpływ na to, czy oznajmienie ze słowem „wiem” należy uznać za prawdziwe bądź fałszywe. W pewnej sytuacji konwersacyjnej, np. jeśli dowiedzielibyśmy się, że właścicielem zoo jest ekscentryk z upodobaniem do przemalowywania zwierząt, nie moglibyśmy twierdzić, że wiemy, że patrzymy na zebry. Jasne staje się, że dla Austina wyrażenia ze słowem „wiem”, są wyrażeniami okazjonalnymi. Jest to zatem pogląd zgodny z kontekstualizmem.

Czy teoria Austina jest teorią eksternalistyczną? Jasne jest, że wedle Austina to, czy nasze przekonanie jest wiedzą, czy nie, zależy także od pewnych zewnętrznych faktów. Jednak, czy fakty te są zewnętrzne (eksternalne), tak jak rozumieją to eksternaliści, tzn. niedostępne podmiotowi w refleksji? Trudno znaleźć w tekstach Austina jednoznaczną odpowiedź na to pytanie. Można uznać, że podstawowa teza internalisty, mówiąca, że aby wiedzieć należy „wiedzieć, że się wie”, jest nie do utrzymania po krytycznej analizie z punktu widzenia języka potocznego (którą stosował sam Austin). W języku potocznym fraza taka nie istnieje. Możemy pytać (nie do końca poprawnie): „czy wiesz na pewno?”, ale nie pytamy: „czy wiesz, że wiesz?”.

³⁹ J. L. Austin, „Umysły innych”, w: idem, op. cit., s. 120.

⁴⁰ F. Dretske, „Epistemic Operators”, w: idem, *Perception, Knowledge and Belief: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge UP 2000, ss. 30-47.

Jak widać, wiele jest podobieństw pomiędzy teoriami eksternalistycznymi i koncepcją Austina. Teza, w myśl której Austin był eksternalistą, nie wydaje się jednak wystarczająco uzasadniona. Rzecz w tym, że filozof nie zaproponował żadnej szerszej teorii wiedzy. Nie było to zresztą jego celem. Można uznać jednak, że wskazał na pewne czynniki, które istotne są dla rozumienia zwrotu „*S* wie, że *P*”, i są to te same czynniki, na które wskazywali później eksternaliści.

Myśl Austina opiera się przede wszystkim na analizie języka potocznego. Metoda lingwistyczna, choć współcześnie uważana za przeżytek, pozwoliła na gruntowną krytykę i odrzucenie niektórych poglądów pokutujących w teorii poznania od wieków. Wskazując na przykład na konieczność badania konkretnych przypadków percepcji, kieruje Austin epistemologię w stronę naturalizmu. Odczarowuje pojęcie „wiedzy”, rozważając sposoby użycia słów. Dochodzi często do wniosków, które można by nazwać zdroworozsądkowymi. Można podejrzewać, że o to chodziło.

Tomasz Szubart

ETYKA

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Szymon Wróbel

**Problem władzy moralnej.
Specyfika wyjaśnienia funkcjonowania gramatyki moralnej
w ujęciu Marca D. Hausera**

Moje wyjaśnienia [...] sprowadzają się do twierdzenia, że wszystkie istoty ludzkie wyposażone są we władzę moralną (moral faculty) – zdolność, która umożliwia każdemu osobnikowi nieświadomą i automatyczną ocenę nieskończonych wariantów działania za pomocą zasad, które dookreślają, co jest dozwolone, obligatoryjne oraz zabronione.

Marc D. Hauser¹

1. Pierwsze intuicje

Z pewnością czasy współczesne sprzyjają poszukiwaniu nowych uzasadnień moralnych, a nawet samych projektów etycznych. Równocześnie poczucie, że refleksja filozoficzna nad sferą etyczną znajduje się w sferze kryzysu nie wydaje się być szczególnie ekscentryczne i zawężone do pewnego tylko rodzaju dyskursów, a liczba „nowych etyk” dorównuje prawdopodobnie sile tego kryzysu i jest jego najpotężniejszym wyrazem. Wydaje się, że im bardziej niepewni stajemy się naszych wyborów moralnych, tym silniejsza potrzeba budowania nowych, ciągle na nowo uzasadnianych etyk. Dość wspomnieć etykę autentyczności Charlesa Taylora, etykę troski o siebie Michela Foucaulta, etykę cnót Alasdaira McIntyre’a, etykę pragnienia Jacquesa Lacana, etykę dyskursu Jürgena Habermasa, etykę innego Emanuela Lévinasa i Jacquesa Derridy, czy etykę skoncentrowaną w sobie Alain Badiou lub etykę realnego Alenki Zupancic. Potrzeba nowego programu etycznego, który byłby lepszą odpowiedzią na wyzwania naszych czasów ujawnia się także w potrzebie budowania etyk bardziej szczegółowych,

¹ Marc D. Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, New York 2006, s. 36.

zamkniętych dziedzinowo lub dziedzinowo wycentrowanych takich jak bioetyka, etyka biznesu, etyka środowiskowa, etyka zwierząt, etyka poszczególnych tożsamości zawodowych z lekarską i psychologiczną na czele. Powtarzam swoją intuicję: to natarczywe poszukiwanie nowych sposobów skonceptualizowania zasad etycznych dorównuje sile naszej współczesnej niepewności dotyczącej tego, na jakich zasadach swe wybory moralne możemy oprzeć oraz tego, czego sfera etyczna dotyczy, tj. czy dotyczy ona sfery relacji międzyludzkich, tych zawartych w interakcjach językowych jak i pozajęzykowych, czy też dotyczy ona sfery relacji człowieka z samym sobą, czy wreszcie – relacji z całym światem ożywionym.

W istocie wydaje się, że jakiegokolwiek wyboru życiowego bym dokonywał, to w jakąś relację etyczną się wkiłmam. Niezależnie zatem od tego, czy wykonuję jakieś czynności zawodowe, czy spełniam funkcję rodzicielskie, czy funkcjonuję na rynku i sprzedaję lub kupuję jakiś produkt, niezależnie od tego, czy z kimś tylko rozmawiam, czy też zaczynają mnie z nim łączyć relacje seksualne, niezależnie od tego, czy jem, czy też piszę, zawsze pozostaję w kontekście etycznym i żadnego z moich działań nie można nazwać neutralnym etycznie. Przyjmując taką optykę można dojść do wniosku, że człowiek z samej swej natury jest istotą moralną i każde jego działanie w świecie ocenę moralną musi zawierać. Ta ostatnia konstatacja oznaczałaby jednak, że wykrojenie jednoznacznej domeny działań moralnych, różnych od innych domen kulturowych takich jak dietetyka, erotyka, pisanie, mówienie, praca, polityka, etc. może być trudne lub nawet niemożliwe.

W pewnym sensie projekt etyczny Marca Hausera da się wpisać w to współczesne rozgorączkowane poszukiwanie nowych środków i nowego języka, zdolnego unieść problematykę moralną; nie da się jednak tej tendencji kulturowej zwyczajnie podporządkować. To, co różni i z pewnością zaskakuje w myśli Hausera to (1) uniwersalistyczny charakter jego projektu, uniwersalistyczny do tego stopnia, że poszukujący nie tylko transkulturowych niezmienników zasad moralnych, ale poszukujący także osadzenia korzeni naszych intuicji moralnych w samej naturze, w zachowaniu naczelnym oraz wskazaniu uzasadnienia adaptacyjnego dla większości naszych wyborów moralnych, oraz (2) opisowo-eksplanacyjny charakter etyki, która zmierza nie tyle do sformułowania nowego kodeksu zasad lub reguł, którym mamy się podporządkować, ile raczej do sformułowania mechanizmów

i zasad zdolnych do wytłumaczenia powstania ludzkiego doświadczenia moralnego.

Większość z nas uznała, że jeśli pozostaje jakaś sfera niepodatna na naturalizację, to jest to sfera etyczna właśnie. Wzorem Kanta uznaliśmy, że tylko funkcjonując w państwie zobowiązań moralnych możemy w pełni czuć się stworzeniami ludzkimi, i że tylko sfera prawa moralnego pozostaje ostoją naszego człowieczeństwa. Być może pewna irytacja, która związana jest z takimi książkami jak *Moral Minds* jest pochodną tego, że książki te chcą nam tą dobroduszną wiarę w jakościową różnicę dzielącą stan natury od stanu *civitas*, gdzie królują rządy prawa, odebrać. To zdyskredytowanie tego podziału nie dokonuje się jednak pod szyldem ujawnienia tego, że w państwie celów, w państwie prawa nadal tlą się bezprawia natury – przemoc, ale raczej to zniesienie fundamentalnej opozycji dokonuje się za sprawą ruchu przeciwnego, zmierzającego do zademonstrowania, iż w świecie natury spotykamy już w wersji załączkowej zasady rządzące umysłami moralnymi.

W rezultacie cały projekt myślowy Hausera dokonuje się pod ryzykiem sformułowania wobec niego zarzutu antropomorfizmu. Czytelnik może dojść do wniosku, że Hauser, sam będąc człowiekiem, interpretuje zachowania zwierząt w kategoriach ludzkich, dopatrując się w ich działaniach załączków ściśle ludzkich instytucji i pojęć, takich jak pojęcie sprawiedliwości, wzajemności, kooperacji lub takich uczuć, jak wstyd czy poczucie winy. To, co Hausera broni przed tym zarzutem, to metodologia biologii porównawczej, składająca się z zespolonych czterech sekwencji czynności badawczych – (1) długotrwałych badań terenowych, (2) precyzyjnych eksperymentów laboratoryjnych, (3) poszukiwania neurologicznych podstaw obserwowalnych zachowań; (4) badań porównawczych kompetencji zwierząt i niemowląt².

W niniejszej pracy chciałbym przetestować rezultaty poznawcze tak rozumianej metodologii i zastanowić się na tym, czy dzieło Hausera pozwala nam na lepsze rozumienie naszych intuicji moralnych, a w rezultacie pozwala nam nie tylko dostrzec załączki naszych kompetencji do zachowań kooperatywnych w świecie ożywionym, ale umożliwia nam nade wszystko lepsze rozumienie nas samych, rozumienie uznające fakt naszego zanurzenia w świecie przyrody i tego, że jeste-

² Marc D. Hauser, „Umysły zwierząt”, przeł. P. Szwajcer, A. Eichler, w: *Nowy renesans. Granice nauki*, J. Brockman (red.), Warszawa: CiS 2005, s. 92.

śmy jego częścią, ale także pozwalającego nam na rozpoznanie w tym świecie swojej wyjątkowości.

2. Organ moralny

Marc Hauser, wykorzystując intuicje Johna Rawlsa oraz Noama Chomsky'ego, twierdzi, iż istnieje organ wewnętrzny odpowiedzialny za formułowanie naszych sądów moralnych. Ten organ wewnętrzny opisywany jest na podobieństwo gramatyki generatywnej. Pożyteczne przy analizie sądów moralnych, zdaniem Hausera, jest porównanie z problemem opisu poczucia gramatyczności zdań języka. Gdyby udało nam się opisać czyjeś poczucie poprawności gramatycznej, z pewnością dowiedzielibyśmy się wielu rzeczy na temat ogólnej struktury języka. Podobnie, gdybyśmy byli w stanie scharakteryzować poczucie sprawiedliwości pewnej osoby, uzyskalibyśmy punkt wyjścia dla ogólnej teorii moralności. Hauser powołuje się w tych skojarzeniach na swoją lekturę fragmentów *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa oraz *On Nature and Language* Noama Chomsky'ego.

W istocie John Rawls w swej monumentalnej *Teorii sprawiedliwości* powiada, że filozofię moralną można uznać za próbę opisu naszej zdolności do dokonywania decyzji moralnych, a teorię sprawiedliwości za opis naszego zmysłu moralnego. Teoria tak pojęta nie miałaby dostarczyć listy sądów moralnych, jakie jesteśmy skłonni wydawać, oraz *a fortiori* listy działań, do jakich jesteśmy gotowi, ale jej zadanie polegałoby raczej na sformułowaniu zbioru zasad, które pozwalałyby na wydawanie tego rodzaju sądów lub inicjowanie tego typu działań.

Ponadto rysuje się jeszcze inna analogia z lingwistyką. Choć nie możemy się spodziewać gruntownej rewizji naszego poczucia poprawności gramatycznej pod wpływem jakiejś teorii lingwistycznej, to zmiana taka nie jest nie do pomyślenia, i bez wątpienia teoria taka może mieć jakiś wpływ na nasze poczucie gramatyczności. Chcę przez to powiedzieć, że uświadomienie wiedzy gramatycznej może zmienić naszą dyspozycję do posługiwania się językiem. Tym bardziej rzecz wydaje się być trafiona w obrębie doświadczenia moralnego. Z pewnością, uświadomienie sobie pewnej zasady moralnej nie pozostanie bez wpływu na nasze moralne postępowanie. W tym samym sensie filozofia moralna ma charakter sokratejski: możemy chcieć zmienić nasze dotychczasowe sądy moralne, gdyby zostały wydobyte na światło dzienne zasady regulatywne rządzące naszym poczuciem sprawiedliwości.

Znajomość tych zasad może bowiem budzić refleksję, które prowadzą do zmiany naszych sądów.

Powstaje zatem pytanie: czy rzeczywiście możemy oczekiwać, iż w każdym istnieniu ludzkim da się odnaleźć gotową formę koncepcji moralnej, w taki samym sensie, w jakim da się odnaleźć gotową formę gramatyki uniwersalnej? Co usprawiedliwia przyjęcie założenia, że nasze umysły lub mózgi wyposażone są w cichą znajomość reguł moralnych? Powiedzmy od razu, że Hauser zaufał tej intuicji i w istotnej części jego dzieło jest próbą zaprojektowania owego organu moralnego, funkcjonującego w rejestrze naszych uzdolnień tak jak organ gramatyczny.

Jeśli analogia pomiędzy władzą moralną a władzą językową ma być trafna, powstaje pytanie: jakie dymensje języka i dziedziny moralnej wzajemnie sobie odpowiadają? Na czym ta analogia jest oparta? Co ją usprawiedliwia? Co sprawia, że mamy ochotę mówić o naszych kompetencjach etycznych, tak jakby były one strukturalizowane na wzór kompetencji językowych? Choć z drugiej strony, chyba nie wszyscy mieliby ochotę mówić o naszych kompetencjach językowych na wzór naszych kompetencji moralnych? Pytam o zasadność tej analogii, albowiem wiek XX sprzyjał pewnym nadgeneralizacjom opisów różnych systemów – takich jak moda, system kulinarny czy sztuka w kategoriach językowych, co jednak każdorazowo wiązało się z utratą swoistych cech analizowanych systemów (mody, kulinariów, sztuki), jak i zatraceniem cech swoistych języka, poprzez sprowadzenie go do systemu różnic, opozycji, etc. Jeśli zatem analogia ma być zasadna musimy ją przetestować.

Hauser posługując się analogią lingwistyczna pisze:

Paralelnie do lingwistycznego odwołania się do sądów gramatycznych w celu odkrycia zasad rządzących kompetencją językową, badania zachowań moralnych mogą zaczynać się od odwołania do sądów etycznych w celu odkrycia zasad leżących u podstaw naszych wyborów moralnie dozwolonych działań. Zdania gramatyczne są wypowiedane spontanicznie, szybko oraz z minimalnym odwołaniem do refleksji. Sądy etyczne są zapewne wypowiedane podobnie, ale opierają się na moralnie uznanych zasadach. W ten sam sposób również sądy gramatyczne wyłaniają się z gramatyki zasad i parametrów, a sądy etyczne formułowane przez istoty rawlowskie wyłaniają się z uniwersalnej gramatyki moralnej, złożonej ze wspólnych reguł oraz kulturowo profilowanych parametrów. Z tej perspektywy, każda kultura jest wyrazem specyficznej gramatyki moralnej. Istota rawlowska narzuca jedynie ograniczenia na zakres możliwych wariacji, włączając w to zakres potencjalnych systemów moralnych. Gramatyka moralna pozwala każdej dojrzałej jednostce na nieświadome generowanie

i rozumienie nieskończonego zakresu dozwolonych i obligatoryjnych działań zdefiniowanych w danej kulturze, na rozpoznanie wykroczeń moralnych, jeśli tylko się pojawiają, oraz na generowanie intuicji na temat możliwych sankcji wobec tych wykroczeń. W chwili, gdy osoba opanuje ten system moralnej gramatyki, inne rodzaje moralnej gramatyki mogą pozostać dla niego niezrozumiałe, tak jak język chiński pozostaje niezrozumiały dla większości naturalnych użytkowników angielskiego³.

Z punktu widzenia Hausera obowiązek opieki nad niemowlętami jest uniwersalną zasadą moralną: we wszystkich kulturach istnieje wymóg i oczekiwanie, aby rodzice wykazywali się troską o rozwój swoich dzieci. To, co jednak różni poszczególne kultury, to warunki, które zezwalają na różnice w oczekiwaniach dotyczących sposobu przejawiania się tej reguły, włączając w to warunki ograniczenia lub, w wersji skrajnej, wyłączenia tej zasady. Jak jednak sobie należy wyobrazić relację między uniwersalnymi zasadami gramatyki moralnej a kulturowo wyznaczonymi parametrami, które rozstrzygają o ich partykularnych wcieleniach?

Tu ponownie wykorzystując analogię lingwistyczną Hauser przypomina nam, że właściwym zadaniem teorii akwizycji języka jest nie tylko wyjaśnienie różnorodności wszystkich możliwych języków, ale także wskazanie języków niemożliwych, a zatem tych, których nie sposób się nauczyć, poprzez odwołanie do ograniczeń i zasad wpisanych we wrodzoną gramatykę uniwersalną. Na tej samej zasadzie twierdzimy, że jesteśmy niezdolni do bioecholokacji, do której zdolny jest nietoperz, z tego prostego powodu, że brak nam niezbędnej po temu maszynarii. Ograniczenia wpisane w uniwersalne zasady gramatyczne ustalają zatem, co jest w ogóle wyuczalne. Niektóre ograniczenia są immanentne dla analizowanego systemu – języka lub echolokacji, inne są zewnętrzne względem niego, włączając w to ograniczenia zasobów pamięciowych, dyspozycje szlaków wokalnych do generowania dźwięków lub zakres wrażliwości systemu słuchowego. Stawiam zatem raz jeszcze pytanie: jakie parametry są dla gramatyki moralnej konieczne, a jakie zaledwie i tylko możliwe? W tym miejscu Hauser zaciąga dług u George'a Lakoffa, który w *Moral Politics* opracował dziesięciowymiarową taksonomię sprawiedliwości, którą przedstawiam poniżej⁴.

³ Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 44.

⁴ George Lakoff, *Moral Politics. What Conservatives Know that Liberals Don't*, Chicago: The University of Chicago Press 1996.

Typ sprawiedliwości (<i>fairness</i>)	Egzemplifikacja
Równość dystrybucji	Każda osoba ma prawo do posiłku
Równość szans	Każda osoba ma prawo do pracy
Dystrybucja proceduralna	Zyski są definiowane poprzez reguły gry ekonomicznej
Sprawiedliwość zogniskowana w prawach	Każdy ma prawo posiadać to, co sam wypracował
Sprawiedliwość zogniskowana w potrzebach	Większe potrzeby (np. chorych na usługi medyczne) wymagają większych praw
Sprawiedliwość zogniskowana we wkładzie osobistym (<i>scalar distribution</i>)	Każdy kto pracuje ciężiej, ma prawo do większego wynagrodzenia
Sprawiedliwość kontraktualna	Jesteśmy zobowiązani do tego, wobec czego powzięliśmy obietnicę
Sprawiedliwość jako równe rozproszenie odpowiedzialności	Wysiłek i odpowiedzialność każdego winna być równo rozłożona
Sprawiedliwość zogniskowana w odpowiedzialności	Osoby posiadające więcej winny ponosić większą odpowiedzialność
Równa dystrybucja władzy	Każdy posiada prawo wyborcze

Intuicja Hausera posługującego się taksonomią Lakoffa jest taka, że zadanie teorii sprawiedliwości pozostaje tak długo puste, jak długo nie zostanie wpisana w nią specyfikacja i jej uszczegółowienie, np. w formie: „Działam sprawiedliwie, albowiem definiuję zasoby *zgodnie z potrzebami*”. Nie ma sensu zadawać ogólnych pytań pokroju: co to jest sprawiedliwość lub czym jest sprawiedliwość?, tak długo jak długo nie zostanie wskazana wyraźna sfera wymiany lub redystrybucji, która z tą sprawiedliwością jest powiązana. Jednak, aby doprecyzować tę sferę, musimy doprecyzować relewantne parametry, takie jak zasady dystrybucji, szanse, procedury, prawa, potrzeby, wkład, umowy, odpowiedzialność, władza. Ale nawet po takim uściśleniu wyłaniają się dwa problemy: (1) czy naszym zadaniem nie powinna się stać praca uniwersalizacji, tj. podjęcie refleksji nad tym, jak różne zasady sprawiedliwości wzajemnie się unieważniają lub implikują, bo np. czymś uprawnionym jest pytać, czy społeczeństwo zmierzające do

równej dystrybucji zasobów ma prawo równocześnie odwoływać się do skalarnej zasady nagradzania wkładów indywidualnych w postaci czasu pracy lub nierówno rozłożonego wysiłku?; (2) czy taka specyfikacja zasad sprawiedliwości nie różni się jednak z pierwotną intencją Rawlsa, którą Hauser chce przechować, tj. stworzenia unitarnej teorii sprawiedliwości, obejmującej wszystkie instytucje podstawowe niezbędne dla samego istnienia danego społeczeństwa? Jeśli odpowiedź na pytanie „czego dotyczy teoria sprawiedliwości?” jest tak trudne, albowiem jedna z możliwych odpowiedzi sugeruje, że dotyczy ona wszystkiego, tj. dowolnej sfery ludzkiego działania, to czy poświęcenie teorii totalizującej nie skończy się empiryczną fragmentaryzacją, która nie będzie już znajdowała punktów stykowych z projektem gramatyki uniwersalnej?

Problem w tym, że po 1965 roku rozpoczęła się głęboka ekspansja badań nad kolejnymi władzami poznawczymi umysłu, zmierzająca do odwzorowania immanentnych zdolności poznawczych organizmu, której domagał się Chomsky i prawdopodobnie jej ukoronowaniem jest właśnie praca Hausera nad dziedziną władzy moralnej. Wiemy też dobrze, z perspektywy ostatnich czterdziestu lat, ile kontrowersji wzbudziła możliwość wykrojenia dziedziny tego, co językowe z innych domen umysłu, a w rezultacie dystynkcja dzieląca wiedzę o języku i wiedzę o świecie. Chomsky, co prawda nigdy nie wycofał się ostatecznie z tezy o autonomicznym statusie urządzenia gramatycznego, ale z coraz większym przekonaniem formułował też tezę, jak silnie jest ona powiązana z innymi domenami umysłowymi. Jedno z ważnych dla Hausera pytań zatem brzmi: czy mając świadomość trudności wykrojenia dziedziny tego, co językowe z całościowego systemu operacji poznawczych człowieka, możemy ze swobodą zakładać, że to, co raczej nie udało się w bardziej oczywistym i autonomicznym obszarze języka, uda się w bardzo nieoczywistym i nieautonomicznym obszarze tego, co moralne?

Pierwsza teza Chomsky’ego przystępującego do opisu urządzenia gramatycznego była oto taka: wiemy znacznie więcej niż nasze zachowania językowe są w stanie ujawnić. Kiedy powiadam, że posługuję się językiem polskim to w zasadzie chcę powiedzieć, że potrafię użyć języka do wyrażania swoich myśli i przekonań oraz rozumienia myśli i przekonań wyrażanych za sprawą języka przez innych ludzi. Chomsky przez wiedzę językową rozumie jednak coś więcej, tj. zbiór nieświadomych reguł i zasad, które stanowią podstawę formułowania oraz

rozumienia zdań danego języka. Ten skończony zbiór zasad tworzy gramatykę języka, która w zasadzie umożliwia nam formułowanie nieskończonej liczby zdań danego języka. Osobnym pytaniem pozostawało zawsze, czy podobnego zestawu reguł możemy oczekiwać w dziedzinach pozajęzykowych, takich jak – matematyka, muzyka, percepcja, i wreszcie moralność? Pytam zatem, czy dziedzina tego, co moralnie da się opisać syntaktocentrycznie, tj. za sprawą skończonego zestawu reguł pozwalającego na wyprowadzenie dowolnego sądu moralnego? Więcej: czy możemy spodziewać się istnienia w naszym umyśle urządzenia moralnego, które niezależnie od naszej woli i stanu świadomości, niezależnie od naszych skłonności, nieświadomie dokonuje za nas oceny i decyzji moralnych?

Druga kwestia odsyła natomiast do idei gramatyki uniwersalnej. Ta idea z grubsza pozwoliła nam niegdyś zrozumieć proces akwizycji języka. Przed urodzeniem dziecko nie ma pojęcia w jakim miejscu na ziemi przyjdzie na świat, a zatem nie ma możliwości przewidzenia, jakim językiem z puli języków możliwych będzie się posługiwać społeczność je otaczająca. W pewnym sensie dzięki gramatyce uniwersalnej nie musi tego wiedzieć, gramatyka uniwersalna wyposaża bowiem dziecko w zbiór zasad wszystkich możliwych języków – tych już martwych, tych ciągle pozostających przy życiu i nawet tych, które nie są jeszcze poznane. Problem nauki języka sprowadza się zatem do procesu uruchamiania potencjalnych parametrów: każde dziecko startuje z wszystkimi możliwymi włącznikami, a proces akwizycji języka umożliwia dziecku wyskalowanie tych parametrów zgodnie z prymarnymi danymi językowymi.

Rozważmy bardzo prosty przykład: w mówionym angielskim ludzie używają dwóch różnych form czasownika „is”, tak jak w zdaniu – „Frank is foolish” i „Frank’s foolish”. Nie możemy jednak wymieniać tych dwóch form dowolnie. Poprawnie jest np. powiedzieć „Frank is more foolish than Joe is”, ale nie jest poprawnie powiedzieć „Frank is more foolish than Joe’s”. Skąd to wiemy? Jakie ma pochodzenie ta intuicja gramatyczna? Nie możemy powiedzieć, że uczymy się tu jakiejś reguły, tak jak nie możemy powiedzieć, że uczymy się wyjątków, tym niemniej każdy dorosły osobnik, a nawet dziecko nie popełnia błędów, które byłyby konsekwencją mieszania tych dwóch sposobów odwołania się do czasownika „is”. Najbardziej wiarygodne obecne wyjaśnienie tego faktu byłoby takie, że dziecko wyposażone jest w regułę dla ściągania czasownika (*verb contraction*), która brzmiałaby tak:

coś na kształt „s” jest zbyt małą jednostką dźwiękową by funkcjonować samodzielnie. Środowisko – wzorce dźwiękowe języka angielskiego – wzbudzają jedynie tą regułę. I ponownie, jeśli analogia z władzą moralną ma być trafiona, powstaje pytanie, czy należy oczekiwać istnienia podobnego uniwersalnego schematu moralnego, który dostraja się w procesie socjalizacji do zmiennych warunków kulturowych? Czy wazylibyśmy się postawić tezę natywistyczną powiadającą, że dziecko przychodzi na świat wyposażone w uniwersalną gramatykę moralną, która jedynie dostraja się w trakcie procesu dojrzewania do zmiennych warunków otoczenia?

Trzecia sprawa dotyczy specyfiki tego, co moralne, i samej możliwości wykrojenia ze gęstej sieci zdarzeń społecznych tego, co ma charakter ściśle etyczny. Kiedy analizujemy elementy urządzenia gramatycznego, jako różnego od innych urządzeń służących nawigacji, kategoryzacji relacji społecznych, rozpoznawaniu obiektów, lokalizacji dźwięków, ustalaniu pokrewieństwa, partycypowaniu w systemie wymian ekonomicznych etc., to poszukujemy własności oraz struktur, które są dla niego i tylko dla niego specyficzne. Ucha (szerzej: analizatora słuchowego) np. używamy zarówno do zrozumienia cudzej wypowiedzi, jak i lokalizacji dźwięku syreny, wydawanego przez wóz strażacki. Kiedy jednak zaczniemy analizować cechy urządzenia, które zdolne jest do dekodowania dźwięków ludzkiej mowy, okaże się, że analizator słuchowy jest wysoce wyspecjalizowanym urządzeniem, które posiada swoiste, charakterystyczne tylko dla niego własności, niesprowadzalne do cech analizatora służącego do lokalizacji przestrzennej dźwięków pozajęzykowych. Z pewnością podobnie jak w przypadku władzy językowej, również analiza gramatyki moralnej winna wskazać te elementy, które są swoiste dla dziedziny etycznej oraz te, które podziela ona z innymi władzami. Nie znaczy to jednak, że takiego ścisłego wypreparowania władzy moralnej należy oczekiwać. Władza moralna, w największym skrócie, pozwala nam ocenić, co jest dobre, a co złe. I podobnie jak w przypadku organu gramatycznego, praca polegająca na poszukiwaniu podstaw anatomicznych tego organu nie polega na poszukiwaniu izolowanych regionów mózgu jednoznacznie odpowiedzialnych za działania moralne, lecz raczej na poszukiwaniu powiązań i wpływów różnych obszarów, które pozwalają dorosłemu człowiekowi na odróżnienie tego, co moralnie istotne, od tego, co nieistotne oraz generowanie intuicji na temat możliwych moralnych konsekwencji działań.

Czwarta kwestia wiąże się ze strukturą dziedziny moralnej i językowej. Urządzenie gramatyczne na wejściu obcuje z dyskretnym ciągiem elementów – fonemów, które dalej mogą być składane i rekombinowane w celu tworzenia coraz bardziej złożonych i znaczących jednostek językowych. Kiedy składamy fonemy otrzymujemy sylaby, kiedy składamy sylaby otrzymujemy słowa, kiedy składamy słowa otrzymujemy frazy, a kiedy składamy frazy otrzymujemy zdania, a ze zdań większe narracje. Powstaje pytanie, czy nasze działania da się także w tak elegancki sposób uporządkować? Czy zatem możemy oczekiwać, że nasza zdolność do formułowania sądów moralnych w tym samym sensie co zdolność językowa ma charakter kombinatoryczny?

Hauser twierdzi, że gdy nasze działania są składane w większe sekwencje, to uzyskują zdolność eksponowania naszych celów, znaczeń, konsekwencji oraz ewentualnych pominięć i zaniedbań. Bez składania działań w większe całości, działania pozostałyby nieznaczące, pozostałyby czystymi i pustymi reakcjami. Hauser pisze:

Ta zdolność sugeruje, że moralność jest oparta na generatywnym systemie reguł, a nie tylko na liście specyficznych przykładów. Jesteśmy zdolni ocenić akt przemocy Jana wobec Michała za pomocą reguły, której elementami są abstrakcyjne zmienne takie jak: Podmiot działania, Działanie, Odbiorca działania, Konsekwencje, Moralna ocena. Na przykład, zasada odniesiona do powyższego przypadku może być czytana następująco Podmiot działania → Uderzenie → Ofiara → Ból → Niedozwolone⁵.

Dzięki takiemu generatywnemu postawieniu sprawy zderzamy się z kolejną nietrywialną własnością języka, tj. jego mocą generatywną, która umożliwia nam dochodzenie do nieskończonych celów za pomocą skończonych środków. Różnica pomiędzy dziedziną językową a moralną dotyczy tego, że elementami tej pierwszej są frazy językowe, a tej drugiej – działania oraz ich przyczyny i konsekwencje.

Hauser twierdzi, że podobnie jak obiekty, działania i zdarzenia poddawane ocenie moralnej posiadają granice, zarówno przestrzenne, jak i temporalne, które najczęściej są interpretowane jak początek i koniec. Więcej, podobnie jak zdania, zdarzenia składają się ze zróżnicowanych i złożonych komponentów oraz relacji ich wiążących: przyczyn, konsekwencji, oraz ich układów i zależności czasowych. Kiedy słyszymy zdanie, jesteśmy w stanie wyprowadzić znaczenie tego zdania z jego całości. Nie dokonujemy jednak świadomej dekompozycji

⁵ Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 47.

zdania na pojedyncze składniki, tj. nie rozkładamy zdania na słowa, słowa na sylaby, a sylaby na fonemy. Podobnie, jeśli chodzi o zdarzenia. Wykrywanie różnic jest istotą naszych możliwości poznawczych, a ponadto sądy na temat tego, co dozwolone, obligatoryjne i zabronione zależą, przynajmniej częściowo, od części składowych zdarzeń, a w szczególności od naszej percepcji przyczynowości, naszego rozumienia tego, jakie zdarzenie wywołało jaki ciąg rezultatów.

I tak np. takie działania, jak morderstwo, zadawanie bólu, kradzież, kłamstwo, łamanie obietnic czy wreszcie cudzołóstwo wydają się być powszechnie zakazane. Ale, jak wszystkie inne reguły, również i te reguły moralne mają swoje wyjątki. I tak np. morderstwo jest zabronione we wszystkich kulturach, ale w większości jeśli nie we wszystkich wskazane są warunki, w których zabijanie jest dozwolone, a nawet uzasadnione, np. wojna, samoobrona, ból spowodowany nieodwracalną chorobą. Niektóre kultury definiują nawet warunki w których zabijanie jest obligatoryjne. I tak w niektórych krajach arabskich, jeśli mąż przyłapie swą żonę na zdradzie, to podlega społecznemu naciskowi wymuszającemu na nim jej zabicie w celu wymazania społecznego piętna. Tym bardziej więc naglące jest pytanie: w jakim sensie ów zakaz morderstwa ma charakter uniwersalny? Jakie aspekty tego zakazu pozwalają na tak intensywne kulturowe zróżnicowanie?

2. Modelowanie: od percepcji do reakcji

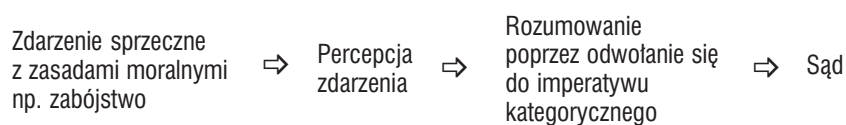
Marc Hauser w charakterze hipotezy roboczej twierdzi, że są zasadniczo trzy modele myślenia o funkcjonowaniu władzy moralnej. Wykorzystując podstawowe intuicje tłące się w koncepcjach moralnych trzech wielkich filozofów – Davida Hume’a, Immanuela Kanta i Johna Rawlsa – Hauser sugeruje, że możemy mówić o trzech rodzajach istnień, tj. o istotach humowskich, opierających swą dyspozycję moralną głównie na sentymentach i reakcjach uczuciowych, istotach kantowskich, posługujących się zasadniczo rozumem oraz użyciem imperatywu kategorycznego, oraz istotach rawlsowskich, których decyzje i uczucia moralne są konsekwencją nieświadomie działającego w ich umyśle urządzenia moralnego, obliczającego, co jest dozwolone, obligatoryjne i zakazane.

Model 1. Istota Humowska



Hume, nie wierząc w moc przyczynową rozumu, twierdząc, że rozum zawsze pozostaje nieaktywny i nigdy nie może być źródłem działania moralnego, bo brak mu mocy przyczynowych, źródło naszej moralności musi ujrzeć w uczuciach. Scenariusz uruchomienia działań moralnych byłby zatem następujący. W następstwie percepcji oraz pierwotnej kategoryzacji zdarzenia albo działania, następuje emocjonalna reakcja, która bezzwłocznie generuje sąd moralny. Widzimy np. człowieka z nożem, a obok, u jego stóp zakrwawionego martwego człowieka, dokonujemy rozpoznania tego zdarzenia jako morderstwa, co wywołuje w nas negatywne uczucia, co z kolei jest przyczyną uruchomienia się w nas sądu – zabronione. W tym modelu emocje odgrywają kluczową rolę mechanizmów pomostowych łączących percepcję z władzą sądenia. Ewentualne uszkodzenie tych części mózgu, które są odpowiedzialne za powstawanie emocji pozbawia nas tym samym zdolności formułowania sądów moralnych. Ewentualny deficyt w zakresie rozwoju moralnego to deficyt w zakresie uczuć moralnych. Poczucie winy, empatia, wstyd to emocje bez których prawdopodobnie moralność byłaby niedopomyślenia, a ich nieobecność w naszym życiu umysłowym zaświadcza o naszej ewentualnej niezdolności do reagowania moralnego na rzeczywistość i siebie samego.

Model 2. Istota Kantowska



Istota kantowska przekracza model humowski w dwóch zasadniczych punktach. Po pierwsze, działania moralne, w szczególności sądy moralne muszą być oparte na motywach moralnych, uzasadnieniach

moralnych, a nie tylko zwykłych odczuciach. Jeśli ktoś twierdzi, że lubi kawę lub Koncerty brandenburskie Bacha, to po prostu wyraża stan swojego afektu, który nie poszukuje mocniejszego uargumentowania. Gdy jednak ktoś potępia czyjeś zachowanie moralnie, to czyni to na mocy rozumu, którego siła winna być uniwersalna. Po drugie, gdybyśmy w naszych działaniach moralnych opierali się tylko na naszych stanach emocjonalnych i reakcjach odrazy i przyjemności, to w jaki sposób uzasadnilibyśmy ludzkie zobowiązania do przestrzegania praw lub obowiązków? Test możliwej uniwersalizacji reguły moralnej jest dla Kanta testem rozstrzygającym o jej zasadności. Słynny kantowski przykład kłamstwa i niemożność sformułowania społeczeństwa w oparciu o podmioty kłamiące jest tego dramatycznym wyrazem.

To nie uczucia, ale szacunek do prawa moralnego oraz posłuszeństwo prawu nadaje naszemu zachowaniu status zachowania moralnego. W przejawionej nieco formie scenariusz zachowań istoty kantowskiej można by sformułować następująco. (1) Osoba formułuje zasadę, która może stanowić uzasadnienie działania. (2) Następnie windykuje ona ową zasadę na poziom uniwersalnego prawa, o którym sądzi, że stosuje się do wszystkich istot racjonalnych. (3) W kolejnym kroku zastanawia się ona nad wykonywalnością owego uniwersalnego prawa ze względu na jej wiedzę o świecie oraz motywacjach innych racjonalnych istot w tym świecie funkcjonujących. Jeśli dochodzi do wniosku, że sformułowane prawo ma szansę na zaistnienie, przechodzi do kroku czwartego. (4) W tym kroku podmiot zadaje sobie pytanie, czy ma obowiązek działać zgodnie z ustanowioną zasadą? (5) Jeśli odpowiedź na to pytanie jest pozytywna, wtedy wyprowadza wniosek, że działanie ma charakter działania dozwolonego. Oczywiście pewien nieuprawniony zabieg, jakiego dokonuje Hauser na etyce Kanta, polega na tym, że z poziomu logiki obowiązku przekształca ją w deskryptywną psychologię działań moralnych.

Problem z istotą Kantowską polega głównie na tym, że rozumowanie poprzez odwołanie do imperatywu kategorycznego zasadniczo usztywnia postępowanie i wybory jednostki. Wyobraźmy sobie sytuację, w której żołnierz niemiecki w okupowanej Polsce zadaje pytanie osobie ukrywającej Żydów, czy w jego domu znajdują poszukiwane osoby. Być może osoba kantowska poprzez odwołanie się do imperatywu kategorycznego czułaby się w obowiązku powiedzenia prawdy, co chyba nie byłoby oczekiwanym zachowaniem moralnym. Wyobraźmy

sobie także, idąc tym tropem, naprawdę trudne wybory moralne, takie choćby jak wybór Zofii ze słynnego opowiadania Williama Styrona pod tym właśnie tytułem. Wkrótce po przybyciu do obozu zagłady Zofia staje przed wyborem narzuconym jej przez nadzorcę. Musi dokonać tytułowego wyboru – wybrać pomiędzy córką a synem, które z nich ma zostać posłane do komory gazowej, a które ma przeżyć. Zofia wskazała na córkę Ewę jako na tą, która ma zginąć, ale synowi Jankowi najprawdopodobniej także nie udało się przeżyć – choć Zofia nigdy nie dowiedziała się, co się z nim stało. Czyż tego rodzaju wybory moralne nie stanowią istoty dramatów ludzkich?

Model 3. Istota Hybrydalna

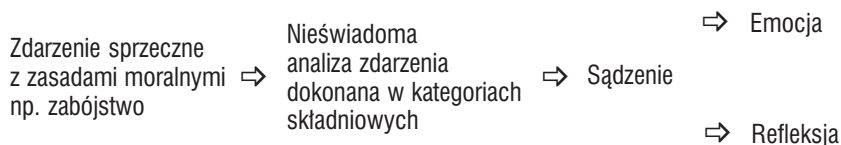


Model numer trzy przedstawia hybrydę istoty kantowskiej i humowskiej, albowiem amalgamat emocji oraz formy świadomego, odbywającego się w zgodzie z wyznaczonymi zasadami rozumowania daje w rezultacie możliwość sformułowania sądu moralnego. Te dwa równoległe działające systemy mogą pozostawać z sobą w zgodzie w ocenie wyjściowej sytuacji lub w jawnej lub nierozpoznanej niezgodzie. W szczególności, gdy pozostają w niezgodzie należy podejrzewać, że istnieje trzeci mechanizm, który zdolny jest do rozwiązania konfliktu i sformułowania jednorodnego sądu moralnego. Np. widzimy zdarzenie, które zostało zaklasyfikowane jako morderstwo reagujemy na nie emocjonalnie negatywnie, ale uruchamiamy regułę, zgodnie z którą w niektórych okolicznościach morderstwo, a dokładnie pozbawienie kogoś życia, jest dozwolone. Rozpoznajemy np. jakieś zdarzenie jako morderstwo, ale w wyniku świadomej analizy dostarczamy sobie uzasadnienia, że to morderstwo dokonało się w tzw. obronie koniecznej. W rezultacie przeżywamy konflikt wewnętrzny – nasz system emocjonalny nakazuje nam potępić zdarzenie, ale nasz system kognitywny nakazuje nam usprawiedliwić działanie. Sposoby rozwiązywania tego konfliktu prawdopodobnie byłoby już częścią bardziej złożonej

aparatury mogącej nas doprowadzić do modelu zbliżonego do psychoanalitycznego, w którym ludzie przeżywają nieświadome poczucie winy lub pozornie akceptując zdarzenie, nie akceptując go jednak emocjonalnie. Cytowany wcześniej wybór Zofii należy właśnie do tego rodzaju klasy zdarzeń. Zofia dokonała wyboru, odwołując się do systemu kognitywnego, jej system emocjonalny nigdy jednak tego wyboru nie zaakceptował.

Uszkodzenie tych partii mózgu, które są odpowiedzialne za reakcje emocjonalne, nie upośledza naszej władzy moralnej całkowicie, a jedynie zawęża ją do zimnego, niezaangażowanego rozumowania. I na odwrót – uszkodzenie tych partii mózgu, które odpowiedzialne są za przeprowadzanie rozumowań skutkuje w taki sposób, że nasze sądy moralne są rezultatem działania systemu afektywnego i niczego więcej.

Model 4. Istota Rawlsowska



W przeciwieństwie do dwóch wcześniejszych modeli to nie percepcja zdarzenia stanowi punkt wyjścia, ale ona sama podlega profilowaniu poprzez analizę jej przyczyn i konsekwencji. Analiza ta jest podstawą do sformułowania sądu moralnego informującego o tym, czy coś jest dozwolone, zabronione, czy obligatoryjne. Emocje, jeśli grają tu jakąś rolę, to jedynie pewnego rodzaju produktu ubocznego całego procesu dochodzenia do sformułowania sądu. I tak np. w wyniku analizy urządzenie moralne ustala, że człowiek nie miał intencji zabicia kogoś w celu uzyskania jakiegoś większego dobra, ale morderstwo było konsekwencją innego zdarzenia. Rzeczywistą intencją analizowanego podmiotu było np. uratowanie życia innych ludzi, a śmierć jednego była tego jedynym dostępnym rozwiązaniem. Analiza motywacji oraz intencji będących podstawą działania poszerzona o analizę intencjonalnych oraz przewidywalnych konsekwencji działania, dostarcza wystarczającego materiału do moralnych ustaleń. Emocje jedynie

modulują tu to, co aktualnie robimy, w przeciwieństwie do tego, co rozumiemy i spostrzegamy jako moralnie akceptowalne. W rezultacie uszkodzenie tych części mózgu które są odpowiedzialne za emocje nie doprowadza do prostych konsekwencji w zakresie formułowania sądów moralnych⁶.

Anatomia istoty rawlowskiej jest *de facto* anatomią moralnego organu, zatem warto może nieco precyzyjniej scharakteryzować jej części składowe. Marc Hauser przypisuje tej władzy następujące cechy: (1) Władza moralna (*moral faculty*) składa się z zasad rządzących naszymi moralnymi sądami, ale nie determinuje ona ściśle sposobu naszego postępowania. Zbiór tych zasad konstytuuje uniwersalną gramatykę moralną, charakterystyczną dla naszego gatunku. (2) Każda zasada generuje automatyczny i szybki sąd odpowiadający na pytanie, czy dane działanie jest moralnie akceptowalne, obligatoryjne czy też zabronione. (3) Zasady wchodzące w skład organu moralnego są niedostępne dla świadomej kontroli i ludzie nie mają bezpośredniego introspekcyjnego dostępu do tych zasad. (4) Zasady moralne operują na dowolnym doświadczeniu, a zatem ich funkcjonowanie jest niezależne od sensorycznego wejścia, włączając w to wejście – percepcyjną i imaginacyjną pierwotną scenę wizualną, zdarzenia dźwiękowe oraz wszystkie formy przejawiania się języka – mówione i pisane. (5) Zasady uniwersalnej gramatyki moralnej mają charakter wrodzony. (6) Akwizycja wrodzonego systemu moralnego jest szybka i dokonuje się bez wysiłku, wymaga też bardzo fragmentarycznej lub (w wersji skrajnej) żadnej instrukcji. Rola doświadczenia sprowadza się do ustalenia serii parametrów dostrajających formalne urządzenie moralne do okoliczności środowiskowych. (7) Władza moralna (*moral faculty*) narzuca ograniczenia na rejestr możliwych i zrealizowanych systemów moral-

⁶ Eksperymenty neurobiologiczne wykazały, że przy rozwiązywaniu dylematów moralnych aktywują się określone okolice mózgu, i że inne okolice są szczególnie aktywowane przy rozwiązaniu problemów moralnie trudniejszych, związanych z pogwałceniem osobowym norm moralnych, a inne przy problemach, w których normy moralne były naruszane w sposób bezosobowy. Obszary mózgu związane z emocjami i rozpoznaniem społecznym – przyśrodkowa kora przedczołowa, tylny zakręt obręczy i kora przedklinkowa, oraz górna bruzda skroniowa i połączenie skroniowo-ciemieniowe – zwiększają swoją aktywność w czasie rozważania przez badanych osobowych konfliktów moralnych, natomiast obszary „rozumowe” mózgu, związane z myśleniem abstrakcyjnym i rozwiązywaniem problemów – grzbietowo-boczna kora przedczołowa i płat ciemieniowy – zwiększały aktywność w czasie rozważania dylematów nieosobowych.

nych, które doświadczamy w empirycznie zrealizowanych kulturach oraz dających się pomyśleć porządkach społecznych. (8) Zasady uniwersalnej gramatyki moralnej są wyjątkową i ściśle charakterystyczną dla człowieka własnością; ich ważność jest także ograniczona dziedzinowo, tj. do dziedziny tego, co moralne. (9) Dla poprawnego funkcjonowania organu moralnego musi być powiązany z innymi władzami poznawczymi oraz zdolnościami ludzkiego umysłu (np. językiem, widzeniem, pamięcią, uwagą, emocjami, przekonaniami); niektóre z tych niespecyficznych dla organu moralnego władz są ściśle ludzkie, inne natomiast są także podzielane przez inne gatunki. (10) Z prostego powodu, iż organ moralny działa w oparciu o wysoce wyspecjalizowany system neuronalny zlokalizowany w mózgu, uszkodzenie tego systemu prowadzi do selektywnego deficytu w zdolności formułowania sądów moralnych. Natomiast uszkodzenie ośrodków mózgu, które jedynie wspomagają, jako niespecyficzne ośrodki działania tego organu (np. pamięci lub emocji), prowadzi do deficytów w zakresie moralnego działania, która jest sferą wykonania, a nie ludzkich kompetencji⁷.

Oczywiście otwartym pytaniem jest czy taka charakterystyka istoty rawlowskiej ma jakieś ściśle koincydencje z postulatami samego Rawlsa. Mimo że Rawls czasem pisze w tonacji ewolucyjnej jawnie sugerując, że „Istoty o innej psychologii albo nigdy nie istniały, albo szybko znikły w toku ewolucji. Poczucie sprawiedliwości wzmacniane przez działania oparte na wzajemności jest warunkiem ludzkich zdolności społecznych”⁸, to jednak równocześnie przyjmuje jako aksjomat teorii etycznej, że jest sprzeczne ze sprawiedliwością, by czyjaś utratę wolności usprawiedliwiać wzrostem dobra stającego się udziałem innych. Sprawiedliwość zatem nie pozwala, by zadośćuczynieniem za wyrzeczenia jakiejś grupy ludzi były korzyści odnoszone przez innych⁹. Niedopuszczalne jest bilansowanie zysków i strat osób tak, jak gdyby były one jedną osobą. Prawa oparte na zasadzie sprawiedliwości nie podlegają politycznym przetargom czy rachunkowi ekonomicznemu. Rawls deklaruje wprost: powszechnie przyjęta koncepcja sprawiedliwości tworzy fundamentalną konstytucję dobrze urządzonego

⁷ Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 54.

⁸ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romanek, Warszawa: PWN 1994, s. 670.

⁹ *Ibid.*, s. 13.

społeczeństwa ludzkiego. Jeśli tak, to lektura Rawlsa dokonana przez Hausera jest z definicji nietrafiona. Pomija ona bowiem to, co w tej teorii jest samym fundamentem.

Pomińmy jednak te nieścisłości i przyjmijmy, że Hauser nie mówi o Rawlsie, Kancie, Humie, ale właśnie o istotach rawlowskich, kantowskich, humowskich, których związek z pierwowzorem filozoficznym jest przygodny. Przyjmując takie założenie, pozostaje pytanie, co jest zasadniczym celem takiej strategii myślowej? Czy jej celem jest ustalenie tego, czy ludzie bardziej przypominają istoty rawlowskie, kantowskie czy też humowskie, a w rezultacie, który z tych modeli obdarzony jest większą siłą opisową i eksplanacyjną? Ponadto powstaje pytanie, co w zasadzie nakazało Hauserowi na dokonanie takich, a nie innych wyborów? Dlaczego nie mówi on nic na temat np. istot hobbesowskich, które w celu wyjścia z sytuacji wojny wszystkich ze wszystkimi i stanu naturalnej wrogości wiążą się kontraktem społecznym, który narzuca system jednolitych praw? Lub dlaczego nie mówi się tutaj o istotach nietzscheańskich, które po rozpoznaniu genealogii moralności, zmierzają do przekształcenia etyki w heroiczną walkę o swoją suwerenność (autonomię etyczną). Hauserowi też nie przyszło do głowy, aby mówić o istotach sadycznych, dla których jedynym akceptowalnym imperatywem jest imperatyw rokoszy. Nie wspomina tu nawet o bardziej wyrafinowanych projektach przekształcających etykę w estetykę, traktujących wyzwania etyczne jako domenę ćwiczeń duchowych, które mają wnieść refleksję na temat reguł życiowych, zasad postępowania, ćwiczeń uaktywniających w nas najbardziej niepewną i stale zagrożoną cnotę *phronesis* – rozważli, troski o siebie, tak jak to się dokonuje w dziele Pierre'a Hadota¹⁰, przedśmiertnym dziele Michela Foucaulta¹¹, ale też w pismach Alexandra Nehamasa¹².

To, co jednak zwraca najbardziej uwagę, to nieobecność bezpośredniego odwołania do klasycznego utilitaryzmu, a w rezultacie brak istoty utilitarnej. Ten brak jest widoczny z dwóch powodów – po pierwsze dlatego, że wybory moralne przed którymi stawia Hauser badanych

¹⁰ Pierre Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Warszawa 2004.

¹¹ Michel Foucault, „Użytek z przyjemności, Troska o siebie”, przeł. T. Komentant, w: Michel Foucault, *Historia seksualności*, Warszawa 1995.

¹² Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley/Los Angeles/London 1998.

w swoim teście są skrojone przez utilitarystę i zachęcają do utilitarnych rozstrzygnięć opartych na kalkulacji strat i zysków, sugerujących, że jednostka jest racjonalna o ile jej wybory maksymalizują bilans satysfakcji netto; po drugie natomiast dlatego, że sam Rawls poświęcił sporo miejsca na dyskusję z utilitaryzmem i precyzyjnie wyjaśnił dlaczego teoria sprawiedliwości nie może być zawężona do teorii utilitarnej. Na tą chwilę wystarczy za Rawlsem powiedzieć, że „nie bierze ona poważnie różnic między poszczególnymi osobami”¹³, a sama sprawiedliwość traktuje jedynie jako etykietę dla racjonalnego administrowania ludzkimi zasobami.

Wracam zatem do pytania, czy celem projektu jest falsyfikacja hipotez postawionych na temat natury człowieka i ustalenie czy ta natura adekwatnie opisywana jest przez język Hume’a, Kanta lub Rawlsa? Hauser powiada, że jego główna intencja badawcza zmierza do odpowiedzi na pytanie, czy istota kantowska, humowska i rawlsowska tworzą razem łącznie korpus naszej psychologii moralnej, czy też raczej istota rawlsowska działa samodzielnie, przy jedynie okazjonalnej pomocy istoty kantowskiej i humowskiej, które pomagają w egzekucji władzy moralnej i dostosowaniu formalnego urzędnika do okazjonalnych okoliczności życiowych, niejako na poziomie wykonania, a nie kompetencji.

Projekt badawczy Hausera dotyczy głównie sfery kompetencji i zmierza do opisu zasobów poznawczych niezbędnych do tego, aby zaistniały w ogóle podstawy do mówienia o podmiocie moralnym rozumianym nie tyle jako obiekt zabiegów moralnych (podmiot moralności), ile raczej jako podmiot zdolny do aktywnego moralnego ustosunkowywania się do zdarzeń dziejących się w jego otoczeniu percepcyjnym.

3. Dowodzenie

Wydaje się, że Hauser korzysta z kilku grup danych, które może warto omówić oddzielnie. Są to nade wszystko cztery grupy danych – eksperymenty laboratoryjne, opis reakcji ludzi na zadania testowe, stawiające ich w sytuacji wyboru moralnego, fakty ustalane przez psychologów rozwojowych (ze szczególnie wyeksponowanym krytycz-

¹³ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 43.

nym ustosunkowaniem się do teorii rozwoju moralnego Piageta¹⁴ i Kohlberga¹⁵) oraz wreszcie rzecz prawdopodobnie najbliższa samemu Hauserowi – dane eksperymentalne i laboratoryjne związane z eksperymentami i obserwacjami zwierząt. Te cztery grupy danych interpretowane są następnie w kategoriach ewolucyjnych i zmierzają do przemyślenia różnicy pomiędzy altruizmem krewniaczym, odwzajemnionym oraz uogólnionym, lub posługując się językiem samego Hausera – kooperacją krewniaczą (*kin cooperation*), mutualizmem (*byproduct mutualism*) oraz wzajemnością (*reciprocity*). Zanim spróbuję ustosunkować się do najbardziej ogólnych konstatacji wyprowadzanych przez Hausera, spróbuję zrekonstruować te cztery zbiory danych z których Hauser korzysta.

3.1. Eksperymenty

Eksperymenty, na które powołuje się Hauser, to eksperymenty przeprowadzone głównie przez psychologów oraz ekonomistów badających nasze predyspozycje do zachowań kooperatywnych. Chciałbym przytoczyć tu kilka prostych eksperymentów wykonywanych w paradygmacie gier. Jak wiadomo, tradycyjna ekonomia uznała za swój niekwestionowalny aksjomat twierdzenie o egoistycznych, nastawionych na realizację własnych interesów i maksymalizację zysków ludzkich skłonnościach. Dwie dobrze rozpowszechnione w środowisku ekonomistów gry zatytułowane „Dyktator” oraz „Ultimatum” zadają jednak kłam temu aksjomatowi. Ważne dla Hausera jest to, że obie te gry spełniają Rawlowskie warunki zasłony niewiedzy – dwaj uczestnicy gry nie wiedzą nic o sobie – o swojej historii, tożsamości i indywidualnych preferencjach. W przeciwieństwie jednak do warunków Rawlowskich, gry te uniemożliwiają uruchomienie negocjacji między graczami. Każda z tych gier zaprojektowana jest w ten sposób, że jeden z graczy odgrywa rolę formułującego propozycję, podczas gdy drugi odgrywa rolę osoby ustosunkowującej się do tej propozycji. Obaj gracze znają zasady obowiązujące w grze, jak również są poinformowani o wyjściowej stawce pieniędzy pozostającej do dyspozycji graczy.

¹⁴ Jean Piaget, *Rozwój ocen moralnych*, przeł. T. Kołakowska, Warszawa: PIW 1967.

¹⁵ Lawrence Kohlberg, „Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization”, w: D.A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization. Theory and Research*, Chicago 1969, s. 347-380.

W grze „Dyktator” osoba odgrywająca rolę formułującego propozycję startuje z pozycji 10\$ i ma możliwość zaoferowania drugiej osobie jakąś część tej kwoty lub też nic. W momencie powiadomienia o swojej decyzji gra się kończy, a druga osoba nie ma możliwości jakiegokolwiek negocjacji. Gra „Ultimatum” zaczyna się w ten sam sposób, tj. pierwsza osoba składa propozycję w obrębie sumy 10\$. Przy czym po ogłoszeniu propozycji druga osoba ją akceptuje lub odrzuca. Jeśli ją akceptuje, zatrzymuje wymienioną przez pierwszą osobę sumę, a pierwsza otrzymuje resztę. Jeśli natomiast odrzuca ofertę, obaj gracze pozostają z pustymi rękoma.

Jeśli idea *homo economicus* jest prawdziwa i osoby odgrywające rolę składających ofertę maksymalizują swój zysk, to ich oferta winna być zawsze jak najniższa¹⁶. Podobnie, jeśli chodzi o pozycję odbierającego ofertę. Jeśli ludzie są racjonalni i maksymalizują swój zysk – winni oni zaakceptować dowolnie sformułowaną ofertę. Tymczasem, gdy gra ta jest rozgrywana przez członków współczesnego społeczeństwa postindustrialnego – w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Japonii, ze zmienną pulą pieniędzy do dyspozycji oraz osobami o zmiennej pozycji socjoekonomicznej, rezultaty nie potwierdzają przewidywań zgodnych z teorią maksymalizacji zysków. Przypomnijmy, że w grze „Dyktator” nie ma żadnego ryzyka z zaniżeniem oferty – biorca może tylko zaakceptować to, co jest mu ofiarowane. W istocie wielu przyjęło tę opcję. Inni jednak (około 50%) wybrali alternatywne rozwiązanie i proponowali drugiej osobie mniej więcej połowę posiadanej sumy.

Gra „Ultimatum” ma inne zasady, które wymuszają inne taktyki: ewentualna odmowa przyjmującego powoduje straty po obu stronach. Ale dlaczego przyjmujący miałby odmawiać przyjęcia jakiejś sumy pieniędzy, nawet jeśli jest ona śmiesznie niska? W tej grze najczęściej

¹⁶ Standardowe ekonomiczne wyjaśnienie zachowań jednostki w sferze dokonywanych przez nią wyborów opiera się na założeniu o zdeterminowaniu jej poczynań wyłącznie przez korzyść własną. W tak zakreślonej przestrzeni koszyk dóbr (czy też stan świata) x jest preferowany względem koszyka (stanu świata) y , tylko wtedy, gdy jednostka jest przekonana o tym, że x jest dla niej lepsze niż y . Jeżeli dodać do tego jej doskonałą wiedzę o przedmiocie wyboru – a to kolejne wygodne kryterium używane przez ekonomistów – to preferencje stają się faktycznie jedynym uprawnionym wyznacznikiem (sposobem wartościowania) tego, co dobre. Por. Daniel M. Hausman, Michael S. McPherson, *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*, Cambridge, UK: Cambridge University Press 2006.

spotykaną stawką po stronie oferującego była stawka 5\$, a najczęściej spotykana reakcja po stronie odbiorcy było odrzucenie stawki mniejszej niż 2\$. Nikt osobom uczestniczącym w eksperymencie nie nakazał grać uczciwie i dzielić się. Nikt nie kazał im zachowywać się kontracjonalnie i odrzucać propozycję przyjęcia 2\$ w grze w ultimatum.

No cóż, okazuje się, że gdy gra jest powtarzana, ludzie uzależniają swoje oferty od tego, w jaki sposób zachował się partner będąc na pozycji oferenta. W istocie matematyczne modele dotyczące tego problemu demonstrują, że sprawiedliwy podział (*fairness*) jest stabilnym rozwiązaniem gry „Ultimatum”, o ile przynajmniej gracze mieli dostęp do informacji na temat przeszłego zachowania drugiej osoby. Hauser dochodzi do następującej konstatacji:

Jeśli odziedzyczyliśmy z grubsza egoistyczną naturę po naszych przodkach, to należy dodać, że udało nam się wyewoluować niepowtarzalną ludzką psychologię, która predestynuje nas w stronę specyficznej formy altruizmu, tj. silnej wzajemności (*strong reciprocity*). Altruizm odwzajemniony (*reciprocal altruism*), w tej postaci, jaka została zaproponowana przez biologa ewolucjonistę Roberta Triversa, jest oparty na egoizmie: podrapię cię po plecach z oczekiwaniem, że ty w przyszłości podrapiesz mnie. A zatem drapię cię po plecach tylko dlatego, że wiem, że będę tego samego potrzebował od ciebie w przyszłości. Moje działanie jest zatem całkowicie egoistyczne. Silna wzajemność jednak egoistyczna nie jest. Zgodnie z definicją zaproponowaną przez autorów tego pojęcia, silna wzajemność jest predyspozycją do współpracy z innymi oraz karania tych, którzy przekraczają normy kooperacji, na własny koszt, nawet wówczas, gdy jest nieprawdopodobne, aby te koszty zostały zrekompensowane przez innych w późniejszym terminie. Silna wzajemność nie jest zatem egoistyczna, ma raczej naturę strategiczną: tylko poprzez współpracę z innymi możesz zyskać zaufanie oraz rozpoznać tych, którzy nie są warci zaufania, albowiem są oszustami¹⁷.

Wiara w to, że ludzki gatunek wytworzył niepowtarzalną umiejętność opartą na regule silnej wzajemności, nie przeszkadza jednak Hauserowi w poszukiwaniu ewolucyjnych korzeni tej reguły oraz jej odkrywaniu w załączkowej postaci w świecie zwierząt. Zanim przejdziemy do innej grupy danych warto jeszcze skontrolować, czy w podobny sposób gra „Dyktator” oraz „Ultimatum” będzie rozgrywana w innych kulturach niż nasza. Joseph Henrich powtórzył obie gry w piętnastu małych miejscowościach włączając w to społeczności agrarne, nomadyczne i zbierackie¹⁸. Osoby grały w obie gry anonimowo o potencjalną

¹⁷ Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 82.

¹⁸ Joseph Henrich et al, „In search of homo economicus: behavioral experiments in fifteen small-scale societies”, *American Economic Review*, 91, 2001, ss. 73-78.

wypłatę równą dwóm dniom ich pracy. W przeciwieństwie do rezultatów uzyskanych w kampusach uniwersyteckich w badaniach nad studentami, najczęściej spotykaną ofertą była oferta w granicach 15 do 50% procent sumy wyjściowej. Odbiorca albo nigdy nie odmawiał przyjęcia niskich ofert, albo odmawiał w ograniczonym zakresie między 50 a 80%.

Takie wyniki sugerują, wbrew standardowym modelom ekonomicznym, że nie ma oczywistego punktu dla tego, co nazywamy sprawiedliwą wymianą i sprawiedliwą propozycją w grze „Dyktator” i „Ultimatum”. Raczej możemy mówić o kulturowych wariantach, które obrazują funkcjonowanie norm społecznych w każdej kulturze z osobna. I tak np. w ogrodniczej kulturze Papuasów z Nowej Gwinei uczestnicy eksperymentu formułowali oferty zbliżone do tych obserwowalnych w społeczeństwach zachodu (40%), ale odmawiali akceptacji o wiele hojniejszych propozycji (50-100%) w porównaniu z Europejczykami. Pewnym wytłumaczeniem tego szerokiego zakresu odmowy jest bardzo silnie osadzony w tej kulturze rytuał ofiarowywania prezentów. Zaakceptowanie daru nawet niedobrowolnego oznacza w tej kulturze podjęcie zobowiązania co najmniej równego odwzajemnienia. Jeśli zatem podarunek jest znaczny, wymaga to odwzajemnienia na tym samym poziomie, co może być kłopotliwe, szczególnie dla mniej zamożnych członków społeczności. Podarunek w tej kulturze może wzbudzać emocje lękowe. Na tym przykładzie doświadczamy też w całej okazałości, w jaki sposób uniwersalne zasady gramatyki moralnej mają się dostrajać do lokalnych parametrów kulturowych. Reguła sprawiedliwości może zatem przybierać bardziej oszczędne lub wybujałe formy, w zależności od okoliczności.

3.2. Dylematy moralne

Głównym narzędziem eksperymentów Hausera są ankiety/testy opisujące dylematy etyczne, w których możliwe są dwa rozwiązania, a zadaniem ankietowanego jest ocena moralna poszczególnych rozwiązań¹⁹.

¹⁹ Badania nad tym, co ludzie uważają za mniejsze zło, przeprowadzono na wielką skalę w Internecie. Badacze z Zakładu Psychologii Uniwersytetu Harvarda, którym kieruje Marc Hauser, opracowali testy, w których internautom przedstawiano dylematy moralne – sytuację, w której należy dokonać wyboru pomiędzy dwoma możliwościami, z których żadna nie może być uznana za dobrą. W pierwszym teście badany porównuje siedem par podobnych, ale nieco różnych sytuacji, i ocenia, któ-

Fabuły dylematów formułowane były różnie, gdyż ankiety przeprowadzono w różnych kulturach, także w kulturach prymitywnych, niemniej jednak ich logiczna struktura była wszędzie podobna. To, co jest w kontekście rozważań Hausera interesujące, to istotne różnice w reakcjach ludzkich w ocenie kolejnych dylematów:

Rozważmy, tytułem przykładu, możliwe dylematy mogące być składową naszego codziennego doświadczenia. Sytuację pierwszą nazwijmy samochód sportowy. Scenariusz wygląda tu następująco: człowiek prowadzący nowy samochód sportowy nagle spostrzega na poboczu dziecko leżące bezradnie z krwawiącą nogą. Dziecko patrzy błagalnie w stronę kierowcy samochodu, aby ten zabrał go do najbliższego szpitala. Zdaniem Hausera właściciel samochodu będzie w tej sytuacji przeprowadzał kalkulację dotyczącą zysków i strat. Z grubsza ta kalkulacja będzie wyglądała następująco: zawiezenie dziecka do szpitala będzie go kosztowało około 200 dolarów niezbędnych do naprawienia skórnego obicia jego nowego samochodu, dzięki temu jednak być może uratuje życie dziecka. Pytanie brzmi: czy osoba prowadząca samochód jest zobowiązana zawieść dziecko do szpitala?

Sytuację drugą nazwijmy działaniem charytatywnym. Tu scenariusz wygląda z kolei tak: pewna osoba otrzymała list podpisany przez znaną i powszechnie szanowaną instytucję charytatywną proszący o pomoc finansową dla ratowania życia i zdrowia afrykańskich dzieci. W liście znajdujemy wyjaśnienie, że datek w wysokości 50 dolarów uratuje życie 25 dzieci poprzez dostarczenie doustnego urządzenia do uzdatniania słonej wody i eliminującego zagrażające życiu bakterie *diarhea*. Pytanie brzmi: czy osoba po otrzymaniu takiego listu jest zobowiązana do wysłania pieniędzy dla ratowania dzieci?

Przeanalizujmy jedną i drugą sytuację oraz zastanówmy się, dlaczego – jak to sugerują doświadczenia Hausera – większość z nas jest w stanie poświęcić tapicerkę swojego samochodu dla ratowania jednego dziecka, a nie jest jednak w stanie poświęcić 50 dolarów dla ratowania 25 dzieci, wyrzucając najczęściej list od instytucji charytatywnych do kosza? Pytanie tym bardziej natarczywe, że tym razem bilans zy-

re rozwiązanie było moralniejsze. W drugim ocenia, w 21 sytuacjach, czy dokonany wybór był dobry, dopuszczalny, lub niesłuszny. Test ten, *The Moral Sense Test* (MST) znajduje się na stronie <http://moral.wjh.harvard.edu/>. Każdy znający angielski, hiszpański lub chiński może sprawdzić, jak zachowałby się w skomplikowanych sytuacjach.

sków i strat wcale nie optymalizuje naszych wyborów. Kierując się tym bilansem, powinniśmy raczej wysłać pieniądze niż ratować dziecko.

Istotne wymiary analizowanych przypadków	Przypadek I – sportowy samochód	Przypadek II – działanie charytatywne
Podmiot działania	Człowiek	Człowiek
Odbiorca	Jedno dziecko	Dwadzieścioro pięcioro dzieci
Działanie – ogólnie	Pomoc/ratowanie	Pomoc/ratowanie
Działanie – specyficznie	Pomoc fizyczna	Pomoc finansowa
Negatywne konsekwencje niesienia pomocy	Wydatek równy 200 dolarów, czas niezbędny do zawiezienia dziecka do szpitala	Wydatek równy 20 dolarów, czas minimalny związany z czasem przelewu lub wysyłki
Pozytywne konsekwencje niesienia pomocy	Dziecko zostaje uratowane	Dwadzieścioro pięcioro dzieci zwiększa szanse przeżycia
Nagłość i konieczność niesienia pomocy	Wysoka	Średnia
Relacja bliskości łącząca podmiot i biorcę	Niespokrewnieni	Niespokrewnieni
Czas pomiędzy działaniem a konsekwencjami	Krótki	Długi
Czy konsekwencje są bezpośrednim czy pośrednim skutkiem działania?	Bezpośrednim	Bezpośrednim
Co jest skutkiem niepodjęcia działania?	Dziecko traci życie lub zdrowie	Dwadzieścia pięć dzieci traci szanse przeżycia
Czy działanie ma charakter personalny czy apersonalny?	Personalny	Apersonalny

Istnienie alternatywnych działań służących pomocy	Mało prawdopodobne (inny kierowca)	Prawdopodobne (inni darczyńcy, rząd, pomoc humanitarna)
	Wysokie	
Prawdopodobieństwo tego, że działanie spowoduje konsekwencje	Tak lub nie wiem	Niskie z perspektywy dawcy, i wysokie z perspektywy biorcy
Czy biorca jest bezpośrednio odpowiedzialny za swoją sytuację i wymaga pomocy?		Nie

Powyższe zestawienie daje nam szybki wgląd w grę podobieństw i różnic dzielących oba typy działań. Kategorie dzielące oba przypadki zostały w tabeli wyróżnione szarym podświetleniem. Nieco upraszczając sprawę, można powiedzieć, że zasadnicza różnica dzieląca oba przypadki polega na tym, że w sytuacji pierwszej mamy personalną, indywidualną, bezpośrednią odpowiedzialność za ewentualne niepodjęcie działania, czego brak w sytuacji drugiej. Istnieje ogrom badań z zakresu psychologii eksperymentalnej, demonstrujących, że bezpośredni kontakt oraz odczuwane podobieństwo względem ofiary to czynniki rozstrzygające o naszej dyspozycji do aktywizowania zachowań altruistycznych, a w rezultacie naszej dyspozycji do udzielania pomocy²⁰. Hauser formułuje podstawową zasadę rządzącą naszym zachowaniem moralnym następująco: jeśli z dużym stopniem prawdopodobieństwa możemy bezpośrednio zapobiec zdarzeniu niosącemu negatywne konsekwencje bez poświęcania czegoś równie znaczącego, to zobowiązani jesteśmy to działanie podjąć. Sposoby rozwiązywania przez ludzi dylematów moralnych pozwalają Hauserowi, wzorem Johna Mikhaila, sformułować dwie zasady moralne – zasadę nietykalności osobistej (*prohibition of intentional battery*) oraz zasadę podwójnego skutku (*double effect*).

Zgodnie z tą pierwszą, zabroniony jest każdy nieuzasadniony kontakt fizyczny powodujący cielesną szkodę. To właśnie ta reguła zawa-

²⁰ Patrz w tej sprawie choćby: Bibb Latané, John M. Darley, „Obojętni świadkowie: dlaczego nie pomagają?”, przeł. K. Jankowski, w: Kazimierz Jankowski (red.), *Przełom w psychologii*, Warszawa 1978, ss. 104-121; Jane Allyn Piliavin, John F. Dovidio, Samuel L. Gaertner, Russel D. Clark, „Wrażliwi świadkowie – proces udzielania pomocy”, przeł. T. Maruszewski, w: Tomasz Maruszewski (red.), *Poznanie i zachowanie*, Poznań 1986, ss. 189-214.

żyła na różnicach w reakcjach na dylematy moralne. Znakomita większość ludzi godzi się na bezosobowe pogwałcenie norm moralnych, ale odrzuca pogwałcenie osobowe. To ostatnie ma miejsce, gdy spełnione są trzy warunki: (a) spowoduje śmierć lub bardzo poważne uszkodzenie ciała; (b) jest skierowane przeciw konkretnej osobie; (c) jest dokonane w taki sposób, że krzywda nie jest spowodowana przesunięciem rzeczywistego niebezpieczeństwa na osoby trzecie.

Zgodnie z zasadą, która *de facto* jest mocno osadzona w tradycji nauk prawnych, działanie w każdych innych okolicznościach zabronione, może być uzasadnione, o ile szkoda, którą ono powoduje, nie jest wyrządzona intencjonalnie i przewidywalne pozytywne konsekwencje tego działania przeważają nad konsekwencjami negatywnymi²¹. W wersji klasycznej zasada podwójnego skutku formułowana była następująco. Czyn, który powoduje pewien etycznie negatywny skutek *Sn* i który byłby czynem moralnie niedopuszczalnym, gdyby go dokonano z zamiarem spowodowania tego skutku, może być czynem moralnie usprawiedliwionym, jeżeli dokonuje się go w intencji spowodowania pewnego innego, etycznie pozytywnego skutku *Sp*, gdy tymczasem *Sn* jest jedynie jego skutkiem nieintencjonalnym – przewidywalnym wprawdzie, lecz niezamierzonym. Innymi słowy, aby czyn był dopuszczalny, to: (a) jego skutek musi być dobry, (b) musi przynieść co najmniej tyle samo dobra, co jego zaniechanie, (c) nie może być podjęty w złej intencji i (d) dobry skutek musi być wynikiem działania, a nie złego skutku.

Co istotne, John Mikhail nie znalazł dowodów na to, że takie czynniki jak płeć, wiek lub narodowość wpływają na kształt sądów moralnych. Wreszcie, co najistotniejsze, Mikhail nie znalazł dowodów na to, że deontologiczne, utylitarystyczne lub warunkowe reguły są odpowiedzialne za różnice w formułowaniu sądów podczas rozwiązywania dylematów moralnych. Wygląda na to, że istota rawlowska wyposażona jest w mechanizm nieco bardziej złożony, tzn. jest wyposażona w mentalny barometr zdolny jest dostrzec różnice pomiędzy zabójstwem jako środkiem a zabójstwem jako nieintencjonalnym, ale przewidywalnym efektem podjęcia jakiegoś innego działania. Zabicie człowieka jest złem, jeśli jest środkiem prowadzącym do jakiegoś celu, lecz

²¹ John Mikhail, „Law, science, and morality: review of Richard Posner’s ‘The Problematics of Moral and Legal Theory’”, *Stanford Law Review*, 54, 2002, 1057-1127.

jest dozwolone, o ile jest nieintencjonalnym ale przewidywalnym produktem ubocznym większego dobra.

3.3. Dane z zakresu psychologii rozwojowej

Eksperymenty dostarczające danych z zakresu psychologii rozwojowej przywoływane przez Hausera dotyczą głównie obserwacji reakcji dzieci na zdarzenia będące w konflikcie z ich naturalnymi oczekiwaniami. Hauser przyjmuje, że możemy sprawdzić, jakie oczekiwania przynoszą z sobą na świat dzieci co do tego, jak świat ów powinien działać, a także do jakiego stopnia różne doświadczenia mogą wpłynąć na zmianę tych oczekiwań. Jeśli badane istoty dysponują pewnymi naturalnymi oczekiwaniami, to zakłócenie tych oczekiwań w postaci prezentacji zdarzeń sprzecznych z oczekiwaniami winno wywołać ich większe zainteresowanie niż sytuacja, która te oczekiwania potwierdza. Prototypowym przykładem takie doświadczenia jest badanie zdolności dzieci do uzyskania wiedzy na temat systemu liczbowego.

Wyobraźmy sobie pustą scenę, po której poruszają się dwa obiekty. W pewnym momencie na scenie pojawia się przesłona i oba obiekty znikają za przesłoną. W umyśle została już jednak wytworzona reprezentacja dwóch obiektów i gdy przesłona zostanie odsłonięta oczekujemy właśnie dwóch obiektów, a nie żadnego. W świetle tego rodzaju badań okazuje się, że już czteromiesięczne niemowlęta wyraźnie dłużej obserwują scenę odmienioną liczebnie, niż wówczas, gdy, tak jak oczekiwały, pojawiają się na niej dwa obiekty. Takie wyniki nakazują zastanowić się nad tym, czy pewne aspekty zdolności do liczenia nie są w pewnym przynajmniej zakresie wrodzone. W świetle obecnej wiedzy przyjmujemy, że wyposażeni jesteśmy w dwa odrębne mechanizmy odpowiedzialne za rozpoznawanie liczebności. Jeden umożliwia precyzyjne rozróżnienie niewielkich ilości w granicach od dwóch do czterech; drugi natomiast odpowiada za przybliżone rozpoznawanie większych liczb. Te dwa mechanizmy łącznie stanowią podstawę do wykształcania się pełnej wiedzy o liczbach.

Na bazie doświadczeń z zawiedzionymi oczekiwaniami Hauser wyprowadza pięć podstawowych praw rządzących ludzką percepcją świata. Wyliczmy te zasady: (1) Jeśli obiekt porusza się samodzielnie, to znaczy, że jest zwierzęciem lub jego częścią. (2) Jeśli obiekt porusza się w określonym kierunku zbliżając się do innego obiektu, drugi obiekt zostaje uznany za właściwy cel jego ruchu. (3) Jeśli jakiś obiekt poru-

sza się elastycznie, zmieniając i dostosowując reakcje do środowisko-wo relewantnych obiektów i zdarzeń, to oznacza, że jest racjonalny. (4) Jeśli jakiś obiekt podąża w bliskości czasowej za ruchem drugiego obiektu, to ruch drugiego obiektu jest spostrzegany jako społecznie uwarunkowana reakcja. (5) Jeśli jakiś obiekt jest spostrzegany jako zdolny do samodzielnego ruchu, zmierzający do określonego celu oraz elastycznie reagujący na warunki środowiskowe, to obiekt ten spostrzegany jest jako potencjalna przyczyna zdolna do wywołania szkody lub pożytku innym umysłopodobnym obiektom.

Zdaniem Hausera dziecko jest wyposażone we wrodzony mechanizm pozwalający mu na dzielenie kontinuum czasoprzestrzennego na mniejsze fragmenty zwane zdarzeniami oraz interpretowanie relacji między tymi zdarzeniami zgodnie z tymi pięcioma podstawowymi regułami. Przy czym żadna z tych umiejętności nie jest specyficzna dla dziedziny tego, co moralne (*moral faculty*). Mechanizmy te dostarczają jedynie dziecku niezbędnych możliwości (a) generowania przewidywań na temat obiektów, które zostały rozpoznane jako podmioty (*agents*), (b) przypisywania im intencji i celów, oraz (c) przewidywania wzorców możliwych afiliacji między nimi, które (d) interpretowane są zwykle jako pozytywne lub negatywne emocje. Gdyby dziecko z jakichś powodów było pozbawione tych możliwości intelektualnych, mogłoby stać się jedynie istotą zdolną do kalkulowania konsekwencji czynów, ale nie ich intencji. Oznacza to ponadto, że istnieje wbudowane w organizm powiązanie pomiędzy pewnymi działaniami oraz emocjonalną oceną tego działania. Tak więc widząc kogoś płaczącego, automatycznie uruchamiany jest wzorzec działań charakterystyczny dla płaczu, który dalej jest ściśle powiązany z konfiguracją emocjonalną charakterystyczną dla tego rodzaju działań. To dlatego, kiedy zadajemy ludziom pytania pokroju – *Czy napiłbyś się soku jabłkowego z naczynia szpitalnego podawanego chorym na mocznik?*, *Czy zjadłbyś czekoladę, która wygląda jak psie fekalia?*, *Czy zjadłbyś swoje ulubione danie udekorowane na obrzeżach talerza wysterylizowanymi karaluchami?* – nasze reakcje są automatycznie i spontanicznie negatywne.

Umiejętności poznawcze dzieci nie wyczerpują się jednak na umiejętnościach percepcyjnych. Zdaniem Hausera dziecko posiada ponadto bogate, złożone teorie psychologiczne na temat innych ludzi, w szczególności na temat tego, co inni myślą. Oczywiście nie są to formalne teorie naukowe, spełniające wymogi metodologiczne i uporządkowane w schludny ciąg twierdzeń połączony zasadami wynikania. Raczej

są to nieformalne, nieświadome przekonania, które umożliwiają dziecku mniej lub bardziej skuteczną orientację w świecie społecznym, pozwalają mu zatem ufać pewnym przekonaniom i negocjować inne, zawierać pewnym intencjom, a niedowierzać innym, traktować poważnie pewne cele, a inne uznawać za fikcyjne, etc. Z indywidualnej perspektywy naszych umysłów, usiłujemy symulować „obiektywność” świata społecznego, wciągając w swój świat prywatny prywatność innych umysłów.

Tu dochodzimy do zasadniczej linii sporu z teorią Piageta i Kohlberga. Powstaje bowiem pytanie, kiedy dziecko uzyskuje dostęp do tej złożonej psychologicznej maszyny, która pozwala na interpretowanie rzeczywistych i symulowanych intencji? Zgodnie intuicjami Piageta i Kohlberga, dziecko ma możliwości funkcjonowania poznawczego inne niż to, które zostało scharakteryzowane jako stadium materializmu moralnego oraz orientacji na maksymalizację przyjemności i unikanie kar przez posłuszeństwo, dopiero po 10 roku życia. Wcześniej dziecko jest zdolne jedynie do obserwowania konsekwencji oraz oceny ich znaczenia. Jeśli konsekwencje doprowadzają do czegoś negatywnego (podmiot np. kogoś zranił), to oznacza, że czyn jest naganny, a podmiot zasługuje na karę. Jeśli natomiast konsekwencja jest pozytywna (podmiot np. zaspokoił czyjąś potrzebę), wtedy czyn jest aprobowany, a nawet wywyższany do poziomu obowiązku, a podmiot akceptowany lub nagradzany.

Zgodnie ze współczesną wiedzą psychologiczną konceptualne umiejętności intelektualne dzieci pojawiają się w jednak znacznie szybciej. Przed ukończeniem pierwszego miesiąca życia dziecko formułuje przekonania na temat rezultatów działania, które oparte są na dysfunkcji przedmioty ożywione – nieożywione, oraz zdolne jest do użycia takich kategorii jak działanie przypadkowe i działanie elastyczne, niezbędnym do wyprowadzenia wniosków na temat rzeczywistego celu działania. W okolicach 14 miesiąca życia dziecko wykazuje dyspozycje do koordynowania ruchów gałek ocznych z osobą mu towarzyszącą. Jeśli dziecko odnotuje, że ktoś jest czymś zainteresowany i intencjonalnie kieruje w jakąś stronę swój wzrok i czemuś poświęca swoją uwagę, dziecko, podziela spontanicznie owo zainteresowanie. Nie jest to tylko zwykłe dzielenie fascynacji jakimś obiektem uwagi, ale jest to materialna przesłanka niezbędna do tego, aby dziecko uzyskało wiedzę na temat wiedzy innych umysłów. Kilka miesięcy później dziecko uzyskuje kolejną umiejętność – udawania czegoś (kogoś), czego (kogo)

nie ma. Jest to zasadnicza umiejętność pozwalająca dziecku na dokonanie pierwszego kroku w stronę myślenia hipotetycznego, tj. dokonania progresu rozwojowego w stronę mentalnych symulacji, wyobrażenia sobie światów alternatywnych oraz przestrzeni możliwych. Ta umiejętność ponownie nie jest charakterystyczna tylko dla dziedziny tego, co moralne, jednakże umożliwia wykonanie znacznego skoku w rozwoju myślenia moralnego. Zauważmy bowiem, że większość dylematów moralnych wymaga od nas zdolności do wyobrażenia sobie jakiegoś świata, w którym pewne zdarzenie wywołuje określoną konsekwencję, oraz alternatywnego świata, w którym nie doszło do tego działania, i w rezultacie zaistniał inny ciąg konsekwencji.

Intuicja Hausera jest następująca: łączne działanie umiejętności koordynowania uwagi oraz symulowania działań umożliwia dziecku wykonanie istotnego progresu w myśleniu moralnym, tj. przeprowadzaniu właściwych i skutecznych wniosków na temat cudzych pragnień, myśli, przekonań i intencji. Między drugim a piątym rokiem życia dziecka ta umiejętność systematycznie narasta i zwiększa swoją skuteczność (trafność prognostyczną), a dzieci systematycznie poszerzają swe kompetencje w kilku dziedzinach, tj. uświadamiają sobie, że: (a) przekonania mogą stać się przyczynami emocji (np. dziecko jest przekonane, że pająk jest niebezpieczny i to przekonanie jest właśnie przyczyną jego lęków), (b) można widzieć rzeczy takimi jakimi one rzeczywiście są oraz takimi jakimi się zdają (mleko jest w rzeczywistości białe, ale w pewnym oświetleniu np. widziane poprzez czerwony celofan może wydawać się czerwone), (c) działania mogą być intencjonalne lub przypadkowe (można kogoś intencjonalnie uderzyć w twarz lub zrobić to w rezultacie jakiegoś niefortunnego ruchu wykonując inną czynność), (d) oszustwo polega na wywoływaniu w cudzym umyśle fałszywych przekonań.

W rezultacie Hauser wyprowadza swój najbardziej dalekosiężny wniosek: mechanizm, który stanowi podstawę naszego poczucia sprawiedliwości zasadniczo nie różni się u dzieci i ludzi dorosłych. To, co różni nasze dorosłe funkcjonowanie moralne od funkcjonowania dziecka, to zbiór umiejętności stanowiących rodzaj tła dla ciągle tej samej władzy moralnej. To, co podlega zmianom ontogenetycznym i procesowi dojrzewania, to zbiór interakcji z innymi umiejętnościami poznawczymi, nade wszystko chodzi tu o samokontrolę, rozwój emocjonalny, umiejętności obliczeniowe, oraz zdolności pamięciowe.

Wszystkie te umiejętności pozwalają dziecku na coraz precyzyjniejsze wyrażanie swoich intuicji moralnych oraz zasad sprawiedliwości.

3.4. Obserwacje zwierząt

Darwinowska teoria doboru naturalnego opiera się na korzyści indywidualnej. Częstość cechy, która zwiększa dostosowanie osobnika w porównaniu do innych osobników w populacji, czyli cechy samolubnej, będzie wzrastać, jeśli jest ona dziedziczona. Interakcje oparte na współpracy wydają się więc niezgodne z teorią doboru naturalnego i wymagają wyjaśnienia. Do lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku biolodzy często przyjmowali, że kooperacja i altruizm wykształciły się w toku ewolucji, ponieważ były korzystne dla populacji lub gatunku. Innymi słowy, powstały teorie doboru grupowego. Współczesne badania nad kooperacją, w większości odrzucające jednak dobór grupowy, zapoczątkowane zostały przez Williama Hamiltona i jego teorię doboru krewniaczego.

Projekt Hausera zmierza do wykazania, że zasady ludzkiej moralności mają swe podstawy w świecie ożywionym, gdzie niejako w załączku spotykamy reguły, które w pełni rozwinęły się w świecie społecznym. Jednak mając świadomość tego, że przekształcenie wzajemności w stabilną relację kooperatywną, wymaga opanowania wielu zdolności poznawczych takich jak zdolność do rozpoznawania indywidualnych osobników i odróżniania osobników uznanych za krewnych od innych osobników, zdolność zapamiętywania, co od kogo się otrzymało i w jakich ilościach, co komu się ofiarowało i w jakich ilościach oraz jakim kosztem, Hauser bierze na siebie ciężar dowodu, że te wszystkie wyliczone przez niego umiejętności są do odkrycia w świecie ożywionym. Ponadto zaistnienie jakiegokolwiek reguły sprawiedliwości, choćby w formie szczątkowej, wymagałoby od zwierząt ustanowienia poznawczych umiejętności społecznych takich jak przewidywanie zachowań innych zwierząt, formułowanie reakcji emocjonalnych, jako odpowiedzi na spełnianie lub niespełnianie tych oczekiwań, zdolność wypełniania zobowiązań, percepcję ilości ofiarowanych wkładów i otrzymanych nagród, kontrola dystrybucji zasobów, etc. Ponadto zasadnie byłoby pytać, czy zasady rządzące funkcjonowaniem poznawczym dziecka, pozwalające mu różnicować obiekty ożywione od nieożywionych, intencjonalne od nieintencjonalnych, inteligentne od nieinteligentnych, rządzą również umysłem, powiedzmy, szympansów?

Pytanie zatem brzmi, czy Hauser jest w stanie wskazać jakieś udokumentowane naturalne obserwacje etnologiczne lub eksperymenty laboratoryjne, które potwierdzałyby istnienie tego rodzaju umiejętności w świecie zwierząt?

Hauser ma przecież pełną świadomość tego, że w celu dostarczenia dowodu na to, że organ moralny jest specyficznym urządzeniem mentalnym, należy go poddać dwójakiego rodzaju testom. Po pierwsze należy sprawdzić, czy mechanizm wspierający działanie organu mentalnego da się odnaleźć w funkcjonowaniu innych istot żywych. Pewne komponenty tego organu mogą się okazać wyjątkowe dla człowieka inne natomiast mogą być podzielane przez pozostałe istoty żywe. Nie chodzi zatem o wyabstrahowanie z zachowania lub mózgu zwierzęcia odpowiednika władzy moralnej, ale raczej o przeprowadzenie śledztwa w sprawie istnienia jakiejś części tego urządzenia u naszych ewolucyjnych przodków. Po drugie natomiast należy spośród tych komponentów, które uznaliśmy za wyjątkowe dla człowieka odróżnić te, które są specyficzne dla domeny moralnej od tych, które są podzielane przez inne systemy wiedzy. Hauser konkluduje:

Musimy być przygotowani na wniosek, iż żaden z komponentów nie jest charakterystyczny tylko dla człowieka lub taki, że z tych, które jednak okazałyby się wyjątkowe dla naszej ludzkiej natury, żaden nie pozostaje na wyłącznych usługach władzy moralnej. W pierwszej sytuacji byłyby podstawy, aby sądzić, że pewne komponenty są jednak wyjątkowe dla domeny moralnej. W drugiej sytuacji wszystkie komponenty okazały się charakterystyczne dla człowieka, ale żadne z nich nie byłyby charakterystyczne dla dziedziny moralnej²².

Hauser dostrzega różnicę dzielącą cztery pozornie podobne do siebie formy współpracy – kooperację krewniaczą, altruizm odwzajemniony, mutualizm, oraz wzajemność (altruizm) w sensie mocnym. Prześledźmy różnice dzielące te pojęcia. W przypadku altruizmu odwzajemnionego osobnik może uzyskać korzyść, pomagając innemu, jeśli beneficjent altruizmu odwzajemni tę pomoc w przyszłości. Przykładu dostarczają wampiry, tj. nietoperze żywiące się krwią ssaków. Gdy jeden z członków grupy wróci na miejsce wspólnego odpoczynku głodny z powodu nieudanego żerowania, często otrzymuje pokarm od innego członka grupy, który zwraca dla niego część spożytej krwi z żołądka – jest to tzw. regurgitacja. Nietoperze, które otrzymały takie wsparcie, odwzajemniają się regurgitacją przy innej okazji. Dobór na-

²² Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 358.

turalny może doprowadzić do tego typu kooperacji tylko w pewnych warunkach, ponieważ wiąże się ona z niebezpieczeństwem oszustwa.

Przykładów kooperacji krewniaczej prawdopodobnie mamy najwięcej. Mimo że nazwę „dobór krewniaczy” ukuł brytyjski biolog John Maynard Smith, to jednak zasługę wyjaśnienia ewolucji altruizmu krewniaczego przypisać należy Williamowi D. Hamiltonowi, który w swojej rozprawie doktorskiej przedstawił zasadę jego działania²³. Jej wyprowadzenie jest skomplikowane, ale sama zasada jest prosta. Zachowania altruistyczne wobec osobników spokrewnionych są faworyzowane i utrzymywane przez dobór, jeśli spełniona jest nierówność $br > c$, gdzie b oznacza wzrost dostosowania odbiorcy aktu altruistycznego, c – spadek dostosowania sprawcy tego aktu, a r – współczynnik pokrewieństwa między odbiorcą a sprawcą. Współczynnik ten oblicza się jako frakcje genów odbiorcy aktu altruistycznego z genów sprawcy z tym, że są to geny pochodzące od wspólnych niedawnych przodków. Jego wartość u organizmów diploidalnych dla pokrewieństwa rodzic – jego potomek oraz między pełnym rodzeństwem wynosi $r = 0,5$ i maleje odpowiednio u dalszych krewnych. Pokrewieństwa u organizmów haplo-diploidalnych, takich jak błonkówki jest nieco bardziej skomplikowane, ponieważ współczynniki te wynoszą $r = 0,5$ między rodzicami a córkami, ale $r = 0,75$ między siostrami. Z takim różnicami w pokrewieństwie łączy się istnienie wielopokoleniowych społeczeństw w tej grupie owadów. Odkrycie Hamiltona, aczkolwiek przez jakiś czas nie było zauważane, miało bardzo poważne konsekwencje dla rozwoju biologii ewolucyjnej. Przed tym odkryciem każde zachowanie altruistyczne prowadzące do spadku dostosowania dawcy na rzecz wzrostu dostosowania biorcy było w świetle teorii doboru naturalnego zupełnie niezrozumiałe, bo trudno uznać przekonanie, że ewolucja prowadzi do powstania cech dobrych dla gatunku, za jasne i dobre wytłumaczenie. Nierówność – $br > c$, daje nam punkt zaczepienia do dalszych dociekań: czy osobniki wykazujące zachowania altruistyczne nie są czasem z sobą spokrewnione i czy biorąc pod uwagę stopień spokrewnienia, koszty sprawcy i zyski odbiorcy spełniają nierówność Hamiltona?

Mutualizm natomiast jest to takie współzycie osobników, będących przedstawicielami dwóch gatunków, w którym obydwa gatunki od-

²³ William Donald Hamilton, *Narrow Roads of Gene Land, vol. 1: Evolution of Social Behaviour*, Oxford: Oxford UP 1996.

noszą korzyści. Cechą charakterystyczną mutualizmu jest zwiększenie dostosowania do warunków środowiska organizmów biorących w nim udział. Organizmy dwóch różnych gatunków współistnieją, uzupełniają się i wzajemnie przynoszą sobie korzyści. Niektóre związki mutualistyczne są tak silne, że organizmy je biorące w nich udział nie potrafią przeżyć samodzielnie, inne związki są mniej ściśle i organizmy mogą istnieć również bez wzajemnego uzależnienia. Mutualizm można zaobserwować na przykład pomiędzy niektórymi gatunkami ryb. Jedne gatunki oczyszczają skórę innych gatunków żywiąc się ich pasożytami i martwym naskórkiem. Bardzo ciekawym przykładem mutualizmu jest występowanie glonów jednokomórkowych zdolnych do fotosyntezy w komórkach innych organizmów, np. u pantofelka, koralowców i gąbek. Organizmy gospodarzy ochraniają glony, stają się środowiskiem ich życia, a glony dostarczają im odżywczych produktów fotosyntezy. Najdoskonalszą, najbardziej ścisłą formą mutualizmu jest symbioza, w której obaj partnerzy żyją blisko powiązani fizycznie, tworząc tandem o nowych właściwościach pozwalających na lepsze funkcjonowanie w danym środowisku.

Mutualizm i kooperacja krewniacza nie wystarczają jednak do wyjaśnienia wzajemności. W celu wyjaśnienia pojęcia wzajemność w sensie mocnym, Hauser ponownie zwraca się w stronę Rawlsa, który widział powiązania łączące koordynację, wzajemność i bezstronność. Koordynacja jest dla Rawlsa czymś innym niż tylko społecznie koordynowanym działaniem, na przykład działaniem koordynowanym przez polecenia, które wydaje władza centralna. Kooperacją kierują powszechnie uznane normy i procedury, które kooperujący przyjmują i taktują jako właśnie regulujące ich postępowanie. Kooperacja zawiera zatem ideę sprawiedliwych warunków kooperacji, a sprawiedliwe warunki kooperacji są wyrazem idei wzajemności: wszyscy zaangażowani w kooperację i dający swój wkład wymagany przez normy i procedury, mają czerpać z tego korzyści w odpowiedni sposób²⁴. Rawls pisze:

idea wzajemności (*reciprocity*) mieści się między ideą bezstronności (*impartiality*), która jest altruistyczna (chodzi o działanie w imię dobra ogólnego), a ideą wzajemnych korzyści (*mutual advantage*), pojmowaną tak, że każdy odnosi korzyść w związku z obecnym lub spodziewanym przyszłym położeniem każdej osoby, według możliwości, jakie stwarza aktualny stan rzeczy. Wzajemność, jak

²⁴ John Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 48.

się ją rozumie w sprawiedliwości jako bezstronności, jest pewnym stosunkiem między obywatelami, wyrażanym przez zasady sprawiedliwości regulujące świat społeczny, w którym każdy czerpie korzyść według odpowiedniej miary równości, określonej w odniesieniu do tego świata²⁵.

Widzę tu dwie trudności. Jedna dotyczy Rawlsa, druga Hausera. Mimo, że Rawls wielokrotnie podkreśla, że idea wzajemności mocnej nie jest ideą opartą na wzajemnej korzyści, to jednak nie jestem sobie w stanie wyobrazić ścieżki zdarzeń ewolucyjnych, która doprowadziłaby do powstania wzajemności mocnej bez udziału idei altruizmu odwzajemnionego, który polega na świadczeniu sobie wzajemnie usług. Z drugiej zaś strony, mimo że Hauser wkłada monstrialny wysiłek zmierzający do zademonstrowania nam, że zwierzęta są częściowo zdolne do przestrzegania reguł wzajemności, wychwytywania, a nawet karania oszustów (gapowiczów) i do jakiegoś stopnia przestrzegają prawa własności, to jednak nie jest w stanie pokazać nam, jak kooperację krewniacza, altruizm odwzajemniony, lub wreszcie mutualizm mogą przekształcić się we wzajemność (altruizm) w sensie mocnym. Wydaje się zatem, że z jednej strony wymagania Rawlsa wobec wzajemności są zbyt silne, z drugiej zaś strony możliwości eksperymentalne Hausera zbyt słabe. Hauser zresztą sam to przyznaje, pisząc z odcieniem melancholii:

Cytowane badania demonstrują zasadniczo trzy sprawy: zwierzęta są niezdolne do wzajemności w sensie mocnym, pozorne przypadki wzajemności mogą zostać wyjaśnione w klasyczny sposób (np. przez mutualizm) lub, jak w przypadku wampirów, kapucynek, długouszek, wskazują, że altruizm wzajemny nie jest powszechny, a raczej wydaje się być niestały, niestabilny i wymaga specjalnych, sztucznych warunków uruchomienia. Tym niemniej wiele zwierząt posiada motywy wzajemnościowe, które jednak są zbyt słabe, by się utrwalić, lub pokusa oszukiwania jest u nich zbyt silna, lub wreszcie presja selekcyjna zbyt słaba, by przekształcić się w altruizm w sensie mocnym²⁶.

Oczywiście wysiłki Hausera zmierzające do zademonstrowania istnienia źródeł moralności w świecie zwierząt, nie są jakąś specjalną nowością intelektualną. Jeszcze nie ucichły przecież spory prowokowane socjobiologią²⁷ oraz etyką wyzwolenia zwierząt²⁸. Hauser jednak w przeciwieństwie do teoretyków socjobiologii nie ogranicza się tylko

²⁵ John Rawls, *Liberalizm polityczny*, op. cit., s. 49.

²⁶ Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 391.

²⁷ Edward O. Wilson, *Różnorodność życia*, przeł. J. Weiner, Warszawa: PIW 1999.

²⁸ Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, Warszawa: PIW 2004.

do pokazania genetycznych źródeł zachowań kooperatywnych i w przeciwieństwie do Petera Singera nie zmierza do zdecentrowania antropologicznego etyki, zmierza on raczej do pokazania, że unikatowość naszego organu etycznego wynika z emergencji, tj. szczególnego połączenia i zestrojenia elementów wcześniej funkcjonujących osobno, które jedynie w przypadku człowieka zintegrowały się w spójne urządzenie wykrywające naganne zdarzenia moralnie i wzywające nas do korekty zachowania.

4. *Moraty wyprowadzone z gramatyki moralnej*

Istnieje dobrze osadzona filozoficznie anegdota, związana z postacią Zenona, który ponoć miał we zwyczaju chłostać swego niewolnika za każdą wykrytą kradzież. Kiedy niewolnik powoływał się na konieczność losu, który uczynił go złodziejem, Zenon uderzał go jeszcze mocniej, powiadając, że ten sam los zmusza go do egzekwowania kary chłosty. Nie wiemy, jaki wniosek mamy wyprowadzić z tej anegdoty, czy taki oto, że każdy zaprzeczający wolności winien być chłostany tak długo, aż nie uzna, że karzący go mógłby przestać chłostać, za sprawą swego wolnego aktu woli, gdyby tylko zechciał? W anegdocie jednak nie ten jest karany, kto odwołuje się do stanu konieczności, lecz ten, kto sądzi, że będzie mógł z niej zadrwić.

Przypominam tę anegdotę, albowiem prawdopodobnie powraca ona w historii filozofii zawsze, ilekroć pojawiają się teorie, które zmierzają do podważenia ludzkiej wolności dokonywania wyborów moralnych. Tak było choćby w trakcie słynnej dyskusji pomiędzy Thomasem Hobbesem a biskupem Bramhallem w 1673 roku. Jeśli uznamy w pełni deterministyczną wizję świata, to powstaje naturalne pytanie, czy przypadkiem wizja ta nie niszczy porządku moralnego i prawnego naszej cywilizacji? Jak bowiem wtedy, uzasadnić odwoływanie się do kar? *Prima facie* przynajmniej, pochwała i nagana moralna dotyczy dobrego lub złego użycia wolności, jeżeli wszystko jest konieczne, w takim razie wolność moralna nie istnieje. Jeśli wszystko jest kwestią naszej wrodzonej natury, a urządzenia hormonalne lub neuronalne, z których się składamy podejmują decyzje za nas, to jaki ma sens modelowanie zachowania człowieka poprzez kary i nagrody? Czy z powodu konieczności skutków należy wyprowadzić wniosek o tym, że środki są niepotrzebne?

Podobne wątpliwości mogą chyba powstać w przypadku lektury tekstów Hausera. Z tą jednak różnicą, że w przeciwieństwie do Hobbesa, autor nie tyle dowodzi, że w porządku natury ludzie są skłonni do zaledwie i tylko zachowań egoistycznych, ale właśnie z natury są skłonni do zachowań prospołecznych²⁹. Natura i stan natury nie przesądają negatywnie, na niekorzyść ludzkiej moralności, ale wprost przeciwnie – programują nas do wyborów moralnych. Ale problem pozostaje. Jeśli mamy tu do czynienia z elementem determinacji, jeśli jesteśmy zaprogramowani do etycznych zachowań moralnych, tak jak jesteśmy zaprogramowani do popełniania błędów w niektórych testach umysłowych, to czy w ogóle można tu mówić o elemencie wyboru, a w rezultacie domenie tego, co moralne? Jeżeli jest konieczne, aby ktoś jutro jeszcze żył, jest również konieczne, aby nie przychodziły mu do głowy pomysły rzucenia się pod pociąg. Podobnie, jeśli jest konieczne, abym w testach wyboru moralnego, powiadał, że lekarz nie ma prawa zabijać pacjenta dla ratowania innych, to co tu w ogóle podlega wyborowi? Mój umysł za sprawą ewolucyjnie zainstalowanego urządzenia przeprowadza kalkulację wyliczonych przez Hausera parametrów i podejmuje decyzję, którą ja uznaję za własną. To wszystko.

Choć być może na dzieło Hausera możemy spojrzeć jeszcze z nieco innej perspektywy, tj. jako na doktrynę prawa naturalnego, która stanowi otwartą krytykę pozytywizmu prawniczego. Pozytywizm prawniczy przyjmuje, że jednostki posiadają prawa i uprawnienia, gdy są one wynikiem wyrażonej i uzgodnionej decyzji politycznej lub praktyki społecznej. Do praw jednostki odwołujemy się tylko wówczas, gdy (a) wspólny cel nie jest wystarczającym powodem wymuszania na nich strat lub krzywd, (b) wspólny cel nie jest wystarczającym powodem odmawiania im tego, co pragną posiadać lub chcą robić. Pewną często konstатовaną słabością pozytywizmu prawniczego jest to, że odrzuca ta doktryna możliwość posiadania przez jednostkę praw, które są ważniejsze od praw sformułowanych w toku legislacji. W wersji skrajnej – jednostka poza państwem (systemem legislacyjnym) nie posiadałaby żadnych praw³⁰.

²⁹ Oczywiście istnieje pewna interpretacja *Lewiatana* Hobbesa, która zadawała by także kłam obiegowym opiniom na temat egoistycznej natury człowieka, która ma przenikać dzieło brytyjskiego filozofa. Patrz: Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton UP 1986.

³⁰ Ronald Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa WN PWN 1998.

Twierdzenie Hausera szłoby nawet dalej niż twierdzenie formułowane przez krytyków doktryny pozytywizmu prawniczego – nie tylko jednostka posiada prawa niezależne i wcześniejsze od wszelkich legislacji, np. prawo do równej troski i poszanowania, wyposażona jest ona również w mechanizmy służące podtrzymywaniu tych praw i czynieniu z nich podstawy wszelkiej normatywnie słusznej polityki społecznej. Oczywiście i tu natrafiamy na problem: czy odkrycie jakiegoś faktu naturalnego będącego rzekomą częścią naszej ludzkiej natury wymaga jego inkorporacji w system moralny danej społeczności, czy może raczej systemy moralne nie tyle winny być zobowiązane do inkorporowania tego, co naturalne w obręb tego, co normatywne, ile raczej do sensownego ustosunkowania się do tych faktów naturalnych? Dostarczenie dowodu na istnienie pewnej dyspozycji do zachowań moralnych w człowieku winno zatem stać się pretekstem do tego, w jaki sposób należy zinterpretować tę dyspozycję, a nie jak ją zachować. Nawet jeśli ta dyspozycja wydawała nam się szlachetna.

Na koniec jeszcze jedna uwaga dotycząca stylu wyjaśniania uznanego przez Hausera za najbardziej efektywny. Zdaniem Roberta Nozicka, naturalistyczne ujęcie dowolnej sfery daje gwarancję pełnego zrozumienia tej sfery. Ta próba wyjaśnienia sfery kulturowej w kategoriach tego, co niekulturowe, nazywana jest przez Nozicka wyjaśnieniem fundamentalnym. Nozick swe przeświadczenie o wyższości wyjaśnienia fundamentalnego nad wszelkiego rodzaju innymi wyjaśnieniami opiera na przekonaniu, że im mniej w naszych wyjaśnieniach posługujemy się pojęciami konstytuującymi to, co ma być wyjaśnione, tym więcej rozumiemy³¹. W istocie, zgadzam się, że ewentualne przekonanie się, iż

³¹ Przypomnijmy też inne ważne rozróżnienie Nozicka, tj. rozróżnienie na wyjaśnienie na zasadzie niewidzialnej ręki oraz wyjaśnienie na zasadzie skrytej ręki. W największym skrócie wyjaśnienia na zasadzie niewidzialnej ręki minimalizują stosowanie pojęć konstytuujących zjawiska, które mają zostać wyjaśnione; w przeciwieństwie do wyjaśnień bezpośrednich nie tłumaczą skomplikowanych struktur na tej zasadzie, że wprowadzają do systemu eksplanacyjnego pojęcia odnoszące się do ludzkich przekonań lub pragnień. Ewolucyjne wyjaśnienie cech organizmów i populacji, rozważania, na jakiej zasadzie rachunek ekonomiczny sprawdza się na rynkach, austriacka teoria cyklu handlowego, Pinkerowska próba wyjaśnienia ewolucyjnego ludzkich kompetencji poznawczych, etc. są właśnie takimi przykładami wyjaśnień na zasadzie niewidzialnej ręki. Coś, co *prima facie* wydaje się być dziełem przemyślanego projektu, intencji, zamiaru, rozumu, woli, jest tu traktowane jako rezultat działania ślepych sił. Próba Hausera dostarczenia wyjaśnienia źródeł naszej moralności jest przykładem takiej właśnie strategii. Wyjaśnienie na zasa-

cechy i relacje polityczne lub językowe są redukowalne do całkowicie odmiennych na pozór cech i relacji niepolitycznych i niejęzykowych lub są z nimi identyczne, byłoby odkryciem ekscytującym i do jakiegoś stopnia modyfikującym stan badań w zakresie teorii politycznej lub lingwistycznej. W istocie także myślę, że sam Nozick swym dziełem daje jednak przykład na wszystkie trudności związane właśnie z realizacją tego zamierzenia. Podobny sąd – jak myślę – może zostać wypowiedziany wobec projektu Hausera. Hauser usiłuje dostarczyć rodzaj wyjaśnienia fundamentalnego dla sfery etycznej. Nie dostarcza go jednak, w zamian demonstruje, na jak poważne trudności natrafia badacz, który usiłuje prześledzić ścieżkę zdarzeń ewolucyjnych biegnących od, powiedzmy, mutualizmu, przez altruizm odwzajemniony i krewniaczy po ścisłą wzajemność społeczną.

Szymon Wróbel

dzie skrytej ręki tłumaczy natomiast to, co wydaje się zaledwie zbiorem luźnych faktów, który z pewnością nie jest rezultatem powziętego przez kogoś planu, właśnie jako rezultat planowego działania jakiegoś człowieka lub grupy osób. Być może nadużywanie takiego sposobu wyjaśniania prowadzi w prostej linii do czegoś, co nazywamy teoriami spiskowymi. Por. Robert Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko i M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 23.

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Magdalena Wilejczyk

O władaniu sobą. Etyka człowieka (nie)opanowanego

Formułowane zazwyczaj interpretacje *Etyki nikomachejskiej* przyjmują sugerowany przez samego Arystotelesa pogląd, wyraźnie odróżniający człowieka etycznie dzielnego od człowieka zaledwie opanowanego (ἐγκρατής)¹. Opanowanie siebie nie może być według Arystotelesa cnotą, po pierwsze dlatego, że nie istnieje żaden specjalny gatunek uczuć, w odniesieniu do którego byłoby ono środkiem, gdy tymczasem – przypomnijmy – dzielność etyczna jest „trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary”, przy czym chodzi tu o średnią miarę właśnie w „doznawaniu namiętności i w postępowaniu”². Drugim powodem uniemożliwiającym utożsamienie człowieka opanowanego z człowiekiem dzielnym jest to, że sama potrzeba bycia opanowanym ujawnia pewien istotny, wewnętrzny niedostatek, polegający mianowicie na rozdwojeniu uczuć oraz kierowanej rozumem woli. Tymczasem człowiek naprawdę prawy, wydaje się twierdzić Arystoteles, nie potrzebuje być opanowany i nie musi już zwyciężać samego siebie, ponieważ stanowi on ściślejszą jedność.

Godząc się na taką, zasugerowaną poniekąd przez samego Arystotelesa, perspektywę, ustawiamy się zazwyczaj nazbyt łatwo po stronie tych, którzy posiadłszy cnotę, działają z przyjemnością i nie muszą się już kontrolować, gdy tymczasem, jeśli zechcemy uwzględnić werdykt doświadczenia, to okaże się, że w odniesieniu do większości sytuacji my się tej dzielności dopiero uczymy i się o nią ubiegamy, a w związku

¹ ἐγκρατής, czyli: „trzymający, dzierżący mocno, mający w swojej mocy, pan, władca czegoś”, także „władający sobą”, a stąd „umiarkowany, wstrzemięźliwy” (Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, Lwów: 1929, s. 200).

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1107 a, przeł. D. Gromska, Warszawa: PWN 1956.

z tym jesteśmy zaledwie tymi, którzy są w drodze do cnoty i dlatego muszą nieustannie swoje zachowanie kontrolować. Ściśle biorąc, jesteśmy zatem zaledwie ludźmi (nie)opanowanymi, którzy muszą stale walczyć ze swoimi słabościami, brakiem wiary i innymi negatywnymi tendencjami, a zwłaszcza z uczuciami, które – jak pokazuje doświadczenie – wcale nie wiodą nas w najlepszą stronę. Z drugiej jednak strony, nie będąc cnotą, opanowanie siebie jest bez wątpienia wielką zaletą zmierzającą ku prawości duszy, zaletą, ale także całą jej siłą, bo nie ma dla mocy duszy bardziej rzeczywistego sprawdzianu jak właśnie to, czy potrafi trwać w swych postanowieniach, mimo pojawiających się trudności oraz odwodzących ją od tego trwania przyjemności płynących z innych źródeł. Zadaniem niniejszego artykułu jest pokazanie tego, że droga do ἀρετή to nie tylko droga przez przyzwyczajenie, ale również – albo nawet: przede wszystkim – droga wewnętrznej walki z pokusami, czyli inaczej mówiąc, droga przekształcania tego, co w nas jeszcze nieopanowane, w to, co podległe naszemu władaniu; starożytni filozofowie na czele z Arystotelesem pokazują nam bowiem, że w etyce chodzi właśnie o takie poszerzenie zakresu naszego wewnętrznego władania, chodzi o to, by władać w pełni – nie innymi jednak, lecz sobą.

Tymczasem człowiek nieopanowany (ἀγκρατής)³, chociaż ma jakiś rodzaj wiedzy o tym, jak należy postępować, nie trzyma się swego przekonania i ulega temu, co przyjemne. Brak opanowania jest bowiem skutkiem zarówno potęgi zmysłowych rozkoszy, jak i słabości posiadanej wiedzy; nie sama wiedza jest jednak oczywiście słaba, lecz sposób, w jaki posiada ją człowiek nieopanowany. Przyjmując taki pogląd, nieodległy zresztą od stanowiska Sokratesa, wskazuje więc Arystoteles, że człowiek nieopanowany dysponuje wprawdzie trafną znajomością przesłanek ogólnych, ale myli się w odniesieniu do decydujących dla działania przesłanek szczegółowych, że jest on w posiadaniu wiedzy, ale nie czyni z niej użytku albo też w ogóle sobie jej nie uprzytamnia, a gdy wygłasza nawet niekiedy prawdziwie brzmiące stwierdzenia, to one „nie więcej znaczą niż to, co mówią aktorzy na scenie”, bo jest „to tylko pewien sposób mówienia, jak bełkotanie słów

³ Z. Węclewski opisuje znaczenie słowa ἀγκρατής za pomocą określeń podanych w następującej kolejności: „bezsilny, nie mający nad sobą mocy, nie będący panem siebie”, a następnie: „wyuzdany, niepowściągliwy, beczelny” (Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 23).

Empedoklesa przez pijanego”⁴ – wszystko zaś dlatego, że człowiek nieopanowany jest zaledwie kimś początkującym w danej dziedzinie wiedzy i dlatego mimo iż raz kiedyś uznał słuszność pewnej tezy, zaraz potem własnym czynem jej zaprzeczył. Jeśli bowiem wejście w posiadanie wiedzy teoretycznej jest niemożliwe bez powtórzenia i pamięci, to w o wiele większym stopniu dotyczy to wiedzy praktycznej, czyli twierdzeń o działaniu, które „muszą zrosnąć się z człowiekiem”⁵, a to wymaga ćwiczeń oraz czasu.

Mimo podobieństwa zachowań istotnie różnią się jednak od siebie człowiek nieumiarkowany (ἀκόλαστος) i nieopanowany (ἀκράτης). O ile bowiem człowiek rozwiązły, będąc dotknięty dolegliwością o charakterze trwałym, w zasadzie jest nieuleczalny, ponieważ w sposób nadmierny dąży do rozkoszy cielesnych na podstawie postanowienia i w przekonaniu o słuszności swoich działań, o tyle człowiek nieopanowany trapiiony jest chorobą, która zaostrza się lub słabnie w miarę, jak on przegrywa walkę z pokusami albo też potrafi stawić im skutecznie opór⁶. Jeśli bowiem ulega przyjemnościom, to nie na skutek przemyślanej decyzji, lecz dlatego, że dał się zaskoczyć i opanować tej namiętności, której obiecywał się wystrzegać, ale też dlatego zaraz potem żałuje swego czynu, pragnie swej poprawy i jest przepełniony skruchą. Tyle tylko że nawet jeśli spowoduje ona, że człowiek zrazu nieopanowany (ἀκράτης) coraz częściej panować będzie nad swoimi pragnieniami, nie stanie się już przez to samo kimś w pełni doskonałym, lecz dopiero kimś opanowanym (ἐγκράτης). Podobnie bowiem jak odczuwanie wstydu z powodu złych postępów „może być uważane za coś pod względem etycznym warunkowo dodatniego”⁷, ponieważ człowiek wstydlivy (αἰδήμων) nie zasługuje na pochwałę sam w sobie, lecz o tyle tylko, o ile potrafi wstydzić się i żałować swoich czynów, tak i opanowanie namiętności nie świadczy jeszcze o pełnej etycznej dzielności, lecz może być oceniane pozytywnie jedynie warunkowo; człowieka opanowanego chwalimy wszak o tyle tylko, o ile nie uległ on, nadal w nim tkwiącym, chociaż niewłaściwym żądom oraz namiętnościom, których, gdyby był w pełnym tego słowa znaczeniu etycznie dzielny, w ogóle nie powinien żywić. Wstyd i panowanie nad sobą są

⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1147 a-b.

⁵ Ibid., 1147 a.

⁶ Ibid., 1150 b – 1151 a.

⁷ Ibid., 1128 b.

więc analogicznie do siebie podobne w tej mierze, w jakiej obie te cechy nie są cnotami, lecz stanowią należyte odniesienie do popełnianych błędów oraz posiadanych wad, nie występują one jednak jednocześnie w tym samym osobniku, ponieważ wstyd, jako żal i skrucha z powodu złych postępów, towarzyszy nie opanowaniu, lecz przeciwnie – właśnie nieopanowaniu.

Jednakże, mimo iż wiedza nie została jeszcze przez człowieka opanowanego przyswojona w sposób doskonały i zupełny, tak iż nadal żywi on przez samego siebie negatywnie oceniane namiętności, choć tak łatwo im już nie ulega, samych aktów opanowania dokonuje on z satysfakcją oraz z przyjemnością, wynikającą ze świadomości zwycięstwa nad samym sobą i nad własną słabością. O ile bowiem dla człowieka opanowanego, rzeczywiście, może być pewną niedogodnością sam fakt, iż nie dozna on pożądanych przez siebie rozkoszy cielesnych, o tyle jednocześnie odczuwa on przyjemność wynikającą z przekonania o trafności podejmowanych przez siebie wyborów i dlatego ostatecznie nie smuci się, lecz cieszy z powodu swego czynu. Właściwą sobie „rozkosz ma człowiek rozpustny”, ale też – co przyznaje nawet Sokrates – „znajduje ją człowiek opanowany – w samym panowaniu nad sobą”⁸. Mamy tu bowiem do czynienia z dwoma rodzajami pozytywnych doznań, które ujawniają się właśnie na tle rozważań, jakie podejmuje Arystoteles w celu wykazania, że człowiek opanowany, ale także i nieopanowany, dokonując swych wyborów, doznają zarówno przykrości, jak i przyjemności, tyle że odmiennego rodzaju. Warto także zauważyć, że obydwaj działają dobrowolnie, a nie pod przymusem, skoro dusza każdego z nich nie podlega żadnym zewnętrznym wpływom, a tylko jej własne części pozostają we wzajemnym sporze, z tym że w człowieku opanowanym zwycięża część rozumna, w nieopanowanym zaś – nierozumna. Ten pierwszy wyrzeka się aktualnej przyjemności cielesnej i działając wbrew swemu pożądaniu sam naraża się na przykrość, ale równocześnie doświadcza innej przyjemności, płynącej mianowicie ze świadomości, że dobrze wybrał, natomiast człowiek nieopanowany cieszy się co prawda obecną chwilą rozkoszy, ale już w momencie jej doświadczenia wie, że uległ własnej słabości i nie może w związku z tym pozbyć się trapiących go wyrzutów i związanego z nimi bólu⁹. W odniesieniu do tej

⁸ Platon, *Fileb* 12 d, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk 2002.

⁹ Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1224 b, przeł. W. Wróblewski, Warszawa: PWN 1977.

satysfakcji, wynikającej z aprobaty własnego działania, można by nawet zapytać, kto jej doświadcza w stopniu większym: człowiek umiarkowany (σώφρων) czy opanowany (ἐγκρατής)? Otóż wydaje się, że o ile człowiek umiarkowany postępuje nienagannie, ponieważ słuszne działanie stało się dlań nawykiem, który nie wymaga już wewnętrznego zaangażowania i jakichś szczególnych wewnętrznych wysiłków albo walk, o tyle człowiek opanowany jest właśnie kimś, kto czuje o wiele większą satysfakcję, ponieważ wskazane przez rozum zachowanie przyszło mu niełatwo, nie wystarczył tutaj nawyk, lecz trzeba było stoczyć wewnętrzną walkę i powściągnąć swe dążenia, a tym samym udowodnić sobie, że jest się panem samego siebie, ponieważ ma się moc nad samym sobą i nad własną słabością.

W sensie ścisłym Arystoteles odróżnia co prawda, z jednej strony postawę kogoś wytrwałego w obliczu przykrości, czyli odpornego na pokusy (καρτερικός)¹⁰, oraz, z drugiej strony, wytrwałego w obliczu przyjemności, a więc właśnie opanowanego (ἐγκρατής), tak że można by zapytać, która z tych postaw jest trudniejsza, a przez to i bardziej podziwu godna. Wydaje się, że odporność na pokusy, skoro w przekonaniu Arystotelesa o wiele „trudniej jest znosić przykrości aniżeli wyrzekać się przyjemności”¹¹. To ostatnie założenie jest też przyczyną tego, że na tle innych etycznych cnót umiarkowanie nie jest zaliczane do tych najcenniejszych, zwłaszcza zaś męstwo jest od umiarkowania o wiele bardziej pochwały godne, o ile bowiem umiarkowanie polega na wyrzekaniu się przyjemności, o tyle męstwo polega na o wiele trudniejszym znoszeniu przykrości. Z tych samych powodów, jak przyjmuje dalej Arystoteles, tchórzostwo jest z kolei mniej nagany godne niż rozwiąłość, ponieważ czyny dokonane w obliczu trudnej do wytrzymania przykrości, jako podobne nawet w pewnym sensie do zdziałanych pod przymusem¹², w większym stopniu zasługują na wyrozumiałość aniżeli dokonane w pogoni za przyjemnościami – tym bowiem nie brak nic z dobrowolności. Z drugiej jednak strony, wydaje się, że tak jedno, jak drugie, a więc konieczność zmierzenia się na równi z przykrościami i przyjemnościami, jest rzeczywistym sprawdzianem siły

¹⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1150 a. Καρτερικός, czyli: „wytrwały, zahartowany, ćwiczony w cierpliwości” (Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 374).

¹¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1117 a.

¹² *Ibid.*, 1119 a.

duszy, a nawet najprawdziwszą bitwą, trzeba tu bowiem „odpierać pokusy” (καρτερῖν)¹³, „stawić opór” i „nie dać się pokonać”, a jeszcze lepiej „owładnąć czymś” i „zwyciężyć”¹⁴. Kogo? Chyba jednak nie tyle siebie, ile to, co przeszkadza nam być sobą.

Szczególną wagę do odróżnienia wspomnianych wyżej pojęć odporności i opanowania przywiązuje W. Galewicz, z tym że niekiedy można odnieść wrażenie, jakby w ścisłości tej dystynkcji autor ten chciał przewyższyć samego Arystotelesa. „Opanowanie – trafnie zauważa Galewicz – jest formą samokontroli w odniesieniu do (szczególnego rodzaju) przyjemności, odporność zaś stanowi jego *analogon* w odniesieniu do (tegoż rodzaju) przykrości”¹⁵. I dalej: „przeciwnikiem, z którym walczy opanowany, jest zatem chęć zaznania przyjemności, natomiast przeciwnikiem odpornego – chęć uniknięcia przykrości”¹⁶. Są to wszystko słuszne spostrzeżenia, ale istnieje również druga strona tego zagadnienia. Mając bowiem na uwadze Arystotelesowe określenie przyjemności, jako przywrócenia naruszonej przykrością równowagi¹⁷, można uznać, że przeciwnik w obu przypadkach jest ten sam. Ktoś głodny, dla przykładu, pragnie przyjemności, ale zarazem pragnie, by przykrość w postaci głodu się skończyła; chęć uniknięcia bólu i przykrości jest więc wprost tożsama – w tym przynajmniej przypadku – ze skłonnością do przyjemności. Można zatem powiedzieć: skoro ulegam przykrości, to znaczy, że ulegam również swemu pragnieniu przyjemności, a same te przeciwne stany znajdują się na jednej linii. W konsekwencji usprawiedliwiona jest zatem teza, że uleganie bólowi i przykrości jest zarazem uleganiem przyjemności: w tej mierze, w jakiej pragnę, by ból się skończył, pragnę jednocześnie zaistnienia przyjemności.

Dokładna granica między zachowaniami człowieka opanowanego i etycznie dzielnego jest jednak do wytyczenia niezwykle trudna, bo któż z nas – zapytajmy tu ponownie – jest na tyle doskonały, że mógł-

¹³ Καρτερῖν, czyli: „być mocnym, silnym, odważnym, stałym, wytrwałym, np. w znojach, w biedzie; przewyciężyć się, przełamać się, powściągnąć się, wytrwać, trwać w czem, dzielnie znieść, wytrzymać” (Z. Węclewski, *Słownik grecko-polski*, op. cit., s. 374).

¹⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1150 a.

¹⁵ W. Galewicz, „Arystoteles o nieopanowaniu i nieodporności”, *Kwartalnik Filozoficzny* 3 (2000), s. 31-32.

¹⁶ W. Galewicz, „Arystoteles o nieopanowaniu i nieodporności”, op. cit., s. 34.

¹⁷ Arystoteles, *Retoryka* 1369 b, przeł. H. Podbielski, Warszawa: PWN 1988.

by o sobie powiedzieć, że nie musi się już poprawiać i niczego w sobie przewycięzać, ponieważ czynienie dobra stało się u niego nawykiem? Wytyczenie tej granicy jest szczególnie trudne także z tej przyczyny, że prawdziwa walka o ἀρετή, jaką na co dzień stacza sam z sobą człowiek (nie)opanowany, odbywa się nie tylko na etapie czynów, ale już na etapie samych pragnień, stara się on bowiem nie tylko nie ulegać przyjemności w swym działaniu, ale także w obrębie swoich pragnień stara się eliminować te z nich, które są niezgodne z jego własnymi ocenami, a więc z tym, co orzeka w danej sytuacji rozum. Wracając do początku tych rozważań, ponownie więc podkreślić należy, że mimo iż perspektywa przyjęta w *Etyce nikomachejskiej* jest perspektywą człowieka już etycznie prawidłowo ukształtowanego, to jednak wiele fragmentów, a zwłaszcza Arystotelesowy namysł nad problematyką opanowania, wskazuje, że my sami z reguły mamy w tej dziedzinie znacznie więcej do zrobienia i poprawienia, niż jesteśmy w stanie to ocenić, kierując się swoją świadomością. W tym więc miejscu wypada też przemyśleć, w jakim zakresie zawarte w *Etyce nikomachejskiej* rozważania Arystotelesa możliwość takiej przemiany etycznej w ogóle dopuszczają.

Chcąc podjąć wspomnianą problematykę, przypomnijmy na wstępie, że według Arystotelesa sposobem nabywania cnoty (τὸ ἦθος) jest przyzwyczajanie (τὸ ἔθος) do tych zachowań, do których ona następnie uzdalnia¹⁸. Ἀρετή, na równi zresztą z ἐπιστήμη, należy więc do „rzeczy, które zawdzięczają istnienie nawykowi”¹⁹, a on sam urasta, obok natury i rozumu, do trzeciej, całkowicie samodzielnej drogi nabywania pewnych cech. Jest bowiem rzeczą charakterystyczną, że począwszy od *Etyki eudemejskiej*, poprzez *Etykę nikomachejską*, aż po *Politykę*²⁰, rozważając możliwe sposoby osiągania szczęścia oraz cnoty, taką właśnie wstępną alternatywę przyjmuje Arystoteles, pytając zatem czy pozytywne etyczne właściwości pojawiają się w nas z natury (φύσει γίνονται) dzięki rozumowi i nauce (διὰ μαθήσεως), czy też może przez pewnego rodzaju ćwiczenie (διὰ τινος ἀσκήσεως)²¹. Nie ulega przy tym

¹⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1103 a – 1103 b, 1114 a; idem, *Etyka eudemejska* 1220 a.

¹⁹ Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie* 452 b, przeł. P. Siwek, w: idem, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, Warszawa: PWN 1971.

²⁰ Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1214 a; idem, *Etyka nikomachejska* 1099 b; idem, *Polityka* 1332 b, 1334 b, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa: PWN 1964.

²¹ Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1214 a.

wątpliwości, że w odniesieniu do etycznych zalet oraz wad to właśnie przyzwyczajeniu przyznaje Arystoteles rolę najdonioślejszą, ponieważ wrodzone skłonności mogą jedynie predysponować do postępowania w lepszym lub gorszym kierunku, natomiast racjonalne zasady dotyczące działania są z tegoż właśnie działania wywiedzione, a nie odwrotnie, a to w konsekwencji oznacza, iż zarówno opowiadać, jak i z pożytkiem słuchać o zasadach etycznego postępowania może tylko ktoś już dostatecznie przeniknięty dobrymi nawykami²².

Zdolność do etycznego postępowania, skoro nie jest dyspozycją naturalną, nie wyprzedza odnośnych czynności, lecz, przeciwnie, sama musi zostać dopiero wykształcona przez dokonywanie jednostkowych działań: męstwo nabywane jest wszakże nie inaczej, jak przez odważne stawianie czoła niebezpieczeństwom, a szczodrość – przez częste dawanie, nie zaś rozważania o dawaniu. Z drugiej jednak strony, cechy charakteru nabyte wskutek systematycznego powtarzania pewnego rodzaju czynności w tym większym stopniu uzdatniają do sprawnego wykonywania podobnych działań w przyszłości, zupełnie jak przy ćwiczeniach ciała: odpowiednio dobrane i regularnie odbywane przyczyniają się do powstania pewnych właściwości, uzdalniających następnie do jeszcze intensywniejszego i lepszego znoszenia podobnych obciążeń i wysiłków²³. Ta właśnie przyczyna sprawia w dalszej kolejności, że tak jak nie da się w wyniku jednorazowego aktu woli zmienić tendencji swego ciała i nie trenowawszy uprzednio skoków, trudno jest daleko skoczyć, tak też niemożliwa jest zmiana cech naszego charakteru w drodze jednorazowego wglądu i jakiegoś momentalnego, duchowego przeobrażenia. Należy wszakże liczyć się z tym, że etyczne zalety oraz wady są dyspozycjami o charakterze trwałym, i choć pierwotnie leżało w czyjejś mocy być umiarkowanym albo hojnym, to jednak ktoś, kto stale w sposób przesadny dążył do przyjemności cielesnych, stał się w końcu człowiekiem rozwiązłym, a żałujący w każdej sytuacji swych dóbr materialnych i unikający wszelkich w ogóle wydatków, został ostatecznie skąpcem, bo „każdy z nich jest tym, czym jest, dobrowolnie, zgodnie ze swą wolą; kiedy jednak stali się już tacy, nie mogą nimi nie być”²⁴. O zmianę w tym zakresie jest szczególnie trudno także i z tego powodu, o którym była przed chwilą mowa, a mia-

²² Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1095 a-b.

²³ *Ibid.*, 1104 a-b.

²⁴ *Ibid.*, 1114 a.

nowicie iż nabyte w wyniku przyzwyczajień cechy charakteru stają się następnie źródłem żywionych przekonań i wygłaszanych poglądów, które dodatkowo umacniają posiadane skłonności i predyspozycje: ktoś bowiem, kto przyzwyczał się do lenistwa, będzie następnie stanowczo utrzymywał, że nie należy się przepracowywać, bo to szkodzi zdrowiu, ktoś zaś, kto przywykł do obżarstwa, twierdził będzie, że zaspokajanie głodu i pragnienia jest pierwszym warunkiem prawidłowego funkcjonowania organizmu, i będzie jeszcze pokazywał przykłady ludzi, którzy mimo iż byli tędy, niezwykle długo żyli.

Powstając w drodze swego rodzaju nawyku, etyczna dzielność działa zatem w sposób sprawczy i aktywny na takiej samej zasadzie, na jakiej działają sprawczo inne nasze nawyki i przyzwyczajenia, które wraz z upływem czasu „stają się pierwiastkiem czynnym”²⁵. Nabyte przez ćwiczenia trwałe skłonności naszego charakteru zwalniają nas bowiem z konieczności każdorazowego namyślenia się nad poszczególnymi decyzjami i podejmowania za każdym razem w pełni przemyślanych wyborów, gdyż wraz ze związaną z nimi przyjemnością powodują, iż my sami ku temu, co zgodne z naszym charakterem, samorzutnie ciążymy. Ćwicząc zatem, zapamiętując lub postępując systematycznie w pewien określony sposób, doprowadzamy do powstania w nas czegoś, co potem, choć zostało przez nas „wytworzone”, działa samodzielnie i od nas niemal niezależnie, stając się czynnikiem sprawczym i aktywnym.

Z drugiej natomiast strony nie należy zapominać o tym, że sama etyczna dzielność nie istnieje bez rozsądku, gdyż nie można znaleźć tego, co środkowe, bez myślenia i płynącej z niego miary oraz bez cierpliwych starań i trudu w tym zakresie. A także bez popełniania błędów i ich naprawy, bo każdemu wszak zdarzyć się może, iż odbiegnie od tego, co dyktuje umiar w stronę którejś ze skrajności, a wtedy – radzi Arystoteles – należy starać się odciągać samego siebie w kierunku przeciwnym i tam szukać środka, zupełnie tak „jak to czynią ci, którzy chcą wyprostować wygięty kawałek drzewa”²⁶. Przyczyna niepowodzeń w tym zakresie tkwi bowiem nie w podłożu, lecz zwykle właśnie w czynniku działającym, który albo za mało czegoś wziął, albo też, przeciwnie, nazbyt wiele. Cnota jako środek w namiętnościach wymaga zatem ciągłej uwagi oraz staranności, ale też ponieważ wła-

²⁵ Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1220 b.

²⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1109 b.

śnie w środek utrafić jest najtrudniej, szczególnie łatwo jest tu o błąd – błąd polegający na nieopanowaniu, bo nie od razu – na szczęście – popadamy w etyczną wadę nieumiarkowania; błąd ten należy jednak jak najszybciej – póki nie zdążymy go powielić i przekształcić w wadę nieumiarkowania – poprawić, a samego siebie wyprostować, niczym „wygięty kawałek drzewa”.

Tak rozumiane „prostowanie” samego siebie stanowi też prawdopodobnie jedyną dla nas wykonalną, jako że leżącą w zasięgu naszych możliwych postanowień, drogę poprawy tego, co sami postrzegamy jako błędy w naszym charakterze, poprawa ta bowiem ogranicza się do tej właśnie dziedziny, w której ciągle jeszcze jesteśmy nieopanowani, a więc – we własnym przekonaniu i według własnej opinii – np. nadmiernie pożądlivi w odniesieniu do okazywanej nam przez innych czci albo też nazbyt skrupulatni w liczeniu tych przysług, które zdarzyło nam się wyświadczyć innym, ponieważ tylko w tej sferze mamy świadomość tego, że wada jest wadą, a błąd – błędem. O ile bowiem tą właśnie drogą kroczący człowiek opanowany – to znów innego dnia: nieopanowany – ma świadomość tego, jak należy postępować, a tylko nie potrafi tego, co jest treścią jego przekonania, z pełną konsekwencją wykonać, o tyle ktoś dotknięty trwałą etyczną wadą w ogóle w sposób zamierzony nie jest w stanie się przemienić, ponieważ patrząc na swe postępowanie oczami swojej wady, wcale jej już jako takiej nie postrzega i dlatego nie ma nawet myślowego dostępu do tego, jakie postanowienia winien podejmować, ażeby owo postępowanie zmienić: skąpiec nie uważa się wszak za skąpca, lecz co najwyżej za oszczędnego, a zatwardziały w gniewie nie sądzi bynajmniej, że jest nieustępliwy, lecz jedynie że puszczaniu zniewagi w niepamięć stoi na przeszkodzie jego wysokie poczucie własnej godności. W konsekwencji więc nasuwa się wniosek, zgodny chyba z tym, co obserwujemy, iż najtrudniej jest dokonać pozytywnej zmiany w charakterze temu, kto najbardziej by jej potrzebował, a więc komuś etycznie niezbyt wysoko stojącemu: może on co prawda – jeśli nie zbraknie mu hartu w cierpliwości – poprawić się jako w danej dziedzinie nieopanowany, lecz nie – jako niesprawiedliwy, skąpy lub nieumiarkowany. Okazuje się zatem, że sfera naszego (nie)opanowania jest jedyną aktualnie nam dostępną dziedziną, w której dzięki naszemu staraniu jesteśmy jeszcze w stanie coś osiągnąć na drodze do etycznej dzielności; i tę szansę należy wykorzystać, tuż bowiem za nią czai się już na nas to, czego nie będziemy w stanie

zmienić – utrwalona nawykami, etyczna wada. A to jest już dziedzina człowiekowi (nie)opanowanemu zupełnie obca.

Jeszcze inaczej patrząc na ten problem, można zauważyć, że trudność, a w pewnych skrajnych przypadkach nawet niedostępność etycznej przemiany, wynika z tego, że jest ona związana z bólem i przykrością, które towarzyszą nieuchronnie uświadamianiu sobie własnych wad i błędów. Patrząc z jeszcze bardziej ogólnej perspektywy, można przyjąć, że przykre jest wszystko to, co godzi w naszą istotę i istnienie, lub też co my odbieramy jako w ten sposób działające, choć to w rzeczywistości takim nie jest: brak zaspokojenia naturalnych potrzeb organizmu, będący w swojej postaci skrajnym zagrożeniem samego biologicznego bytu; takie zachowania innych, które są przez nas odbierane, zasadnie albo bezpodstawnie, jako skierowane przeciwko naszej tożsamości; myśli i widoki rażące nasze poczucie słuszności oraz piękna; działania, których wewnętrznie nie pragniemy, lecz zostajemy do nich, choćby tylko czyjaś prośbą nazbyt usilną, przymuszeni – wszystko to „podkopuje równowagę i psuje naturę człowieka”²⁷, ma zatem w stosunku do każdej osoby działanie negatywne i niszczące. Przyjemność, wprost przeciwnie, utożsamiać można z doświadczaniem wszystkiego, co nas umacnia i nam sprzyja: zaspokajanie głodu i innych naturalnych potrzeb organizmu, postrzeganie widoków i dźwięków, które są zgodne z naszym wyobrażeniem piękna, w uczuciach zaś: kochanie i bycie kochanym, zadowolenie z tego, że ziszczają się nasze pragnienia, radość, że naszym bliskim, a przez to i nam samym dobrze się wiedzie, nade wszystko zaś przyjemność towarzysząca działaniu, a płynąca z dobrowolnego podejmowania się czynów, które odpowiadają cechom naszego charakteru. Można zatem przyjąć, że źródłem przyjemności jest po prostu styczność z tym, co odpowiada naszym wewnętrznym skłonnościom, „co bowiem jest swoistą własnością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze”²⁸, natomiast przykreść wynika z zetknięcia się z czymś, co jest naturze naszej odległe oraz obce, i o tyle też, jak się twierdzi, wszyscy dążymy do przyjemności, o ile dobrowolnie i zgodnie ze swą wolą poszukujemy tego, co nam pokrewne, przykreści zaś unikamy o tyle, o ile zazwyczaj uciekamy od tego, co od nas różne. Chociaż, jeśli przyjrzeć się bliżej, wydawać by się mogło, że to przede wszystkim prawość ucieka przed nie-

²⁷ Ibid., 1119 a.

²⁸ Ibid., 1178 a.

prawością, tak jakby ludzie źli bardziej nastawali na upodobnienie się do nich dobrych, aniżeli dobrzy na spowodowanie zmiany w złych – a przecież, chciałoby się powiedzieć, powinno być odwrotnie.

Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione wyżej okoliczności, można nawet twierdzić, że ściśle rozumiana i od nas zależna zmiana cech naszego charakteru jest w ogóle niemożliwa, gdyż dążąc samorzutnie do tego, co sprawia nam przyjemność, utrwalamy jedynie nasze etyczne, lepsze lub gorsze, właściwości, zaś przed samodoskonaleniem polegającym na zaplanowanym przez umysł w imię tego, co być powinno, zadawaniu sobie przykrości, każdy, choćby twierdził, że jest inaczej, w rzeczywistości ucieka: nikt bowiem rozsądny nie dąży w sposób świadomy do zniszczenia samego siebie.

Każdy człowiek – pisze Arystoteles – życzy sobie tego, co dobre dla niego, i nikt nie chce zmienić się w kogoś innego, choćby ten ktoś inny miał posiadać najwyższe dobro [...]; każdy pragnie dobra tylko pod warunkiem, że zostanie tym, kim jest²⁹.

Skoro więc skutek styczności z tym, co podobne, zmienić się nie można, kontaktu zaś z tym, co różne, a zwłaszcza przeciwne, każdy zgodnie z naturą unika, więc istotą owej przemiany, której „najbardziej nie oczekujemy”, może być jedynie przypomnienie nam tego, kim naprawdę jesteśmy. Problematyczność tej przemiany dostrzega również i Arystoteles, a jego pisma niosą ze sobą to przesłanie, iż zadanie wychowania etycznego nie polega na tym, by wyeliminować to, co dobrem się wydaje, i wstawić w jego miejsce to, co dobre jest obiektywnie i bezwzględnie, ale na tym, aby to, co dobre dla mnie – na tyle, na ile to możliwe – zaczęło się zmieniać i upodabniać do tego, co dobre jest bezwzględnie³⁰, to znaczy do tego, co jest dobre dla kogoś etycznie o wiele wyżej ode mnie stojącego.

Z drugiej jednak strony nasuwa się spostrzeżenie, że tożsamość człowieka nieprawego na mniejszą zasługuje obronę aniżeli tożsamość człowieka etycznie wysoko stojącego, i o tyle też od tego pierwszego, jako od chorego, oczekiwać by jednak było można dobrowolnego poddania się zniszczeniu pochodzącemu od przykrości – „byłoby można”, bo przecież to właśnie on, będąc przekonany o swym zdrowiu, do poddania się takiemu zniszczeniu własnych wad jest w najmniejszym stopniu chętny oraz zdolny.

²⁹ Ibid., 1166 a.

³⁰ Ibid., 1129 b.

O władaniu sobą. Etyka człowieka (nie)opanowanego 189

Przemienić się więc możemy tylko w siebie, bo podłoże każdej przemiany tkwi w nas. Wybierając w sposób naturalny te działania, które sprawiają nam przyjemność – choć, podkreślmy to wyraźnie, ona jedynie towarzyszy przedmiotowi wyboru, lecz sama go nie stanowi – umacniamy wszak jedynie posiadane cechy charakteru i stajemy się w coraz większym stopniu do samych siebie podobni. W każdym z nas istnieją przecież takie pragnienia i skłonności oraz takie uprzedzenia i niechęci, których nie możemy przewyciężyć, bo są one od nas samych silniejsze, i mimo że tkwią w nas, próby eliminacji takich doznań okazują się bezskuteczne. Z drugiej jednak strony, choć są one poza zasięgiem naszej woli, nie są mimo to poza zasięgiem naszej odpowiedzialności, ponieważ według Arystotelesa o ile tylko czyn zostaje dokonany bez zewnętrznego przymusu fizycznego i w warunkach pełnej świadomości okoliczności faktycznych, jest on czynem dobrowolnym i podlegającym w związku z tym moralnej ocenie³¹, choćby nawet działający znajdował się w sytuacji istotnego przymusu wewnętrznego i był na przykład „zniewolony” własnym gniewem lub zazdrością albo też, przeciwnie, jakimś wielkim uniesieniem i podziwem dla tego, co moralnie piękne. Skoro jednak w nas samych istnieje to, co od nas samych silniejsze, to, co sprawia nam przykrość lub przyjemność, lecz my nie jesteśmy władni tego przewyciężyć, można powiedzieć, że istotne granice dla treści etycznych twierdzeń stanowi to, co do nas podobne, oraz to, co od naszej natury różne – granice te stanowimy my sami i odziedziczone przez nas skłonności.

Magdalena Wilejczyk

³¹ Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1225 b; idem, *Etyka nikomachejska* 1111 a.

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Karolina M. Cern, Bartosz Wojciechowski

O koniecznych związkach między dyskursem prawnym a moralnym*

Wprowadzenie

Dwudziestowieczna filozofia obfitowała w burzliwe wydarzenia, zwroty czy też zmiany paradygmatów jej uprawiania, które częstokroć pozostawały pod niewątpliwym wpływem myśli dziewiętnastowiecznej. Można byłoby nawet rzec, iż wyprowadziła radykalne konsekwencje z rozważań swych antenatów, czerpiąc z tego właśnie swą wyjątkową – z perspektywy dotychczasowych jej osiągnięć – moc oddziaływania.

Szczególną rolę w minionym stuleciu zaczęła odgrywać kategoria *faktyczności*. Stanowi ona swoistą modyfikację pojęcia *zmysłowości*, któremu przypadło istotne miejsce w filozofii Immanuela Kanta. Odnosiło się ono, ogólnie rzecz biorąc, do relacji czasowych oraz przestrzennych i wraz z pojęciem rozumu oznaczało źródło poznania (w *Krytyce czystego rozumu*) oraz działania praktycznego (w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* czy w *Krytyce praktycznego rozumu*). Kant dzięki wskazaniu podstawy możliwości odniesienia rozumu do tego,

* Tytuł (jak również częściowo sam tekst) nawiązuje do żywiołowej i ważnej dyskusji toczącej się na łamach *Ratio Juris*, a dotyczącej obrony tezy o koniecznych związkach pomiędzy prawem a moralnością. Zob. m.in. J. Coleman, „On the Relationship Between Law and Morality”, *Ratio Juris* 1989, vol. 2, nr 1, ss. 66-78; R. Alexy, „On Necessary Relations Between Law and Morality”, *Ratio Juris* 1989, Vol. 2, nr 2, ss. 167-183; J. Habermas, „Towards a Communication-Concept of Rational Collective Will-Formation. A Thought-Experiment”, *Ratio Juris* 1989, vol. 2, nr 2, ss. 144-154; E. Bulygin, „Alexy’s Thesis of a Necessary Connection between Law and Morality”, *Ratio Juris* 2000, vol. 13, nr 2, ss. 133-147; M. Pavlakos, „On the Necessity of the Interconnection between Law and Morality”, *Ratio Juris* 2005, vol. 18, nr 1, ss. 64-83. Artykuł powstał i został sfinansowany w odniesieniu do drugiego z autorów ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego jako projekt badawczy Nr NN 110 122335.

co zmysłowe (czyli do tego, co pojawia się w czasie i przestrzeni), dokonał zwrotu kopernikańskiego, polegającego między innymi (lecz nie tylko) na wskazaniu płaszczyzny powiązania pomiędzy myśleniem opartym na kategoriach racjonalnych i empirycznych.

Jednakże dopiero Martin Heidegger (w *Byciu i czasie*) zmodyfikował pojęcie zmysłowości tak, iż do teraz odgrywa ono istotną rolę w rozmaitych dziedzinach rozważań filozoficznych, w tym i społecznych. Otóż, wykorzystując badania Wilhelma Diltheya nad wykazaniem metodologicznej swoistości nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*) poprzez zastosowanie jako fundamentalnej dla nich kategorii rozumienia (u Diltheya – o wyraźnej jeszcze proveniencji psychologicznej), w opozycji do kategorii wyjaśniania, znamionującej metodologię nauk przyrodniczych, Heidegger nadał pojęciu zmysłowości szersze znaczenie. Faktyczność zaczęła bowiem oznaczać już nie tylko po prostu jawienie się czegoś w pewnym czasie i określonej przestrzeni, lecz ponadto wskazywać przypadkowość, przygodność – w znaczeniu o konotacji średniowiecznej: niekonieczność – pewnych zjawisk (w tym ludzkiej egzystencji, ukształtowania się takich a nie innych instytucji społecznych bądź politycznych etc.). Faktyczność stała się konstytutywnym określeniem człowieka istniejącego w świecie i interpretującego go z pewnej historyczno-kulturowo-społecznej perspektywy.

Rozważania Heideggera w istotny sposób wykorzystał Hans-Georg Gadamer, który z jednej strony nadał kategorii faktyczności specyficznej dynamiki, a z drugiej strony, wykorzystał do tego potencjał Heideggerowskiej kategorii rozumienia poprzez uwypuklenie znaczenia języka dla możliwości zrozumienia świata i naszego w nim życia. Znane Gadamerowskie zdanie z *Prawdy i metody*: „byt, który może zostać zrozumiany, to język (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*)”¹ wskazuje wyraźnie, iż filozofia dwudziestowieczna uświadamia sobie, iż wyłącznym sposobem docierania do świata i zapytywania się o niego jest właśnie język. Innymi słowy, niemożliwym jest już zapytywanie o relacje pomiędzy myśleniem a światem bez zapośredniczenia ich w języku.

Wyniki badań Gadamerowskich zbiegają się w tym miejscu w pewien sposób z rozważaniami filozofów wywodzących się z innych tradycji filozoficznych, na przykład, Ludwiga Wittgensteina czy Johna

¹H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter-esse 1993, s. 428.

Langwshawa Austina. Pierwszy z wymienionych już we wczesnej fazie swej twórczości wyraźnie powiadał, iż „granice mojego języka są granicami mojego świata”². Natomiast Austin w książce *Jak działać słowami*, w której prezentował swoją teorię aktów lokucyjnych, illokucyjnych a następnie perlokucyjnych wykazywał, iż język, którym się posługujemy stanowi rzeczywisty sposób wpływania na świat oraz innych ludzi³. Poprzez akty mowy, zdaniem Austina, rzeczywiście w świecie działamy.

Powyżej wskazane zmiany, które dokonały się w filozofii – a trzeba podkreślić, iż nie są to nie tylko jedyne, lecz również nie są to jedyne istotne dla obecnego stanu myśli filozoficznej zmiany – doprowadziły do ukształtowania się teorii, zgodnie z którą, trawestując myśl Artura Schopenhauera, iż świat jest naszym przedstawieniem, świat jest wynikiem naszej kooperatywnej interpretacji sytuacji, w której wspólnie – jako interpretatorzy – się znajdujemy. Dlatego także teza o komunikacyjnej naturze prawa znalazła pełną akceptację w metodologii współczesnego prawoznawstwa. Prawo jest przedmiotem o charakterze kulturowym i w związku tym można powiedzieć, że jest zarówno wytworem działań komunikacyjnych, jak i przedmiotem dyskursu, w dodatku osadzonym w pewnych społeczno-kulturowych odniesieniach. Wynika to z przekonania, iż mowa (a ściślej dyskurs) stanowi wspólne i nieodzowne medium komunikacji wszystkich ludzi, a zatem w niej i z nią dokonuje się duża część ludzkich interakcji. Te zaś mają to do siebie, iż są zarówno wyrazem naszego rozumienia (interpretacji) świata, jak i sposobem jego konstytucji. Tym samym refleksja filozoficzno-prawna jest jednym z momentów rekonstrukcji naszego społeczno-kulturowego samorozumienia a jednocześnie zawsze je również współkonstruuje.

Chodzi tutaj o to, iż świat stanowi wynik naszej komunikacyjnej kooperacji ukierunkowanej na porozumienie co do roszczeń ważności związanych z odpowiedziami na pytania: co w tym świecie tak na-

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1997, teza 5.6, s. 64.

³ Lokucją nazywa się pewien ciąg foniczny zawierający informację o pewnym stanie rzeczy, czyli tzw. treść propozycjonalną. Gdy taki ciąg foniczny zostanie wypowiedziany z określoną intencją (choćby nawet w celu dokonania spostrzeżenia), to wówczas mamy do czynienia z illokucją (tzw. siłą illokucyjną wypowiedzi). Jeśli ponadto wypowiedź wywoła u odbiorcy pewien skutek, polegający na zmianie jego stanu mentalnego, to działanie takie nazywa się perlokucją.

prawdę jest faktem, jak należy postępować, jakich przeżyć każde z nas doświadcza? Wszelako, w teorii dyskursu centralne miejsce zajmuje to, jak możliwe jest (o ile w ogóle jest możliwe) dojście do porozumienia (rozumianego jako konsensus, czyli aktywna, a nie pasywna zgoda czy aprobata), co do istotnych dla nas kwestii owego trojakiemu typu? A dalej, jak należy, na mocy owego wypracowanego wspólnie konsensu postępować? Kolejne rodzące się pytanie dotyczy tego, jak należy wzajemnie koegzystować i kooperować, aby owo konsensualnie osiągnięte porozumienie utrzymać, a tym samym by zapewnić pokojowe współistnienie istot ludzkich?

Mówiąc inaczej, teoria dyskursu ukierunkowana jest na problematykę możliwości rozwiązywania rozmaitych konfliktów bez użycia przemocy. Roszczenia ważności, a w szczególności te normatywne, które powiadają jak należy postępować, uwzględniając konsensualnie interes wszystkich ich adresatów „zapośredniczają w sposób oczywisty wzajemną zależność pomiędzy językiem a światem społecznym, która nie istnieje w relacji (*Verhältnis*) pomiędzy językiem a światem obiektywnym”⁴. Dla sądów prawdziwościowych ich relacja do odpowiadających im stanów rzeczy jest fundamentalna⁵, tymczasem dla roszczeń ważności o charakterze normatywnym doniosłe jest w pierwszej kolejności nie tyle to, czy one obiektywnie nas zobowiązują, lecz czy są one przez wszystkich zainteresowanych (czyli ich adresatów) uznawane za ważne i wiążące tak, iż oni wszyscy do działań określonych przez te właśnie normy zobowiązanie uznają. Ten zaś moment normatywnego zobowiązania w sferze stanów rzeczy zawarty, rzecz jasna, nie jest. Poszukiwanie jego źródła tudzież określanie jego siły wiążącej znajduje się w centrum uwagi teorii dyskursu, której głównymi przedstawicielami są Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel oraz Robert Alexy.

1. Architektura problematyki teorii dyskursu i jej Kantowskie fundamenty

We wstępnym, ogólnym ujęciu, można powiedzieć, iż w centrum zainteresowania teorii dyskursu znajduje się kwestia pokojowego rozwią-

⁴ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1983, s. 71.

⁵ W tym sensie, iż (metodologicznie) jest niezależna od subiektywnych kontekstów jej uznawania bądź też nieuznawania.

zywania rozmaitych konfliktów, a precyzyjniej, rozwiązywania ich na drodze racjonalnej argumentacji, podczas której decydująca jest siła użytych argumentów, a nie argument siły (nie tyle nawet fizycznej, lecz społecznej, politycznej czy nawet kulturowo-symbolicznej). Ponieważ nerwem tej teorii jest problem uzasadnienia reguł owego racjonalnego posługiwania się argumentami, toteż Alexy podkreśla, iż w odróżnieniu innych propozycji filozoficzno-teoretycznych, teoria dyskursu ma charakter normatywny⁶. Rozstrzygnięcie zaś kwestii uzasadnienia reguł dyskursu pozwala przejść do następnego zagadnienia, które w nawiązaniu do Habermasa można sformułować jako pytanie o to, w jaki sposób, dzięki czemu faktyczny przymus, któremu podlegamy (czy to moralnie, czy też prawnie), ma charakter (a raczej może mieć) prawowitego obowiązywania?

Powyższe sformułowanie podstawowego dla teorii dyskursu problemu nawiązuje wprost do filozofii praktycznej Kanta, z której teoria ta czerpie swe żywotne soki, jakkolwiek będąc już zaopatrzoną w dwudziestowieczne narzędzia filozoficzno-teoretyczne. Z tej racji, iż wszyscy trzej wskazani myśliciele przyjmują czy przyjmowali jako punkt wyjścia teorii dyskursu transcendentálną perspektywę, w oparciu o którą formułowali transcendentálne uzasadnienie dla tejże teorii (naturalnie w każdym przypadku różniące się z uwagi na dodatkowe założenia przyjmowane przez każdego z jej współtwórców), toteż szczegółowe analizy teorii dyskursu rozpocznie wskazanie jej Kantowskich fundamentów.

W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* wskazuje Kant na konieczność *ostatecznego* uprawomocnienia filozofii moralnej⁷. Z uwagi na dokonany przez niego podział poznania rozumowego, czyli takiego, które gwarantuje pewność wyników poznawczych, przedmiotem racjonalnego poznania filozofii teoretycznej są prawa natury, natomiast przedmiotem interesującego nas tutaj racjonalnego poznania filozofii praktycznej, zdolnej dokonać powyższego uprawomocnienia, a zatem „czyste”, w znaczeniu: wolnej od empirii, są prawa oraz idee *woli*, tj. takie, z uwagi na które człowiek powinien działać koniecznie, o ile ma być podmiotem moralnym. W filozofii Kanta poznanie to ma charak-

⁶ R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1978, s. 225.

⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001, ss. 5-10.

ter poznania *a priori* pewnego przedmiotu (praw, zasad oraz idei działania ludzkiej woli), tj. charakter materialnego poznania apriorycznego, a więc jest to poznanie metafizyczne. Dwudziestowieczni spadkobiercy Kanta, reflektujący nad takim uzasadnieniem praw bądź zasad działania, które miałyby owocować konsensualnym rozwiązywaniem problemów czy kwestii spornych, posługują się już narzędziami zdobytymi po tzw. zwrocie językowym (Heidegger, Wittgenstein, Austin), który wykazał, iż wszelkie zapytywanie o świat dotyczy tak naprawdę aktów mowy oraz języka. Dlatego też, nie uprawiają oni metafizyki, jak Kant, lecz filozofię transcendentálną, która ma charakter formalny⁸, gdyż dotyczy warunków możliwości mówienia o powszechnie ważnych (zobowiązujących) prawach (moralnych czy prawnych), które pozwalałyby dopiero generować powszechnie ważne treści normatywne. A ponieważ owe warunki możliwości tkwią, zdaniem twórców teorii dyskursu, w regułach językowych, uprawiają oni pragmatykę transcendentálną lub przynajmniej, budując podstawy teorii dyskursu wychodzą od argumentów wskazywanych na jej gruncie.

Innymi słowy, jednym z zadań teorii dyskursu jest transcendentálno-pragmatyczne uzasadnienie reguł dyskursu (a nie jak u Kanta: praw, zasad oraz idei działania ludzkiej woli), które polega na wykazaniu, iż obowiązywanie określonych reguł jest warunkiem możliwości⁹ zawiązania się takiej komunikacji międzyludzkiej, która wiedzie do osiągnięcia konsensusu. Rezygnacja z aktów mowy nie jest zatem

⁸ Ten formalny charakter filozofii transcendentálnej należy odróżnić od formalnego charakteru Kantowskiej filozofii teoretycznej (epistemologii) a także przeciwstawić dokonywanemu na gruncie filozofii praktycznej materialnemu poznaniu apriorycznemu.

⁹ To z tej racji, iż bada się *warunki możliwości* nawiązania komunikacji metoda ma charakter transcendentálny. Sprawa ta nie jest jednak jednoznaczna w toku rozwoju teorii dyskursu, albowiem Habermas początkowo mówiący o argumentacie właśnie transcendentálno-pragmatycznym w pewnym momencie (w *Was ist Universalpragmatik*) odchodzi od określenia metody jako transcendentálnej na rzecz określenia jej jako uniwersalnej po prostu. Czyni tak przede wszystkim z dwóch powodów. Po pierwsze, jego zdaniem, trudno jest odróżnić element czysto logiczny od elementu empirycznego w stosowanych przez niego analizach, zwłaszcza, iż wykorzystuje on analizy logiki nieformalnej, stojąc na stanowisku, iż czysta dedukcja żadnych istotnych treści w kwestii pragmatyki nie jest w stanie dostarczyć. Po drugie, teoria dyskursu zajmuje się nie warunkami możliwości doświadczenia, lecz warunkami możliwości komunikacji tudzież warunkami, pod którymi generowane są argumenty, a zatem nazwanie metody transcendentálną nie jawi się Habermasowi jako w pełni prawomocne (por. R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumenta-*

możliwa bez zanegowania tych form działania, które trzeba uznać za typowo ludzkie. Nawet metodyczna postawa sceptyka nie jest możliwa bez nawiązania komunikacji w oparciu o te właśnie reguły. Wynika to z przekonania, iż obowiązywanie pewnych reguł jest konstytutywne dla umożliwienia dokonania racjonalnych aktów mowy. Zrezygnowanie zaś z tych aktów mowy implikowałoby zaniechanie takich form zachowania, które postrzegane są jako typowo ludzkie¹⁰.

Ponieważ w filozofii Kanta poznanie teoretyczne i motywacje do działania zakorzenione są w pewien sposób zarówno w wymiarze rozumowym (ogólnych, powszechnych strukturach myślenia), jak i wymiarze zmysłowym (czasowo i przestrzennie określonych relacjach stanowiących formę prezentowania materii dla tych pierwszych), toteż wszelkie moralne zasady ludzkiego działania mają zawsze jednocześnie niejako dwa aspekty: obiektywny oraz subiektywny. Aspekt obiektywny ma więc charakter ogólnej i powszechnej formy, czyli formy prawa praktycznego. Natomiast aspekt subiektywny przyjmuje postać zasady działania moralnego, nazywanej maksymą działania, która ma charakter *przedstawienia* tegoż prawa moralnego, tak, iż będąc *przedstawionym* (czyli odniesionym w szczególny sposób do tego, co w czasie i przestrzeni) prawo moralne w danej sytuacji życiowej może nas, ludzi z krwi i kości, tu i teraz motywować do pewnego typu działania¹¹. Może, ale nie musi – motywować do działania w konkretnej sytuacji, albowiem może nas motywować również coś innego (np. przyświecający nam aktualnie interes, pojawiająca się w zasięgu osiągalności przyjemność czy cokolwiek, co tu i teraz na nas, jako istoty zmysłowe, oddziałuje). To znaczy, jako ludzie zawsze możemy, lecz nigdy nie musimy działać moralnie. Gdyby to działanie nie było właśnie możliwością, to znaczy, gdyby działanie moralne było konieczne, to nie można byłoby mówić o wolności i mielibyśmy do czynienia z determinizmem. Zatem tym, co konieczne, jest *forma* motywu naszego działania, o ile samo działanie ma być moralne, a dokładniej *zgodność maksymy z prawem moralnym, czyli powszechną, ogólną formą prawa moralnego*¹².

tion, op. cit., s. 231). Natomiast w *Faktyczności i obowiązywaniu* zdecydowanie już odcina się on od transcendentalnej perspektywy badawczej.

¹⁰ J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1984, s. 353 i n.

¹¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 18.

¹² *Ibid.*, s. 19, 38.

Z uwagi na to, iż możemy słuchać się własnego rozumu, lecz wcale nie musimy, ów rozum musi nas niejako zmuszać do posłuszeństwa. „Przedstawienie obiektywnej zasady, o ile ona wolę zmusza, nazywamy nakazem rozumu, a formuła nakazu zwie się imperatywem”¹³. Tenże imperatyw kategoryczny jest tylko jeden, ponieważ można sensownie mówić tylko o jednym ostatecznie uzasadnionym prawie moralnym i ma on charakter syntetycznego sądu *a priori*¹⁴, czyli takiego sądu, który łączy z sobą dwa semantycznie względem siebie niezależne momenty: element aprioryczny z elementem (w przypadku filozofii moralnej) empirycznym. Elementem *a priori* (czyli sformułowaniem przed jakimkolwiek doświadczeniem empirycznym) jest *konieczna forma* przedstawienia prawa moralnego (maksymy działania, czyli naszego rzeczywistego motywu postępowania), będąca natury ogólnej a stąd o powszechnej ważności. Z kolei elementem syntetycznym jest sama maksyma naszego postępowania, czyli przedstawienie prawa moralnego (z uwagi na formę) określonego już w pewien sposób co do treści. Wszak tym, co rzeczywiście może motywować człowieka do działania nie jest „pusta” forma prawa, lecz „treściowo określone” prawo w swym ogólnym sformułowaniu.

Fundamentalne znaczenie dla zrozumienia zamysłu teorii dyskursu ma odpowiedź Kanta na pytanie: w jaki sposób możemy sobie *przedstawić* owo prawo moralne. Otóż, zdaniem Kanta, praktyczna władza sądenia funkcjonuje inaczej niż władza sądenia rozumu teoretycznego i nie uzmysławia (nie odnosi do zmysłowości) w jakimś odpowiedniku schematyzmu transcendentnego kategorii (czystych pojęć bądź form) wolności, umożliwiającym przedstawienie sobie prawa moralnego, dzięki któremu zyskiwałyby one dopiero rzeczywiste znaczenie (a nie były „pustymi abstrakcjami”). Jest bowiem tak, w myśli królewieckiego filozofa, iż z jednej strony kategorie wolności od razu mają znaczenie obiektywne¹⁵; zaś z drugiej strony, by przedstawić sobie prawo moralne w postaci maksymy musimy w naszej konkretnej sytuacji problemowej sformułować zasadę działania, a następnie ją „przetestować” – czy pod względem formy spełnia ona wymóg ogólno-

¹³ Ibid., s. 30.

¹⁴ Ibid., s. 37.

¹⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gątecki, Warszawa: PWN 1972, s. 109 n.

ści i powszechności, a zatem czy podpada ona (pod względem swej formy) pod określenie jej jako *modelu typowego prawa moralnego*¹⁶.

Istotne jest tutaj to, iż owe kategorie wolności mają od razu znaczenie obiektywne¹⁷. Jednakże to, w jaki sposób odnoszą się one do owej rzeczywistości ludzkich motywów, rozumiemy wyłącznie „wychodząc” od konkretnej sytuacji, którą staramy się ująć co do typu tak, by odpowiedni motyw działania w danej sytuacji mógł zostać przez nas uznany – z uwagi na swą formę – za model typowego prawa moralnego, aby ów motyw działania mógł zostać uznany za modelowy (innymi słowy: modelowo zobowiązujący) dla danego *typu* sytuacji. Dzięki temu wola każdego człowieka „z osobna” ma charakter prawodawczy, z uwagi na co można powiedzieć, iż działa on w oparciu o isticie moralną zasadę autonomii woli, a jednocześnie ranga tego prawa, które każdy sam z osobna, autonomicznie na siebie nakłada – jest powszechna.

Z perspektywy tak rozumianej autonomii woli Kant powiada, iż każda istota rozumna musi być zawsze traktowana „*nie tylko jako środek*, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany *zarazem za cel* zawsze, we wszystkich swych czynach”¹⁸, albowiem wola każdej istoty rozumnej powinna mieć możliwość funkcjonowania jako autonomiczna, to znaczy, mieć możliwość działać moralnie. Wychodząc zatem od owej zasady autonomii woli Kant wysuwa pewien postulat, który może być rozumiany jako ideał przyświecający naszym rzeczywistym działaniom. Jest to postulat „państwa celów”, czyli „systematycznego powiązania różnych rozumnych istot przez wspólne prawa”¹⁹ w ten sposób, że choć każdy autonomicznie stanowiłby prawa, którym by podlegał, to jednakże prawa te, oparte o rzeczywistą realizację zasady autonomii, miałyby ważność powszechną i w rezultacie byłyby takimi samymi prawami dla każdego. Z tego wynika powszechne pryncypium prawa: „Zgodne z prawem [*Recht*] jest każde działanie, które (lub którego maksyma)

¹⁶ Ibid. s. 114 n.

¹⁷ Odnoszą się one przecież do ludzkiej woli, a nie do przedmiotów zmysłów; gdyby były uzmysławiane w odpowiedniku schematyzmu transcendentnego, to w efekcie musiałyby mieć charakter kategorii przyczynowych w przyrodniczym znaczeniu i możliwość mówienia o wolności przepadałaby na rzecz „działań przyczynowo-skutkowych” – czyli od razu mają one zastosowanie do rzeczywistości.

¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, op. cit., s. 45.

¹⁹ Ibid., s. 50.

sprawia, że wolność arbitralnej woli każdego może współistnieć z wolnością wszystkich innych podług powszechnego prawa²⁰.

Powyżej zrekonstruowana postać oraz zawartość imperatywu kategorycznego jest niezwykle istotna dla zamysłu teorii dyskursu z uwagi na to, iż wykazuje zarówno konieczność powiązania z sobą ogólnej formy myślenia z pewnymi konkretnymi treściami, jakie w tej formie można ulokować, jak też, z drugiej strony, niemożliwość uzasadnionego wskazania (wyliczenia) norm działania określonych co do treści, które nie liczyłyby się, nie brałyby pod uwagę, całkiem konkretnych okoliczności życiowych, czyli takich norm, które projektowałyby całkowicie odgórnie konieczne sposoby działania. Tę właśnie kwestię teoria dyskursu podejmuje, poszukując uzasadnionej, uniwersalnej formy dyskursu, który w rzeczywistych procesach dochodzenia do porozumienia byłby władny generować konsensus pomiędzy wszystkimi zainteresowanymi, a nie narzucać komukolwiek rozwiązania dla niego niezrozumiałe, nawet „pod płaszczykiem” rozwiązań ekspercko i dalekowzrocznie przemyślanych.

To właśnie z racji owej „dwoistej natury” imperatywu kategorycznego moralność staje się sprawą tego, „jak ktoś odpowiada na pytanie dotyczące możliwości racjonalnego rozwiązania praktycznych pytań w ogóle”.²¹ Chodzi tutaj o to, iż imperatyw kategoryczny można rozumieć jako wyjaśnienie tego, w jaki sposób możliwe jest bezstronne sformułowanie sądu moralnego, czyli takiego, który na gruncie racji, będzie w stanie rozstrzygnąć pomiędzy konkurującymi normami działania²². Według Habermasa, Kant dokonał w ten sposób, być może paradoksalnie, zwrotu w stronę postmetafizycznego ujęcia autonomii moralnej²³.

²⁰ I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa: PWN 2005, s. 41.

²¹ J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1991, s. 82; idem, „Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism”, w: idem, *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, przeł. C. P. Cronin, Cambridge MA: The MIT Press 2001, s. 117.

²² J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit., s. 82.

²³ Paradoksalność owego Kantowskiego zwrotu postmetafizycznego polega bowiem na tym, iż (a) na gruncie metodycznie prowadzonych apriorycznych rozważań materialnych z zakresu filozofii praktycznej (czyli właśnie metafizyki moralności) dochodzi on do momentu, w którym zasadność takich badań zostaje przekroczona i niejako „rozsadzona”. Po Kancie trudno już bronić sensowności rozważań materialnych z zakresu filozofii praktycznej. Wszak narzędzie, które zostawia on w spadku potomnym reflektującym nad zagadnieniami z filozofii prak-

Dlaczego ten zwrot jest postmetafizyczny? Albowiem od momentu, w którym Kant redefiniuje moralność tak, iż na jej gruncie pytamy o jak najlepiej uzasadnione twierdzenie moralne (normę moralną), ogólne pytanie moralne przestaje mieć postać arystotelesowską: „co jest dobre dla mnie / dla nas?” i przybiera postać: „co powinienem / co powinno się czynić?”²⁴. Tym samym już nie szczęście interpretowane przez pryzmat *eudajmonii*, lecz sprawiedliwość i autonomia stają się zagadnieniami *par excellence* moralnymi. Pytanie o to, co dobre, zostaje zdeponowane w perspektywie czysto subiektywnej i prywatnej. Następuje rozłam pomiędzy tym, co dobre, a tym, co słuszne. Rozum praktyczny nie funkcjonuje już w kontekście życia, lecz jest rozumem czystym, wolnym od kontekstowego określenia. W konsekwencji, to ostatnie pojęcie ulega redefinicji. Nie desygnuje już ono typu sytuacji, tj. konkretnej sytuacji ujętej przez pryzmat ogólnej formy, dzięki której można byłoby wskazać modelowo zobowiązujące działanie, lecz oznacza *autentyczny* sposób życia, czyli taki, który nie podlega żadnej typizacji²⁵. Pytanie o to, co dobre przekształca się bowiem w pytanie o autentyczny sposób życia, wobec którego lancet racjonalnego uzasadnienia nie ma zastosowania. Dlatego też powiązanie dyskursu moralnego z dyskursem prawnym dochodzi w pełni do głosu w pytaniach o (możliwe) prawo sprawiedliwe i bezstronne, czyli takie, które nie faworyzuje żadnej z możliwych koncepcji „dobrego życia”.

Pojawiający się tym samym problem: czy można jednak odnaleźć uniwersalne roszczenia normatywne, niezależne od *autentycznych* sposobów życia, w których wszak totalność życia jest osadzona, staje się przewodnim pytaniem teorii dyskursu. Strukturę odpowiedzi na to pytanie wyznacza dwoista natura imperatywu kategorycznego: poszukuje się uniwersalnej formy władnej generować poprzez rzeczywisty dyskurs osiągnięcie konsensusu. Takiej formy, która będzie dawała zasadne racje do mówienia o prawomocnym normowaniu rzeczywistości. Ponieważ forma ta musi mieć ze swej istoty formę ogólności gwarantującą powszechność dokonywanych w jej obrębie rozstrzygnięć

tycznej, (b) ma charakter formalny (dotyczy zapytywania o najlepiej uzasadnione racje) i w tym sensie stanowi antydogmatyczny lancet.

²⁴ Ibid., s. 83.

²⁵ Pojęcie owego „autentycznego sposobu życia” (bądź „autentycznej formy życia”) ma najczęściej zastosowanie do pewnych zbiorowości, wspólnot i charakterystycznych dla nich sposobów (form) życia.

normatywnych, toteż będzie miała charakter na wskroś moralny. Wynika to stąd, że już od czasów Kanta, o czym pisał także Hegel²⁶, przyjmuje się, iż elementem definicyjnym dla moralności jest formułowanie roszczeń normatywnych o formie *uniwersalnej* i *powszechnej* w rozumieniu zakresu ważności.

Na podstawie zarysowanej powyżej perspektywy można stwierdzić, iż na Kantowskich fundamentach uzasadnienia prawa moralnego umocowana jest teoria dyskursu. Każdy z jej przedstawicieli koncentruje się na nieco innych „partiach budowli”. Karl-Otto Apel podejmuje kwestię ostatecznego uzasadnienia prawa moralnego. Zadaniem, który mu przyświeca jest podjęcie idei państwa celów, które – z uwagi na narzędzia teoretyczne, za pomocą których to czyni – uważa za „metafizyczną prefigurację *a priori* idealnej wspólnoty komunikacyjnej”, którą ponownie należy uznać za regulatywną ideę komunikacji ludzkiej²⁷. W odniesieniu do tej idei Apel rozwija etykę odpowiedzialności przede wszystkim w wymiarze globalnym – tak zwaną uniwersalną makroetykę współodpowiedzialności. Wymiar ten kontrastuje z etyką funkcjonującą w wymiarach od małych grup społecznych, aż po szczebel narodowy, zwaną przez niego mikroetyką²⁸.

Natomiast Robert Alexy, który stoi na stanowisku, iż dyskurs prawniczy stanowi szczególny przypadek dyskursu praktycznego (tzw. *Sonderfallthese*), stara się wskazać na normatywny (w znaczeniu moralnym) trzon dyskursu prawniczego²⁹. Nerwem jego argumentacji jest

²⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tom 1, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN 1994, s. 542 n; precyzyjniej, Hegel pisze o poważnej zmianie, jaka zaszła w naszej kulturze wraz z pojawieniem się Sokratesa, który jako pierwszy podniósł obyczajność, dzięki refleksji, do poziomu moralnego; wszelako to Kant ową uniwersalną formę refleksji lokuje w centrum swych rozważań. Idem, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN 1990, s. 547 n.

²⁷ K.-O. Apel, „Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta”, *Principia* 1992, t. V, s. 19.

²⁸ K.-O. Apel, „Problem uniwersalnej etyki odpowiedzialności”, w: T. Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, Poznań: WN IF UAM, Poznań 1995, s. 33 n.

²⁹ Krytyczną i reprezentatywną analizę tej tezy w polskiej literaturze przedstawia Andrzej Grabowski w artykule „Dyskurs prawniczy jako przypadek szczególnie ogólnego dyskursu praktycznego”, w: J. Stelmach (red.), *Studia z filozofii prawa*, t. 2, Kraków: Wyd. UJ 2003, ss. 45-64. Wskazuje on skądinąd trafnie, że *Sonderfallthese* nie może być wiarygodna, gdy ujmuje się ją deskryptywnie bądź empirycznie z uwagi na jej nieadekwatność. Nie odpowiada ona bowiem wszystkim częściom dyskursu prawniczego prowadzonego w obrębie sądowego stosowania prawa (np.

teza, iż nawet niepozytywistyczna koncepcja prawa musi opierać się na co najmniej rudymenarnie nierelatywistycznej etyce³⁰. W tym celu prawo musi być falsyfikowane moralnie, a kryteriami oceny czy norma prawna jest poprawna moralnie są reguły i zasady etyki dyskursu.

Jürgen Habermas zaś podejmuje kwestię wzajemnej równowagi pomiędzy moralną autonomią a suwerennością ludu wyrażaną poprzez medium prawa pozytywnego. Chodzi mu niejako o wskazanie „trzeciej drogi” uzasadniania praw, to jest zamiast budować na pojęciu autonomii moralnej pojęcie suwerenności ludu (jak np. Kant) lub też odwrotnie: na pojęciu suwerenności ludu autonomię moralną (jak np. Rousseau) wykazać, iż te dwa pojęcia mogą się wzajemnie zakładać, tak, aby żadne z nich nigdy nie miało przewagi nad drugim.

2. Transcendentalno-pragmatyczne / uniwersalno-pragmatyczne uzasadnienie etyki dyskursu

A) Principium uniwersalizacji

Jak powiada Habermas, na imperatyw kategoryczny składa się potrójna abstrakcja, kształtująca ów test dla maksymy co do tego, czy należy ona do prawa moralnego, czy też nie: a) abstrakcja od (*a posteriori*) pobudek działania, czyli tych związanych z rozważaną sytuacją; b) abstrakcja od samej konkretnej sytuacji; c) abstrakcja od instytucji oraz form życia³¹ (tego, kto pyta o to, jak powinien w danej sytuacji działać). Chodzi tutaj, dokładnie o: a) abstrakcję i indywidualizację jako rozróżnienie pomiędzy autonomią a heteronomią; b) refleksyjność jako zrozumienie i zastosowanie refleksyjnych norm czy principiów; c) uogólnialność³².

w procesie karnym, które ze swej natury ma charakter neoliberalny i zachwiana jest w nim zasada równości stron), jak również opisowi dyskursu dogmatyczno-prawnego. Prowadzi to do konkluzji, że powinna być wzięta pod uwagę możliwość normatywno-analitycznego statusu metodologicznego „tezy o szczególnym przypadku”.

³⁰ R. Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, Karl Albert Verlag, Freiburg-München 1992, s. 93.

³¹ J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, op. cit., s. 83.

³² J. Habermas, „Moral development and ego Identity”, w: *Communication and the Evolution of Society*, przeł. Th. McCarthy, Boston: Beacon Press 1979, ss. 83-87.

Dzięki owej abstrakcji, można między innymi uznać, iż Kant oczekuje wskazania najlepszych *racji* przemawiających za rozwiązaniem pewnego dylematu moralnego. Na tym polega zwrot postmetyfizyczny, który w jego filozofii praktycznej się dokonuje. Żądanie wskazania najlepszych racji implikuje, iż owe racje będą stanowiły – w *analogiczny* sposób do faktów – swoiste uzasadnienie dla sformułowania oraz wyboru pewnej normy działania. Samej więc normie działania będzie przysługiwał *analogon* kwalifikacji prawdziwościowej sądów deskryptywnych – orzeczenie czy jest dobrze uzasadniona, czy też nie. Innymi słowy, na gruncie teorii dyskursu (w przypadku każdego z jej twórców) przyznaje się sądom normatywnym charakter kognitywistyczny (*poznawczy*), co ewidentnie zabezpiecza je przed jakąkolwiek relatywizacją. Rzecz to istotna, gdyż teoria ta, podejmując idee Kantowskie, wskazuje na uzasadnialność pewnych specyficznych (normatywnych) roszczeń o charakterze uniwersalistycznym.

Teza o uzasadnialności roszczeń normatywnych jest w teorii dyskursu ściśle związana z inną tezą, a mianowicie taką, iż uzasadniona jest ta teza, która zasługuje na powszechne uznanie ze strony wszystkich tych, których dotyczy, a więc do których jest adresowana³³. To podzielane wspólnie przez Apla, Habermasa i Alexyego przekonanie wynika z możliwości roszczenia do uniwersalnej ważności badanej normy. Uniwersalna ważność implikuje możliwość powszechnego zastosowania. W rezultacie obiektywność kategorii wolności zostaje zastąpiona przez „a priori ‘faktyczności’ realnej wspólnoty komunikacyjnej, to znaczy, od socjokulturowej formy życia”³⁴, przez aprioryczne założenie, iż wszyscy jesteśmy niejako zanurzeni w określonych historycznie ukształtowanych światach życia fundujących masywne konteksty zrozumiałości naszej egzystencji. W pewnym sensie opiera się to na założeniu konieczności uwzględnienia Gadamerowskich prze(d)sądów. Gadamer bowiem twierdzi, że „kto chce zrozumieć jakiś tekst, dokonuje zawsze pewnego projektu. Kreśli sobie pewien sens całości, gdy tylko w tekście zaznaczy jakiś pierwszy sens. Ten zaś ujawnia się tylko dlatego, że tekst ów czytany jest przy pewnych oczekiwaniach na jakiś określony sens. Na wypracowaniu takiego przedprojektu, ciągle rewidowanego przez to, co się przy dalszym wnikaniu w sens

³³ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op. cit., s. 75.

³⁴ K.-O. Apel, „Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności”, op. cit., s. 19.

okazuje, polega rozumienie tego, co tam zawarte”³⁵. Rozumienie połączone jest zatem nierozzerwalnie z procesem socjalizacji i inkulturacji.

W filozofii Kanta test sprawdzający czy dana maksyma może zostać uznana za modelowy typ prawa moralnego odbywa się poprzez dokonywanie trojkiego rodzaju abstrakcji na proponowanej maksymie, która wywodzi się z osadzonej w określeniach zmysłowych (czasowych i przestrzennych) sytuacji. Zważywszy na to, iż czasowo i przestrzennie określona sytuacja, to tyle, co faktyczna sytuacja życiowa potencjalnych adresatów badanej normy, Kantowski test uniwersalizacji zostaje w teorii dyskursu zmodyfikowany na rzecz *faktycznego (rzeczywistego) dyskursu* pomiędzy wszystkimi zainteresowanymi rozstrzygnięciem kwestii spornej, która we wspomnianych światach życia się pojawiła.

Można zatem powiedzieć, iż Kantowska władza praktycznego sądzienia ulega transformacji w demokratycznie prowadzony dyskurs publiczny, którego celem jest bez wątpienia wskazanie najlepiej uzasadnionych racji na rzecz określonej normy-kandydatki, która będzie w największym stopniu spełniała wymogi określone przez samą regułę uniwersalizacji. Punkt ciężkości spoczywa tutaj na niemonologicznym (jak to miało miejsce jeszcze u Kanta) a intersubiektywnym uzasadnianiu normy-kandydatki, albowiem miejsce transcendentalnej (powszechnej) struktury podmiotowej zajmują już transcendentalne struktury pragmatycznie określonej intersubiektywności. Oczywiście takiej intersubiektywności, która w faktycznie określonych warunkach musi dojść do głosu, a następnie do porozumienia co do regulacji swych rzeczywistych żywotnych interesów. Sam Apel ujmuje to następująco: „Najważniejszym punktem transformacji jest ten oto: Miejsce (wymaganej przez Kanta od jednostki) zdatności maksymy działania [do stania się] prawem zajmuje – zaakceptowana przez wszystkie jednostki jako wiążąca, ale w realnym dyskursie realizowana w miarę możliwości aproksymacyjnie – regulatywna idea osiągalności konsensu przez wszystkich zainteresowanych co do wszelkich prawomocnych norm. Na tej powszechnej osiągalności konsensu opiera się według etyki dyskursu wprowadzenie sensu [*Sinnimplementierung*] i konkretyzacja Kantowskiego określenia zdatności do bycia prawem na płaszczyźnie intersubiektywności – postmetafizycznie poniekąd, ale dające

³⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 257.

się pragmatycznotranscendentalnie uzasadnić rozszyfrowanie ‘państwa celów’ jako regulatywnej idei komunikacji ludzkiej³⁶.

Z uwagi na powyższe Habermas formułuje dwie zasady odpowiednio do dwóch momentów zawartych w imperatywie kategorycznym Kanta: do momentu *a priori*, który wskazuje na konieczną formę tego, co ma rościć sobie pretensję do miana prawa moralnego, oraz do momentu syntetycznego, to jest maksymy, której zgodność co do formy z prawem moralnym jest konieczna, lecz osiągalna na drodze wychodzącej od tego, co istotne w konkretnej, rzeczywistej sytuacji. Są to odpowiednio: formalne principium uniwersalizacji (U) oraz zasada dyskursu (D). Zasada uniwersalizacji brzmi następująco:

Każda ważna norma musi spełnić warunek: [U] konsekwencje i skutki uboczne, które każdorazowo (prawdopodobnie) wynikają z jej *powszechnego* zastosowania (*Befolgung*) dla zaspokojenia interesów *każdej* jednostki mogą zostać zaakceptowane przez *wszystkich* zainteresowanych (a konsekwencje preferowane od znanych alternatywnych możliwości regulacji)³⁷.

Natomiast zasada etyki dyskursu (D) – zakładająca już uzasadnialność zasady (U) – przyjmuje następującą postać:

Zgodnie z etyką dyskursu, tylko wtedy norma może rościć sobie pretensje do ważności, kiedy wszyscy spośród możliwych zainteresowanych (*Betroffenen*), jako *uczestnicy praktycznego dyskursu* osiągną (względnie osiągnąć mogą) zgodę co do tego, iż ta norma jest ważna³⁸.

Dopiero tak określona reguła dyskursu, zdaniem Habermasa, gwarantuje bezstronność rozstrzygnięć normatywnych, która jest jednym z koniecznych warunków racjonalnego dojścia do porozumienia, a która zawarta jest – jego zdaniem – w tymże principium uniwersalizacji.

Zatem dla każdego z partnerów dyskursu musi być jasne, że funkcja dyskursu polega na opracowaniu rozwiązań wszystkich dających się pomyśleć kwestii, które mogłyby być poruszone w świecie życia. Nie jest on zatem samowystarczającą grą, tylko jedyną dla nas ludzi powstającą możliwością, by na przykład rozwiązywać konflikty, stosownie do wymogów ważności [*Geltungsprüche*]³⁹.

Podstawowym założeniem teoretycznym, ale również praktycznym etyki dyskursu, jej „sytuacją pierwotną” jest „sytuacja argumentowania”, która pozwala każdej jednostce uświadomić sobie, że jest człon-

³⁶ K.-O. Apel, „Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności”, op. cit., s. 15.

³⁷ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op. cit., s. 75 n.

³⁸ *Ibid.*, s. 76.

³⁹ K.-O. Apel, „Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności”, op. cit., s. 12.

kiem realnej wspólnoty komunikacyjnej. Wyraża się to w przyjęciu zasady działania, która przyjmuje – w ujęciu Apla – postać formalnie określonej zasady uniwersalizacji:

Działaj tylko wedle maksymy (normy), dzięki której ty, na podstawie realnego porozumienia z zainteresowanymi (*Betroffenen*) względnie ich pełnomocnikami lub – w sposób zastępczy – na podstawie odpowiadającego eksperymentu myślowego, możesz założyć, że następstwa i skutki uboczne, które wynikają z ich powszechnego zastosowania dla zaspokojenia interesów każdego pojedynczego prawdopodobnie zainteresowanego, w jakimś realnym dyskursie mogą zostać bez przymusu zaakceptowane przez wszystkich, których dotyczą (wszystkich zainteresowanych)⁴⁰.

Prowadzi to do dalszego wniosku, że norma obowiązuje wtedy, gdy jej działanie (skutki) mogłyby zostać zaakceptowane bez przymusu przez wszystkich zainteresowanych w jakimkolwiek racjonalnym dyskursie.

Apel formułuje w końcu najbardziej odpowiadającą Kantowskiemu imperatywowi kategorycznemu maksymę, która brzmi następująco: „Działaj (zawsze) tak, jak gdybyś był członkiem idealnej wspólnoty komunikacyjnej”⁴¹. Innymi słowy, każdy uczestnik dyskursu powinien sobie uświadamiać, że jest członkiem realnej wspólnoty komunikacyjnej, a nawet kontrfaktycznie zakładanej idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Założenie idealnej wspólnoty komunikacyjnej jest transcendentale doniosłe, ponieważ podejmowane w jej obrębie rozstrzygnięcia stanowią warunek racjonalnej komunikacji międzyludzkiej. W konsekwencji uświadamiamy sobie, że my faktycznie jesteśmy członkami realnej wspólnoty komunikacyjnej. Wszak „instytucja językowej komunikacji” jest nieusuwalna i realizowalna w każdym języku, w każdej wspólnocie. Naturalnie co do idealnej wspólnoty komunikacyjnej, której dotyczy zasada uniwersalizacji etyki dyskursu, kontrfaktycznie przyjmowana przez realną wspólnotę komunikacyjną, w rzeczywistości czynione są dopiero starania o jej zrealizowanie⁴².

⁴⁰ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur post-konventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1997, s. 123.

⁴¹ K.-O. Apel, „Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?“, w: K.-O. Apel i M. Kettner (hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1992, s. 123.

⁴² *Ibid.*, s. 36 n.

Zdaniem Habermasa, obowiązywanie powyższych reguł w znaczeniu zakładania ich jako obowiązujących jest konstytutywne dla dokonywania wszelkich aktów mowy. Wyrażając to inaczej, gdybyśmy, dokonując aktów mowy, nie poczynili założenia co do powszechnego obowiązywania owych reguł, to nie moglibyśmy sensownie – a w konsekwencji i skutecznie – komunikować się z innymi. W konsekwencji kontrfaktycznie powszechnie czynimy takowe założenia. Komunikacja oznacza bowiem, jak zgodnie z Habermasem powiada Apel, iż

kto argumentuje, ten uznaje *implicite* wszystkie możliwe roszczenia wszystkich uczestników wspólnoty komunikacyjnej, które mogą zostać usprawiedliwione przez rozumne argumenty [...] i zobowiązuje się on również do tego, aby usprawiedliwić wszystkie własne roszczenia wobec innych przez przedstawienie argumentów⁴³.

B) Idealne warunki komunikacji generowane przez reguły dyskursu

Pojawia się tutaj jednak pewien poważny problem. Otóż, owe kontrfaktycznie przyjmowane reguły (zawsze zakładane przez każdego uczestnika gry językowej) posiadają charakter idealny, który faktycznie nie zawsze, a wręcz raczej nigdy w rzeczywistości nie jest w pełni realizowany. Jaki jest więc sens konstruowania idealnych reguł i – konsekwentnie – wskazywania na idealne warunki dyskursu? Zdaniem Alexyego, wszystko to jest jednak jak najbardziej sensowne. Wymagane idealne reguły wraz z generowanymi przez nie idealnymi warunkami komunikacji mogą bowiem pełnić funkcję krytyczną wobec warunków rzeczywistych czy też osiąganego w nich porozumienia co do roszczeń normatywnych⁴⁴. Po drugie, trzeba zauważyć, iż aproksymacja idealnej sytuacji ufundowanej na idealnych regułach jest przecież możliwa⁴⁵. Sam Habermas ujmuje to następująco, wyraźnie tłumacząc dlaczego ów, wydawałoby się, „słaby” punkt teorii dyskursu jest właśnie jej punktem newralgicznym:

Idealny moment bezwarunkowości tkwi głęboko w faktycznych procesach dochodzenia do porozumienia, ponieważ roszczenia ważnościowe ukazują janusowe oblicze: jako roszczenia ważnościowe wykraczają poza wszelki kontekst; zarazem muszą zostać wysunięte i uznane tu i teraz, o ile mają nieść zgodę

⁴³ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 2. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973, s. 424.

⁴⁴ R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, op. cit., s. 158.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 159.

O związkach między dyskursem prawnym a moralnym 209

skuteczną dla koordynacji działań – gdyż dla tej sprawy nie istnieje żaden kontekst zerowy. Uniwersalność głoszonej racjonalnej akceptowalności rozsądza wszystkie konteksty, ale tylko wiążące akceptowanie doraźne czyny z rozszczeń ważnościowych tory, po których może się poruszać kontekstowo związana codzienna praktyka⁴⁶.

Z uwagi na powyższe Alexy podejmuje się zadania wyeksplikowania tych reguł, które w pełni wydobędą idealne warunki dyskursu o potencjalnej funkcji krytycznej wobec realnie prowadzonych dyskusji, tak, aby mogły prowadzić do wydobycia takich (treściowo już określonych) norm, o których można byłoby zasadnie powiedzieć, iż zasługują one na powszechne uznanie ze strony wszystkich tych, których dotyczą. Ponieważ teoria dyskursu, przypomnijmy, ma charakter normatywny, toteż rzeczona eksplikacja ma charakter uzasadnienia principium uniwersalizacji w tym sensie, iż jest ono przez owe reguły ogólnego dyskursu praktycznego implikowane. Alexy traktuje te reguły dyskursu jako przyczynek do sformułowania „kodeksu praktycznego rozumu”, który „mógłby być zestawieniem i bezpośrednim sformułowaniem wszystkich reguł oraz form racjonalnej argumentacji praktycznej”⁴⁷. Innymi słowy, reguły ogólnego dyskursu praktycznego stanowią konieczne założenia *racjonalnej* argumentacji praktycznej.

Reguły ogólnego dyskursu praktycznego dzielą się na:

1) reguły podstawowe, które odnoszą się do:

(1.1) reguł logicznych (w ujęciu tak klasycznym, jak i deontycznym), mających nadto zastosowanie również do twierdzeń normatywnych,

(1.2) szczerości wypowiedzi, która jest konstytutywna dla wszelkiego komunikowania się,

(1.3) konsekwentnego sposobu używania wyrażen przez jednego mówcę,

(1.4) wspólnego (w znaczeniu: wspólnie i konsekwentnie ustalonego) użycia wyrażen przez różnych mówców⁴⁸;

⁴⁶ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa: WN Scholar 2005, s. 34.

⁴⁷ R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, op. cit., s. 234.

⁴⁸ Ibid., ss. 234-238. Brzmienie owych reguł jest następujące: „(1.1) Żaden mówca nie może sobie przeczyć. (1.2) Każdy mówca może tylko to twierdzić, w co rzeczywiście sam wierzy. (1.3) Każdy mówca, który stosuje predykat F do obiektu *a* musi być gotowy do zastosowania predykatu F do każdego innego obiektu, który jest jak *a* pod wszystkimi istotnymi aspektami. (1.4) Różni mówcy nie mogą posługiwać się tym samym wyrażeniem [przypisując mu] odmienne znaczenia.” Ibid., s. 234.

2) reguły racjonalności, czyli *ogólną regułą uzasadnienia*⁴⁹ oraz skorelowane z nią trzy reguły wyrażające:

(2.1) uniwersalistyczny wymiar dyskursu – każdy może wziąć w nim udział;

(2.2) wolność dyskursu od wszelkiego przymusu;

(2.3) równość pozycji każdego uczestnika dyskursu⁵⁰.

3) reguły alokacji ciężaru argumentu, które, jak zwięźle ujmuje to Alexy, mają zabezpieczyć dyskurs zarówno przed „zapędzeniem go w kozi róg”, poprzez nieustępliwie metodyczne zadawanie pytania: „dlaczego?”, jak i przed polilogicznym mówieniem czegokolwiek, albowiem każdy może zabrać głos w dowolnej sprawie⁵¹.

Alexy określa następnie formy dopuszczanych argumentów⁵², reguły uzasadnienia⁵³ oraz reguły przechodności⁵⁴. Analizując reguły uzasadnienia, rozważa trzy sformułowania principium uniwersalizacji: Hare’a, Habermasa, oraz Baiera. Stara się wykazać, iż żadne z tych ujęć nie jest w pełni satysfakcjonujące z perspektywy wskazanych przez niego samego reguł, a przeciwieństwo wszystkie one, zdaniem Alexyego są warunkami racjonalnego prowadzenia dyskursu. W odniesieniu do Habermasa powiada, iż jego principium uniwersalizacji „jest bezpośrednim wynikiem struktury dyskursu jako określonej przez reguły

⁴⁹ „Każdy mówca musi, gdy zostanie o to poproszony, podać racje na rzecz tego, co twierdzi, chyba że przytoczy racje, które uzasadniają odmowę dostarczenia uzasadnienia”. Ibid., s. 239.

⁵⁰ Ibid., s. 239 n. Ich brzmienie jest następujące: „(2.1) Każdy, kto potrafi mówić, może brać udział w dyskursie. (2.2) (a) Każdemu wolno problematyzować różnorodne zagadnienia. (b) Każdy może wprowadzić do dyskursu jakiegokolwiek twierdzenie. (c) Każdy może wyrazić swoje ustosunkowanie się, nastawienie, życzenia i potrzeby. (2.3) Żaden mówca nie może być powstrzymany od wykonania praw nałożonych w (2.1) oraz (2.2) poprzez jakikolwiek przymus czy to wewnętrzny, czy to zewnętrzny wobec dyskursu”, s. 193; te trzy reguły, jak zauważa sam Alexy, „odpowiadają warunkom, które Habermas nałożył na idealną sytuację wypowiedzi w słabszej wersji zaakceptowaną” również i przez niego (Alexy’ego); Ibid., s. 239.

⁵¹ Ibid., s. 243. Sformułowanie reguł alokacji ciężaru argumentu jest następujące: „(3.1) Ktokolwiek proponuje potraktować osobę A odmiennie niż osobę B jest zobowiązany do podania uzasadnienia tegoż. (3.2) Ktokolwiek atakuje twierdzenie czy normę, które nie są przedmiotem dyskusji, musi podać rację do tego. (3.3) Ktokolwiek, kto przedstawi argument, jest zobowiązany wyłącznie do tego, by w przypadku [przedstawienia] kontrargumentów podać kolejne argumenty”. Ibid., s. 243 n.

⁵² Ibid., ss. 245-250.

⁵³ Ibid., s. 250-254.

⁵⁴ Ibid., s. 254 n.

racjonalności ((2.1)-(2.3))⁵⁵. W konsekwencji dochodzi do wniosku, iż wszystkie trzy sformułowania principium uniwersalizacji winny być uzupełnione o dwie dodatkowe reguły, które powiadają, iż „(5.2.1.) reguły moralne podkreślające moralne poglądy mówcy muszą być zdolne przejść test krytyczny w terminach ich historycznej genezy”⁵⁶ oraz regułę stwierdzającą, iż właśnie wskazane krytyczne ograniczenie reguł moralnych zawiera tak naprawdę odniesienie do wiedzy empirycznej⁵⁷.

Habermas stara się bronić przed swoistym zarzutem Alexy’ego. Jego zdaniem, wskazane przez kilońskiego filozofa reguły od 1 do 3 można zinterpretować przez pryzmat Arystotelesa teorii sztuki retorycznej jako, odpowiednio:

1) Reguły lokujące się na logicznym (czyli określającym formę) poziomie argumentacji gwarantującym poprawność osiąganych wniosków; chodzi tutaj więc o reguły logiczno-semantyczne języka, które jednakże nie posiadają żadnej zawartości etycznej⁵⁸.

2) Reguły lokujące się na poziomie dialektycznym wskazujące na stosowanie procedur podczas argumentacji⁵⁹, dzięki którym przedstawianie argumentów w spornej dla dyskutantów sprawie zostaje tak uporządkowane, iż ów porządek umożliwia im kolejne „testowanie argumentów”. To tutaj, według Habermasa,

znajdują się pragmatyczne założenia szczególnej formy interakcji, mianowicie wszystko to, co jest konieczne dla założonego i kooperatywnego poszukiwania prawdy [zorganizowanej na sposób] konkurencji; na przykład uznanie poczytalności (*Anerkennung der Zurechnungsfähigkeit*) oraz prawdomówności (*Aufrichtigkeit*) wszystkich uczestników. Tutaj również przynależą – powiada Habermas – ogólne reguły kompetencji (*Kompetenz-*) oraz istotności w odniesieniu do rozłożenia ciężaru argumentów, porządku tematów oraz uczestnictwa etc.⁶⁰.

To właśnie tutaj, dowodzi Habermas, pojawiają się *etycznie* istotne komponenty reguł dyskursu, jak na przykład wzajemne uznanie uczestników dyskursu. A ponieważ ów dyskurs ma charakter konkurencji (pomiędzy wysuwanymi przez jego uczestników argumentami), toteż, zdaniem Habermasa, jest on na wskroś postmetafizyczny, gdyż na

⁵⁵ Ibid., s. 242.

⁵⁶ Ibid., s. 253.

⁵⁷ Ibid., s. 254.

⁵⁸ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, op. cit., s. 97.

⁵⁹ Ibid., s. 97 n.

⁶⁰ Ibid., s. 98.

gruncie etyki właśnie zakłada nastawienie krytyczne, miast, jak to bywało onegdaj, chronić przed krytyką „dogmatyczne jądro fundamentalnych przekonań”⁶¹.

3) Reguły lokujące się na retorycznym poziomie określające proces, przebieg argumentacji⁶².

Muszą się one wykazać możliwością generowania takich struktur wypowiedzi, które będą odporne na rozmaite presje, przemoc czy nierówności, czyli takich, które są „formą komunikacji, która adekwatnie aproksymuje idealne warunki”⁶³, tak, iż każdy kompetentny mówca musi założyć jako adekwatnie spełnioną ogólną symetrię warunków dyskursu. W przekonaniu Habermasa, istotne jest tutaj również wykazanie, iż reguły, o których pisze Alexy, nie mają charakteru li tylko konwencji (jak np. reguły gry w szachy), lecz rzeczywiście są warunkami koniecznymi dyskursu. To zaś oznacza, iż trzeba je uznać jako zaledwie formę, do której zostały „milcząco przyjęte a intuicyjnie znane założenia pragmatyczne”⁶⁴.

Z tego właśnie punktu widzenia Habermas stwierdza, iż zostały właśnie przyjęte konieczne założenia do wyprowadzenia jego wersji principium uniwersalizacji (U). Jest ono principium moralnym będącym jednocześnie regułą argumentacji stanowiącą równocześnie część logiki praktycznego dyskursu⁶⁵. Jest ono uzupełnione o „zasadę (*Grundsatz*) etyki dyskursu (D), która wyraża podstawową ideę (*Grundvorstellung*) teorii moralnej, lecz nie stanowi części logiki argumentacji”⁶⁶. W ten sposób, według Habermasa, została uzasadniona reguła dyskursu.

C) *Ostateczne uzasadnienie reguł dyskursu*

Powyżej przedstawione uzasadnienie reguł dyskursu nie jest jednak satysfakcjonujące dla wszystkich przedstawicieli teorii dyskursu. Zdaniem Apła, niezbędne jest *ostateczne* uzasadnienie reguł konstytuujących komunikację⁶⁷. W jego przekonaniu natura ludzka wskazuje, że

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibid., s. 97 n.

⁶³ Ibid., s. 98.

⁶⁴ Ibid., s. 101.

⁶⁵ Ibid., s. 103.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, op. cit., s. 222: „In einer modernen Transzendentalphilosophie geht es m.E. primär um die Reflexion auf den Sinn

zaprzeczenie tej idei, a tym samym zanegowanie procesu argumentacji, prowadziły do schizofrenii i samozniszczenia⁶⁸.

Według autora *Diskurs und Verantwortung*, niezbędne jest zatem dokończenie kantowskiego projektu, niejako „postawienie kropki nad ‘i’”, której, w rzeczy samej, Kant nie postawił. Jak wypomina Kantowi Apel – królewiecki filozof zapowiedział w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* ostateczne uzasadnienie prawa moralnego. Tymczasem w *Krytyce praktycznego rozumu* projekt ten porzucił, zadowolając się konstatacją, iż

wolność jest wprawdzie *ratio essendi* prawa moralnego, ale prawo moralne jest *ratio cognoscendi* wolności. Gdybyśmy bowiem wprawdzie nie pomyśleli sobie prawa moralnego w naszym rozumie, nigdy nie uważalibyśmy siebie za uprawnionych do przyjęcia czegoś takiego jak wolność⁶⁹.

W jakim jednak sposób możemy poznać owo prawo moralne? Otóż

prawo moralne jest też dane jak gdyby jako fakt czystego rozumu, którego to faktu jesteśmy *a priori* świadomi i który jest apodyktycznie pewny przyjąwszy nawet, że nie można by też znaleźć w doświadczeniu żadnego przykładu jego ścisłego spełnienia⁷⁰.

Ta właśnie konstatacja nie satysfakcjonuje Apła. Poszukuje on więc odpowiedzi dlaczego królewiecki filozof nie zdołał dostarczyć owego ostatecznego uzasadnienia prawa moralnego i konsekwentnie, co byłoby w stanie uczynić zadość owemu żądaniu na gruncie współczesnej filozofii.

Zauważa on, iż Kant przybrał perspektywę powszechnych, jakkolwiek wciąż subiektywnych struktur podmiotowych, a tymczasem „prawo moralne – w odróżnieniu od prawa przyrody – osiąga w sposób oczywisty swój sens w *regulowaniu* intersubiektywnych stosunków podmiotów”⁷¹. Mimo wszystko wymiar intersubiektywny pozostaje przed nim jeszcze zamknięty, a dokładniej, do tak zwanego innego, czyli do drugiego człowieka, może, na gruncie jego filozofii, ktoś dojść wyłącznie na gruncie rozumowym, czyli wspomnianych powszechnych, ogólnych struktur. Z perspektywy percepcji możemy bowiem zawsze

... des Argumentierens überhaupt. Dies allerdings ist für den, der argumentiert ... offenbar das *Letzte, Nichthintergehbare*”.

⁶⁸ Ibid., s. 414.

⁶⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 5.

⁷⁰ Ibid., s. 80.

⁷¹ K.-O. Apel, „Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności”, op. cit., s. 9.

mówić wyłącznie o przedmiotach percepcji, które nigdy nie dają nam narzędzi do odróżnienia spośród owych „przedmiotów percepcji” tych, które są ludźmi, od tych, które ludźmi nie są. Przekonał się o tym sam Edmund Husserl, którego zmagania z konstytucją innego w *Medytacjach Kartezjańskich* zakończyły się fiaskiem. Dopiero Heidegger dzięki dekonstrukcji kategorii podmiotowości (czyli tych ogólnych i powszechnych struktur, które miałyby nas, jako ludzi, dobrze opisywać) na rzecz struktur rozumienia, podźwignął filozofię z owego specyficznego impasu polegającego na „braku ludzkiego dotarcia do innego”⁷². Kategoria rozumienia jest tym, co pozwala nam założyć już współbycie innego, a badanie filozoficzne koncentruje się w tej perspektywie po prostu na rzetelnym i źródłowym dotarciu do owego innego – drugiego człowieka.

W tym aspekcie kategoria rozumienia zorientowała badania filozoficzne ku wspomnianej już kategorii języka. Ostateczne uzasadnienie reguł moralnych polega zatem na wykazaniu, iż zawarte są one już w samych regułach komunikacji. Chodzi tutaj zatem o transformację podstawowej przesłanki filozofii Kanta: „ja myślę” w „ja argumentuję”⁷³. To ostatecznie zakłada już zawsze uznanie naszego członkostwa jednocześnie w dwóch wspólnotach: realnej, społecznie i historycznie określonej wspólnocie komunikacyjnej, w myśl wskazanego wcześniej „a priori faktyczności”, oraz we wspólnocie „idealnej, kontryfaktycznie antycypowanej”, która stanowi ideę regulatywną, gdyż wyznacza „idealne i uniwersalnie prawomocne warunki i presupozycje komunikacji”⁷⁴, które w tej pierwszej, faktycznej wspólnocie *zawsze już* umożliwiły były rzeczywistą komunikację.

Z uwagi na powyższe Apel konkluduje następująco:

Odczytując [...] Kantowską formułę (opinię) o ewidentnym ‘fakcie rozumu’ jako wyraz apriorycznego faktu dokonanego, można powiedzieć tak: ewidentny fakt rozumu polega właśnie na tym, że my – jako ci, którzy argumentują – z rozumem komunikacyjnym jako racjonalnością dyskursu uznaliśmy już zarazem prawomocność prawa moralnego⁷⁵.

Refleksja nad regułami dyskursu ujawnia tym samym ich dwustopniowy charakter. Apel wskazuje na formalno-proceduralne ostatecz-

⁷² Na ten temat patrz: Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Poznań: WN IF UAM 2007.

⁷³ K.-O. Apel, „Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności”, op. cit., s. 11.

⁷⁴ Ibid., s. 14.

⁷⁵ Ibid., s. 15.

ne uzasadnienie uniwersalnych reguł dyskursu z jednej strony, a z drugiej na uzasadnienie konsensualno-komunikacyjnie osiągniętych treściowych norm, które są zawsze już odniesione do pewnej społeczno-historycznie określonej wspólnoty komunikacyjnej. Podkreślić przy tym trzeba wyraźnie, iż normy owego drugiego stopnia są jeszcze odróżnialne od samych materialnych (a więc odnoszących się do konkretnej sytuacji) norm wskazywanych przez praktyczne dyskursy⁷⁶, albowiem to o ich uzasadnienie (z uwagi na realizację norm ogólnych, norm pierwszego stopnia) tutaj chodzi. Innymi słowy, normy drugiego stopnia dotyczą normatywnej aproksymacji (i w tym sensie: uzasadnienia) norm uniwersalnych do pewnych społecznie i kulturowo określonych światów życia.

3. Zastosowanie etyki dyskursu

Dwustopniowa etyka dyskursu Appla posiada zatem odpowiednio dwie części. Pierwsza z nich, zwana A, ma za zadanie transcendentally-pragmatycznie (formalno-proceduralnie) uzasadnić możliwość generowania uniwersalnych zasad dyskursu⁷⁷. Natomiast część zwana B ma na celu *uzasadnienie odniesienia* konsensualno-komunikacyjnie osiągniętych norm roszcujących sobie pretensje do uniwersalnej ważności do historycznie określonych kontekstów społeczno-kulturowych. Tym samym, dziedzictwo filozofii „Heideggera, Gadamera, Peirce’a, Meada i Wittgensteina”⁷⁸, dokonujące przekształcenia pojęcia zmysłowości w pojęcie faktyczności, zostaje wprężone w transformację Kantowskiego „faktu rozumu”, którym była świadomość prawa moralnego, do postaci „normatywno-teleologicznego miernika przy rekonstrukcji ludzkiej historii społecznej i kulturowej”⁷⁹, tak iż w rezultacie ów miernik służy za probierz „etyki dyskursu jako post-weberowskiej, historycznie wyznaczonej etyki odpowiedzialności”⁸⁰. Etyka dyskursu stanowi więc

⁷⁶ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit., s. 122.

⁷⁷ „Część A obejmuje uzasadnienie idealnej proceduralnej zasady rozwiązania wszystkich moralno – normatywnych problemów w sensie dyskursywnego (tzn. czysto argumentacyjnego i niestrategicznego, lecz wolnego od władzy) tworzenia konsensusu”. K.-O. Apel, *Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik*, op. cit. s. 60 n.

⁷⁸ K.-O. Apel, „Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności”, op. cit., s. 21.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 21.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 25.

podstawę i punkt wyjścia do rozwijania etyki odpowiedzialności, której ideą naczelną jest zrozumienie sytuacji historycznej danej wspólnoty społeczno-kulturowej i stosownie do niej postulowanie czy generowanie roszczeń normatywnych o uniwersalnej ważności.

Z perspektywy „negatywnej” sens tego zabiegu polega na „niepogwałcaniu” abstrakcyjnymi postulatami normatywnymi faktycznego, historycznie ukształtowanego świata życia, na tym, by nie postulować norm niewykonalnych w danym momencie społeczno-historycznym, a więc norm, które być może, są nawet niezrozumiałe dla ich rzeczywistych adresatów. Z perspektywy „pozytywnej” chodzi tutaj o to, by

pogodzić gotowość do konsensualno-dyskursywnego rozwiązywania konfliktów interesów stosownie do oceny sytuacji z gotowością do strategicznego działania. Jak na przykład, w przypadku konfrontacji ze światem przestępczym czy organizacją taką jak Gestapo, nie mogą (ludzie) zrezygnować z kłamstwa, oszustwa czy nawet stosowania przemocy, lecz muszą próbować działać strategicznie to znaczy zgodnie z regułą, by maksyma ich działania mogła zostać uznana za podlegającą uzgodnieniu normę, jeśli nie w realnym, to przynajmniej w fikcyjnym, idealnym dyskursie wszystkich dobrowolnie zainteresowanych⁸¹.

Naruszenie zaś normy moralnej w imię wymogów odpowiedzialności nakłada obowiązek, aby wyznaczyć sobie

zobowiązanie do współpracy przy długotrwałym, aproksymatywnym znoszeniu różnicy pomiędzy historycznie uwarunkowaną sytuacją realnej wspólnoty komunikacyjnej i kontrfaktycznie już antycypowaną sytuacją idealną, w której byłyby spełnione warunki dyskursu. Jest to zasada powinności wytrwałego zaangażowania po stronie moralnego postępu⁸².

Powyższe nie pozostawia nam możliwości uchylania się od odpowiedzialności przez eskapizm czy pasożytnictwo. Różnice kulturowe, światopoglądowe czy religijne, które wskazywałyby na odmienne ukształtowanie światów życia, nie dają asumptu do porzucenia postawy etycznej współodpowiedzialności i „nieznużonego zaangażowania po stronie moralnego postępu”, albowiem nie stanowią przesłanek wykluczających kogokolwiek ze wspólnoty komunikacyjnej. Zdaniem Apła, „niwelacji” owych normatywnych (wszelako: nie innych!) różnic na łonie faktyczności służyć może zwiększanie w globalnej skali „formalnych i nieformalnych dialogów i konferencji, komisji i zespo-

⁸¹ K.-O. Apel, „Zasada samoufundowania swoich podstaw w hermeneutycznej rekonstrukcji historii”, w: T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań: Wydawnictwo UAM 1997, s. 35.

⁸² *Ibid.*, s. 36.

łów pracujących na wszystkich poziomach polityki poszczególnych krajów, a zwłaszcza polityki międzynarodowej, włącznie oczywiście z polityką w sferze gospodarki, kultury i edukacji”⁸³. Tym samym demokratyczne, konstytucyjne państwo prawa powinno mobilizować swoich obywateli do coraz lepszego realizowania społecznych i politycznych warunków, które umożliwią dyskursywną współodpowiedzialność za zbiorowe działania na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej⁸⁴. Co więcej, Apel uważa, że każda jednostka powinna już przy porannej lekturze gazet myśleć o tym, jak może ona w miarę własnych możliwości uczestniczyć w organizacji kolektywnej odpowiedzialności⁸⁵. Polega ona bowiem na uczestniczeniu wszystkich jednostek w praktycznie doniosłych dyskursach odbywających się na płaszczyźnie rozmaitych instytucji, począwszy – jak pisze Apel – od poziomu ustawodawstwa a skończywszy na urzędowaniu przedszkola.

Habermas, podobnie jak Apel, świadom przełomów dokonanych na arenie filozoficznej XX wieku, wykorzystuje w specyficzny sposób metodę socjologii rozumiejącej proveniencji Weberowskiej oraz filozofię hermeneutyczną, by za pomocą teorii dyskursu dokonać rekonstrukcji takiego samorozumienia, które by mogło „potwierdzać swój samoistny sens normatywny”⁸⁶. Innymi słowy, dokonuje rekonstrukcji procesów wywodzących „prawowitość z legalności”⁸⁷, czyli procesów wzajemnego zakładania się autonomii moralnej oraz suwerenności ludu⁸⁸. Przeprowadza on analizy historycznych zmian świadomości, która w postnowoczesnych czasach zrywa z konwencjonalnością na rzecz czynnika rozumowego, jakkolwiek słabo już motywującego do działania. Powyższe uzupełnia badaniami historycznych przekształceń liberalnych oraz republikańskich modeli państwowości. W tak wyznaczonej perspektywie dochodzi do wniosku, iż przekształcenia sfery publicznej, o których pisał już w *Strukturalnych przeobrażeniach sfery publicznej*, o tyle są w stanie zwiększać przestrzeń wolności – tak indywidualnej, jak i zbiorowej – o ile będą ugruntowane w zasadzie demokracji. Fundamentalne znaczenie ma tutaj to, iż zasada demo-

⁸³ K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, op. cit., s. 190.

⁸⁴ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit., s. 205 n.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 206.

⁸⁶ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązanie*, op. cit., s. 11.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 99.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 122 n.

kracji, o której pisze Habermas, jest wynikiem „skrzyżowania zasady dyskursu i formy prawnej. To skrzyżowanie – zdaniem Habermasa – jest *logiczną genezą praw (Rechte)*”⁸⁹.

Zasada dyskursu, wykorzystana przez Habermasa do wykazania, jak możliwe jest prawowite prawo, czyli takie, które jest aprobowane przez wszystkich jego adresatów (i legitymatorów zarazem), ma charakter nieco zmodyfikowany wobec wcześniejszych jego rozważań. Na czym polega owa modyfikacja? Sam niemiecki filozof pisze, iż w zastosowaniu do źródeł stanowienia w pełni demokratycznego społeczeństwa, czyli takiego, w którym autonomia moralna pojedynczych osób będzie szła w parze ze zbiorową suwerennością, zasada dyskursu „na-przód jest obojętna wobec moralności i prawa. Owa zasada dyskursu ma dopiero na drodze prawnej instytucjonalizacji przyjąć postać zasady demokracji, która potem ze swej strony nadaje procesowi stanowienia prawa moc legitymizacyjną”.⁹⁰ To znaczy, iż przekształcenie zasady dyskursu jest przynajmniej dwójakie. W punkcie wyjścia nie stanowi ona uzupełnienia principium uniwersalizacji (U), lecz zostaje potraktowana jako „samoistne narzędzie”. To dlatego Habermas powiada, iż zasada dyskursu „jest obojętna wobec moralności”. Po drugie, tak zastosowana (teoretycznie) zasada dyskursu zostaje prawnie zinstytucjonalizowana – tworząc prawne *medium* równoważenia się autonomii jednostek oraz suwerenności ludu, zwane zasadą demokracji. To zaś znaczy, iż zasada dyskursu jest „obojętna” wobec prawa, albowiem zasada dyskursu gwarantująca dyskursywną realizację autonomii politycznej obywateli stanowi dopiero jądro systemu prawnego, tj. podstawę do stanowienia tegoż prawa. Chodzi tutaj o to, iż dopiero zinstytucjonalizowane wzajemne równoważenie się autonomii moralnej oraz politycznej, czyli zinstytucjonalizowana (tj. osadzona w medium prawa) zasada dyskursu – zwana teraz zasadą demokracji – stanowi genezę praw mogących dopiero określić to, co przynależy do sfery moralności, a co do sfery regulowanej przez prawo pozytywne. Tym samym, powiada Habermas, kodyfikacja prawa i zarazem rozwijanie, a bliżej dookreślanie legitymizującej tę kodyfikację zasady demokracji będą się zawsze współkonstituowały.

Ostatecznie dochodzi on do konkluzji, iż proceduralny charakter rekonstrukcji prawa wyraża się w tym, że tylko zasada dyskursu ogra-

⁸⁹ Ibid., s. 137.

⁹⁰ Ibid., s. 137.

nicza i zarazem funduje generowanie innych, nowych praw, to jest praw pozytywnych, natomiast nie czynią tego prawa przedpozytywne (naturalne czy też moralne). Zasada dyskursu wymaga więc w szczególności ustanowienia praw, które regulują przynależność do określonego stowarzyszenia wspólnego prawa, a tym samym ochronę członkostwa w owej wspólnoty. Ponadto, co jest szczególnie doniosłe, Habermas dowodzi, że

klasyczne liberalne prawa podstawowe, jak prawo do godności człowieka, do wolności, do życia i nietykalności cielesnej, do swobodnego poruszania się, wolności wyboru zawodu, własności, nienaruszalności mieszkania itd., są w tym sensie interpretacjami i ukształtowaniami ogólnego prawa do wolności w sensie prawa do równych podmiotowych praw⁹¹.

Innymi słowy, prawowite prawo nie wymaga niczego poza mobilizacją komunikacyjnej kompetencji (mowy) obywateli, którzy będą zarysowane jądro praw każdorazowo, stosownie do okoliczności społeczno-historycznych konkretyzować i nasycać treścią. Habermas sens „poprawności” w intersubiektywnych interakcjach społecznych upatruje w „idealnie sprawiedliwej akceptowalności”⁹². Autor *Teorii działania komunikacyjnego* podkreśla oczywiście, że poznanie moralne ma naturalnie inny charakter niż poznanie empiryczne i jako takie powinno być rozpatrywane przez pryzmat uznania jakiejś normy lub jakiegoś działania. U Habermasa i Alexy’ego za doniosłością (byciem godnym uznania) norm lub działań przemawiać będą idealne warunki komunikacji, a w rezultacie uniwersalne, dyskursywno-teoretycznie uzasadnione prawa człowieka.

U Alexy’ego roszczenie poprawności (*Richtigkeit*) uzasadnia konieczność połączenia dyskursu prawnego i moralnego. Roszczenie poprawności może bowiem odnosić się zarówno do płaszczyzny formalnej tudzież proceduralnej, jak i do regulowanej prawnie substancji czy materii⁹³. To ta druga możliwość jest tutaj szczególnie doniosła, zwłaszcza gdy związana jest z poprawnością formalną, gdyż stanowi wówczas jądro dyskusji i sporów prawniczego pozytywizmu z nie-pozytywizmem⁹⁴ oraz dotyczy

⁹¹ Ibid., s. 141.

⁹² J. Habermas, „Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen”, w: idem, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2004, s. 284.

⁹³ R. Alexy, *O pojęciu i naturze prawa*, Wykład im. Leona Petrażyckiego, Warszawa: Fundacja *Ius et Lex*, 2006, s. 22.

⁹⁴ Ibid., s. 23.

możliwej utraty obowiązywania prawnego. Zdaniem kilońskiego filozofa, „sędzia, który dokonuje wyboru moralnie błędnej interpretacji w sprawie, w której prawo pozytywne dopuszcza również interpretację moralnie poprawną, nie podejmuje decyzji prawnie doskonałej”⁹⁵.

Tymczasem związki pomiędzy moralnością a prawem są dwojakie: mogą mieć charakter klasyfikujący (moralność stanowi kryterium uznania danej normy za ważną) lub kwalifikujący (moralność stanowi kryterium wskazywania wadliwych regulacji prawnych)⁹⁶. Zdaniem Alexy’ego, który próbuje uzasadnić nie-pozytywistyczną koncepcję prawa⁹⁷, posługując się formułą Radbrucha, można sensownie twierdzić, iż nie zawsze wady moralne prawa negują jego ważność, choć w skrajnych sytuacjach, gdy prawo jest rażąco niesprawiedliwe – tak być może. A to dlatego, iż prawo ma również ambiwalentną naturę: posiada wymiar rzeczowy – odnoszący je do wymiaru społecznej siły oddziaływania i autorytatywnego stanowienia – oraz idealny, określony przez poprawność, w tym poprawność moralną, która pełni funkcję krytyczną wobec tego pierwszego wymiaru⁹⁸. Precyzyjniej rzecz ujmując, na treść pojęcia prawa składają się oba wyróżnione wymiary.

Z uwagi na to sędzia w powyżej podanym przykładzie dokonuje niepoprawnej interpretacji, przy czym mowa tutaj o związku kwalifikacyjnym prawa z perspektywy jego wymiaru idealnego – poprawności moralnej. Już tylko to dowodzi koniecznego związku prawa z moralnością⁹⁹, choć na razie w kwestii samej kwalifikacji regulacji prawnych. Z kolei aby przejść do klasyfikacji tychże regulacji potrzeba, zdaniem Alexy’ego, tzw. racji dodatkowych, które mają charakter *normatywny* i mogą przybrać postać praw człowieka lub praw fundamentalnych¹⁰⁰. W tym wyraża się również kolejny aspekt aplikacyjny teorii dyskursu. Alexy podejmuje go szerzej w swym fundamentalnym dziele *Theorie der Grundrechte*¹⁰¹, a dobitnie ujmuje w *Begriff und Geltung des Rechts*.

⁹⁵ Ibid., s. 26.

⁹⁶ Ibid., s. 16.

⁹⁷ R. Alexy, „W obronie niepozytywistycznej koncepcji prawa”, *Państwo i Prawo* 1993, nr 11-12, s. 34.

⁹⁸ R. Alexy, *O pojęciu i naturze prawa*, op. cit., s. 15 n.

⁹⁹ Ibid., s. 26.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1985.

Dla wszystkich omówionych przedstawicieli teorii dyskursu celem jest zaprezentowanie krytycznej teorii społecznej, której istotę stanowi zapewnienie racjonalności komunikacyjnej i jej potencjału w autorefleksji oraz samokontroli. Krytyczny wymiar teorii dyskursu wyraża się przede wszystkim w dążeniu do rozszerzenia konsensusu opartego na wolnej i niezakłóconej komunikacji pomiędzy uczestnikami dyskursu oraz na wykazaniu – za pomocą nieco innych argumentów – koniecznych związków między dyskursem prawniczym a moralnym. Innymi słowy, krytyka staje się przedmiotem badania konceptualnych i praktycznych procedur pozwalających na tworzenie się racjonalnego konsensusu. W konsekwencji teoria krytyczna reprezentantów teorii dyskursu formułuje program przezwyciężenia sytuacji urzeczowienia oraz oparcia życia społecznego na fundamencie etycznym przez samorefleksję uświadamiającą proces reifikacji stosunków społecznych.

*Karolina M. Cern
Bartosz Wojciechowski*

Olga Dryła

Zasada poufności w genetyce klinicznej

Zagadnienie poufności w medycynie była i jest przedmiotem wielu dyskusji; szczególnie interesujące jest pytanie, czy lekarz ma prawo bez zgody pacjenta – lub wręcz przy jego wyraźnym sprzeciwie – udostępnić „osobom trzecim” informacje, które uzyskał w trakcie procesu terapeutycznego. Stosunkowo świeżym wątkiem jest poufność w genetyce klinicznej i konsultacjach genetycznych; tym właśnie problemem mam zamiar zająć się w niniejszym artykule. Na wstępie chcę jednak zaznaczyć, że nie będzie mnie interesowało łamanie poufności ze względu na oczekiwania firm ubezpieczeniowych czy pracodawców, nie będę się też zajmować poufnością w kontekście ustaleń dotyczących biologicznego ojcostwa. Przedmiotem analizy będą wyłącznie sytuacje, w których pacjent poinformowany o wykrytym dzięki testom chorobotwórczym defekcie genetycznym nie chce się tą wiedzą podzielić ze swoimi krewnymi, pomimo iż wie, że mogą oni – z powodu tego właśnie defektu – ucierpieć, czy wręcz już cierpią, nie znając natury postępującej choroby. Czy w takich okolicznościach lekarz ma prawo (a może obowiązek) złamać zasadę poufności i niezależnie od woli pacjenta poinformować jego krewnych?

W artykule można wyróżnić trzy części: na wstępie pokrótce omawiam rolę poufności w etyce medycznej, następnie przechodzę do sposobów uzasadniania zasady poufności, by ostatecznie zająć się dopuszczalnością łamania zasady poufności w genetyce klinicznej.

1. Poufność w medycynie

By zrozumieć specyfikę medycznej zasady poufności należy poświęcić nieco uwagi relacji pomiędzy uniwersalnymi kodeksami etyki a kodeksami etyki zawodowych. Łatwo zauważyć, że ocena wielu zacho-

wań różni się zasadniczo w zależności od tego, czy jej podstawę stanowi etyka profesjonalna, czy etyka „uniwersalna”. Załóżmy dla przykładu, że osobę X łączy z jej lekarzem pierwszego kontaktu Y również relacje towarzyskie; załóżmy, że Y dopuszcza się niedyskrecji; intuicja podpowiada, że reakcje, jakie taka niedyskrecja wywoła mogą się bardzo różnić, a jednym z najważniejszych czynników różnicujących będzie to, czy Y – nieupoważniony przez X – ujawnił informacje uzyskane dzięki relacji towarzyskiej, czy też terapeutycznej. W pierwszym przypadku Y zostanie oceniony w oparciu o powszechnie obowiązujące zasady etyczne (dotrzyj obietnic, bądź lojalny itp.) i w najgorszym przypadku poddany towarzyskiemu ostracyzmowi; w drugim przypadku, zachowanie Y zostanie potraktowane jako wykroczenie przeciw etyce zawodowej, a konsekwencje będą znacznie poważniejsze. Skąd ta różnica? Etyki uniwersalna i zawodowa opierają się na tych samych wartościach, ustawiają je jednak w innym porządku. Wartość traktowana przez etykę uniwersalną jako jedna z wielu, przez etykę zawodową zostaje umieszczona w centrum zainteresowania i na szczycie hierarchii ważności – staje się wartością preferowaną. Taka wartość preferowana z jednej strony naturalnie łączy obie etyki (uniwersalną i zawodową) – obie ją bowiem uwzględniają; z drugiej natomiast – ze względu na to, że role jakie pełni w obu systemach bardzo się różnią – stanowi stałą przyczynę konfliktu między etyką uniwersalną i zawodową. Wartości preferowane, to wartości do tego stopnia cenione przez społeczeństwo, że pewna grupa profesjonalna zostaje postawiona na ich straży, zobowiązana do ich realizacji. Co więcej, oczekuje się, że będzie się ona ze swojego zadania wywiązywać¹. Można powiedzieć, że owo oczekiwanie ma dwa aspekty: z jednej strony pojawia się społeczne przyzwolenie na to, by zasady profesjonalne, które pozwalają realizować wartości preferowane zyskiwały specjalny status (jak choćby zasada poufności w zawodzie lekarza, księdza czy dziennikarza – przedstawicielom tych zawodów wolno nie ujawniać źródeł informacji, bądź informacji uzyskanych w „relacji profesjonalnej”) i były realizowane niezależnie od np. zasady użyteczności; z drugiej zaś, wykroczenie przeciw wartości preferowanej na gruncie zawodowym ocenia się znacznie surowiej niż wykroczenie przeciw tej samej

¹ Benjamin Freedman, „A Meta-Ethics for Professional Morality”, *Ethics* (89/1) 1978, ss. 1-19; Keneth Kipnis, „A Defense of Unqualified Medical Confidentiality”, *The American Journal of Bioethics* (6/2) 2006, ss. 7-18.

wartości w sytuacjach pozazawodowych, a więc podlegających etyce uniwersalnej.

Za wartości preferowane etyki medycznej tradycyjnie uznaje się autonomię, działanie dla dobra pacjenta, nieszkodzenie i sprawiedliwość². Nie wdając się tu w szczegółowe rozważania, można bezpiecznie stwierdzić, że poufność wiąże się z większością z nich. A skoro poufność stoi w centrum etyki medycznej, przestrzeganiu zasady poufności również należy przyznać – na gruncie etyki medycznej – specjalne znaczenie, którego nie posiada ona na gruncie etyki uniwersalnej. W sytuacjach, które podlegają ocenie etyki uniwersalnej, osoba ujawniająca informację musi uzyskać od słuchacza deklarację, że potraktuje on tę informację jako poufną, a przynajmniej wyraźnie dać mu do zrozumienia, że powinien to zrobić. Natomiast w sytuacjach terapeutycznych³ wymogu uzyskania obietnicy lub wyraźnego zasugerowania specjalnego statusu ujawnianych informacji nie ma. W każdej sytuacji terapeutyczną wbudowana jest gwarancja, że informacje, jakie lekarz uzyska, czy to w wywiadzie, czy przez badania, będą przez niego traktowane jako poufne. Do tego cichego porozumienia może zostać oczywiście dołączona umowa zawarta *explicite*, nie jest to jednak konieczne. Zatem w sytuacjach podlegających etyce uniwersalnej status poufności musi zostać informacji nadany przez tego, kto informacji udziela i potwierdzony przez jej odbiorcę; natomiast w sytuacjach podlegających etyce medycznej, informacjom udzielanym lekarzowi status poufności zostaje niejako przypisany przez naturę relacji i nie potrzebuje on żadnych dalszych gwarancji czy potwierdzeń. Ponieważ medycznej poufności nie towarzyszą żadne wyrażane wprost obietnice czy zobowiązania, niekiedy wysnuwa się błędny wniosek, że jest ona mniej wiążąca niż zwykła poufność. W rzeczywistości jest inaczej; okoliczności, które w pełni uzasadniają złamanie zasady poufności w życiu codziennym nie zawsze wystarczają, by uzasadnić złamanie poufności w medycynie⁴. W sytuacji terapeutycznej pacjent jest

² Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, przeł. W. Jałóczyński, Warszawa: KiW 1996.

³ Określenie „sytuacja terapeutyczna” obejmuje każdy kontakt lekarza z pacjentem, do jakiego dochodzi ze względu na stan zdrowia pacjenta; nie jest istotne, czy chodzi o terapię *sensu stricto*, konsultację, poradę, czy samo wypisanie recepty.

⁴ Benjamin Freedman, „A Meta-Ethics for Professional Morality”, op. cit., ss. 1-19.

praktycznie bezbronny⁵: wchodzi w nią najczęściej w trudnym momencie życia, potrzebuje pomocy, żeby ją jednak uzyskać musi przekazać lekarzowi – osobie w zasadzie obcej – dane dotyczące najbardziej intymnych sfer własnego życia. Skoro tak, pacjent musi wiedzieć, że wszystkie te informacje automatycznie uzyskają klauzulę poufności. Poszanowanie zasady poufności to zatem po pierwsze wyraz poszanowania autonomii pacjenta, po drugie warunek konieczny nieszkodzenia pacjentowi, po trzecie wreszcie warunek wstępny umożliwiający lekarzowi działanie na rzecz dobra pacjenta – jeśli więc pacjent ma szukać pomocy u lekarza, musi być przekonany, że jego intymność i prywatność zostanie uszanowana.

Należy jednak zwrócić uwagę, że ściśle przestrzeganie poufności w medycynie to mit⁶. Po pierwsze dostęp do poufnych danych pacjenta ma chociażby niższy personel medyczny; po drugie sam lekarz prowadzący niejednokrotnie ujawnia dane innym lekarzom chcąc zasięgnąć ich opinii; po trzecie wreszcie szczegółowo opisane przypadki chorób są często zamieszczane w publikacjach naukowych czy periodykach skierowanych do środowiska medycznego. Przy czym większość pacjentów przyzna, że są to zachowania dopuszczalne i nienaruszające zasady poufności. Czego zatem zabrania zasada poufności? W *pewnych okolicznościach* zabrania ujawniania *pewnych* informacji *niektórym* osobom trzecim bez zgody pacjenta⁷. W sytuacji, która wymaga czynnego udziału niższego personelu medycznego, zasada poufności nie zabrania przekazania wszystkich potrzebnych informacji zaangażowanym pielęgniarkom; w sytuacji wymagającej przeprowadzenia konsultacji z innymi lekarzami, nie zabrania lekarzowi przekazania im istotnych informacji; w sytuacji znaczącej z punktu widzenia rozwoju medycyny, nie zabrania lekarzowi opisanie konkretnego przypadku w publikacji naukowej, o ile tylko zadba on o anonimowość pacjenta. W dwóch pierwszych przypadkach ujawnienie danych poufnych stanowi integralną część procesu terapeutyczne-

⁵ Ian E. Thompson, „The Nature of Confidentiality in Medicine”, *Journal of Medical Ethics* (5) 1979, ss. 57-64.

⁶ David B. Resnik, „Genetic testing and primary care: a new ethics for a new setting”, *New Genetics and Society* (22/3) 2003, ss. 245-256; Mark Siegler, *Confidentiality in Medicine – A Decrepit Concept* w: T.L. Beauchamp, L. Walters (eds.), *Contemporary Issues in Bioethics*, 3rd ed., Wadsworth Publ. Comp. 1989, ss. 405-408.

⁷ Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, op. cit., ss. 436-449.

go, w przypadku trzecim przyczynia się do rozwoju medycyny w sposób – co najważniejsze – gwarantujący pełną anonimowość pacjenta. Problemy pojawiają się w momencie, gdy lekarz rozważa przekazanie danych poufnych osobom trzecim bez zgody lub wbrew zakazowi pacjenta. Pod pojęciem „osób trzecich” mogą kryć się zarówno członkowie rodziny, jak i pracodawcy, firmy ubezpieczeniowe czy pogrzebowe. Powody skłaniające lekarza do złamania zasady poufności też mogą być różne: począwszy od dobra samego pacjenta, przez zapobieganie szkodzie, jaką pacjent może wyrządzić osobom trzecim, aż do pobudek merkantylnych. Będzie mnie interesować wyłącznie sytuacja, w której lekarz rozważa ujawnienie informacji o stanie zdrowia pacjenta jego krewnym motywowany troską o ich dobro.

2. Uzasadnianie obowiązywania zasady poufności w medycynie

Dla jasności wyводу wprowadzę w tym miejscu dwa pojęcia. *Ścisłą zasadą poufności* będę nazywać stanowisko, zgodnie z którym jedynym dysponentem zbioru informacji stworzonego w procesie terapeutycznym jest sam pacjent; to on decyduje czy, komu i jakie informacje może przekazać lekarz. W skrajnej wersji tego poglądu lekarz musiałby uzyskać zgodę pacjenta nawet na ujawnienie jego danych w celu przeprowadzenia konsultacji z innymi lekarzami. *Złagodzoną zasadą poufności* nazywam pogląd, który zakłada, że istnieją takie okoliczności, w których lekarz, bez zgody pacjenta, może ujawnić dotyczące owego pacjenta dane poufne osobom trzecim, czyli odstąpić od ścisłej zasady poufności. Przy czym muszę zaznaczyć, że nie będzie mnie tu interesował skrajnie paternalistyczny pogląd, zgodnie z którym lekarz może swobodnie i wedle własnego uznania dysponować informacjami poufnymi. Złagodzona zasada poufności, która mnie interesuje, głosi, że choć istnieją takie okoliczności, w których lekarz bez zgody pacjenta może ujawnić informacje poufne osobom trzecim, to zawsze musi iść za tym głębsze uzasadnienie takiego zachowania – np. dobro osób trzecich, dobro społeczności, zapobieganie złu, w skrajnych przypadkach dobro samego pacjenta.

Jak słusznie zauważyli Beauchamp i Childress⁸, przekazywanie informacji nie jest wewnętrznie złe, zatem zasada poufności – doty-

⁸ Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, op. cit., s. 333.

cząca przecież właśnie przekazywania informacji – wymaga uzasadnienia. Uzasadnienie to może mieć naturę konsekwencjalistyczną lub deontologiczną. W pierwszym przypadku jej obowiązywanie uzasadnia się argumentem, że to właśnie poufność leży u podstaw relacji lekarz – pacjent; powodzenie leczenia zależy między innymi od szczerości pacjenta, od tego, czy precyzyjnie poda potrzebne informacje, czy wyrazi zgodę na ich pozyskanie poprzez badania. Potencjalna otwartość pacjenta opiera się z kolei na przekonaniu, że wszystkie informacje zyskają klauzulę poufności. Rozumowanie konsekwencjalistyczne podpowiada więc, że zasada poufności jest w pełni uzasadniona i powinna być przestrzegana. Pozostaje odpowiedzieć na pytanie: która zasada poufności – ścisła czy złagodzona – powinna obowiązywać? Problem w tym, że argumentacja konsekwencjalistyczna pozwala uzasadnić obowiązywanie zarówno jednej, jak i drugiej. Zwolennik zasady złagodzonej może stwierdzić, że ujawnienie danych poufnych w celu ostrzeżenia konkretnej osoby trzeciej jest jak najbardziej dopuszczalne, ponieważ wyniki korzyści (czyjeś zdrowie lub życie) są bez porównania większe od skutków negatywnych (zawiedzione zaufanie pacjenta). Z kolei konsekwencjalistyczny argument za ścisłą zasadą poufności opierałby się na założeniu, że rozpowszechnienie zasady złagodzonej zniechęciłoby wiele osób do kontaktu z lekarzem, a co za tym idzie, o wiele mniej osób zostałoby objętych leczeniem⁹; a zatem choć z ujawnienia danych poufnych w krótkiej perspektywie wynikałoby więcej plusów niż minusów, to jednak perspektywa długoterminowa zdecydowanie przemawia za ścisłą wersją zasady poufności. Naprawdę trudno stwierdzić, który sposób rozumowania jest bardziej przekonujący, zwłaszcza, że dostępne dane empiryczne nie są rozstrzygające, a niezwykle mało prawdopodobne jest przeprowadzanie *in vivo* eksperymentu badającego funkcjonowanie systemu opieki zdrowotnej przy powszechnym obowiązywaniu najpierw ścisłej, a potem złagodzonej zasady poufności.

Analizując funkcjonowanie zasady poufności z deontologicznego punktu widzenia, należy się z kolei odwołać do pewnych obowiązków nadrzędnych, których wyrazem jest właśnie zasada poufności. Warto zwrócić uwagę, że argumentacja może tu przebiegać dwutorowo: można twierdzić, że zasada poufności, jako wyraz powinności, które należy

⁹ Stanford Leikin, „First, Do No Harm”, *Ethics & Behavior* (5) 1995, ss. 196-199.

bezwzględnie realizować, sama ma charakter bezwzględny; można też przyjąć, że zasada poufności, mimo swego „umocowania” w ogólniejszych powinnościach bezwzględnych, sama jest wyrazem obowiązku *prima facie*.

Dowodząc, że obowiązek poszanowania poufności ma charakter bezwzględny, zasadę poufności można uznać za wyraz obowiązku poszanowania autonomii innego człowieka – w tym przypadku obowiązek poszanowania autonomii pacjenta przez lekarza; szacunek dla osoby i jej autonomii wiąże się przecież ściśle z poszanowaniem jej prywatności i ograniczaniem innym dostępu do tego, co uznaje ona za swoją sferę intymną. Można również wskazywać na bezwzględny obowiązek dochowywania składanych *explicite* bądź *implicite* obietnic; zachowanie lekarza reguluje kodeks etyki lekarskiej, który nakłada na niego obowiązek dochowania poufności; wykonujący zawód lekarz *implicite* zobowiązuje się do przestrzegania norm kodeksu zawodowego, w tym zasady poufności¹⁰. Przedstawiony tok rozumowania pozwala uzasadnić wyłącznie ścisłą zasadę poufności, zgodnie z którą lekarz nie ma żadnej swobody dysponowania danymi uzyskanymi w wywiadzie czy też podczas badań; jedynym dysponentem wszystkich informacji jest sam pacjent. Po zastanowieniu należy jednak stwierdzić, że jest to wniosek kontrintuicyjny: absolutyzując zasadę poufności należałoby stwierdzić, że nie można moralnie usprawiedliwić lekarza, który natknąwszy się na pacjenta z wyjątkowo groźną chorobą zakaźną informuje właściwe instytucje zajmujące się zagrożeniami epidemiologicznymi o jej wystąpieniu czy poucza rodzinę pacjenta o konieczności poddania się kwarantannie. Wydaje się, że obowiązek dochowania poufności w medycynie, choć niewątpliwie jest mocny, nie jest jednak obowiązkiem bezwzględnym. Skoro tak, to jej uzasadnienia można poszukać w teorii obowiązków *prima facie*.

Wśród powinności *prima facie* W. D. Ross wymienia między innymi: dotrzymanie obietnic, nieszkodzenie, naprawianie wyrządzonych szkód, pomaganie innym. Oczywiście, jeśli to tylko możliwe, należy wypełniać je wszystkie, jeśli jednak dojdzie do konfliktu obowiązków, do głosu dochodzi zasada drugiego rzędu: „Obowiązkiem jest czyn, w przypadku którego przewaga słuszności *prima facie* nad złem *prima facie* jest największa” lub „Obowiązkiem jest czyn zgodny

¹⁰ Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, op. cit.

z bardziej nieodpartą powinnością *prima facie*¹¹. Zasada poufności – pochodna obowiązku dotrzymywania obietnic, traktowanego tutaj już nie jako obowiązek bezwzględny, ale *prima facie* – niejednokrotnie wchodzi w konflikt z obowiązkiem nieszkodzenia lub obowiązkiem pomagania innym. W jednoznaczny sposób dowodzi tego przykład zagrożenia epidemiologicznego: absolutyzowanie obowiązku poufności mogłoby stworzyć zagrożenie dla życia i zdrowia wielu osób. Badając zasadę poufności w genetyce klinicznej, będę traktować jej przestrzeganie właśnie jak jeden z obowiązków *prima facie* lekarza. Postaram się opowiedzieć na pytanie, czy obowiązek przestrzegania zasady poufności dotyczy jej wersji ścisłej, czy też złagodzonej; innymi słowy, czy istnieją sytuacje, w których zasada poufności musi ustąpić np. przed obowiązkiem zapobiegania złu, jak to się dzieje w innych gałęziach medycyny – świadczą o tym chociażby powszechnie uznawane implikacje kazusu Tarasoff.

Zasada poufności w genetyce klinicznej i konsultacjach genetycznych

Sygnalizowałam już, że zajmować mnie będą wyłącznie sytuacje, w których lekarz bądź konsultant rozważa ujawnienie informacji poufnych krewnym pacjenta – wbrew woli samego pacjenta – ze względu na ich dobro. Przechodząc z poziomu rozważań nad zasadą poufności w medycynie na poziom rozważań nad statusem poufności w genetyce klinicznej, warto się odwołać do tekstu M. Lacroix, G. Nycum, B. Godard, B. M. Knoppers, *Should physicians warn patients' relatives of genetic risks?*¹². Autorki proponują następującą systematyzację stanowisk związanych z obowiązkiem dochowania poufności w genetyce klinicznej: pogląd skrajny głosi oczywiście, że (1) lekarz jest związany ścisłą zasadą poufności; innymi słowy, jedynym dysponentem informacji jest pacjent i tylko od niego zależy komu jeszcze, kiedy i czy w ogóle zostaną one ujawnione. Trzy pozostałe stanowiska w różnym stopniu i z różnych powodów osłabiają zasadę poufności. Można na przykład twierdzić, że (2) pacjent – zanim jeszcze podda się badaniu –

¹¹ Za: Richard B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: WN PWN 1996, s. 666.

¹² M. Lacroix, G. Nycum, B. Godard, B. M. Knoppers, „Should physicians warn patients' relatives of genetic risks?”, *Canadian Medical Association Journal* (178/5) 2008, ss. 593-595.

musi zostać poinformowany, że lekarz ujawni wyniki testów osobom trzecim, nawet wbrew woli pacjenta, jeśli tylko uzna to za stosowne, a pacjent albo to zaakceptuje (wyrazi świadomą zgodę), albo zmieni lekarza. Zdaniem auterek taka próba rozwiązania problemu poufności, to nic innego, jak tylko stawianie pacjentowi ultimatum oprawionego w pozór szacunku dla autonomii. Wobec niewielkiej dostępności testów i konsultacji genetycznej, pacjent *de facto* stawałby przed alternatywą: zaakceptować warunki lekarza lub zrezygnować z badań. Kolejny pogląd zakłada, że (3) lekarz jest niekiedy zobowiązany do złamania poufności i ostrzeżenia rodziny pacjenta, ponieważ właściwym podmiotem zabiegów medycznych w genetyce klinicznej nie jest jednostka, ale cała rodzina (czy raczej „grupa blisko spokrewnionych osób”); o niepokojących wynikach testów/konsultacji genetycznych lekarz musiałby poinformować nie tylko osobę, która została poddana testom, ale także całą grupę jej krewnych, przy czym opinia osoby testowanej w żaden sposób nie mogłaby osłabić mocy tego obowiązku. Autorki wspomnianego artykułu wydają się zwolenniczkami (4) stanowiska pośredniego: naczelną zasadą jest poszanowanie autonomii pacjenta, jednak w nadzwyczajnych okolicznościach złamanie zasady poufności (ujawnienie informacji poufnych wbrew woli pacjenta) może być etycznym obowiązkiem lekarza. Okoliczności nadzwyczajne można by było zidentyfikować stosując swego rodzaju rachunek: należy oszacować jak poważne konsekwencje mogą wyniknąć z odkrytego defektu genetycznego, jakie jest prawdopodobieństwo ich wystąpienia i czy istnieją techniki pozwalające je złagodzić, usunąć bądź im zapobiec¹³.

Przedstawioną właśnie klasyfikację stanowisk można uporządkować w następujący sposób: (1) jedynym dysponentem informacji jest pacjent; (2) jedynym dysponentem informacji jest lekarz, który może je ujawnić kiedy tylko uzna to za stosowne; (3) lekarz może ujawnić informacje w nadzwyczajnych okolicznościach: (3a) czyli ilekroć w jakikolwiek sposób dotyczy to krewnych pacjenta, ponieważ właściwym podmiotem opieki w genetyce klinicznej jest grupa osób spokrewnio-

¹³ Anneke Lucassen, Michael Parker, „Confidentiality and serious harm in genetics – preserving the confidentiality of one patient and preventing harm to relatives”, *European Journal of Human Genetics* (12) 2004, ss. 93-97; Beauchamp i Childress proponują nieco inny zestaw kryteriów: jak poważna szkoda może wyniknąć z nieujawnienia informacji, jakie jest prawdopodobieństwo jej wystąpienia i ilu osób może ona dotknąć.

nych, a nie jednostka; (3b) czyli ilekroć przeprowadzona analiza wskaże, że uzyskane informacje na temat genetycznego uposażenia pacjenta sugerują, że istnieje poważne niebezpieczeństwo wystąpienia poważnych defektów u osób z nim spokrewnionych i istnieje skuteczna interwencja.

Stanowisko (1) nawiązuje do *ściślej zasady poufności*: jedynym dysponentem zbioru informacji stworzonego w procesie terapeutycznym jest sam pacjent; to on decyduje czy, komu i jakie informacje może przekazać lekarz. Stanowiska (2) i (3) nawiązują z kolei do *złagodzonej zasady poufności*, która zakłada, że istnieją takie okoliczności, w których lekarz, bez zgody pacjenta, może ujawnić dotyczące owego pacjenta dane poufne, osobom trzecim. Należy zatem rozważyć, czy istnieje etyczne uzasadnienie dla przyjęcia złagodzonej zasady poufności, czy też jedynym rozwiązaniem jest przyjęcie zasady poufności w wersji ścisłej.

3.1. Przymierze rodzinne (*Family Covenant*)

Model opieki medycznej oparty na przekonaniu, że jej właściwym podmiotem nie jest jednostka, ale cała rodzina, to tzw. przymierze rodzinne (*Family Covenant*)¹⁴. Jest to swego rodzaju porozumienie pomiędzy członkami rodziny, oraz pomiędzy rodziną a lekarzem, zgodnie z którym lekarz odpowiada za szeroko rozumiane zdrowie rodziny i pomaga w rozwiązywaniu wszelkich problemów medycznych oraz wewnątrzrodzinnych konfliktów, jakie w związku z problemami medycznymi mogą się pojawić. Jego zadaniem jest uzgadnianie rywalizujących z sobą interesów jednostki i rodziny; prowadząc negocjacje ma równoważyć autonomię jednostki i dobro rodziny. Na pierwszy rzut oka wydaje się to idealnym rozwiązaniem problemów poradnictwa genetycznego: informacja o odkrytym defekcie genetycznym, na mocy zawartej umowy, musi stanąć na forum rodzinnym i to niezależnie od woli „nosiciela defektu”. Dlaczego niezależnie od jego woli? Ponieważ zawarta umowa obowiązuje niezależnie od aktualnego stanowiska jednego z jej sygnatariuszy. Jeśli więc sam pacjent nie chce podzielić się informacją z rodziną – wyręcza go lekarz.

Pomijając zasadność postulatu, by każdy rezygnował z potężnej części swojej autonomii na rzecz kolektywnego dobra rodziny, rodzin-

¹⁴ David J. Doukas, Jessica W. Berg, „The Family Covenant and Genetic Testing”, *The American Journal of Bioethics* (1/3) 2001, ss. 2-10.

ne przymierze potyka się o szereg problemów praktycznych. Mam wrażenie, że koncepcja ta opiera się na dawno minionych realiach społecznych. Lekarz rodzinny *sensu stricto*, czyli lekarz, który roztacza opiekę nad kolejnymi pokoleniami tej samej rodziny, to przeszłość. Biorąc pod uwagę mobilność współczesnych społeczeństw, dynamiczne zmiany kanonów obyczajowych, do wyjątków należą sytuacje, w których ktoś przez dłużej niż kilka lat podlega opiece tego samego lekarza rodzinnego; jeden lekarz przez długie lata opiekujący się rozgałęzioną rodziną, to już prawdziwa rzadkość. Jeśli natomiast rozważać rodzinne przymierze wyłącznie w kontekście poradnictwa genetycznego, nawet jeżeli znajdzie się taki lekarz, to i tak na pewno nie będzie on obejmował swoją opieką wszystkich krewnych, którzy mogliby być zainteresowani (w sensie medycznym) informacją o występującym w rodzinie defekcie. Krótko mówiąc, uważam, że okoliczności faktyczne w wystarczającym stopniu dyskwalifikują tę propozycję, nie ma zatem sensu zagłębiać się w rozważania teoretyczne.

3.2. Przestrzeganie zasady poufności jako obowiązek *prima facie*

Zgodnie ze stanowiskiem (3b) wprowadzenie złagodzonej zasady poufności uzasadnia się następująco: objęcie danych uzyskanych na drodze konsultacji lub testów genetycznych klauzulą poufności jest *prima facie* obowiązkiem lekarza, niemniej istnieją okoliczności, w których ów obowiązek może być przeważony przez obowiązek bardziej nieodparty. W literaturze tematu pojawiają się często dwa obowiązki, które zdaniem autorów mogą przeważać obowiązek ścisłego przestrzegania zasady poufności przez lekarza: obowiązek zapobiegania szkodzie¹⁵ i specjalne zobowiązanie, jakie każdy człowiek ma wobec swojej rodziny¹⁶. Należy się zastanowić, czy oba wymienione obowiązki stanowią ade-

¹⁵ Por. np.: Regina E. Ensenuer, Virginia V. Michels, Shanda S. Reinke, „Genetic Testing: Practical, Ethical, and Counseling Considerations”, *Mayo Clinic Proceedings* (80/1) 2005, ss. 63-73; David B. Resnik, „Genetic testing and primary care: a new ethics for a new setting”, op. cit., ss. 245-256; Anneke Lucassen, Michael Parker, „Confidentiality and serious harm in genetics – preserving the confidentiality of one patient and preventing harm to relatives”, *European Journal of Human Genetics* (12) 2004, ss. 93-97.

¹⁶ Por. np.: David B. Resnik, „Genetic testing and primary care: a new ethics for a new setting”, op. cit., ss. 245-256; David J. Doukas, Jessica W. Berg, „The Family Covenant and Genetic Testing”, *The American Journal of Bioethics* (1/3) 2001, ss. 2-10.

kwatne przesłanki w rozumowaniu, dzięki któremu lekarz ma rozstrzygnąć czy może przekazać informacje krewnym pacjenta bez jego zgody; zanim to jednak uczynię, parę słów na temat rozstrzygania konfliktów między powinnościami *prima facie*. Jest to, jak wiadomo sprawa kłopotliwa; w klasycznej etyce obowiązków *prima facie* W. D. Rossa wszystko zależy od okoliczności. Okoliczności znaczące dla rozstrzygnięcia konfliktu obowiązków mogą mieć zarówno charakter (1) konsekwencjalny (wtedy należy zwrócić uwagę na następstwa realizacji jednego obowiązku, kosztem zaniechania realizacji drugiego i *vice versa*), jak i (2) pozakonsekwencjalny: czynnikiem decydującym może być po pierwsze (a) typ relacji jakie łączą podmiot stający wobec konfliktu obowiązku z innymi osobami zaangażowanymi, po drugie zaś (b) charakter samego szeroko rozumianego „czynu”. Otóż zwolennicy obu wymienionych obowiązków konkurencyjnych wobec przestrzegania ścisłej zasady poufności wprost bądź *implicite* podsuwają kryteria, które pozwalając rozstrzygnąć konflikt i wskazać na obowiązek bardziej nieodparty. Zwolennicy obowiązku zapobiegania szkodzie twierdzą, iż okoliczności znaczące dla jego rozstrzygnięcia mają charakter konsekwencjalny: trzeba przeprowadzić swego rodzaju „rachunek szkód”; jeśli okaże się, że szkody spowodowane ścisłym przestrzeganiem zasady poufności charakteryzują się pewnymi określonymi cechami (o których poniżej), poufność musi ustąpić przed obowiązkiem zapobiegania szkodzie.

Autorzy wskazujący na specjalne obowiązki, jakie każdy ma wobec własnej rodziny, za okoliczność znaczącą uznają specjalną relację, jaka łączy pacjenta z rodziną. Właśnie ten sposób uzasadniania złamania ścisłej zasady poufności, już na pierwszy rzut oka budzi poważne obiekcje. Jest rzeczą oczywistą, że specjalne zobowiązania wobec osób najbliższych można bez trudu uzasadnić; równie oczywiste jest to, że specjalna relacja łącząca podmiot z najbliższymi może stanowić zasadnicze kryterium pozwalające określić moc różnych obowiązków *prima facie*. Nie jest jednak wcale powiedziane, że określenie „osoby najbliższe” musi być tożsame z określeniem „najbliżsi krewni” – to po pierwsze. Po drugie – i to jest ważniejsze – nawet jeśli można łatwo utożsamiać „najbliższych” z „najbliższymi krewnymi”, specjalny obowiązek wobec najbliższych wcale nie stanowi obowiązku konkurencyjnego wobec obowiązku dochowania poufności: obowiązek wobec rodziny jest obowiązkiem pacjenta, natomiast obowiązek dochowania poufności jest

obowiązkiem lekarza. Zatem lekarz nie może uzasadniać złamania poufności twierdząc, że obowiązek wobec rodziny jest tu obowiązkiem nadrzędnym z bardzo prostego powodu: *to nie jest jego obowiązek*.

3.2.1 „Rachunek szkód”

Pozostaje jeden sposób uzasadniania łamania ścisłej poufności: ten, który wskazuje na konkurencyjny obowiązek *prima facie* – obowiązek zapobiegania szkodzie – a za kryterium rozstrzygnięcia konfliktów między obowiązkami uznaje swoisty „rachunek szkód”. Na wstępie warto przyrzeć się właśnie sposobowi określania wielkości szkody, jaka może wyniknąć z niepionformowania krewnych pacjenta o wykryciu u niego defektu genetycznego, który również im może zagrażać; innymi słowy – choć może się to wydać dziwne – należy rozpocząć od końca, czyli od kryterium rozstrzygającego konflikt między konkurencyjnymi obowiązkami *prima facie*. Jest to o tyle istotne, że wersje tego „rachunku szkód” pojawiają się już jako elementy regulacji normatywnych; jako przykład można tu podać kryteria łamania zasady poufności ustalone przez The American Society of Human Genetics. Zgodnie z zaleceniami ASHG lekarz może złamać zasadę poufności w następujących okolicznościach: (1) nie udało się przekonać pacjenta do tego, by ujawnił swoim krewnym informację uzyskaną dzięki testom genetycznym, (2) istnieje niebezpieczeństwo wystąpienia poważnej szkody, (3) wiadomo, którzy krewni pacjenta są zagrożeni działaniem czynnika, który wykryto w testach, (4) chorobie wywoływanej przez ów czynnik można albo zapobiec, albo zmniejszyć ryzyko jej wystąpienia, albo ją wyleczyć¹⁷.

„Rachunek szkód”, który ma pomóc odpowiedzieć na pytanie czy lekarzowi wolno złamać poufność proponują już Beauchamp i Childress w *Zasadach etyki medycznej*¹⁸; rozważając możliwość złamania poufności, lekarz powinien ustalić, czy nieujawnienie informacji, która jest powodem wątpliwości może komuś zaszkodzić, a jeśli tak, to (1a) czy szkoda będzie duża, (2a) jak wysokie jest prawdopodobieństwo jej wystąpienia i (3a) ilu osób dotknie. Autorzy nie mają wątpliwości, że wysokie prawdopodobieństwo wystąpienia poważnej szkody

¹⁷ Za: P. McCarthy Veatch, B. S. LeRoy, D. M. Bartels, *Facilitating the Genetic Counseling Process. A Practice Manual*, NY: Springer Verlag 2003, ss. 222-242.

¹⁸ Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, op. cit., ss. 436-449.

uprawnia lekarza do złamania poufności, natomiast niewielka szkoda – niezależnie od prawdopodobieństwa jej wystąpienia – nie. Ich wątpliwość budzi sytuacja, w której lekarz przewiduje, że nieinformowanie krewnych pacjenta pociąga za sobą niewielkie prawdopodobieństwo wystąpienia poważnej szkody. Jak widać kwestia liczby osób, których mogą dotknąć negatywne skutki dochowania poufności, choć wymieniona wśród elementów „rachunku szkód”, przy podejmowaniu decyzji jest zupełnie nieistotna; liczy się wyłącznie „wielkość” szkody i prawdopodobieństwo jej wystąpienia.

A. Lucassen i M. Parker w artykule *Confidentiality and serious harm in genetics – preserving the confidentiality of one patient and preventing harm to relatives*¹⁹, poświęconym poufności w genetyce klinicznej, w poprawionej wersji „rachunku szkód” pomijają kwestię liczby osób, które mogą ucierpieć; ich zdaniem oceniając jak duża będzie szkoda, którą wywoła nieujawnienie informacji należy wziąć pod uwagę (1a) czy jest ona poważna sama w sobie, (2a) jakie jest prawdopodobieństwo jej wystąpienia i (3b) dostępność skutecznych interwencji medycznych pozwalających albo zapobiec chorobie, albo złagodzić jej przebieg, albo ją wyleczyć. Autorzy zwracają uwagę, że przeprowadzenie „rachunku szkód” w genetyce klinicznej jest szczególnie kłopotliwe, ponieważ trzeba sobie poradzić z ogromną zmiennością trzech wymienionych czynników. Próbuąc ogarnąć wielkość samej szkody (1a) oprócz aspektów fizycznych należy również uwzględnić aspekty psychologiczne i psychospołeczne, a także uświadamiać sobie, że niepożądane skutki zatajenia pewnych informacji będą miały charakter długofalowy; osoby nieświadome swoich obciążeń genetycznych nie będą mogły na przykład podjąć właściwych decyzji reprodukcyjnych, nie będą w stanie ustalić adekwatnego do stanu zdrowia trybu życia czy też planu życiowego. Z drugiej strony, rozważając złamanie zasady poufności, lekarz powinien uwzględnić także różnego rodzaju negatywne skutki ujawnienia informacji: złamanie poufności może mieć na przykład negatywny wpływ na relacje rodzinne (otrzymując informację od lekarza osoba spokrewniona z pacjentem dowiaduje się również, że sam pacjent nie chciał jej tej informacji przekazać, a lekarz postępuje wbrew jego wyraźnym zaleceniom); lekarz powinien mieć

¹⁹ Anneke Lucassen, Michael Parker, „Confidentiality and serious harm in genetics – preserving the confidentiality of one patient and preventing harm to relatives”, *European Journal of Human Genetics* (12) 2004, ss. 93-97.

również świadomość, że niekiedy, łamiąc zasadę poufności, nie tylko narusza autonomię swojego pacjenta, ale może również naruszyć prawo do niewiedzy krewnego pacjenta²⁰. Z kolei (2a) chcąc ocenić prawdopodobieństwo wystąpienia szkody wystarczy ograniczyć się do prawdopodobieństwa wystąpienia cechy fenotypowej wywoływanej przez odkryty czynnik genetyczny, by zauważyć jak trudno taki szacunek przeprowadzić i jak wiele danych należy wziąć pod uwagę. A wreszcie (3b) rozważając dostępność skutecznych interwencji medycznych należy pamiętać, że nawet w sytuacji, w której nie opracowano terapii pozwalającej zapobiec lub uleczyć wywołwaną przez zidentyfikowany czynnik genetyczny dolegliwość, mianem skutecznej interwencji medycznej można określić na przykład działania prewencyjne pozwalające monitorować rozwój choroby czy też zmniejszyć jej uciążliwość. Do skutecznych interwencji medycznych należy też zaliczyć metody pozwalające podjąć właściwe decyzje reprodukcyjne osobom cierpiącym na nieuleczalne choroby o proweniencji genetycznej (diagnostyka preimplantacyjna i prenatalna zalecana potencjalnym rodzicom cierpiącym na HD).

Widać wyraźnie jak skomplikowane jest przeprowadzenie „rachunku szkód” w genetyce klinicznej. Pytanie o wielkość szkody (1a) *de facto* zobowiązuje lekarza do przeprowadzenia rachunku w rachunku: lekarz musi przeanalizować konsekwencje, jakie pociągnie za sobą zarówno złamanie, jak i dochowanie zasady poufności. W tym celu musi ocenić zarówno wpływ, jaki na zdrowie osób zainteresowanych oraz ich potomstwa (mówimy przecież o genetyce) może mieć podjęta przez niego decyzja, jak i wynikające z niej konsekwencje psychospołeczne (np. destrukcja lub wzmocnienie relacji rodzinnych). Z kwestią wielkości szkody nierozdzielnie wiąże się pytanie o prawdopodobieństwo jej wystąpienia (2a), o prawdopodobieństwo wystąpienia danej cechy fenotypowej w takiej bądź innej formie, o prawdopodobieństwo takiego bądź innego wpływu przekazania informacji na pacjenta, jego krewnych i rodzinę jako pewną całość; widać, że dla kompetentnej oceny prawdopodobieństwa należy się posłużyć nie tylko wiedzą medyczną *sensu stricto*, ale również psychologią, być może socjologią, być może danymi uzyskanymi w badaniach środowiskowych. Jeśli dodać do tego jeszcze analizę dostępnych interwencji medycz-

²⁰ Stanford Leikin, „First, Do No Harm”, *Ethics & Behavior* (5) 1995, ss. 196-199.

nych (3b), okazuje się, że odpowiedź na pytanie czy lekarz może ujawnić istotne informacje uzyskane w testach genetycznych krewnym pacjenta wbrew jego woli, musi być poprzedzona wielowątkową analizą wykorzystującą dane medyczne, psychologiczne, środowiskowe, a niekiedy również ekonomiczne (np. koszty dostępnej terapii). Co więcej, bez trudu można wskazać sytuacje, w których nawet najbardziej kompletny i drobiazgowy rachunek szkód nie będzie konkluzyjny; co bowiem w przypadkach, gdy odkryty czynnik genetyczny z dużym prawdopodobieństwem przyczyni się do wystąpienia niezbyt poważnego defektu zdrowotnego, który można usunąć dzięki dostępnej wiedzy medycznej? Na pierwszy rzut oka odpowiedź może się wydać oczywista: skoro istnieje skuteczna terapia, lekarz – niezależnie od życzeń pacjenta – powinien poinformować jego krewnych. Wtedy należałoby jednak przyjąć, iż w przypadku każdego uwarunkowanego genetycznie defektu, który może zostać wyleczony, któremu można zapobiec, którego przebieg można złagodzić itd. lekarz ma prawo łamać zasadę poufności i informować krewnych pacjenta niezależnie od jego życzeń. Podobnych kłopotów pojawia się więcej: co jeśli duża potencjalna szkoda łączy się z niewielkim prawdopodobieństwem wystąpienia, a co w sytuacji, gdy za złamaniem zasady poufności przemawiają wszelkie dane medyczne, jednak towarzyszy temu graniczące z pewnością przekonanie, że ujawnienie informacji wbrew woli pacjenta spowoduje nieodwracalne szkody w jego życiu rodzinnym? Krótko rzecz ujmując: zaproponowany rachunek szkód zazwyczaj będzie niekonkluzyjny, ponieważ nie wiadomo jak wartościować uwzględniane w nim dane. Prawdopodobnie ze względu na te niejasności wspomniane już M. Lacroix, G. Nycum, B. Godard, B. M. Knoppers²¹ twierdzą, że rachunek szkód pozwala na złamanie zasady poufności wyłącznie w przypadku takich chorób uwarunkowanych monogenowo – występują u ok. 3% żywo urodzonych²² – dla których są już dostępne jakies skuteczne środki zaradcze (wziąwszy jednak pod uwagę wspomniane czynniki pozamedyczne, zapewne też nie zawsze).

²¹ M. Lacroix, G. Nycum, B. Godard, B. M. Knoppers, „Should physicians warn patients’ relatives of genetic risks?”, *Canadian Medical Association Journal* (178/5) 2008, ss. 593-595.

²² Za: Gerard Drewa, Tomasz Ferenc (red.), *Podstawy genetyki dla studentów i lekarzy*, wyd. II poprawione i uzupełnione, Wrocław: Urban & Partner, s. 193.

3.2.2. Zapobieganie szkodzie

Mając w pamięci, jak trudnym zadaniem jest przeprowadzenie rachunku, który pozwoliłby odpowiedzieć na pytanie, czy szkoda wynikająca z nieinformowania krewnych pacjenta o odkryciu potencjalnie niebezpiecznego czynnika genetycznego równoważy bądź przeważa negatywne skutki złamania zasady poufności, należy przyjrzeć się z kolei zasadzie, której ma się on przysłużyć. Była już mowa o tym, że ma on rozstrzygnąć konflikt pomiędzy dwoma powinnościami *prima facie*: obowiązkiem przestrzegania zasady poufności i obowiązkiem zapobiegania szkodzie. Czas się zastanowić, czy w genetyce klinicznej obowiązek zapobiegania szkodzie stanowi realną konkurencję wobec obowiązku traktowania pewnych danych jako ściśle poufnych?

Za kanoniczny przykład sytuacji, w której obowiązek przestrzegania zasady poufności musi ustąpić przed obowiązkiem zapobiegania szkodzie uznaje się *kazus Tatasoff*.

W sytuacji, gdy lekarz jest przekonany, iż jego pacjent bezpośrednio zagraża życiu lub zdrowiu konkretnej osoby trzeciej, ma prawo – nawet obowiązek – złamać poufność, aby zapobiec szkodzie. Lekarz jest więc przekonany, że jego pacjent złamie silny obowiązek niewyrządzania zła, uznaje zatem, że jego mocnym obowiązkiem jest zapobieżenie potencjalnej szkodzie. Czy ten schemat można zastosować w realiach genetyki klinicznej? Przypomnijmy, że chodzi o sytuację, gdy dzięki testom genetycznym odkryto u pacjenta pewien defekt, o którym wiadomo, że najpewniej pojawi się u części jego krewnych, wywołując negatywne skutki o różnym natężeniu; lekarzowi/konsultantowi nie udaje się przekonać pacjenta, że podzielenie się tą informacją z zainteresowanymi krewnymi jest pożądane; oceniwszy wielkość przewidywanej szkody związanej z nieinformowaniem krewnych pacjenta lekarz/konsultant rozważa złamanie zasady poufności ze względu na konieczność realizacji obowiązku zapobiegania szkodzie.

W literaturze tematu zwraca się niekiedy uwagę na dwie różnice pomiędzy *kazusem Tarasoff*, a dylematami, które pojawiają się w genetyce: niektórzy autorzy zwracają uwagę na to, że sam pacjent nie stanowi bezpośredniego zagrożenia dla swojego krewnego, a krewny nie jest jego ofiarą – albo również posiada wykryty defekt genetyczny, albo go nie posiada i ujawnienie informacji niczego tutaj nie zmienia²³. Pojawia

²³ David J. Doukas, Jessica W. Berg, „The Family Covenant and Genetic Te-

się też argument, że ujawnienie informacji poufnej nie będzie aktem zapobieżenia szkodzie – niewiedza bowiem nie pogorszy stanu zdrowia krewnego, skoro chorobotwórczy czynnik i tak w nim już tkwi – ale przysporzenia dobra; wyrządzenia zła nigdy nie można usprawiedliwiać chęcią przyczynienia się do czyjegoś dobra, zatem łamania zasady poufności (co szkodzi pacjentowi) nie można usprawiedliwiać chęcią ostrzeżenia jego krewnych²⁴. Warto przyjrzeć się zasadności tych argumentów. Rzeczywiście, pacjent, u którego odkryto defekt genetyczny, nie stanowi bezpośredniego zagrożenia dla swoich krewnych: jeśli czynnik chorobotwórczy w nich tkwi, to przecież nie z jego winy ani z winy nikogo innego. Mocno wątpliwe wydaje się jednak wysnuwanie stąd wniosku, że niewiedza w żaden sposób nie przyczyni się do pogorszenia ich stanu, w żaden sposób im nie zaszkodzi. Zilustruje to dobrze następujący przykład: załóżmy, że do szpitala trafia pacjent z gangreną palca; zgodnie z proponowanym powyżej rozumieniem zaniechanie amputacji palca – która powstrzymałaby postęp choroby – nie przyczyniłoby się do pogorszenia stanu pacjenta, mimo, że gangrena obejmowałaby kolejne partie jego ciała – taka przecież natura gangreny, że postępuje; pacjent był zarażony czynnikiem chorobotwórczym, trafiając do szpitala, zatem lekarz nie mógł zapobiec złu, mógł co najwyżej przysporzyć pacjentowi dobra i amputować mu palec, a skądinąd wiadomo, że obowiązek przysparzania dobra jest znacznie słabszy od obowiązku zapobiegania szkodzie. Wracając na grunt genetyki klinicznej: twierdzenie, że niewiedza nie może negatywnie wpłynąć na stan człowieka obciążonego defektem genetycznym jest absurdalne. Była już mowa o tym jak szeroko należy pojmować skuteczną interwencję w przebieg choroby uwarunkowanej genetycznie. Spektrum rozciąga się tutaj od zupełnego wyleczenia (bardzo rzadkie przypadki), przez działania prewencyjne, monitorowanie stanu zdrowia aż po diagnostykę „okołoreprodukcyjną”. Już samo stworzenie szansy na skonstruowanie adekwatnego planu życiowego, na podejmowanie stosownych decyzji można niewątpliwie uznać z formę „sku-

sting”, *The American Journal of Bioethics* (1/3) 2001, ss. 2-10; M. Lacroix, G. Nycum, B. Godard, B. M. Knoppers, „Should physicians warn patients’ relatives of genetic risks?”, op. cit., ss. 593-595.

²⁴ Rosamond Rhodes, „Autonomy, Respect, and Genetic Information Policy: A Reply to Tuija Takala and Matti Häyry”, *Journal of Medicine and Philosophy* (25/1) 2000, ss. 114-120.

tecznej interwencji” w przebieg choroby. Dlatego uważam, że uzasadnianie obowiązywania ścisłej zasady poufności poprzez negowanie tego, że ujawnianie pewnych informacji faktycznie może zapobiegać większemu złu są dość demagogiczne i niewiele warte.

Nie przekonują mnie również próby utrzymania ścisłej zasady poufności poprzez wskazywanie na to, że sam pacjent nie stanowi bezpośredniego zagrożenia dla swojego krewnego, że to, co mu zagraża ów krewny „nosi w sobie”. Wygląda to bowiem na jakąś irracjonalnie pojmowaną zasadę sprawiedliwości.: pacjent z przypadku Tarasoff „zasłużył sobie” na to, by ujawnić jego dane poufne; zasłużył sobie na to swoimi niecnymi zamiarami, złamaniem zakazu nieszkodzenia; natomiast pacjent poradni genetycznej jest „niewinny”, nie on wywołał defekt genetyczny u swojego krewnego; wystąpienie owego defektu jest zupełnie niezależne od tego co pacjent zrobił, czego chciał; czemuż by miał za to odpowiadać? Jak już powiedziałam, ten tok rozumowania wydaje mi się zupełnie irracjonalny. Tak naprawdę wcale nie jest ważne, czy pacjent stanowi, czy też nie stanowi bezpośredniego zagrożenia dla osoby trzeciej. Ważne jest to, że *dzięki pacjentowi* takie zagrożenie zidentyfikowano, a ostrzegając wspomnianą osobę trzecią, można to zagrożenie wyeliminować lub zminimalizować.

Czy zatem interesujący mnie przypadek z zakresu genetyki klinicznej jest faktycznie analogiczny do przypadku Tarasoff? Czy faktycznie zidentyfikowawszy poważny defekt genetyczny lekarz powinien przyznać pierwszeństwo obowiązkowi zapobiegania szkodzie, a nie obowiązkowi przestrzegania zasady poufności? By odpowiedzieć na te pytania, należy rozstrzygnąć jeszcze jedną wątpliwość: *czym* obowiązkiem jest zapobieganie szkodzie w interesujących mnie przypadkach? Pytanie nie jest bagatelne, raz już się bowiem okazało, że obowiązek rzekomo konkurencyjny wobec obowiązku przestrzegania ścisłej zasady poufności, tak naprawdę wcale nie jest obowiązkiem lekarza, tylko pacjenta. W przypadkach analogicznych do przypadku Tarasoff jest jasne, że obowiązek zapobieżenia szkodzie spoczywa na lekarzu: on jeden wie, że ktoś – jego pacjent – ma zamiar wystąpić przeciw obowiązkowi niewyrządzania zła innym i on jeden może temu zapobiec. Natomiast w sytuacji, gdy lekarz identyfikuje defekt genetyczny swojego pacjenta, jego zobowiązanie zapobieżenia szkodzie osób trzecich wcale nie jest takie oczywiste, czy też raczej wcale nie jest takie mocne. Po pierwsze, lekarz *nie jest jedyną osobą, która tej szkodzie może*

zapobiec; może jej również zapobiec sam pacjent, dzieląc się stosowną informacją z rodziną. A zatem, po drugie, obowiązek zapobieżenia szkodzie ciąży też na samym pacjencie. I wreszcie po trzecie, zobowiązania wobec krewnych są znacznie mocniejsze niż zobowiązania lekarza wobec obcych osób, które najczęściej nawet nie są jego pacjentami. Wiadać zatem, że obowiązek zapobieżenia szkodzie ciąży tutaj i na lekarzu i na pacjencie, przy czym *obowiązek lekarza jest znacznie słabszy niż obowiązek pacjenta*. Rozważając konflikt pomiędzy mocnym obowiązkiem przestrzegania ścisłej zasady poufności, a nie tak mocnym, czy też po prostu słabym obowiązkiem zapobiegania szkodzie, jakiej mogą doświadczyć obcy ludzie, nie trzeba nawet przeprowadzać rachunku szkód, aby stwierdzić, który z nich jest obowiązkiem nadrzędnym.

4. Wnioski

Przedstawiona powyżej argumentacja prowadzi do wniosku, że jeśli pacjent nie godzi się na przekazanie osobom z nim spokrewnionym informacji o wykrytym u niego defekcie genetycznym, lekarz nie ma podstaw do tego, by odstąpić od zasady poufności; z etycznego punktu widzenia w takim przypadku nie można uzasadnić złamania zasady poufności. Jedynym obowiązkiem konkurencyjnym wobec obowiązku przestrzegania zasady poufności mógłby być bowiem obowiązek zapobiegania szkodzie, okazało się jednak, że w tym konkretnym przypadku jest to mocny obowiązek pacjenta, nie lekarza. Można by oczywiście przy pomocy „rachunku szkód” – który pierwotnie służył do rozstrzygnięcia rzekomego konfliktu między dwoma obowiązkami *prima facie* – próbować uzasadnić złagodzenie zasady poufności poprzez czysto konsekwencjalistyczne rozumowanie. Należy jednak, po pierwsze, pamiętać o tym, że ów rachunek bardzo rzadko prowadzi do jednoznacznych wniosków, a po drugie, wziąć pod uwagę wspomniane na wstępie artykułu długofalowe negatywne konsekwencje łagodzenia zasady poufności (w tym przypadku spadek liczby osób zwracających się do konsultantów genetycznych, czy poddających się testom).

Czy należy zatem uznać, że lekarz bądź konsultant jest wobec oporu pacjenta zupełnie bezradny? Wydaje się, że jedynym sensownym rozwiązaniem, jeśli chodzi o genetykę kliniczną, jest po prostu rezygnacja z jednej z naczelných zasad obowiązujących lekarzy i konsul-

tantów, mianowicie zasady niedyrektywności (*nondirectiveness*). Zasada owa głosi, że lekarz czy też konsultant ma pomagać, ale nie wolno mu doradzać. Ma być otwarty i stworzyć klimat sprzyjający zrozumieniu i formułowaniu wątpliwości, dostarczyć wszelkich potrzebnych informacji, a także emocjonalnego i psychologicznego wsparcia. Ma pomóc pacjentowi w rozważeniu wszelkich dostępnych opcji postępowania na każdym etapie konsultacji genetycznych, jednak nie wolno mu wpływać na ostateczną decyzję. *Jeśli* pacjent zadeklaruje wolę przekazania istotnych informacji swoim krewnym, konsultant ma mu pomóc w wypracowaniu właściwego modelu komunikacji z rodziną²⁵. Nie może jednak sugerować ani doradzać właściwego – jego zdaniem – sposobu postępowania. Obowiązywanie zasady niedyrektywności wywodzi się z czasów, gdy genetyka kliniczna i konsultacje genetyczne służyły niemal wyłącznie celom reprodukcyjnym. Niedyrektywność miała przekreślić wszelkie próby kojarzenia poradnictwa genetycznego z ruchem eugenicznym, afirmować ściśle prywatny charakter podejmowanych decyzji i autonomię osób zwracających się po pomoc²⁶. Warto się jednak zastanowić, czy nie lepiej zrezygnować z bezwzględного przestrzegania zasady niedyrektywności niż z przestrzegania ścisłej zasady poufności²⁷. Nie ma niczego dziwnego w tym, że lekarz, terapeuta, psycholog wskazuje swojemu pacjentowi właściwy sposób postępowania. Dlaczego nie miałby tego robić lekarz podczas konsultacji genetycznych?

Olga Dryla

²⁵ Judith Erlen, „Genetic Testing and Counseling: Selected Ethical Issues”, *Ethics* (25/6) 2006, ss. 423-426.

²⁶ David B. Resnik, „Genetic testing and primary care: a new ethics for a new setting”, op. cit., ss. 245-256.

²⁷ A. Clarke, M. Richards, L. Kerzin-Storarr, J. Halliday, M. A. Young, S. A. Simpson, K. Featherstone, K. Forrest, A. Lucassen, P. J. Morrison, O. W. J. Quarrell, H. Stewart, „Genetic professionals’ reports of nondisclosure of genetic risk information within families”, *European Journal of Human Genetics* (13) 2005, ss. 556-562.

POLITYKA

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Dominik Rogóż

Ponowoczesność i Inność

1. Apologia Inności¹

Prawdopodobnie nigdy nie mówiliśmy tyle o innym, obcym i różnicy, co dzisiaj, ale też prawdopodobnie nigdy dotąd nie byliśmy równie niechętni, żeby stać się kimś innym².

M. Schuback

Współczesna humanistyka karmi się pasją wynajdywania *Inności*³. Inność – z francuskiego *alterité*, z angielskiego *otherness* – okazuje się dzisiaj kategorią wszechobecną, która niemal we wszystkich odsłonach ponowoczesności – od filozofii po teologię, od literatury po psychologię, od socjologii po etnologię – odgrywa rolę pierwszoplanową. *Postnowoczesność*, która krytycznym okiem spogląda na swoje *ante*⁴, czyli nowoczesność, stanowi w *istocie wielką apologię Inności*. Nowo-

¹ „Termin apologia – jak wyjaśnia Małgorzata Kowalska – ma podwójne znaczenie: oznacza obronę jako pochwałę i obronę jako usprawiedliwienie, a nawet przeprosiny (jak w ang. *apologies*). U Lévinasa jest terminem technicznym służącym do opisu *dwubiegowości* Ja, które zarazem afirmuje siebie i potrzebuje usprawiedliwienia, to znaczy innego człowieka”. Zob. przypis w: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 27.

² M. Schuback, *Pochwała nicości. Eseje o hermeneutyce filozoficznej*, przeł. L. Neuger, wstępem opatrzył M. P. Markowski, Kraków 2008, s. 59.

³ Wnikliwych czytelników odsyłam do etymologicznych analiz francuskiego pojęcia *invention*, które przeprowadził Michał Paweł Markowski. Zob. przypis tłumacza w: J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M. P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz, Kraków 1997, s. 81.

⁴ Na temat znaczenia przedrostków *post* i *ante* pisał J. F. Lyotard. Zob. J. F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 101.

czesność bowiem – jak powiedziałby Vincent Descombes, autor głośnej rozprawy *L'même et l'autre*⁵ z 1979 roku – była formacją zdominowaną przez „myślenie tożsamościowe”, przez „mentalność monadologiczną”, przez „świadomość totalizującą”. W obliczu potężnych, metafizycznych systemów karmiących się aspiracją ogarniania całości rzeczywistości, Inność nieuchronnie musiała być marginalizowana, wykluczana poza spójne ramy systemu, „karceryzowana” – by posłużyć się określeniem Michela Foucault’a – bądź też „subordynowana” – by przywołać znany termin Jacques’a Derridy. Największym „grzechem” nowoczesnej tradycji myślenia, która w istocie – jak pisał Derrida w tekście *Farmakon*⁶ – sięga swymi korzeniami starożytnego platonizmu, było właśnie „zapomnienie Inności” albo, mówiąc inaczej, rozpuszczenie Inności we wszechobecnym uniwersum Toż-Samego. Inność – przez wiele wieków wypierana i represjonowana – doczekała się jednak, na mocy psychologicznej zasady kompensacji, ponownego odkrycia. Jak nowoczesność, zainaugurowana intronizacją kartezjańskiego *cogito*, wygnała Inność w krainę zapomnienia, tak ponowoczesność, obalając niepodzielne rządy nowożytnej formuły podmiotu, wykonała dwa szalenie istotne gesty: po pierwsze, podjęła heroiczny wysiłek ocalenia Inności poprzez wpisanie jej w pole humanistycznej debaty; po drugie zaś, na nowo, w sposób bezprecedensowy, sprobowała kwestię Inności i wszczęła burzliwą debatę na temat relacji między Innością i Tożsamością albo – by użyć innej nomenklatury – między Innym i Tym-Samym. Ponowoczesna *questio fundamentalis*, którą tak szumnie się dziś dyskutuje, a którą po raz pierwszy – i to już w latach czterdziestych!⁷ – sformułował Emmanuel Lévinas, brzmi zatem tak: „Jak [...] Toż-Samy [...] może wejść w relację z Innym, nie pozbawiając go natychmiast jego inności? Na czym polega ten stosunek?”⁸.

⁵ Wyd. polskie: V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996.

⁶ Zob. J. Derrida, *Farmakon*, w: idem, *Pismo filozofii*, wybrał i posłowiem opatrzył B. Banasiak, przekład zbiorowy, Kraków 1992, ss. 39-62. Na temat Derridiańskiej interpretacji różnicy między mową a pismem pisał także Piotr Dehnel. Zob. P. Dehnel, *Dekonstrukcja-rozumienie-interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Kraków 2006, ss. 136-142.

⁷ Problematyka Inności i Tożsamości pojawia się w czterech wykładach, które Lévinas wygłosił w Paryżu w roku akademickim 1946/47, a które później zostały opublikowane w postaci książeczki pt. *Le temps et l'autre*. Wyd. pol: E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999.

Spór o kształt relacji między Innością i Tożsamością, choć w trafny sposób streszcza intelektualne zmagania ponowoczesności, to jednak żadną miarą nie wyczerpuje obszernego protokołu rozbieżności, który napędza niekończące się odmienianie Inności przez wszelkie możliwe przypadki. Okazuje się bowiem, że Inność, którą tak pieczołowicie wydobywa się dzisiaj z mroków zapomnienia i którą można odnaleźć niemal we wszystkich dyskursach współczesności, jest kategorią jeśli nie w ogóle pustą, to co najmniej mocno nadwerżoną z powodu nieprawdopodobnego ciężaru wieloznaczności, który został złożony na jej barki. Inność – w zależności od tego, kto, gdzie i kiedy ją przywołuje – diametralnie odmienia swoje oblicze, tym samym zaś niejednokrotnie wprawia humanistów w stan kompletnej dezorientacji. O czym właściwie mówimy, mówiąc o Inności? – oto pytanie, na które, jak sądzę, odpowiedzi udzielić nie sposób. Inność stała się dziś terminem – mówiąc kolokwialnie – „modnym i wygodnym”, który wszystkim i wszędzie, w zależności od ich kontekstu i potrzeb, pozwala się łatwo zaadaptować. W konsekwencji jednak, zamiast ostrej, semantycznie stabilnej kategorii, która mogłaby zaprowadzić porządek we współczesnym słowniku filozoficznym, otrzymujemy kategorię „tępą”, semantycznie niestabilną, która – jak się wydaje – tylko potęguje terminologiczny chaos współczesności.

Mimo wspomnianych trudności, nie wątpię jednak w możliwość sprowadzenia – choćby dalece upraszczającego – problematyki Inności do jednego mianownika. Dlaczego? Dlatego że Inność, choć odsłania się dzisiaj w tak wielu postaciach, choć okazuje się pojęciem tak dalece wieloznacznym, to jednak we wszystkich przypadkach czerpie żywotność z tego samego źródła – ze sprzeciwu wobec wszelkich prób totalizacji. Całość, totalność, kompletność – oto zaledwie trzy bodaj najbardziej popularne kategorie, które ponowoczesność najchętniej wyrzuciłaby poza granice języka. Totalność – we wszystkich swoich odmianach: podmiotowej, społecznej czy logocentrycznej – została napiętnowana jako termin szalenie niebezpieczny. „Jeżeli będziemy pamiętać – jak trafnie zauważa Barbara Skarga – że całość w językach europejskich to *totalité*, *Totalität*, *totality*, *totalità*, to czyż należy się dziwić, że narodziły się totalitarne ustroje? Kryzys kultury, który ujawnił się z taką siłą w jej formach zdegenerowanych, barbarzyńskiego

⁸ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 25.

totalizmu, był już zakodowany w myśli europejskiej wiernej ideom Parmenidesa i Platona. Rzekome ideały humanizmu, negujące prymat osoby ludzkiej, wynoszące ponad nią to, co ponadindywidualne, anonimowe, powszechne, wyrodziły się we współczesny antyhumanizm niejako z konieczności⁹. Czy zatem ponowoczesna apologia Inności może uchronić nas przed wezbraniem kolejnej fali antyhumanizmu? Czy obecny czas szczególnej wrażliwości na Inność zdoła zaszczerpić w nas trwałą szacunek dla prawomocności tego, co różne, odmienne, obce? Czy w obliczu Inności zechcemy przełamać własny dogmatyzm po to, by stać się kimś innym?¹⁰.

2. Lévinas: Toż-Samy i Inny

Zachodnia filozofia była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Toż-Samego za pośrednictwem trzeciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu¹¹.

E. Lévinas

Jeśli ponowoczesność – jak uparcie twierdzę – stanowi wielką apologię Inności, to Emmanuel Lévinas z powodzeniem można by zaliczyć w poczet postmodernistów z tego choćby powodu, że to on właśnie, publikując w 1961 roku pracę *Totalité et Infini*, zainaugurował współczesną debatę wokół problemu Inności¹². Inność – zgodnie z diagnozą

⁹ B. Skarga, „Emmanuel Lévinas: kultura immanencji”, w: idem, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Warszawa 1997, s. 104.

¹⁰ Inspirujące refleksje na temat rozumienia i nierozumienia drugiego człowieka zawiera wprowadzenie Michała Pawła Markowskiego do cytowanej już przeze mnie książki Schuback pt. *Pochwała nicości*. Zob. M. P. Markowski, „Znieswojenie. Wstęp do hermeneutyki nierozumienia”, w: M. Schuback, *Pochwała...*, op. cit., s. IX.

¹¹ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 32.

¹² Tego rodzaju teza może wydać się o tyle kontrowersyjna, że pojęcia *inności* i *tożsamości*, którymi operuje Lévinas, a za nim właściwie cała dwudziestowieczna filozofia francuska, są pojęciami proveniencji Hegłowskiej. Moment inicjacji debaty wokół problemu *inności* (*innobyty*) można by zatem, jak sądzę, przesunąć wstecz, do początku dziewiętnastego wieku, kiedy to ukazała się Hegłowska *Fenomenologia ducha*. Na temat Hegłowsko-Kojève'owskich inspiracji we współczesnej filozofii francuskiej obszernie pisze Vincent Descombes. Zob. V. Descombes, *To samo...*, op. cit., s. 15. Niemniej, są i tacy, jak choćby Ryszard Kapuściński, którzy właśnie myśl Lévinasa uważają za przełomową. Zob. R. Kapuściński, „Ten Inny”, w: idem, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 22.

Lévinasa – została zapomniana w momencie narodzin kartezjańskiej formuły podmiotu, czyli mniej więcej w połowie siedemnastego wieku¹³. Kartezjańskie *cogito ergo sum* – wzmocnione później przez Kanta, Fichtego i Hegla – na wiele wieków określiło relację między „Toż-Samym” a „Innym” jako relację poznawczą, nieuchronnie zapośredniczoną w polu świadomości transcendentальной. Fatalną konsekwencją takiego sposobu myślenia okazała się „neutralizacja” albo – by posłużyć się akademickim żargonem – „immanentyzacja” Innego. Inny, mówiąc inaczej, przestał być „innym *par excellence*”, innym pisany wielką literą, innym w sensie mocnym, bytowym, autonomicznym, stał się natomiast zaledwie funkcją – jak powiedziałby Husserl – świadomości egologicznej. Inny – powiada nowoczesność, a jest to nowoczesność, dodajmy uczciwie, interpretowana przez ponowoczesnych – jest wyłącznie moim przedstawieniem: to ja decyduję o jego odmienności, to ja nadaję mu znaczenie i sens, to ja wreszcie jestem ową Lévinasowską „całością”, która pojmując rzeczywistość, wyklucza poza nawias refleksji to, co w jakikolwiek sposób mogłoby zakłócić jej niczym niezmacony – totalny! – spokój¹⁴.

Tego rodzaju myślenie, utrwalone w strumieniu nowoczesnej tradycji, stało się – wedle Lévinasa – przyczyną ciągłego uprzedmiotawiania drugiego człowieka, którego złowieszczą – ale i w pewien sposób, niestety, nieuniknioną – kulminacją okazała się tragedia Holocaustu¹⁵. Diagnoza Lévinasa, który wprost pisze o przemocy i woj-

¹³ Przywoływany już przeze mnie Vincent Descombes, historyk francuskiej filozofii, trafnie zauważa: „W pierwotnej postaci walka świadomości pojawia się w kartezjańskim *cogito*. W tym, co zwykle się określać filozofią świadomości, to znaczy w tradycji kartezjańskiej, myślę, więc jestem jest jednocześnie źródłem i regułą wszelkiej prawdy. Jest to pierwsza prawda, jest to prawda będąca zasadą wszystkich innych prawd, i jest to w końcu wzór prawdy. *Ego* zawarte w *ego cogito, ego sum*, jest absolutem, wobec którego wszystko jest relatywne: jego prawda, która nie zależy od żadnej innej, warunkuje wszystkie inne”. V. Descombes, *To samo i inne...*, op. cit., s. 30.

¹⁴ Derrida pisał tak: „Inny, jako inny niż *ja*, inny, który przeciwstawia się samo-żsamości, nie jest czymś, co można wykryć lub odsłonić wewnątrz filozoficznej przestrzeni, za pomocą lampy filozoficznej. Inny poprzedza filozofię i w konieczny sposób przywołuje i prowokuje podmiot zanim jeszcze rozpocznie się rzetelne kwestionowanie”. Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, wyd. II rozszerzone, Kraków 2003, s. 175.

¹⁵ Na temat zależności między Holocaustem a myślą Lévinasa piszę obszerniej w tekście pt. *Holocaust. Horyzont nowego myślenia*. Zob. D. Rogóż, „Holocaust. Horyzont nowego myślenia”, w: *Poznańskie Studia Teologiczne*, t. 22, 2008, s. 287.

nie – o przemocy i wojnie w sensie najbardziej źródłowym, ontologicznym – brzmi piorunująco, jest stanowcza i dobitna:

Wojna nowoczesna jak zresztą każda wojna – powiada Lévinas w pierwszych akapitach *Całości i nieskończoności* – posługuje się bronią, która obraca się przeciwko temu, kto jej używa. Ustanawia porządek, wobec którego nikt nie może się zdystansować. *Nic nie jest wówczas zewnętrzne* (podkr. moje – DR). Wojna nie ujawnia zewnętrzności i Innego jako Innego, niszczy tylko tożsamość Toż-Samego. Oblicze bytu odsłaniające się w wojnie oddaje *pojęcie całości* (podkr. moje – DR), które dominuje w całej zachodniej filozofii¹⁶.

Diagnostując stan europejskiego ducha w taki sposób, Lévinas wyraźnie zapowiada stawkę, o którą na dalszych stronach rozprawy będzie niestrudzenie walczył orężem proponowanej przez siebie filozofii. Intelktualne przedsięwzięcie Lévinasa – a mam tu na myśli przede wszystkim trzy jego dzieła: *Istniejący i istnienie*, *Całość i nieskończoność* i *Inaczej niż być* – daje się bowiem streścić, jak sądzę, w dwóch zasadniczych gestach: po pierwsze, Lévinas podejmuje próbę detronizacji podmiotu, który od połowy siedemnastego wieku coraz bardziej rozpierał się na tronie wzniesionym przez Kartezjusza; po wtóre zaś, proponuje unikalną formułę podmiotowości, którą określa jako „*gościnność przyjmującą drugiego człowieka*” (podr. moje – DR)¹⁷. Innymi słowy, Lévinas zdradza się jako wielki apologeta Inności w tym sensie, że tylko w „gościnności”, czyli w przyjęciu – na tyle, na ile to możliwe – „Inności jako Inności” dostrzega nadzieję na rozerwanie ciasnych ram „całości”, a tym samym na przewyciężenie totalizujących – albo, jak się okazuje, wręcz totalitarnych! – ambicji filozofii. Mówiąc jeszcze inaczej, Lévinas – dążąc do zniesienia przemocy, która

¹⁶ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 4. „Intencjonalność – jak wyjaśnia Jerzy Bukowski – oznacza, że świadomość jest zrelatywizowana do obiektów, ale także, że relatywizuje je do siebie. Czysta świadomość jest dla Husserla bytem absolutnym. Żaden realny byt, transcendentny w stosunku do świadomości nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości, która jest „w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla re indiget ad existendum*. Jak trafnie pisał Sokołowski, świadomość w swej czystości musi być zamkniętą w sobie całością bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i która nie ma żadnych powiązań z przestrzenno-czasowym światem poza konstytuowaniem go w swych nieustannych tetycznych aktach”. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1994, s. 54.

¹⁷ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 11. Należy także podkreślić, że relacja Lévinasa do Kartezjusza jest relacją złożoną i jej rozpatrzenie wymagałoby oddzielnego artykułu. Z jednej bowiem strony Lévinas kwestionuje kartezjańską formułę podmiotowości, z drugiej zaś strony przyjmuje ideę nieskończoności jako coś, co nie może być prostą funkcją świadomości.

pustoszy wnętrze samego bytu – proponuje unikalną hierarchizację podstawowych kategorii filozofii: ponad całością proponuje ustanowić nieskończoność, ponad wewnętrznością – zewnętrzną, ponad tożsamością – inność i ostatecznie, co bodaj najistotniejsze, ponad metafizyką – etykę. Tylko w ten sposób, przekonuje Lévinas, możliwe jest nie tylko zażegnanie przemocy i wojny – tak w sensie ontologicznym, jak i politycznym – lecz także ustanowienie pokojowego ładu w przestrzeni międzyludzkich relacji. Postulat Lévinasa brzmi zatem tak: w miejscu metafizyki, rozumianej jako poznawanie, przedstawianie, uprzedmiotawianie i rozgraniczanie, należy umocować etykę rozumianą jako działanie, rozmawianie, upodmiotawianie i gościnność.

Ontologia jako filozofia pierwsza – krytycznie zauważa Lévinas – jest filozofią mocy. [...] Tematyzacja i konceptualizacja, które są zresztą nieodłączne, nie pozwalają na zawarcie pokoju z tym, co inne, lecz niszczą je lub biorą w posiadanie. [...] Filozofia władzy, ontologia jako filozofia pierwsza, która nie kwestionuje Tego Samego, jest filozofią niesprawiedliwości¹⁸.

Dalej Lévinas *explicite* mówi o zamiarze podjętym w *Całości i Nieskończoności*:

Książka ta próbuje dostrzec *niealergiczną relację z Innym* (podkr. moje – D.R.) w mowie, w Pragnieniu, które sprawia, że w obliczu Innego i 'na przekór zdrowemu rozsądkowi' władza – z istoty dla Innego zabójcza – przekształca się w niemożność zabójstwa, w poszanowanie Innego, w sprawiedliwość. Staramy się tu konkretnie opisać taką relację, która w *anonimowej wspólnotie pozwala zachować obcowanie Ja z Innym* (podkr. moje – D.R.) – mówienie i dobroć¹⁹.

Dzieło Lévinasa – a jest to dzieło w tym sensie, jaki temu słowu nadał Jacques Derrida²⁰ – okazuje się zatem heroiczną próbą przecięcia „filozofii totalności” na rzecz „filozofii nieskończoności”, „filozofii monologicznej” na rzecz „filozofii dialogicznej”, „filozofii tego samego” na rzecz „filozofii tego, co inne”. Lekarstwem na schorowaną kondycję zachodniej filozofii, w której niepodzielne rządy sprawują

¹⁸ Ibid., s. 36.

¹⁹ Ibid., s. 37. „obcowanie Toż-Samego i Innego – powiada w innym miejscu Lévinas – [...] ma naturę mowy. Relacja ustanawiana przez mowę jest bowiem tego rodzaju, że terminy tej relacji nie graniczą z sobą, że Inny, mimo związku z Toż-Samym, pozostaje wobec Toż-Samego transcendentny. Relacja Toż-Samego i Innego – czyli metafizyka – rozgrywa się źródłowo jako dyskurs, w którym Toż-Samy, skupiony w sobości Ja – jedyny i autochtoniczny byt szczegółowy – wychodzi z siebie”. E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 26.

²⁰ B. Skarga, „Wstęp”, w: E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. IX, X.

idee całości i jedności, jest – wedle Lévinasa – bezwarunkowe uznanie prymatu nieskończoności i wielości. Tylko idea nieskończoności, rozumiana jako niedająca się pojąć Inność drugiego człowieka, posiada taką moc, która nieustannie wyprowadza świadomość poza jej własny, ograniczony horyzont. Idea nieskończoności – tak bardzo ekspozowana przez Lévinasa – okazuje się jedyną zasadą, dzięki której Inność faktycznie może pozostać Inna; dzięki której, mówiąc inaczej, możliwe jest ocalenie Inności przed jej zatraceniem w odmętach podmiotowej władzy *Sinnggebung*. „To właśnie nieskończoność – jak czytamy w *Całości i nieskończoności* – bardziej obiektywna niż obiektywność – a nie bezsilny i odcięty subiektywizm – łamie twarde prawo wojny”²¹.

Nie tylko jednak nieskończoność stanowi podstawowy element języka, który wyraża meandry Lévinasowskiej myśli. Pragnienie, separacja, epifania, twarz, mowa, zewnętrżność – oto kolejne terminy, których rozszyfrowanie stanowi klucz do właściwej lektury filozofii Lévinasa. To prawda, jak uprzedza nas Barbara Skarga, że

Lévinasowskie dzieło przemawia do nas językiem szczególnie zawikłanym i nie-raz budzącym sprzeciw, dlatego też *Całość i nieskończoność*, a także inne prace Lévinasa mogą się wydać niezrozumiałe przy pierwszej lekturze. Gdy jednak do lektury się powraca, gdy zaczyna się iść za jej tokiem, język Lévinasowski staje się wyrazisty i odsłania sens swej przemiany²².

Czy wobec tego warto podejmować trud lektury? Czy warto zdobywać się na karkołomny wysiłek rozczytywania nieznanego jak dotąd języka? Jestem przekonany, że warto! Warto, ponieważ stawka, o którą walczy Lévinas, jest – w moim przekonaniu – stawką najwyższą. Apologia Inności to nie tylko – jak mogłoby się wydawać – kwestia ścierania się abstrakcyjnych, filozoficznych frontów, lecz nade wszystko to kwestia sporu o kształt naszych społeczeństw i wspólnot. Jak słusznie zauważa Markowski:

Kolonializm, wszelki kolonializm – od politycznego do egzystencjalnego – to *nieuleczalna choroba nierozumienia*. Kolonializm nie wymaga zamorskich imperiów. Kolonializm zaczyna się z chwilą, gdy ktoś, kto prosi nas o rozumienie zostaje całkiem wpisany w granice naszej egzystencji²³.

²¹ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 9.

²² B. Skarga, „Wstęp”, w: E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. XI.

²³ M. P. Markowski, *Żywe dotknięcie obcości*, w: idem, *Nieobliczalne. Eseje*, Kraków 2007, s. 64.

Okazuje się zatem że polityka – co często umyka naszej uwadze – jest funkcją metafizyki; że ład społeczny jest pochodną fundamentalnych rozstrzygnięć filozoficznych. I tutaj, w moim przekonaniu, ujawnia się cała doniosłość Lévinasowskiej refleksji. To wszak oczywiste, że język, którym opisujemy otaczający nas świat, nie pozostaje bez wpływu na kształt naszych wzajemnych relacji. Dwa języki – z jednej strony język Hobbesa, którym rządzi zasada „człowiek człowiekowi wilkiem”, z drugiej zaś strony język Lévinasa, którego podstawą jest „pragnienie życia dla innych” – ustanawiają dwie zupełnie różne formuły społeczności: jedna powstaje na skutek nałożenia kagańca na wolności indywidualne i jest negatywna, druga natomiast rodzi się z przeżycia nieskończoności i jest pozytywna. Jeśli zatem Lévinas z takim uporem i na tak wiele różnych sposobów powtarza swoją mantrę: „Absolutnie Inne to inny człowiek”²⁴, to tym samym walczy o bezwzględną autonomię i niepodległość Innego. Uznanie odmienności i odrębności Innego, drugiego człowieka, jest – w przekonaniu Lévinasa – sprawą fundamentalną, bez której nie sposób wyobrazić sobie pokoju w obrębie nowocześniejszej, pluralistycznej społeczności²⁵. Powtórzmy raz jeszcze:

Absolutnie Inne to inny człowiek. Nie należy on do tego samego szeregu, co Ja. Wspólnota, w której mówię *ty* albo *my*, nie jest liczbą mnogą *ja*. Ja i ty nie są tu egzemplarzami tego samego pojęcia. Z innym człowiekiem nie wiąże mnie ani relacja posiadania, ani jedność liczbowa, ani jedność pojęcia. Brak wspólnej odczynny sprawia, że Inny jest Obcym. Obcym, który zakłóca moje *u siebie*. Ale Obcy znaczy też wolny. W stosunku do niego nie mogę *móc*, nie mogę mieć żadnej władzy²⁶.

Apologia Inności – oto, jak sądzę, sedno filozofii Lévinasa. Rozumienie drugiego człowieka nie polega przecież na ruchu immanencji, to znaczy na nieustannym sprowadzaniu bliźniego do porządku moich oczekiwań i wyobrażeń, lecz przeciwnie: zasadza się na ruchu transcendencji, to znaczy na ciągłym wychodzeniu poza ograniczony świat moich przeświadczeń.

Rozumieć kogoś – powiada Markowski – to zgodzić się na to, że tuż obok mojego świata będzie odtąd istniał świat nie-mój, świat obcy [...]. By zrozumieć czło-

²⁴ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 26.

²⁵ Na temat uznania jako podstawowego aktu względem obecności drugiego człowieka znakomicie pisał wybitny współczesny filozof Robert Spaemann. Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki SDS, Warszawa 2001, s. 220.

²⁶ E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 26.

wieka, muszę go *nie rozumieć*, muszę przeskoczyć z porządku intelektu, w którym jest on tylko innym mną, do porządku miłości, gdzie uznaję jego niezrozumiałość i osobność. Nie jest to jednak łatwe. Ba, jest to prawdopodobnie najtrudniejsza rzecz na świecie [...]. Gdy chcę kogoś pokochać, muszę wystawić się na świat, którego nie znam. Muszę wystawić się na dotkliwą obecność innego świata²⁷.

Dopowiedzmy zatem jeszcze tylko tyle: chcąc zrozumieć drugiego człowieka, muszę przede wszystkim uznać jego nieredukowalną odmienności; rozumiejąc bliźniego, muszę nade wszystko chronić jego Inność.

Ten właśnie wątek – tytułową apologię Inności – podjął i twórczo rozwinął inny francuski filozof, wielki sojusznik Lévinasa, który 27 grudnia 1995 roku po raz ostatni wypowiedział nad grobem swojego przyjaciela słowa rozstania: „żegnaj Emmanuel”, „Adieu”, „z Bogiem”²⁸. „Słowo pożegnania, owo z *Bogiem* (à-Dieu) – zwierzał się Jacques Derrida, bo o nim tu mowa – to słowo, które w pewnym sensie zawdzięczam jemu (Lévinasowi), o którym on nauczył mnie myśleć i wypowiadać inaczej”²⁹.

3. Derrida: odkrywanie Innego

Dekonstrukcja jest, sama w sobie, pozytywną odpowiedzią na Inność. [...] Dekonstrukcja, o której mówię, odkrywa i afirmuje, pozwala nadejść innemu³⁰.

J. Derrida

Jeżeli – jak powiada Sarah Kofman – „pisanie o Derridzie jest przedsięwzięciem zuchwałym”³¹, to imanie się próby wyłożenia jego myśli w kilku akapitach artykułu, musi być przedsięwzięciem wprost beznadziejnym. Jeśli zatem ważę się pisać o Derridzie, to tylko dlatego, że strategia myślenia spod znaku dekonstrukcji idealnie wkomponuje się w ponowoczesne „gusła” odkrywania Inności³². Zresztą, co tu

²⁷ M. P. Markowski, *Żywe dotknięcie...*, op. cit., ss. 68, 71, 72.

²⁸ J. Derrida, „Adieu”, przeł. J. Latkiewicz i J. Migasiński, w: T. Gadacz, J. Migasiński (red.), *Lévinas i inni*, Warszawa 2002, s. 223.

²⁹ Ibid., s. 222.

³⁰ Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 175. Druga część cytatu: J. Derrida, „Psyché. Odkrywanie innego”, przeł. M. P. Markowski, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 106.

³¹ S. Kofman, *Lecture de Derrida*, Paris 1984, s. 15. Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 13.

dużo mówić, wystarczy wszak wspomnieć, że jeden z najbardziej znanych i najszerzej komentowanych tekstów Jacques'a Derridy został opatrzony takim oto tytułem: *Psyché. L'invention de l'autre*, czyli – jak pomaga nam polski tłumacz – *Psyché. Odkrywanie innego*³³. Nie tylko lektura tego tekstu, lecz także żmudne zmaganie się z innymi wywodami Derridy utwierdza mnie w przekonaniu, że dekonstrukcja – wbrew temu, co twierdzą jej nieprzejednani wrogowie – nie jest „destrukcją” czy „demontażem”³⁴, lecz – właśnie! – apologią Inności. „Dekonstrukcja – pozwolę sobie raz jeszcze przywołać motto niniejszego rozdziału – jest, sama w sobie, *pozytywną odpowiedzią na Inność* (podkr. moje – D.R.)”³⁵. Zachowując w pamięci wyraźne brzmienie tej „definicji”, pozostaje nam zapytać: cóż to za „Inność”? i cóż to za „pozytywna odpowiedź”?

Primo: inność, o której pisze Derrida, nie jest tą samą innością, o której pisze Lévinas³⁶. Choć z pewnością można by wskazać wiele wątków, które potwierdziłyby łudzące podobieństwa między przedsięwzięciem Derridy a dziełem Lévinasa, to jednak protokół rozbieżności dzielący „Inność à la Derrida” i „Inność à la Lévinas” okazuje się – moim zdaniem – przepaścią nie do przebycia. Dla Lévinasa bowiem, elementarną figurą Inności – jak już pisałem – jest przede wszystkim drugi człowiek, dalej zaś Transcendencja i Bóg. Dla Derridy nato-

³² Utwierdza mnie w tej tezie niejedyn komentarz do dekonstrukcji, choćby ten: „Tematem dekonstrukcji jest więc to, co inne i nieprzedstawialne (to wątek Lévinasowski) i co nie daje się uchwycić jako temat i jako teza”. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 365.

³³ Jest to tekst tytułowy, który otwiera zbiór tekstów Derridy z lat 80. Artykuł został odczytany dwukrotnie – w kwietniu 1984 na Cornell University i kwietniu 1986 na Harvard University w ramach *Renato Poggioli Lectures*. Zob. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 172.

³⁴ Tego rodzaju nieporozumienia, które pojawiły się wokół dekonstrukcji, stara się wypełnić z naszej mentalności Markowski. Zob. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., ss. 51-62. Na temat pozytywnego charakteru dekonstrukcji pisze także Descombes: „Dekonstrukcja jest metodą, która wypływa z wydobycia fenomenologicznej naiwności. Słowo dekonstrukcja zostało najpierw zaproponowane przez Derridę jako przekład *Destruktion*, o jakiej mówi Heidegger w *Sein und Zeit* i o której stwierdza, że nie powinna być rozumiana w sensie negatywnym (obalić, niszczyć, dekomponować, destruować), lecz pozytywnym (oznaczając granice)”. V. Descombes, *To samo i inne...*, op. cit., s. 98.

³⁵ Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 175.

³⁶ Zasadnicze ognisko sporu, które poróżniło Lévinasa i Derridę, referuje Markowski. Zob. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 173.

miast, Inność jest pojęciem o wiele bardziej wieloznacznym i pojemnym, takim, które mieści w sobie to wszystko, co w dziejach kultury zachodniej nieodmiennie wymykało się „wtłoczeniu” w ciasne ramy logosu, a tym samym nieuchronnie ulegało wykluczeniu poza szczerze domknięte nawiasy „logosfery” – refleksji, filozofii i kultury. Apologia Inności, której skutecznym orężem – jak twierdę – jest dekonstrukcja, polega zatem na takiej strategii czytania³⁷ tekstów filozofii zachodniej, która odkrywa w nich wszelkiego rodzaju „pęknięcia”, „szczeliny” i „niezborności”³⁸, która „pozwala przemawiać temu, co inne”³⁹. Caputo pisze tak:

celem dekonstrukcji – a o tym właśnie myślę, mówiąc o Derridiańskiej apologii Inności – jest poluzowanie i odblokowanie struktur [...], wprawienie ich w ruch, wytworzenie nowych form, a przede wszystkim powiedzenie *tak, oui, oui* czemuś, czego ludzkie oko nie widziało, ludzkie ucho nie słyszało⁴⁰.

³⁷ Jak wyjaśnia Markowski: „dekonstrukcja nie jest teorią, lecz czytanie-pisaniem: nie w konstruowaniu modeli eksplanacyjnych jej siła, lecz w ryzyku lektury, które uporczywie podejmuje. Trzeba jednak powiedzieć, że dekonstrukcja, w przeciwieństwie do dekonstrukcjonizmu, nie jest też metodyką lektury: jej celem (celem jej działania) nie jest (nawet, zdawałoby się, najbardziej ekscentryczna) interpretacja, odczytanie tekstu”. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 354. Albo w innym miejscu: „pytanie: czym jest dokonstrukcja? Należy zastąpić pytaniem: jak ona czyta? Pytanie o istotę zastąpić pytaniem o skutki i efekty, dociekanie esencji [...] przesłonić analizowaniem różnorodnych praktyk”. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 129. Na temat Derridiańskiej strategii czytania zob. także: A. Burzyńska, „Lekturografia. Derridowska filozofia czytania”, w: idem, *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006, ss. 291-350.

³⁸ „Analizy dekonstrukcyjne – powiada Markowski – zawsze zakorzenione w konkretnym tekście najwybitniejszych filozofów (Platon, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger), zmierzają do wykazania w tekście aporii, wynikających z przyjmowania jednoznacznych opozycji (rozum – nierozum, wewnątrz – zewnątrz, substancja – przypadłość, duch – litera, model – kopia). A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 364. Gdzie indziej, Markowski pisze tak: „postępowanie Derridy, widoczne np. w tomie *Marges de la philosophie*, zmierza przede wszystkim do *przekształcenia i przemieszczenia tego pytania, do zbadania jego presupozycji* w toku drobiazgowej analizy tekstualnej, w której efekcie w kanonicznych tekstach zachodniej metafizyki (od Arystotelesa do Heideggera) uwidocznione zostają pęknięcia, niezborności między tym, co zaprojektowane na planie conceptualnym, a tym, co wpisane w samą teksturę tekstu”. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., ss. 147, 148)

³⁹ M. McQuillan, „Introduction: Five strategies for DEconstruction”, w: M. McQuillan (ed.) *Deconstruction: A Reader*, Edinburgh 2000, s. 6. Cyt. za: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. 362.

⁴⁰ J. D. Caputo, *The prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without*

Markowski zaś dopowiada: „Dekonstrukcja zajmuje się przede wszystkim systemami. [...] Jest więc refleksją nad systemem, nad zamkniętością i otwartością systemu”⁴¹. Innymi słowy, dekonstrukcja jest szczególnego rodzaju aktywnością, która polega na konsekwentnym obnażaniu słabości i arbitralności bezwzględnej „logiki logosu”, „ekonomii Tego Samego”. Sednem przedsięwzięcia sygnowanego nazwiskiem Derridy jest – ujmując rzecz obrazowo – niestrudzone wytażanie najcięższej, intelektualnej artylerii przeciwko „wszechdominującej kategorii logosu”⁴², przeciwko despotycznej władzy europejskiego *logocentryzmu*. Jednak: „Czym jest logocentryzm?” – pyta Markowski, który zarazem śpieszy z klarowną odpowiedzią: logocentryzm jest „przede wszystkim pragnieniem podporządkowania sensu bytu logosowi: jednocześnie rozumowi i dyskursowi, albowiem greckie *legein* oznacza – na co wskazywał Heidegger tłumacząc *logos* jako *Sammlung* – zebranie lub łączenie w dyskursie”⁴³. Dalej, w innym miejscu, Markowski podaje jeszcze inną – o wiele bardziej nas interesującą – wykładnię: „logocentryzm rozumieć można także jako dominującą w filozofii zachodniej, w metafizyce Zachodu, metodę przewycięzania obcości tego, co obce i co nie poddaje się jednoznacznej konceptualizacji”⁴⁴. Otóż to! Okazuje się bowiem, że filozofia – przynajmniej w oczach Derridy – nie cieszy się dobrą reputacją. Dlaczego? Dlatego, że wszelkie intelektualne zabiegi o charakterze poznawczym nieuchronnie zmierzają do neutralizacji innego, do zapoznania jego odmienności w polu świadomości transcendentalnej. Logocentryzm okazuje się zatem taką – wedle Derridy naganną i niedopuszczalną – strategią radzenia sobie z niewygodną obecnością innego, która momentalnie oswaja wszelką inność za pomocą różnego rodzaju „-logii”.

Filozofia czytana przed Derridę – powiada Markowski, przywołując opinię Gasché – od swych narodzin pojmowana była jako antidotum na to, co wobec niej Inne: bądź to, jak u Platona, próbując zapanować nad złudzeniami lub namiętnościami oddalającymi od Prawdy, bądź to, jak u Kanta, odwracając ze wstrętem dyskurs od tego, co nieprzedstawialne. [...] Wszystkie najistotniejsze dezyderaty filozoficzne są przeto „pojęciami jedności, całości, tożsamości, spój-

Religion, Bloomington 1997, s. 18. Cyt. za: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. 368.

⁴¹ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 202.

⁴² *Ibid.*, s. 144.

⁴³ *Ibid.*, s. 142.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 143.

ności, pełni, stanami niesprzecznymi, w których to, co negatywne wchłonięte zostało przez to, co pozytywne, stanami, w których brak jakiegokolwiek niezgody, różnicy i oddzielenia, stanami spokoju i pogodzenia”⁴⁵.

Oto lista najcięższych grzechów zachodniej metafizyki: „brak jakiegokolwiek niezgody, różnicy i oddzielenia”, czyli – mówiąc inaczej – wszechobecna dominacja tożsamości ponad różnicą i spoistości ponad oddzieleniem. Myślenie, które wspiera się na fundamencie tego rodzaju pryncypiów, nie jest – jak twierdzi Derrida – myśleniem niewinnym. Aby bowiem ocalić tożsamość, czyli zestaw określonych inwariantów, nieuchronnie trzeba odciąć się od tego wszystkiego, co mogłoby tę tożsamość zakwestionować; aby ocalić całość, czyli spójność metafizycznego systemu, nieuchronnie trzeba wyrzucić poza ramy refleksji to wszystko, co mogłoby wprawić jego solidną konstrukcję w niepożądany stan rozchwiania.

Logocentryzm – raz jeszcze pozwolę sobie przywołać komentarz Markowskiego – jest próbą zebrania *wszystkiego, co ma być rozumiane, w logos, przebiegającą w dwóch etapach*: w pierwszym z nich to, co inne/obce, zostaje ostentacyjnie wyrzucone poza granice przestrzeni czystego myślenia (Kant: wszelkie poznanie jest czyste, o ile nie jest zmieszane z czymś zewnętrznym); w drugim to, co niepokojąco obce, zawłaszczane zostaje (pojednane w pojęciu) przez akt egologicznej świadomości⁴⁶.

Secundo: pozytywna odpowiedź na Inność, której miałyby udzielać dekonstrukcja, oznacza – mówiąc najkrócej – próbę przewyciężenia tradycji zachodniej metafizyki na rzecz myślenia według *quasi*-transcendentalistów. Metafizyka bowiem, tym samym zaś cała kultura europejska, która od wieków wspiera się na potężnych filarach greckiej filozofii, okazuje się systemem ufundowanym na mechanizmie ekskluzji. To, co inne i obce; to, co nie daje się oswoić i wpisać w krajobraz dobrze znanego nam świata – czy to naszej świadomości, czy to naszej kultury – musi zostać wykluczone z obszaru „swojskości”, z obszaru Heideggerowskiej *Jemeinigkeit*, z obszaru, nad którym niepodzielnie rządy sprawuje *ja*. Metafizyka – powiada Derrida – radykalnie przepoławia rzeczywistość na dwie nieredukowalne przestrzenie, na dwie skrajnie spolaryzowane opozycje, które skutecznie udaremniają jaką-

⁴⁵ Ibid., s. 108. Myśl Derridy podobnie komentuje także Peggy Kamuf: „Filozofia zawsze prowadziła do (p)o(b)jęcia [*comprehend*] swego zewnątrz, tzn. do włączenia tego-co-inne-niż-filozofia w swoje granice”. Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 138.

⁴⁶ Ibid., s. 143.

kolwiek możliwość zaistnienia „innego jako innego”. Innymi słowy, metafizyka klóci się z innością, co więcej: z innością, najprawdopodobniej, klóci się także logos⁴⁷. Z tego właśnie powodu „krytyka logocentryzmu jest przede wszystkim poszukiwaniem *innego* oraz *innego wobec języka*”⁴⁸. Pary jednoznacznych przeciwieństw: rozum – nierozum, dusza – ciało, mowa – pismo, wewnątrz – zewnątrz, substancja – przypadłość, które fundują misterny konstrukt zachodniej metafizyki, stanowią funkcję błędnego rozumienia kategorii tożsamości. Tożsamość bowiem pojmowana jest przeważnie jako doskonała „samoobecność”, jako całkowita homogeniczność, jako niezmacone żadną obcością prezentowanie się czegoś – jak powiedziałby Husserl – *in propria persona*, we własnej osobie. Właśnie temu mitowi nigdy nieziszczalnej „iluzji obecności” przeciwstawia się Derrida twierdząc, że tożsamość nigdy nie jest całkowicie czysta i jednolita, lecz zawsze okazuje się naznaczona innością⁴⁹. Inność jest warunkiem tożsamości, a tożsamość możliwa jest wyłącznie za cenę wpisanej w nią inności. Okazuje się zatem, że tożsamość i inność nieuchronnie z sobą współlistnieją, że „inność – jak wyjaśnia Markowski – wpisana jest w strukturę Tożsamości jako jej elementarny warunek możliwości (gdybym nie mógł się od innych odróżnić, nie byłbym sobą). Jednocześnie jednak – ot, paradoks! – jest warunkiem jej niemożliwości (bo przywołując innych dla mówienia o sobie, tracę autonomię). Warunek możliwości Innego – konkluduje Markowski – jest jednocześnie warunkiem jego niemożliwości”⁵⁰. Konsekwencje tożsamości pojętej w sposób tak paradoksalny – wręcz aporetyczny!⁵¹ – wydają się oczywiste: jeśli pełna samoobec-

⁴⁷ Zob. M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 143, a także: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. 364.

⁴⁸ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 297.

⁴⁹ Derrida powiada: „Tym, co zawsze zachodzi, jest pewna kontaminacja. Wyjątkowość zdarzenia jest wydarzeniem jedynej w swoim rodzaju relacji między tym, co wyjątkowe, a jego powtórzeniem, jego sterowalnością. Zdarzenie się wydarza lub tylko wstępnie składa obietnicę swego wydarzenia jedynie dzięki kompromisowi ze swoistą kontaminacją tego, co jednostkowe i tego, co podzielane. Wydarza się jako nieczystość – a nieczystość jest zarówno przypadkiem, jak szansą”. Cyt. za: M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 214.

⁵⁰ A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. 365.

⁵¹ To określenie zdecydowanie bardziej pasuje do Derridańskiej dekonstrukcji, jako że sam Derrida uczynił pojęcie *aporii* ważnym elementem swojego słownika. Jak pisze Markowski: aporia „w dekonstrukcji Derridy (to) sytuacja nierozstrzyglana powstająca wówczas, gdy warunek możliwości czegoś jest jednocześnie wa-

ność jest nieziszczalna, to *nic nie istnieje samo w sobie*. Mówiąc inaczej: jeśli nie istnieją esencje, to wszystko okazuje się zestawem powtarzalnych cech.

Rozstanie z tradycją zachodniej metafizyki, której stałym elementem jest właśnie „mit obecności”, stanowi – wedle Derridy – jedyne dostępne lekarstwo na zaawansowane stadium logocentrycznej alergii względem inności. Skoro jednak nie metafizyka – można by zapytać – to co? Czy na zgłiszczach doszczętnie zrujnowanego gmachu metafizyki, można ufundować jakikolwiek nowy projekt? Jaka jest propozycja Derridy? Derrida jest w tej kwestii optymistą, który – podobnie zresztą jak Gianni Vattimo – bynajmniej nie zamierza rozpaczać z powodu „rozstania z filozofią pierwszych zasad”. Jeśli metafizyka jest uprawomocnieniem przemocy, to należy ją skutecznie wypłenić, a w jej miejsce – proponuje Derrida – zaszczerpić „myślenie według *quasi*-transcendentaliów”⁵². Mówiąc inaczej – a znowu przywołam tu wyjaśnienie Markowskiego – należy przystać na paradoksalną tezę:

coś jest o tyle sobą, o ile jednocześnie siebie zdradza, warunek jego możliwości jest jednocześnie warunkiem jego niemożliwości, tożsamość jest możliwa jedynie za cenę wpisanej w nią inności⁵³.

Derrida, co warto wyjaśnić, pisze o *quasi*-transcendentaliach dlatego, że to, co umożliwia (jest transcendentalnym warunkiem) czystość tożsamości, momentalnie ją uniemożliwia (jest transcendentalnym warunkiem niemożliwości) mocą wpisanej w nią inności. Derrida może zatem powiedzieć tak:

dekonstrukcja jest [...] *otwartością na inne*, nie będąc niczym innym niż referencjalnym otwarciem [...]. Otwiera się na inne, czyli na to, co absolutnie idiomatyczne, jednostkowe, niepowtarzalne, a więc: *punctum*. Co jednak nie jest dane inaczej niż przez system, ogólność, powtarzalność, a więc: *studium*⁵⁴.

Gdzie indziej Derrida jeszcze inaczej prezentuje dynamikę *quasi*-transcendentaliów:

Raz wynaleziony, jeśli można tak powiedzieć, wynalazek nie zostaje wynaleziony, jeśli w strukturze pierwszego razu nie mieści się już powtórzenie, ogólność,

runkiem jego niemożliwości”. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. 364.

⁵² Zob. Ibid., s. 364.

⁵³ Ibid..

⁵⁴ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 171.

powszechna dostępność, a więc upublicznienie. Stąd problem statusu instytucjonalnego. Jeśli poprzednio mogliśmy pomyśleć, że inwencja dokonuje zakwestionowania wszelkiego statusu, to teraz musimy stwierdzić, że bez statusu nie byłoby żadnej inwencji⁵⁵.

Przywołane *in extenso* cytaty wyraźnie pokazują, że współlistnienie inności i tożsamości posiada charakter nieustannej gry, którą „dekonstrukcyjne interwencje” pozwalają odsłonić w wielu obszarach naszego myślenia, kultury i świata. Koegzystencja inności i tożsamości pozwala się dostrzec wszędzie tam, gdzie idiomatyczność napotyka instytucjonalność, jednostkowość – powszechność, inwencja – konwencję, nowość – tradycję, osoba – wspólnotę⁵⁶.

Jeśli zatem „dekonstrukcja – jak twierdzi Derrida – jest, sama w sobie, pozytywną odpowiedzią na inność”⁵⁷, to znaczy to tyle, że dekonstrukcja proponuje nam taki świat, którego granice nie są szczelnie zamknięte; świat, powiedziałbym, *integralny*, w którym dusza współistnieje z ciałem, rozum z szaleństwem, immanencja z transcendencją. Co więcej, jest to świat, w którym pluralizm – definiowany w przeróżny sposób: politycznie, religijnie, kulturowo, etnicznie, seksualnie – znajduje uzasadnione prawo bytu. Inność – przekonuje Derrida – nie jest – jak twierdził Sartre, *maitre à penser* francuskiego egzystencjalizmu – zagrożeniem dla tożsamości, lecz okazuje się jej największym sojusznikiem, ponieważ właśnie dzięki inności tożsamość może być tożsamością. Oto kwintesencja dekonstrukcyjnej inwencji *quasi-transcendentaliów!* Logika Derridiańskiej dekonstrukcji, która ustanawia pokojową koegzystencję inności i tożsamości, jest – w moim przekonaniu

⁵⁵ J. Derrida, *Psyché...*, op. cit., s. 95.

⁵⁶ Nie mogę oprzeć się pokusie, by w tym kontekście przytoczyć na marginesie cytat z Wilhelma Dilthey’a; cytat, który – w moim przekonaniu – potwierdza konieczną współobecność inności i tożsamości: „Każde poszczególne uzewnętrznienie życia reprezentuje w dziedzinie tego ducha obiektywnego coś wspólnego. Każde słowo, zdanie, gest czy formuła grzecznościowa, każde dzieło sztuki i czyn historyczny zrozumiałe są tylko dlatego, że pewnego rodzaju wspólność wiąże tego, kto się w nich wyraża, z rozumiejącym; jednostka przeżywa, myśli i działa zawsze w sferze wspólności i tylko w niej rozumie. Wszystko, co zrozumiane, nosi na sobie niejako ślad bycia znajomym z jakiejś wspólności”. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przekład, opracowanie i posłowie E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 112. W innym zaś miejscu Dilthey pisze: „twórcza jednostka ukazuje się zarazem jako reprezentant wspólności; właśnie w tych potężnych formach duch obiektywizuje się i staje się poprzez nie rozpoznawalny”. *Ibid.*, s. 118.

⁵⁷ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 175.

niu – odwrotnością Hegłowskiej dialektyki pana i niewolnika, która ustanawia porządek hierarchicznej zależności i podległości. Cóż zatem? Czy propozycja Derridy – pozwolę sobie zapytać – nie jest warta rozważenia? Jeśli „dekonstrukcja otwiera filozofię na jej Inne”⁵⁸, to zarazem otwiera na Inne cały nasz świat. Co więcej, śmiem twierdzić, że tylko tego rodzaju gościnność, o której pisał przecież także Lévinas, jest warunkiem żywotności każdej kultury. Jeśli bowiem kultura szczególnie zatrząskuje się w obrębie własnych granic po to, by purytańsko strzec swojej niezmiennej postaci i opierać się inspiracji tego, co nowe, tego, co niesie z sobą zmienny nurt czasu, wówczas – niestety – wcześniej czy później staje się bezpłodna, nieatrakcyjna i obumiera śmiercią naturalną. Uprzedzając zatem wszelkie nieporozumienia, wyjaśnijmy:

Dekonstrukcyjna inwencja – my zaś pozwólmy sobie dodać: *dekonstrukcyjna apologia Inności* – wynajdywanie przyszłości dla tradycji, torowanie drogi nowym zdarzeniom – nie może być więc destrukcją w sensie negatywnym, lecz przeciwnie: chroni ona dziedzictwo przed naturalną śmiercią w maszynie do reprodukcji gotowych klisz⁵⁹.

Tym właśnie jest dekonstrukcja: zgodą na obecność innego świata i akceptacją jego trwania przy nas; jest umiejętnością powiedzenia „tak” w obliczu tego, co inne i obce. Dekonstrukcja, mówiąc najkrócej, jest zgodą na *świat pluralistyczny*. Jeśli o mnie chodzi, chciałbym być już gotowy – gotowy powiedzieć: „Tak (zgadzam się), przyjdź”, „-Viens; - *Oui, oui*”⁶⁰.

4. Wyzwanie pluralizmu

Wszyscy mieszkańcy naszej planety jesteśmy Inni wobec Innych – ja wobec nich, oni wobec mnie⁶¹.

R. Kapuściński

Ponowoczesność – ustami wielu autorów: nie tylko Lévinasa i Derridy, lecz także Foucaulta, Kristevy, Butler i wielu innych – upomina się o Inność, usiłując ją nie tylko „odzyskać” i „wyzwolić”, ale nade

⁵⁸ Ibid., s. 140.

⁵⁹ A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury...*, op. cit., s. TL, 369.

⁶⁰ M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, op. cit., s. 320.

wszystko podejmując próbę nowego zdefiniowania relacji między Toż-Samym a Innym, między tożsamością a innością. Jednym z zasadniczych pytań postmodernizmu jest zatem pytanie o to, jak myśleć Inność. To znaczy: jak myśleć Inność w taki sposób, by jej nie zawłaszczając, nie podporządkowywać sobie, nie „pojmwować” w sieć dobrze nam znanych pojęć i kategorii. Przekładając język filozofii na język polityki, można by przeformułować ten problem w taki oto sposób: jak w tak dalece spluralizowanym i wielokulturowym świecie, jakim jest współczesność, możliwe jest zgodne współistnienie tylu różnic i mniejszości w obrębie tej samej społeczności? Strategii, rzecz jasna, jest wiele. „Filozofia Innego”, sygnowana nazwiskiem Lévinasa, i „filozofia zdarzenia” w wydaniu Jacques’a Derridy to zaledwie dwie spośród wielu propozycji, które ostatecznie, jak sądzę, okazują się zbieżne w swoich konkluzjach. I Lévinas, i Derrida z pewnością podpisaliby się bowiem pod tezą, że relacja między Toż-Samym a Innym musi rozgrywać się poza porządkiem metafizyki i ontologii. Przypomnijmy:

Poznać ontologicznie – powiada Lévinas – znaczy dostrzec w napotykanym bycie to, co sprawia, że nie jest on tym-oto bytem, tym-oto obcym, ale że w jakiś sposób zdradza siebie, poddaje się, zdaje się na horyzont, w którym się zatracą i ukazuje, daje się ująć, staje się pojęciem. Poznać to uchwycić byt, wychodząc od niczego albo sprowadzić do niczego, *odebrać jego inność* (podkr. moje – D.R.)⁶².

Metafizyka zatem – tak w przekonaniu Lévinasa, jak Derridy – jest filozofią, mówiąc najdobitniej, totalitarną, która stanowi intelektualną podszewkę politycznej przemocy, postawy misyjnej i wszelkich odmian kolonializmu. Świat pluralizmu, którego ład i porządek nie byłby permanentnie targany przez konflikty wzniecane na styku różnego rodzaju różnic, domaga się – to sprawa fundamentalna! – innego zdefiniowania relacji między Toż-Samym i Innym.

Prawdziwe wyzwanie naszego czasu – jak mówił Ryszard Kapuściński – (to) spotkanie z Innym, Innym rasowo i kulturowo [...]. Ten sam wybór, przed którym tysiące lat temu znalazła się grupa naszych prarodziców, stoi przed nami i dziś, i to z tą samą niesłabnącą intensywnością; wybór równie jak wówczas zasadniczy i kategoriyczny. Jak odnieść się do Innych? Jaką zająć wobec nich postawę?⁶³.

⁶¹ R. Kapuściński, „Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku”, (wykład wygłoszony 1.10.2004 z okazji przyznania tytułu doktora *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie), w: idem, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 71.

⁶² E. Lévinas, *Całość...*, op. cit., s. 32.

⁶³ R. Kapuściński, *Spotkanie z Innym...*, op. cit., ss. 74, 66.

Lévinas i Derrida, choć różnią się w wielu kwestiach, to jednak w jednej z nich okazują się nad wyraz zgodni: metafizykę – filozofię przemocy – należy zastąpić etyką – filozofią uznania i szacunku dla prawomocności tego, co inne. Apologia Inności okazuje się zatem apologią wartości najwyższej – jednostki ludzkiej: mnie i ciebie – od niwelującego wszelką wyjątkowość człowieka działania mas i totalitaryzmów. Symboliczne berło – wyraz prymatu właściwy dumnej *philosophia prima* – należy, mówiąc metaforycznie, wytrącić z uścisku metafizyki, wręczyć zaś w dłoń etyki. Oto rozwiązanie, które proponują ponowocześni adwokaci Inności. Uznanie prymatu etyki względem metafizyki wydaje się jednak zaledwie małym krokiem na drodze do ostatecznego zażegnania sporu między Toż-Samym i Innym. Choć obecność „innego świata” – czy to w postaci drugiego człowieka, czy to w postaci odrębnej kultury – zawsze apeluje o szacunek, to jednak co począć wtedy, gdy Inność ewidentnie Toż-Samemu zagraża, gdy bezprawnie narusza jego suwerenność, gdy przeradza się w nieustępliwą obsesję? Tego rodzaju radykalizację problemu Inności podjął Lévinas później, w latach siedemdziesiątych, w pracy pt. *Inaczej niż być lub ponad istotą*.

Jestem przekonany, że myśliciele współcześni – ci, którzy toczą niestrudzony bój o ocalenie Inności – walczą o sprawy wagi najwyższej. W istocie nie idzie tu przecież o spór na poziomie czysto abstrakcyjnym, ale o spór, którego stawką jest postać naszej kultury i kształt naszego świata. W zależności od tego, jak pomyślimy inność – przekonują postmoderniści – zależy formuła naszych społeczności i naszej polityki. Inność nie jest więc sztucznym konstruktem czy też upiornym *flatus voci*, lecz okazuje się pojęciem, które określa wszelkiego rodzaju mniejszości: polityczne, religijne, kulturowe, etniczne, seksualne, etc. Czyż w istocie nie jest zatem tak, że współczesność – świat tak dalece niejednorodny – bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje roztropnej myśli o Inności? Czy zdołamy zdobyć się na odwagę nie tylko mówienia o innym i obcym, lecz przede wszystkim – na odwagę uznania prawomocności innego świata? Czy zdołamy przełamać własną niechęć, by stać się kimś innym?

Dominik Rogóż

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Paweł Załęski

Marksizm i społeczeństwo obywatelskie: W stronę hermeneutyki ocenianych znaczeń heglowskiego systemu

„Odrodzenie” koncepcji społeczeństwa obywatelskiego zwyczajowo kojarzone jest z polityczną opozycją związaną ze związkiem zawodowym „Solidarność”. Swoistym paradoksem zatem jest, że termin ten został wprowadzony do polskiej filozofii niejako *avant la lettre* w 1949 r. przez komunistyczny aparat cenzury. Zastąpił on terminy „społeczeństwo mieszczańskie”, „społeczeństwo burżuazyjne” i przede wszystkim najczęściej używany wówczas termin „społeczeństwo cywilne”, stosowany w tłumaczeniach dzieł Marksa zanim Polska znalazła się pod sowieckim protektoratem¹.

Jeszcze w wydanym w 1947 r. zbiorze „Dzieł wybranych” Marksa nakładem Stowarzyszenia Spółdzielczego „Książka” znajdujemy w przedmowie do „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej” zwrot „społeczeństwo cywilne”². W wydanym dwa lata później nakładem powstałego w 1948 r. z połączenia spółdzielni „Książka” i spółdzielni „Wiedza”³ upaństwowionego wydawnictwa „Książka i Wiedza” w pierwszym połączonym zbiorze „Dzieł wybranych” Karola Marksa i Fryderyka Engelsa po raz pierwszy w historii języka polskiego został

¹ K. Marks, *Kapitał: Krytyka ekonomii politycznej. Tom pierwszy*. Lipsk: E.L. Kasprowicz 1884, s. vi; K. Marks, *Pisma pomniejszych: Sesja trzecia*, Paryż: Libraire Keva 1907, s. 4; K. Marks, *W kwestii żydowskiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Renaissance” 1938, s. 41-51; K. Marks, *Dzieła wybrane w dwóch tomach*, Moskwa: Wydawnictwo Literatury w Językach Obcych 1941, s. 361; K. Marks, *Dzieła wybrane*, Warszawa: Książka 1947, s. 369.

² K. Marks, *Dzieła wybrane*, Warszawa: Książka 1947, s. 369.

³ Wydawnictwo „Książka” założone zostało w 1918 r. przez działaczy Polskiej Partii Robotniczej, a „Wiedza” związana była z działalnością Polskiej Partii Socjalistycznej, które to partie zostały połączone w 1948 roku w ramach Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej.

umieszczony zwrot „społeczeństwo obywatelskie” w anonimowym tłumaczeniu⁴. Jak stwierdzili wydawcy, wydanie to wzorowano na nowo opracowanym przez Instytut Marksa-Engelsa-Lenina przy KC KPZR w Moskwie wydaniu tych dzieł, które ukazało się w 1948 r. i, słowami redakcji, „różni się ono znacznie” od poprzedniego nakładem wydawnictwa „Książka” z 1947 r.⁵ W wersji rosyjskiej *bürgerliche Gesellschaft* ujmuje się słowami „*graždanskoje obszcziestwo*”, a słowo „*graždanski*” może być tłumaczone zarówno jako „obywatelski” jak i „cywilny”⁶.

Podobny los spotkał też z pewnym opóźnieniem pisma Engelsa. W 1949 r. „Książka i Wiedza” zrobiła przedruk z rok wcześniejszego wydania nakładem „Książki” pracy Engelsa „Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej”. W obu tych wydaniach możemy znaleźć termin „społeczeństwo cywilne”⁷. W 1950 r. ukazuje się ponownie wydanie czwarte, jak głosi redakcja, dodając „przejrzane i poprawione”⁸. Tam czytamy już o „społeczeństwie obywatelskim”⁹.

Później socrealistyczny termin „społeczeństwo obywatelskie” zaczął się pojawiać nad wyraz konsekwentnie w innych publikacjach prac Marksa i Engelsa¹⁰, a także w dziełach Hegla i Gramsciego (połączonych tym samym wydawnictwem – „Książka i Wiedza”), jako element ich oficjalnej komunistycznej interpretacji, w ramach swoistej filozoficznej *urawniłowki*¹¹.

Kierownikiem Działu Klasyków Marksizmu wydawnictwa Książka i Wiedza był wówczas Stefan Bergman, a jednym z jego najbliższych współpracowników redaktor Ozjasz Szechter¹². Każda ówczes-

⁴ K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa: Książka i Wiedza 1949, s. 337.

⁵ Ibid. s. 6.

⁶ Zob. K. Marks, *K krytyce politycznej ekonomii*, Leningrad: Gosudarstwiennoję Izdatielstwo Politiczeskoj Litieratury 1949, s. 7.

⁷ F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa: Książka 1948, s. 70-71; F. Engels *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Warszawa: Książka i Wiedza 1949, s. 47.

⁸ F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa: Książka i Wiedza 1950, s. 4.

⁹ Ibid. s. 48.

¹⁰ Za wyjątkiem Manifestu Partii Komunistycznej: K. Marks, F. Engels, *Dzieła: Tom IV*, Warszawa: Książka i Wiedza 1962.

¹¹ A. Gramsci, *Pisma wybrane*, Warszawa: Książka i Wiedza 1961; G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969.

¹² Trop zaproponowany, jednak niemożliwy do zweryfikowania, za prawdopo-

sna publikacja musiała przejść przez tryby Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk, zatem jako potencjalnych autorów wprowadzonych zmian należy uwzględnić również anonimowych pracowników cenzury. W tych czasach termin „społeczeństwo obywatelskie” był dobrze znany marksistowskim filozofom w Polsce, wśród nich Adamowi Schaffowi, Bronisławowi Baczce i Ryszardowi Panasiukowi¹³, którzy pisali na ten temat najwyraźniej na fali odwilży politycznej okresu gomułkowskiego¹⁴.

Powyższe, trzeba przyznać, dość zaskakujące odkrycie stało się punktem wyjścia do przeprowadzenia analizy, mającej odpowiedzieć na pytania, czym była nowoczesna koncepcja społeczeństwa cywilnego i czym się ona różniła od ponowoczesnej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego¹⁵. Odpowiedź na te pytania pomocna może być w odpowiedzi na nurtujące w znacznie bardziej dotkliwy sposób pytanie, czym jest ponowoczesne społeczeństwo obywatelskie.

dobnego autora tego neologizmu frazeologicznego wskazywał Adama Schaffa, desygnowanego w ramach nowego „frontu filozoficznego” do roli propagatora marksizmu, jako głównego wówczas jego teoretyka w Polsce. Schaff był członkiem kolejno KPP, PPR i PZPR. Doktoryzowany na Uniwersytecie Łomonosowa w Moskwie, powrócił w 1948 r. do Polski zostając profesorem Uniwersytetu Warszawskiego. Wówczas trzydziestopięcioletni, publikował w tych czasach zarówno w wydawnictwie „Książka” jak i „Książka i Wiedza” (zob. A. Schaff „Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresu Nauki Polskiej.”, *Mysł Filozoficzna* nr 1/1951).

¹³ A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka: Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1965, s. 116; B. Baczko, *Człowiek i jego światopogląd*, Warszawa: Książka i Wiedza 1965, s. 194; R. Panasiuk, „Filozofia, państwo i polityka w twórczości młodoheglistów.”, *Studia Filozoficzne* nr 1/1966, s. 120.

¹⁴ Wbrew tezie o odrodzeniu pojęcia w czasach „Solidarności”, termin ten był znany i używany przez filozofów i socjologów z innych krajów. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych używali go zwłaszcza marksiści Jürgen Habermas, Shlomo Avineri, Victor Pérez-Díaz, Alvin Gouldner, heglista Manfred Riedel, a nawet Erving Goffman w swej pracy o azylach i instytucjach totalnych: J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* Darmstadt: Hermann Luchterhand Verlag 1962; S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press 1969; V. Pérez-Díaz, *State, Bureaucracy and Civil Society: A Critical Discussion on the Political Theory of Karl Marx*, London: Macmillan 1978; A. Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in Development of Theory*, New York: Seabury 1980; M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied: Luchterhand 1970; E. Goffman, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates*, Garden City: Anchor Books, Doubleday & Co. 1961.

¹⁵ Użyte tu określenie „koncepcja” zastosowano w celu zaznaczenia, że nie cho-

Explicite rewizji rozdziału państwa od społeczeństwa, czy też, jak pisał Tocqueville, społeczeństwa politycznego od społeczeństwa cywilnego¹⁶, dokonał Marks w swych wczesnych pracach jako teoretyk, który przede wszystkim przeprowadzał diagnozę nowoczesnego liberalizmu. Marksowski projekt należy uznać w tym kontekście raczej za ortodoksę niż herezję, gdyż dokonane zostało w nim przekształcenie raczej niż wykroczenie poza heglowski projekt.

Pisząc w 1843 r. „W kwestii żydowskiej” wskazał Marks na paradoks, jakim było stworzenie apolitycznego społeczeństwa cywilnego na podstawie politycznej decyzji, czyli politycznej rewolucji.

Emancypacja polityczna jest redukowaniem człowieka, z jednej strony, do członka społeczeństwa [cywilnego], do jednostki egoistycznej, niezależnej, z drugiej zaś strony – do obywatela państwa, do osoby prawnej¹⁷.

Emancypacja polityczna była według Marksa emancypacją człowieka jako takiego od polityki, od politycznego uwikłania charakteryzującego feudalizm¹⁸. „Emancypacja polityczna była zarazem emancypacją społeczeństwa [cywilnego] od polityki, od pozoru nawet jakiejś ogólnej treści”¹⁹.

Jako na moment tej politycznej decyzji wskazał Marks na „Deklarację Praw Człowieka i Obywatela”:

Droits de l'homme, prawa człowieka jako takie odróżnia się od *droits du citoyen*, od praw obywatela. Kimże jest ów *homme* w odróżnieniu od *citoyen*? To nikt inny jak tylko członek społeczeństwa [cywilnego]. Dlaczego członka społeczeństwa [cywilnego] nazywa się tu „człowiekiem”, po prostu człowiekiem, a jego prawa – prawami człowieka? Z czego wynika ten fakt? Wynika on ze stosunku państwa politycznego do społeczeństwa [cywilnego], z istoty emancypacji politycznej. [...] *droits de l'homme* w odróżnieniu od *droits du citoyen*, nie są niczym innym jak prawami członka społeczeństwa [cywilnego], tj. człowieka egoistycznego, człowieka oderwanego od siebie samego i od wspólnoty²⁰.

W tym świetle Krzysztof Michalski wydaje się interpretować romantyzm zupełnie inaczej, gdy na podstawie lektury Marksa pisał:

dzi tu wyłącznie o problematykę terminologiczną, ale również o konkretnie istniejące zjawisko społeczne.

¹⁶ P. Załęski, „Społeczeństwo cywilne wobec społeczeństwa politycznego w dobie romantyzmu”, *Nowa Krytyka* nr 22-23/2009.

¹⁷ K. Marks, F. Engels, *Dzieła: Tom I*, Warszawa: Książka i Wiedza 1960, s. 448.

¹⁸ *Ibid.* s. 445.

¹⁹ *Ibid.* s. 446.

²⁰ *Ibid.* s. 440.

„Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. przyznała prawo do bycia obywatelem – a zatem podmiotem społeczeństwa obywatelskiego – wszystkim ludziom, nadając tym samym społeczeństwu obywatelskiemu charakter normy”²¹. Prawo do bycia obywatelem, czyli uczestnikiem społeczeństwa politycznego, to dla romantyzmu coś zupełnie innego niż bycie podmiotem społeczeństwa cywilnego. „Deklaracja” nie dotyczyła człowieka-obywatela, tylko człowieka **oraz** obywatela – czyli popychanego żywymi koniecznościami i potrzebami człowieka ekonomicznego oraz członka państwowej wspólnoty, politycznego obywatela. Interpretacja Michalskiego może być efektem dwu czynników. Po pierwsze, to efekt pomieszania semantyki romantycznej z postmodernistyczną, a raczej próby odczytania romantyzmu przez pryzmat totalizującego przeszłość dyskursu doby postmodernizmu. Po drugie, wpłynęła na to oficjalna retoryka komunistyczna, do której idiomatyki od prawie pół wieku należał w tym czasie termin „społeczeństwo obywatelskie”. To ostatnie wydaje się zasługiwać na szczególną uwagę, zważywszy na przypuszczenie, że właśnie w celu narzucenia takiego jak powyższe odczytania termin ten wypracowała w 1949 r. polska filozofia marksistowska okresu bierutowskiego. Do 1949 r. nie używano terminu „społeczeństwo obywatelskie” w ogóle, później zaś wyłącznie.

Rozdział państwa od społeczeństwa odzwierciedlał u Marksa rozbieganie jednostki na obywatela i na człowieka jako takiego.

A wreszcie człowiek, taki, jakim jest jako członek społeczeństwa [cywilnego], uchodzi za tego właściwego człowieka, za tego *homme* w odróżnieniu od *citoyen*, ponieważ jest człowiekiem w swym konkretnym, indywidualnym, bezpośrednim byciu, podczas gdy człowiek polityczny jest tylko wyabstrahowanym, sztucznym człowiekiem, jest osobą alegoryczną, osobą prawną. Rzeczywistego człowieka uznano dopiero w postaci egoistycznej jednostki, prawdziwego zaś człowieka w postaci abstrakcyjnego *citoyen*. [...] Emancypacja polityczna jest redukowaniem człowieka, z jednej strony, do członka społeczeństwa [cywilnego], do jednostki egoistycznej, niezależnej, z drugiej zaś strony – do obywatela państwa, do osoby prawnej²².

Marksowska koncepcja ekonomicznej bazy i politycznej nadbudowy wywodziła się właśnie z tego fundamentalnego dla myślenia romantycznego rozdziału. W pracy z 1888 r. „Ludwik Feuerbach

²¹ K. Michalski, *Europa i społeczeństwo obywatelskie: Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków: Znak 1994, s. 7.

²² K. Marks, F. Engels, *Dziela: Tom I*, op. cit., s. 447-448.

i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej” Fryderyk Engels pisał: „Państwo, ustrój polityczny, jest czynnikiem podporządkowanym, a społeczeństwo [cywilne], dziedzina stosunków ekonomicznych – czynnikiem decydującym. Dawny, tradycyjny pogląd, któremu hołdował i Hegel, upatrywał w państwie czynnik określający, w społeczeństwie [cywilnym] zaś czynnik określony przez państwo”²³. W ten sposób marksizm postawił Hegla z „głowy na nogi”.

Wskazany przez siebie paradoks emancypacji politycznej niepolitycznego społeczeństwa cywilnego Marks pragnął rozwiązać poprzez emancypację człowieka w ogóle: „Dopiero wtedy, kiedy rzeczywisty indywidualny człowiek wchłonie w siebie na powrót abstrakcyjnego obywatela państwa i jako człowiek indywidualny w swoim życiu empirycznym, w swej pracy indywidualnej, w swoich stosunkach indywidualnych stanie się istotą gatunkową, dopiero wtedy, kiedy człowiek uzna i zorganizuje swoje „*forces propres*” jako siły społeczne, a zatem nie będzie już od siebie oddzielał siły społecznej w postaci siły politycznej – dopiero wtedy dokona się emancypacja człowieka”²⁴.

Postulat emancypacji człowieka sprecyzował Marks w innej pracy z 1843 roku, w „Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa” w postaci powszechnego prawa wyborczego²⁵. Według Marksa kwestia powszechnych wyborów do parlamentu mogła wypłynąć tylko na gruncie rozdziału politycznego państwa od cywilnego społeczeństwa²⁶. W instytucji parlamentu, ciała ustawodawczego, legislatury znalazł on moment aporyczności rozdziału państwa od społeczeństwa: „Jedno z dwojga. Albo istnieje rozdział państwa politycznego od społeczeństwa [cywilnego], wówczas nie mogą wszyscy indywidualnie brać udziału we władzy prawodawczej. Państwo polityczne jest egzystencją oddzieloną od społeczeństwa [cywilnego]. Z jednej strony społeczeństwo [cywilne], samo by siebie unicestwiło, gdyby wszyscy byli prawo-

²³ K. Marks, F. Engels, *Dzieła: Tom XXI*, Warszawa: Książka i Wiedza 1969, s. 337.

²⁴ K. Marks, F. Engels *Dzieła: Tom I*, op. cit., s. 448.

²⁵ To właśnie w tym dziele dorobek polskiej myśli marksistowskiej w postaci terminu „społeczeństwo obywatelskie” sprawia największe zamieszanie terminologiczne. Marks opisuje w nim bowiem relacje pomiędzy społeczeństwem politycznym a społeczeństwem cywilnym. Przetłumaczenie tego ostatniego jako społeczeństwo obywatelskie powoduje, że wyraźnie odmienne koncepcje opisujące odmienne sfery rzeczywistości społecznej stały się trudno rozróżnialne.

²⁶ *Ibid.*, s. 394.

dawcami, z drugiej strony państwo polityczne, które jest mu przeciwstawne, może je tolerować tylko w formie odpowiadającej jego, państwa politycznego, skali. Innymi słowy: udział społeczeństwa [cywilnego] w państwie politycznym jest właśnie wyrazem rozdziału między społeczeństwem [cywilnym] a państwem politycznym oraz ich dualistycznej jedności.

Albo, na odwrót, społeczeństwo [cywilne] jest rzeczywistym społeczeństwem politycznym. Wówczas bezsensowną jest rzeczą wysuwać żądanie, które by mogło się zrodzić jedynie na gruncie wyobrażenia o państwie politycznym jako o egzystencji oddzielonej od społeczeństwa [cywilnego], jedynie na gruncie teologicznego wyobrażenia o państwie politycznym. W tym stanie rzeczy władza prawodawcza zatracą całkowicie znaczenie władzy przedstawicielskiej. Władza prawodawcza jest tu przedstawicielstwem w tym sensie, w jakim wszelka funkcja ma charakter przedstawicielski, w tym sensie, w jakim np. szewc jest moim przedstawicielem, jako że zaspokaja pewną potrzebę społeczną, w tym sensie, w jakim wszelka określona czynność społeczna jako czynność rodzajowa reprezentuje tylko rodzaj, to znaczy pewne określenie mojej własnej istoty, w tym sensie, w jakim każdy człowiek jest reprezentantem innego człowieka. To, że jest on tu reprezentantem, wynika nie z czegoś innego, co jest przez niego reprezentowane, lecz z tego, czym on jest i co robi²⁷.

Emancypacja polityczna w postaci powszechnego prawa wyborczego stanowiła w tym czasie główny punkt postulatów Czartystów i wraz z erupcją Wiosny Ludów 1848 r. zakończyła romantyczny dyskurs o apolitycznym cywilnym społeczeństwie, co Marks oddał słowami:

Nie chodzi o to, czy społeczeństwo [cywilne] ma sprawować władzę prawodawczą za pośrednictwem deputowanych, czy też wszyscy indywidualnie mają bezpośrednio brać w niej udział. Chodzi tu o rozszerzenie wyborów, o rozszerzenie zarówno czynnego jak i biernego prawa wyborczego, o nadanie im jak najbardziej powszechnego charakteru. To właśnie stanowi centralny punkt reformy politycznej, wokół którego toczy się walka zarówno we Francji jak i Anglii. [...] Dopiero w wyborach, opartych na nieograniczonym prawie wyborczym, zarówno czynnym jak i biernym, społeczeństwo [cywilne] wznosi się rzeczywiście do tego, że abstrahuje od samego siebie i dochodzi do bytu politycznego jako do swego prawdziwego, ogólnego, istotnego bytu. Ale doprowadzenie tej abstrakcji do końca jest zarazem równoznaczne z jej zniesieniem. Ustanawiając rzeczywiście swój byt polityczny jako swój byt prawdziwy, społeczeństwo [cywilne] uznaje zarazem swój byt [cywilny], w odróżnieniu od swego bytu politycznego za byt

²⁷ Ibid., s. 396-397.

nieistotny; a gdy znika jeden z dwóch rozdzielonych momentów, znika również drugi, przeciwny. Reforma wyborcza jest więc w ramach abstrakcyjnego państwa politycznego postulatem zniesienia tego państwa, ale zarazem też zniesienia społeczeństwa [cywilnego]²⁸.

W próbie przewyciężenia lub ukrycia problemu, przed jakim postawił nas Marks upatrywać można źródeł powstania w 1949 r. niepozornej innowacji bierutowskiej nowomowy – terminu „społeczeństwo obywatelskie”. Polityzację sfery cywilnej, sfery prywatnych relacji z perspektywy funkcjonowania państwa Jürgen Habermas po latach nazwał *Kolonisierungen der Lebenswelt*.

W świetle powyższych rozważań sugestia Barbary Markiewicz o powstaniu państwa politycznego jako wyniku rozkładu *bürgerliche Gesellschaft* u Marksa wydaje się rozmijać z istotą problemu tamtych czasów²⁹. Hegel, Tocqueville i Marks postrzegali cywilne społeczeństwo podobnie – jako sferę partykularnych, egoistycznych działań indywidualnych bądź grupowych³⁰. Powstanie zaś dyskursu o sferze cywilnej to raczej efekt a nie przyczyna rozwoju nowoczesnego państwa politycznego, wyraz jego progresywnego charakteru. Dla Hegla cywilne społeczeństwo stanowiło przedmiot polityki, administrowania i kontroli, według Tocqueville’a indywidualizm funkcjonowania w jego ramach odwoził od spraw politycznych, zaś u Marksa stanowiło ono faktyczne źródło artykulacji interesów politycznych – tak w skrócie można wyrazić trzy diagnozy nowoczesnego liberalizmu.

Marks w żaden sposób nie dostrzegał rozkładu *bürgerliche Gesellschaft*, a jego końca upatrywał w jego polityzacji, we wchłonięciu przez polityczne państwo, etatyzacji, której celem było uporządkowanie chaotycznej i niesprawiedliwej walki wolnorynkowej. Podobnie Krzysztof Michalski inaczej rozumie ten problem, pisząc, że dla Marksa „społeczeństwo obywatelskie” miało charakter klasowy i dlatego musiało zostać zlikwidowane³¹. Cywilne społeczeństwo uległo według Marksa polityzacji na skutek walki o prawa wyborcze. W przeciwieństwie do klasycznego republikanizmu, marksistowska diagnoza, że wszystko jest polityczne, oparta była na konstatacji faktu o nieuchronności kon-

²⁸ Ibid., s. 398-399.

²⁹ B. Markiewicz (red.), *Społeczeństwo obywatelskie: wybór tekstów z historii pojęcia*, Warszawa: IFiS PAN 1993, s. 150.

³⁰ P. Załęski, „Społeczeństwo cywilne wobec społeczeństwa politycznego w dobie romantyzmu”, op. cit.

³¹ K. Michalski, *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, op. cit., s. 7.

fliktów społecznych w ramach nowoczesnych społeczeństw. Zniknięcie cywilnego społeczeństwa według Marksa to efekt jego wchłonięcia przez społeczeństwo polityczne.

Heglowskie *bürgerliche Gesellschaft* było sferą ekonomicznej działalności, w której realizowała się podmiotowość jednostek jako *bourgeois*³². „*Bürgerlich*” nie oznaczało zatem „*citoyen*”, który to termin na pewno Heglowi był znany, a raczej „*homme*”, zgodnie z francuską „Deklaracją Praw Człowieka [oraz] Obywatela”, czyli nie politycznego obywatela, a człowieka ekonomicznego. Trudno jednak podejrzewać Hegla, że pod terminem „*Bürger*” miał na uwadze wyłącznie burżuazja. Raczej chodziło mu o człowieka interesu, przedsiębiorcę, osobę prywatną podlegającą obwarowaniom i posługującą się przepisami pochodzącego z 1811 r. austriackiego *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* (a w ramach zaboru austriackiego „Powszechnej Księgi ustaw cywilnych dla wszystkich krajów dziedzicznych niemieckich monarchii austriackiej”), sporządzonego na podstawie ustanowionego w 1804 r. kodeksu cywilnego³³, który Napoleon narzucił w tym czasie kontynentalnej Europie³⁴. Heglowi chodziło zatem o osobę cywilną, a *bürgerliche Gesellschaft* było w ramach heglowskiej semantyki „cywilnym społeczeństwem”, sferą regulowaną za pomocą kodeksu cywilnego. Podmiotem społeczeństwa cywilnego nie byli obywatele państwa, ale ludność cywilna.

Istnienie społeczeństwa cywilnego zakładało wcześniejsze istnienie państwa, traktując je jako przesłankę do swego istnienia, swój warunek możliwości³⁵. Społeczeństwo cywilne powstało w sposób wtórny jako „różnica”, która wkroczyła pomiędzy indywidualne a uniwersalne, czyli rodzinę a państwo³⁶. Heglowskie społeczeństwo cywilne

³² G. Hegel, *Zasady filozofii prawa* op. cit., s. 195.

³³ Nad którym pracował m.in. ojciec nowoczesnego liberalizmu Benjamin Constant.

³⁴ Na ziemiach polskich obowiązywał on do 1947 r., kiedy został uchylony.

³⁵ Ibid. s. 397.

³⁶ *Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben Später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständiges vorsich haben muß, um zu bestehen.* Hegel opisuje zatem proces funkcjonalnej dyferencjacji systemów społecznych – w ramach parsonowskiego schematu AGIL systemów adaptacji od systemu osiągania celów (T. Parsons, N. Smelser, *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*. Chicago: Chicago University Press 1956).

było pojęciem apolitycznym, efektem funkcjonowania państwa, a nie jego źródłem. Społeczeństwo cywilne stanowiło zatem dla Hegla efekt wyróżnicowania bezpośredniej subiektywności podstawowej formy życia społecznego, jakim jest małżeństwo i rodzina, od obiektywnego bytu państwa jako najwyższej formy społecznej. Społeczeństwo cywilne stanowiło sferę subiektywności zapośredniczonej, czyli sposób organizacji subiektywności indywidualnej w kontekście społecznym. Państwo jako byt obiektywny stanowiło kolejny etap rozwoju bytu prowadzącym do wolności absolutnej ducha.

Nowy sposób użycia terminu „*bürgerliche Gesellschaft*” przez Hegla wynikał z całościowej struktury jego projektu, którego jednym z głównych elementów był programowy antyrepublikanizm³⁷. Hegel oddzielił państwo od społeczeństwa cywilnego, jako sfery umów, kontraktów pomiędzy prywatno-prawymi podmiotami:

Tak samo nie polega natura państwa na stosunku opartym na umowie, niezależnie od tego czy uważa się je za umowę wszystkich ze wszystkimi, czy też za umowę tych wszystkich z panującym i państwem. Wmieszanie tego stosunku [opartego na umowie] oraz stosunków prywatnej własności w ogóle w stosunek państwowy doprowadziło do niesłychanej gmatwaniny w prawie państwowym i w sferze rzeczywistości³⁸.

Dla Hegla sferą partykularnych umów i kontraktów stało się społeczeństwo cywilne, w przeciwieństwie do państwa jako absolutnej etyczności.

Antyrepublikanizm Hegla ujmował państwo jako byt funkcjonujący według własnej racjonalności, nie mogący zatem być efektem umowy społecznej³⁹.

Gdyby za podstawę wolności państwa i za to, co ją określa uznać wyłącznie zasadę woli jednostkowej w tym sensie, że do wszystkiego, co państwo czyni i co

³⁷ Który można uznać za stanowisko doprowadzające do końca krytykę klasyków republikanizmu w osobach Hobbesa, Monteskiusza i Rousseau przeprowadzoną przez Benjamina Constanta (B. Constant, *Principles of Politics Applicable to All Governments*, Indianapolis: Liberty Fund 2003).

³⁸ G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 90.

³⁹ *Ibid.*, ss. 90, 240, 281. Najwyraźniej nie dostrzegli tego aspektu heglowskiego projektu Jerzy Szacki i Zbigniew Pełczyński, którzy uznali, że Hegel reprezentuje tradycyjną wspólnotową koncepcję państwowości: Z. Pełczyński, *Wolność, państwo, społeczeństwo: Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1998, s. 60-69; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej: Wydanie nowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 203.

się dla niego dzieje, potrzebna jest zgoda każdej jednostki, nie można byłoby właściwie mówić o żadnym *ustroju państwa*⁴⁰.

Hegel nie postrzegał zatem państwa jako efektu umowy społecznej:

Państwo nie powstaje drogą umowy świadomych celu ogólnego jednostek, tym bardziej zaś nie może wyłonić się spontanicznie z ich partykularnych działań. Państwo, czyli to co uniwersalne, system zasad ogólnych regulujących działania indywidualów poprzedza jednostki, stanowi podstawę ich aktywności. Państwo właściwie było zawsze, wyłoniło się bowiem z mroku dziejów jako produkt racjonalnej woli uniwersalnej, powszechnego, rządzącego historią rozumu⁴¹.

W efekcie republika jako koncepcja polityczna została zredukowana przez Hegla do li tylko synonimu demokracji⁴². Państwo jako medium polityczności zostało odseparowane od prywatnego życia obywateli w ramach nowego burżuazyjnego projektu konstytuującego nowoczesny liberalizm. Konstytutywną dla liberalizmu stała się systemowa koncepcja państwa jako bytu odseparowanego i niezależnego od społeczeństwa kierujące się własną logiką i racjonalnością. Hegel zmienił pojmowanie państwa ze wspólnotowego na systemowe⁴³.

⁴⁰ G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 65. Sztandarowy przedstawiciel nowoczesnego liberalizmu John Stuart Mill w pracy o wolności pisał w tym samym duchu: „*Though society is not founded on a contract, and though no good purpose is answered by inventing a contract in order to deduce social obligations from it, every one who receives the protection of society owes a return for the benefit, and the fact of living in society renders it indispensable that each should be bound to observe a certain line of conduct towards the rest*” (J. Mill, *On Liberty*, Harmondsworth: Penguin Books 1987). Okazuje się zatem, że to, co w kulturze anglosaskiej nazywa się klasycznym liberalizmem, tak właściwie jest klasycznym republikanizmem, którego tradycja została zawłaszczona przez liberałów, czego jednym z pierwszych przejawów było dzieło Leonarda Trelawny Hobhouse’a *Liberalism* z 1911 r. – opisujące zgeneralizowaną historię rozwoju liberalizmu od czasów antycznych. Nie istnieje coś takiego jak klasyczny liberalizm. Liberalizm ma wyłącznie nowoczesny, porewolucyjny charakter – ukształtowany w specyficznych warunkach społeczno-politycznych powstałych wskutek zburzenia dawnego porządku, a nie będącego jego kontynuacją.

⁴¹ R. Panasiuk, „Jednostka i państwo w filozofii politycznej Hegla”, *Colloquia Communia* nr 1(24), styczeń-luty 1986, s. 182.

⁴² G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 277.

⁴³ Heglowski sposób ujmowania racjonalności systemu społecznego stworzył tym samym podstawy do powstania socjologii – znajdując swoje odzwierciedlenie w teorii Émile Durkheima i prowadząc poprzez funkcjonalizm Talcotta Parsonsa do koncepcji autopojetycznych systemów społecznych Niklasa Luhmanna.

Tylko państwo pozwalało wyzwolić się z partykularności interesów charakteryzującej społeczeństwo cywilne, w którym Hegel nie widział już politycznej wspólnoty związanej dla jej obrony⁴⁴:

„Jeśli miesza się państwo ze społeczeństwem [cywilnym], a za przeznaczenie państwa uważa się zapewnienie bezpieczeństwa i ochronę własności oraz osobistej wolności, to interes jednostek jako takich okazuje się ostatecznym celem, w imię którego jednostki te z sobą się połączyły; wynika z tego również to, że być członkiem państwa jest czymś zależnym od własnego widzimisię. – Ale stosunek państwa do jednostki jest zupełnie inny. Ponieważ państwo jest duchem obiektywnym, przeto sama jednostka ma obiektywność, prawdę i etyczność tylko jako członek państwa⁴⁵.”

Narodziny nowoczesnego państwa narodowego monopolizującego środki przemocy oznaczało kres republikańskiej koncepcji wspólnoty militarnej. Hegel wyznaczył tym samym granice zupełnie nowego liberalnego dyskursu oscylującego między subiektywną jednostkową wolnością a obiektywnymi warunkami jej realizacji, jakie stanowi państwo. To Hegla należy uznać za apostoła nowoczesności.

Hegel jako pierwszy filozof niemieckiego romantyzmu, wielki przyjaciel Johanna Wolfganga Goethego⁴⁶ wyraźnie odszedł od klasycznego republikańskiego pojmowania polityki dokonując totalnej rewolucji w ówczesnej filozofii polityki⁴⁷. Polityczny aspekt istnienia państwa wykluczał według Hegla społeczną umowę, bowiem „kiedy wyobrażamy sobie państwo jako jednię różnych osób, jako jednię, która jest tylko wspólnością, to rozumiemy przez to tylko takie określenie, jak społeczeństwo [cywilne]”⁴⁸. Państwo w swej istocie było bytem charakteryzującym się własną racjonalnością, logiką istnienia, funkcjonowania i rozwoju. Państwo jako wolność obiektywna istniało na innych zasadach od społeczeństwa cywilnego, w którym partykularność umowy pomiędzy jednostkami była wyrazem wolności subiek-

⁴⁴ Jak rozumiano ten termin w ramach klasycznego republikanizmu.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 239.

⁴⁶ Z kolei zarówno Hegel jak i Goethe wywarli olbrzymi wpływ na twórczość Maxa Webera, który często powoływał się na Goethego, ale nigdy na Hegla – zapewne nie chcąc, by zasugerowało to konotacje z Marksem. Weberowska teoria racjonalności, państwa oraz biurokracji wywodzi się jednak wprost od Hegla, którego należałoby wprowadzić do podręczników socjologii.

⁴⁷ Zob. M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat*, op. cit.; M. Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1984.

⁴⁸ G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, op. cit., s. 397.

tywnej. Hegel zdecydowanie odszedł od klasycystycznej metody ujmowania problemu, pokazując, że to, w czym myśl klasycystyczna upatrywała istoty państwa jako wspólnoty politycznej, jest jego zaprzeczeniem⁴⁹. „Ideę państwa w czasach najnowszych charakteryzuje ta właściwość, że państwo jest urzeczywistnieniem wolności nie zgodnie z subiektywnym widzeniem, lecz zgodnie z pojęciem woli, tzn. zgodnie z jej ogólnością i boskością”⁵⁰. Hegel może być uznany za radykalnego liberała, gdyż nie tylko w cywilnym społeczeństwie upatrywał możliwość realizacji wolności partykularnej, ale także w politycznym państwie widział uosobienie wolności uniwersalnej. Innymi słowy, nie poprzestawał tylko na analizie wolności jednostkowej, ale również państwu przypisywał jego własną wolność instytucjonalną. Wyróżniając indywidualną wolność jednostki od racjonalnej wolności własnej państwa Hegel stworzył fundamenty rozwoju nowoczesnej myśli liberalnej – opartej na negatywnym ujęciu wolności indywidualnej⁵¹.

Krytyka heglowskiej filozofii prawa doprowadziła Marksa do porzucenia koncepcji cywilnego społeczeństwa w ogóle. Konstrukcja „zniesienia” cywilnego społeczeństwa w państwie była według Habermasa immanentną romantycznej dialektyce⁵². Marks zrealizował to w dwu ruchach: po pierwsze, dokonał postawienia „z głowy na nogi” heglowskiej konstrukcji, społeczeństwo cywilne sytuując w pozycji ekonomicznej bazy, po drugie, wykazał jego nieuchronną polityzację na skutek konfliktu klasowego czyli faktyczną niecywilność. Wtórny efektem tej aporii stał się projekt etatyzacji gospodarki – etatyzacji, której celem było uporządkowanie chaotycznej i niesprawiedliwej walki wolnorynkowej. Wkrótce dyskurs o *civil society* został zastąpiony przez

⁴⁹ W refleksji przednowoczesnej państwo było tożsame społeczeństwu – jako wspólnota. Wspólnotowe doświadczenie rzeczywistości społecznej umożliwiała utożsamienie państwa ze społecznością konstytuujących go jednostek.

⁵⁰ Ibid., s. 414.

⁵¹ W przeciwieństwie do pozytywnej koncepcji wolności republikańskiej jako możliwości do uczestnictwa we wspólnocie – zgodnie z klasyfikacją Benjamina Constanta z wystąpienia z 1819 r. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, której echa słyhać w *Dwu koncepcjach wolności* Isaiaha Berlina (Warszawa: Res Publica 1991). Klasa średnia wyłoniła się jako klasa bez poczucia wspólnotowości, w przeciwieństwie do klas tradycyjnych. I tu można szukać źródeł indywidualistycznego liberalizmu i romantyzmu.

⁵² J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas 2000, s. 48.

inny dziewiętnastowieczny wynalazek czyli *civil service*, o którym zaczął pisać John Stuart Mill.

Koncepcja społeczeństwa obywatelskiego została wprowadzona do języka polskiego przez komunistyczną cenzurę, by utrudnić zrozumienie dzieła Marksa. Z jej pomocą zastąpiono nowoczesną koncepcję społeczeństwa cywilnego, które za Ferdynandem Tönniesem można rozumieć jako społeczeństwo ekonomiczne (*ökonomischen Gesellschaft*)⁵³. Komuniści na swe potrzeby modyfikowali nie tylko podręczniki historii, ale również myśl samego Marksa (a może przede wszystkim), traktując jego dorobek w sposób instrumentalny. Należy zauważyć, że Polska była jedynym krajem bloku sowieckiego, gdzie wydawano klasyczne dzieła filozoficzne – nie tylko w ramach Biblioteki Klasyków Marksizmu-Leninizmu, ale przede wszystkim Biblioteki Klasyków Filozofii. Problemem jednak jest, że każda z publikowanych pozycji musiała zostać oceniona przez Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. Problem ten dotyczy nie tylko dzieł Marksa i Engelsa, ale także Platona czy Arystotelesa. W dalszym ciągu zatem dzieła te są dostępne w języku polskim wyłącznie w ocenzonej formie, a ich wiarygodność jest kwestionowalna. Należy ubolewać tylko, że prace te są obecnie znowu wydawane w niezmienionej ocenzonej formie – nie poddane żadnej weryfikacji ani uzupełnieniom.

Problem ocenianych tłumaczeń rzutuje także na współczesne przekłady, stając się źródłowym dla językowych nieporozumień. Jürgen Habermas w pracy o sferze publicznej⁵⁴ z 1962 r. używał terminologii romantycznej, co jeszcze widać w jego pracy z 1985 r. o filozoficznym dyskursie nowoczesności – w obu przypadkach pisząc o społeczeństwie cywilnym w rozumieniu heglowskim⁵⁵. Dopiero w roku

⁵³ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie: Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1988, s. 82.

⁵⁴ Którą *nota bene* w ramach semantyki romantycznej należy utożsamiać ze społeczeństwem politycznym, a nie ze społeczeństwem cywilnym, jak się stereotypowo czyni za Craigiem Calhounem (zob. Calhoun 1992).

⁵⁵ zob. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* op. cit. (wyd. pol. *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008); J. Habermas, Jürgen 1985: „Der philosophische Diskurs der Moderne.” Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (wyd. pol. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, op. cit., s. 50-2).

1990 Habermas adaptował rozumienie postmodernistyczne przechodząc z używania „*bürgerliche Gesellschaft*” na rzecz „*Zivilgesellschaft*”⁵⁶. Przemianę tę opisał wkrótce w osobnej pracy poświęconej teorii prawa i demokratycznemu państwu prawa⁵⁷. Niestety w polskim przekładzie tej pracy terminy te przetłumaczono zupełnie *à rebours*, prawdopodobnie w wyniku braku zrozumienia paradoksów obu tych języków i ze zbytnią dosłownością – wbrew polskiej tradycji i współczesnym obyczajom, które wskazują by *bürgerliche Gesellschaft* tłumaczyć jako społeczeństwo cywilne, a *Zivilgesellschaft* jako społeczeństwo obywatelskie. Tłumacze zrobili dokładnie na odwrót, niż powinni, głuśli na toczący się wokół intensywny ponowoczesny dyskurs: „Wyrażenie „społeczeństwo cywilne” wiąże się tymczasem z innym znaczeniem niż liberalne „społeczeństwo obywatelskie” tradycji liberalnej, które ostatecznie Hegel doprowadził do pojęcia jako „system potrzeb”. To znaczy jako rynkowy system społecznej pracy i wymiany towarowej. To, co dziś nazywamy społeczeństwem cywilnym, nie obejmuje już mianowicie, jak jeszcze u Marksa i w marksizmie, prywatno-prawnie ukonstytuowanej ekonomii, sterowanej przez rynki pracy, kapitałów i dóbr”⁵⁸. Nieporozumienie to utrudnia polskiemu czytelnikowi odczytanie pracy Habermasa w zgodzie z intencjami autora.

W polskich tłumaczeniach dzieł Marksa koncepcja społeczeństwa cywilnego tłumaczona zaczęła być w okresie powojennym jako społeczeństwo obywatelskie. Wyjątkiem jest tu „Manifest Partii Komunistycznej”, gdzie termin ten przetłumaczono jako „społeczeństwo burżuazyjne”. Co by się stało, gdyby z ponowoczesną modą przetłumaczyć go tam jako społeczeństwo obywatelskie, pokazuje niniejszy cytat:

⁵⁶ Czyli w drugim niemieckim wydaniu pracy o przemianach sfery publicznej, dzięki czemu w jednym miejscu wyjaśnione zostały trzy historycznie odmienne koncepcje *Zivilsozietät*, *bürgerliche Gesellschaft* oraz *Zivilgesellschaft*, które w języku angielskim oddawane są za pomocą tego samego zwrotu – „*civil society*” (J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1990, s. 45-48; J. Habermas, „Further Reflections on the Public Sphere”, w: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: The MIT Press 1992, s. 453).

⁵⁷ J. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt: Suhrkamp 1992.

⁵⁸ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązanie: Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa: Scholar 2005, s. 386.

„Pewna część burżuazji pragnie zaradzić niedomaganiom społecznym, aby utrwalić istnienie społeczeństwa [obywatelskiego].

Należą do niej ekonomiści, filantropi, humanitaryści, poprawiacze sytuacji klas pracujących, organizatorzy dobroczynności, opiekunowie zwierząt, założyciele towarzystw wstrzeźliwości, pokątni reformatorzy najrozmaitszego pokroju. Układano nawet całe systemy z tego burżuazyjnego socjalizmu.

Jako przykład przytoczymy „Filozofię nędzy” Proudhona.

Socjalistyczni burżua chcieliby zachować warunki bytu nowoczesnego społeczeństwa bez nieuchronnie stąd wynikających walk i niebezpieczeństw. Chcieliby zachować istniejące społeczeństwo bez rewolucjonizujących i rozkładających je czynników. Chcieliby burżuazji bez proletariatu. Burżuazja wyobraża sobie naturalnie, że świat, w którym rządzi, jest najlepszym ze światów. Burżuazyjny socjalizm rozwija to pocieszające wyobrażenie w mniej lub bardziej wykończony system. Kiedy wzywa proletariat, by urzeczywistnił jego systemy i wstąpił do nowej Jerozolimy, żąda w gruncie rzeczy tylko tego, by proletariat pozostał w dzisiejszym społeczeństwie, lecz wyzbył się swych nienawistnych o nim wyobrażeń⁵⁹.

W oryginalnym tłumaczeniu w powyższym fragmencie w miejsce zwrotu „społeczeństwo obywatelskie” użyto sformułowania „społeczeństwo burżuazyjne”. Zmianę wprowadzono po to, by ukazać, do jak paradoksalnych efektów może prowadzić tłumaczenie romantycznej terminologii w duchu postmodernistycznym⁶⁰. Jednakowoż, tłumaczenie terminu „bürgerlich” jako „burżuazyjny” wydaje się być również nadinterpretatywne, ponieważ Marks używał w tym celu terminu „bourgeois”, co oznacza, że rozumiał pod tym terminem odmienną koncepcję⁶¹. Trudno zatem uzasadnić założenie tłumacza, że Marks używał tych terminów wymiennie. Termin „społeczeństwo burżuazyjne” ma ograniczony charakter – w tym przypadku nie uwzględnia, że aktywność ekonomiczna to nie tylko domena klasy średniej, ale także

⁵⁹ K. Marks, F. Engels, *Dziela: Tom IV*, op. cit., s. 543.

⁶⁰ Aczkolwiek, w świetle analiz systemu organizacji pozarządowych, w tej właśnie formie cytaty ten wydaje się zaskakująco aktualny (zob. P. Załęski „Globalny system pozarządowej administracji: Geosocjologia trzeciego sektora”, *Studia Polityczne* nr 17/2005).

⁶¹ Termin „społeczeństwo burżuazyjne” był używany przez komunistyczną propagandę jako epitet i pozostawienie go w tłumaczeniu „Manifestu Komunistycznego” miało również taki charakter.

posiadaczy ziemskich czy chłopów. Kapitalizm w swej pierwotnej postaci miał charakter agrarny a nie przemysłowy.

Tytułem posłowania można dodać, że koncepcja społeczeństwa politycznego została wyparta przez ponowoczesny dyskurs o społeczeństwie obywatelskim wskutek działania komunistycznej propagandy. Jednym z efektów porozumień okrągłego stołu w 1989 r. była wolność stowarzyszeń, ale nie wolność polityczna. Polska była jedynym krajem bloku, gdzie nie doszło od razu do pełni reform politycznych⁶². Pytanie, czy nie powinniśmy do niej wrócić?

Paweł Załęski

⁶² Zob. B. Geremek, „Opozycja '91.”, *Res Publica* nr 5(11)/1988; P. Załęski, „Propaganda społeczeństwa obywatelskiego w dobie transformacji: Zestawienie zawartości materiałów prasowych”, *Zeszyty Prasoznawcze* nr 3-4/2007.

PRINCIPIA LIV-LV (2011)
PL-ISSN 0867-5392

Agnieszka Smrokowska-Reichmann

**Nieme *neutrum*. Baudrillard-antysocjolog
i jego diagnoza społeczeństwa**

Od fenomenu konsumpcji do fenomenu milczenia

Przedmiotem czy też podmiotem (a raczej, jak chce Baudrillard: ani przedmiotem, ani podmiotem) tego artykułu są masy – Baudrillardowskie *neutrum*, które stawia opór „imperatywowi racjonalnej komunikacji”.¹ Rok 1978 – rok paryskiego wydania *W cieniu milczącej większości* – stanowi wyraźną cezurę w twórczości Baudrillarda, tak jeżeli chodzi o główny temat jego rozważań, jak też ich styl. Za ostatnią pracę Baudrillarda spełniającą (choć z trudem) kryteria tradycyjnej naukowej rozprawy o charakterze filozoficzno-socjologicznym przywykło się uważać „Wymianę symboliczną i śmierć” z roku 1976.² Baudrillard jasno wyłożył tam swoją teorię symulacji oraz odwołując się do badań etnologicznych i antropologicznych (zwłaszcza Marcela Maussa, ale i Bronisława Malinowskiego), zaproponował logikę wymiany symbolicznej w opozycji do logiki akumulacji.³ Również wcze-

¹ Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, przeł. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2006, s. 15.

² Rex Butler podsumowuje: „*Wymiana symboliczna i śmierć* to ostatnia książka Baudrillarda, która jest obserwacyjna, empiryczna, naukowa. Odtąd prace Baudrillarda stają się fikcyjne, pełen pomysłów, ‘patafizyczne’ [...] Wzorem dla twórczości Baudrillarda, choć rzadko wymienia jego nazwisko, jest [odtąd] nie Marks, Freud czy Saussure, lecz Nietzsche”. (Rex Butler, *Jean Baudrillard. The defence of the real*, London: Sage Publications 1999, s. 5).

³ W społeczeństwach archaicznych pielęgnowany jest zwyczaj odpowiadania na otrzymane dary – darami. Świadoma rezygnacja z akumulacji dóbr mogłaby, zdaniem Baudrillarda, uchronić przed inflacją wartości (por. Jean Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2007) Baudrillard opiera się tu m. in. na obyczaju potlaczu, stwierdzając: „potlacz zakłada taki rodzaj krążenia dóbr, który uwolniony jest od ciężaru idei wartości i nigdy nie może ustać, obejmuje zatem takie aspekty, jak rozrzutność, trwonienie przed-

śniejsze prace Baudrillarda, sprzed roku 1976, uważane są za rozprawy z dziedziny filozofii społecznej / filozofii politycznej / socjologii wyraźnie rozpoznawalne jako takie. Baudrillard zaklasyfikowany został wówczas jako neomarksista, uprawiający, podobnie jak tyłu innych neomarksistów, krytykę Marksa.

Rewizja Marksowskich koncepcji dokonywana przez Baudrillarda zmierzała do pokazania nieadekwatności, nieprzystawalności tradycyjnego marksizmu do realiów współczesnego społeczeństwa. Zdaniem Douglasa Kellnera, zwłaszcza trzy pierwsze książki opublikowane przez Baudrillarda (tytuły wydań w języku angielskim – *The System of Objects*, *Consumer Society*, *For the Critique of the Political Economy of Sign*) w dużej mierze poświęcone były uzasadnianiu tezy mówiącej, że „klasyczna Marksowska krytyka ekonomii politycznej musi być uzupełniona przez teorię znaków – przez semiologię”⁴. Według Baudrillarda konsekwencją wzrostu siły i znaczenia konsumpcji stało się generowanie coraz to nowych potrzeb na coraz to nowe i coraz bardziej luksusowe dobra. W efekcie obok dotychczasowej opisywanej przez ekonomię polityczną wartości użytkowej i wartości wymiennej pojawiła się nowa wartość – wartość znakowa. To właśnie ona określa w dzisiejszym świecie status jednostki, jej miejsce w hierarchii społecznej, jest wyznacznikiem prestiżu i stylu.

Stąd też propagowana przez Baudrillarda semiologia posłużyła mu do „analizy tego, jak obiekty zostają zakodowane w system znaków i znaczenia, który konstytuuje współczesne media i społeczeństwa konsumpcyjne”.⁵ Okazuje się przy tym, że konsumpcja społeczeństw ponowoczesnych polega nie tyle na zaspokajaniu potrzeb, ile raczej na ciągłej rekombinacji znaków, czym Baudrillard tłumaczy fakt braku granic tak rozumianej konsumpcji.⁶

Jednocześnie już w tym wczesnym okresie twórczości Baudrillarda, obok krytyki marksizmu i zafrapowania problematyką konsumpcji, filozof rozpoczyna drugi nurt rozumowania, który w fazie później-

miotów”. (idem, *Słowa klucze*, przeł. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2008, s. 18.)

⁴ Douglas Kellner, „Jean Baudrillard in the Fin-De-Millennium”, w: idem, *Baudrillard: A critical reader*, London: Wiley-Blackwell Publishing 1994, s. 3.

⁵ Ibidem.

⁶ Por. Henk Oosterling, *Philosophie als Scheinmanöver, Metamorphose und Ironie in den späteren Arbeiten Baudrillards (1990)*, www.henkoostreling.nl/pdfs/art-baud-dts-1990.pdf

szej stanie się nurtem głównym w jego koncepcjach. Mianowicie Baudrillard zaczyna poświęcać coraz większą uwagę fenomenowi nowych technologii i temu, jak oddziałują one na podmiot pojedynczy i zbiorowy. Już pierwsza książka Baudrillarda – *The System of Objects* – zawiera analizę technologii. Zdaniem Lane’a, Baudrillard wydaje się wprost zafascynowany sposobami, w jaki podmiot doświadcza technologii.⁷ Baudrillard uważa, iż rzeczywistość nowych technologii jest dla człowieka ponowoczesnego znacznie bardziej interesująca niż relacje interpersonalne. Świat obiektów i procesów technologicznych przyciąga do tego stopnia, że w końcu staje się dla podmiotu oparciem silniejszym niż dotychczasowe więzi międzyludzkie. Podmioty tworzą swą tożsamość w oparciu o struktury przedmiotowe, a świat społeczny coraz bardziej potrzebuje zakorzenienia w „systemie obiektów”.⁸

Jednak pomimo zaznaczania się owego nowego nurtu, jeszcze książka *The Mirror of Production* z 1977 roku jest nadal przede wszystkim krytyką marksizmu. Baudrillard zwraca się tym razem przeciwko marksofskiej koncepcji produkcji. Twierdzi, że Marks przyznając kategorii produkcji tak centralne i zasadnicze miejsce w strukturze i funkcjonowaniu społeczeństwa, tym samym sprzyja w istocie kapitalizmowi i utwierdza jego redukcjonistyczną wizję istot ludzkich. Gloryfikując produkcję marksizm okazuje się „lustrem produkcji” dokładnie odbijającym kapitalizm, tyle że zamieniającym strony. Przy tej okazji Baudrillard obnaża również wyczerpanie się dialektyki materialistycznej.

Całkowite odejście od ekonomii politycznej dokonuje się u Baudrillarda wraz z następną, wspomnianą już książką *Wymiana symboliczna i śmierć*, gdzie oprócz dokładnej analizy teorii symulacji, pojawia się pojęcie hiperrealności. Później Baudrillard pisze drobniejsze, choć nie mniej znaczące teksty, jak np. *Forget Foucault* z 1977 roku. Nigdy już nie wróci do tej formy narracji, którą prezentowały jego pierwsze książki. Wreszcie w roku 1978 ukazuje się *In the Shadow of Silent Majorities or the End of the Social and Other Essays*. I rzeczywiście, to forma eseju będzie odtąd typowa dla prac Baudrillarda. Dla krytyków i komentatorów, którzy przyzwyczaili się już do sposobu narracji Baudrillarda i uznali go za, delikatnie mówiąc, ekscentrycznego, ale jednak neomarksistę, ta zmiana była raczej niemiłym zaskoczeniem. Koncepcje Baudrillarda i sposób ich prezentacji – już i tak wystarczająco

⁷ Richard Lane, *Jean Baudrillard*, London: Routledge 2001, s. 5.

⁸ Por. *ibid.*, s. 35.

jąco „eksperymentalne” – uległy oto dalszemu skomplikowaniu. Nowy styl teoretyka symulacji wielu irytował, a nawet śmieszył. Tylko nieliczni zadali sobie trud zapytania czy za tą zmianą nie kryje się coś więcej niż tylko chęć epatowania czytelnika coraz bardziej uduziwnionymi koncepcjami.

Mike Gane sądzi, że nowy styl Baudrillarda bynajmniej nie jest jedynie wyrazem jego ekscentryzmu. Otóż Baudrillard w pewnym momencie zdiagnozował fakt zahamowania procesu ekspandowania społeczeństwa. Więcej: nie tylko zahamowania, ale także rozpoczęcia się ruchu odwrotnego – inwolucyjnego, implozyjnego. Procesy i relacje dominujące obecnie w społeczeństwie wskazują, że znalazło się ono „u kresu historycznego cyklu”.⁹ Baudrillard, w interpretacji Gane’a, stwierdza, iż sytuacja społeczeństwa stała się na tyle nowa i niespotykana, że wymaga dla swego opisu nowej formy i nowych określeń.¹⁰ Dotychczas używane instrumentarium okazuje się niewystarczające. Baudrillard rezygnuje z analizowania społeczeństwa konsumpcyjnego poprzez głębokie badanie jego struktur, jak czynił to do tej pory. Jego zainteresowanie budzi teraz inna struktura, która spycha sferę społeczną w niebyt – masy.

Jest jasne, pisze Gane, że celem Baudrillarda jest atakowanie obecnego porządku nie tylko z perspektywy przeszłości i z perspektywy obecnego porządku symbolicznego, ale także z wnętrza logiki mas. I może właśnie tutaj, paradoksalnie, Baudrillard jest bardziej zgodny z Marksem niż jego marksistowscy krytycy¹¹.

Gane stawia jednocześnie tezę, że coraz większa ironia późnych tekstów Baudrillarda skrywa jego rezygnację.¹² Ponieważ okazało się, że logika wymiany symbolicznej nie wygra z logiką akumulacji, Baudrillardowi pozostało zwrócenie się ku jedynej dostępnej jeszcze strategii – strategii ironii i pasywności, czyli ku milczeniu mas.

Istota masy

Sformułowanie definicji mas czy też masy (terminy te są bowiem przez Baudrillarda używane zamiennie) jest zadaniem nader trudnym. Sam Baudrillard twierdzi stanowczo, że „masa” jest kategorią niedefinio-

⁹ Mike Gane, *Critical and Fatal Theory*, London: Routledge 1991, s. 130.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibid.*, s. 131.

¹² *Ibid.*, s. 129.

walną. Odmawia jej nawet statusu pojęcia, takiego choćby jak pojęcie „klasa”. Można jednak powiedzieć, że definicją masy jest właśnie to jej radykalne niezdefiniowanie. Gdy Baudrillard pisze: „Pragnienie uściślenia kategorii masy jest wewnętrznie sprzeczne, gdyż oznacza wymuszanie sensu na tym, co jest z niego wyzute”¹³ albo: „Masa pozbawiona jest atrybutów, brak jej predykatów, jakości i odniesienia”¹⁴ – uprawia swego rodzaju „socjologię negatywną”.

Książka *W cieniu milczącej większości* jest między innymi rozprawieniem się i ostatecznym pożegnaniem Baudrillarda z macierzystą dziedziną. Tak jak wcześniej przeciwko marksizmowi, tak teraz Baudrillard występuje przeciwko własnej dyscyplinie i zaczyna określać się jako anty-socjolog. Zarzuty, jakie kieruje pod adresem socjologii, sprowadzają się właściwie tylko do jednego: nauka ta posługuje się w celach badawczych instrumentami przestarzałymi i nieadekwatnymi. Statystyki, sondaże, ankiety i formułowane na ich podstawie teorie nie są w stanie ująć fenomenu, który Baudrillard nazywa znikaniem sfery społecznej, a dokładniej: wchłanianiem sfery społecznej przez masę.¹⁵ Narzędzia socjologiczne Baudrillard przypisuje do porządku symulacji, ponieważ „nakierowane są już nie na swój desygnat, lecz na model”.¹⁶ Odwołanie się do porządku symulacji pozwala Baudrillardowi określić masę jako byt nie tylko amorficzny, nieokreślony i niezróżnicowany, ale nade wszystko jako byt pozbawiony realności – pod względem socjologicznym. Socjologiczna „nierealność” oznacza, że

masa nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek *rzeczywistą* populacją, jakimkolwiek ciałem, jakimkolwiek wykazującym swoiste własności agregatem społecznym. Wszelka próba jej określenia nie jest niczym więcej niż wysiłkiem przelania jej na konto socjologii i wydobywania z tej sfery nieróżnicowania, które nie jest nawet tożsamy z równoważnością (nieskończona suma równoważnych jednostek: 1 + 1 + 1 + 1 – oto definicja socjologiczna), lecz z zerowością, obojętnością; (*żadne z dwóch, ne-uter*)¹⁷.

¹³ Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, op. cit., s. 9.

¹⁴ Ibid., s. 10.

¹⁵ Używany przez Baudrillarda rzeczownik odczasownikowy *le social* w języku niemieckim tłumaczony jest jako *das Soziale*, w języku angielskim jako *the social*. Polscy tłumacze Baudrillarda stają przed większym wyzwaniem, przekładając *le social* już to jako „społeczność”, już to jako „sferę społeczną”, już to jako „życie społeczne” czy wreszcie „uspołecznienie” – zależnie od kontekstu. (Por. *W cieniu milczącej większości*, op. cit., przyp. tłum., s. 5.)

¹⁶ Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, op. cit., s. 30.

¹⁷ Ibid., s. 11.

Istotę mas można spróbować uchwycić tak, jak robi to Christian Unverzagt. Autor ten zaznacza wprawdzie, że teorie Baudrillarda są trudne do rekonstruowania, ponieważ w jego myśli nie można znaleźć żadnej logicznej aksjomatyki, która posłużyłaby jako klucz do jednolitej całości, a zaledwie pojawi się jakieś znaczenie, niemal natychmiast znika we własnym przeciwieństwie. Mimo to możemy przyjąć za pewnik, że u Baudrillarda masy są „niewidzialne” – to znaczy podlegają pomiarowi dokonywanemu za pomocą teoretycznych instrumentów, ale nie da się ich zobaczyć. Masy nikt nigdy nie spotyka twarzą w twarz. Można tylko mówić o niej, najczęściej negatywnie, krytycznie. Ale jej samej nie ma – nikt nie przyznaje się, że do niej należy. Unverzagt porównuje masę do anonimowego fantomu składającego się z tajemniczych Innych, których nie znamy i nigdy nie poznamy. Zarazem poprzez posiadanie świadomości istnienia tych niewidzialnych Innych jednostka zaczyna czuć się istotą społeczną. Masy zatem byłyby fikcją – ale fikcją nieprzypadkową. Jako fikcyjne urzeczowienie podstawowej struktury nowoczesnego społeczeństwa zależą od aktualnej struktury społecznej, ponieważ to jej urojoną substancjalizację stanowią.¹⁸

Moim zdaniem najlepszym sposobem charakterystyki mas Baudrillarda jest skupienie się na (dys)funkcjach i (nie)kompetencjach, w jakie filozof wyposaża ten twór. Poprzez analizę tych parametrów nie tylko uzyskamy wgląd w istotę mas, ale także dowiemy się, co antysocjolog Baudrillard ma do powiedzenia o sferze społecznej oraz jakie jest jego zdanie o mass-mediach.

(Dys)funkcjonowanie mas

Baudrillard przypisuje masom jeden podstawowy brak, z którego jednak – paradoksalnie – wypływa cała siła mas i całe ich oddziaływanie. Otóż niezdefiniowane i niedefiniowalne skupiska, jakimi są masy nigdy i z nikim nie prowadzą komunikacji rozumianej jako sensotwórczy dyskurs. Masy są „pozbawione mowy”¹⁹, istnieją całkowicie poza

¹⁸ Christian Unverzagt, *Der Ausgang aus der Bibliothek. Jean Baudrillards „Fatale Strategien“ und die Dissimulation des sozialphilosophischen Diskurses*, www.christianunverzagt.de

¹⁹ Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, op. cit., s. 11.

paradygmatem dyskusji. Tego głębokiego milczenia mas nie należy utożsamiać z ciszą. Pograżone w milczeniu masy otoczone są bowiem przez całe zastępy mówców, tyle że wysyłane przez nich nieustannie przekazy są pozbawione znaczenia, gdyż sami mówcy są wykorzeni z tej tradycji, w której mowa nierozłącznie wiązała się ze znaczeniem (Baudrillard nazywa ich w przenośni „mówcami pozbawionymi historii”²⁰). Wokół mas toczy się zatem pseudo-dyskurs, w którym masy nie biorą udziału i na który nie reagują, „dyskurs” jałowy i nie przynoszący żadnych konsekwencji, a mimo to nigdy nie przerywany. Brak znaczenia, brak sensu, brak oparcia w przeszłości i perspektywy przyszłości – oto „nicłość brzemienne niekończącym się dyskursem”, powie ironicznie Baudrillard.²¹

Takie milczenie mas jest równoznaczne z ich całkowitą pasywnością. Masy nie podejmują nie tylko żadnego dyskursu, ale też żadnego działania. Formułując taką koncepcję masy, Baudrillard istotnie przesunął się już bardzo daleko poza marksizm. Wprawdzie i przez Baudrillarda masy umieszczone zostały w centrum społeczeństwa, ale nie są w stanie niczego tworzyć, a tym bardziej tworzyć historii, jak oczekiwał tego Marks. Całkowity brak aktywności oznacza między innymi brak potencjału rewolucyjnego. Próżno szukać w ponowoczesnych masach heroizmu uciskanych mas marksowskich i ich chęci do walki o emancypację. Żaden bodziec, żaden przywódca, żadna energia z zewnątrz, żadna wizja lepszej przyszłości – nie w są w stanie wyrwać mas z ich inercji. Masy są odporne na wszelkie wpływy – zarówno dobre, jak i złe (dlatego, jak zauważa Baudrillard, „brak tu już hysterii czy perspektywy faszyzmu”²²).

Zatem znieruchomiła, zubożniona i uodporniona na bodźce zewnętrzne masa Baudrillarda nie jest również masą w rozumieniu Hanny Arendt. Jak wiadomo, Arendt w masach widzi siłę napędową wszelkiego rodzaju ruchów totalitarnych. Tam, gdzie nie występują masy – zamiast totalitaryzmu może pojawić się co najwyżej dyktatura. Stąd wykluwający się totalitaryzm musi zawsze zacząć od stworzenia mas metodą atomizacji społeczeństwa, czyli rozbicia klas społecznych oraz odcięcia ich od ich tradycji i wartości. Zniszczenie struktury

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

społeczeństwa i powołanie do życia masy – formacji bezkształtnej, bo pozbawionej porządku, tradycji i wartości – jest warunkiem koniecznym, gdyż jedynie społeczeństwo masowe może być społeczeństwem totalitarnym – może zostać zdominowane, kontrolowane i mobilizowane przez władzę totalitarną. U Arendt masy składają się z odizolowanych od siebie i odciętych od swoich korzeni, a przez to słabych jednostek²³. U Baudrillarda składają się z tych, którzy „zostali zwolnieni od swoich symbolicznych zobowiązań”.²⁴ Jednak skutkiem tego „zwolnienia” nie jest, tak jak ma to miejsce u Arendt, plastyczność masy. Masa Baudrillarda nie pozwala się urabiać nikomu – najgenialniejszemu strategowi, najgroźniejszemu wodzowi ruchu totalitarnego. Gdyby nawet taki się pojawił – ponowoczesna masa wchłonie jego energię i zamknie się nad nią niczym magma. Masy Baudrillarda nie są złowrogie, w przeciwieństwie do mas Hanny Arendt, ale nie dlatego, że odrzucają zło, lecz dlatego, że odrzucają wszystko. Zresztą pojęcie „odrzucają” jest tu niezupełnie odpowiednie, ponieważ implikuje pewną aktywność, podczas gdy masy według Baudrillarda są absolutną pasywnością. Powiedzmy więc, że masy biernie i bez najmniejszej konsekwencji dla siebie potrafią wchłonąć i zneutralizować wszelką ideologię.

W masach Baudrillarda nie ma nawet cienia myśli o sprzeciwie (a jeśli idzie o ścisłość: cienia jakiegokolwiek myśli). Społeczeństwu ponowoczesnemu nie grozi zatem „bunt mas”. Wprawdzie podobnie jak u Ortegi y Gasset masy Baudrillarda stanowią „większość”, ale ta większość pozbawiona jest siły witalnej, tak charakterystycznej dla mas u Ortegi. Pamiętamy, że prawidłowa struktura społeczeństwa według Ortegi y Gasset przypomina trójkąt: podstawę stanowią szerokie rzesze, wierzchołek – elita, „arystokracja ducha”. W społeczeństwie zdrowym masy darzą elitę szacunkiem i podziwem, pragną ją naśladować. W ten sposób elita umożliwia masom dostęp do transcendencji, do której same z siebie dotrzeć nie potrafią. Z kolei masy są dla elity źródłem inspiracji i tym usilniejszego dążenia ku tworzeniu i realizacji wartości. Bunt mas polega, według Gasset, na wykształceniu się w nich błędnego przekonania o własnej wszechwiedzy i samowystarczalności oraz pojawieniu się nienawiści do wszystkiego, co masy przewyższa. Zanegowanie naturalnego porządku społecznego kończy

²³ Por. Hanna Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza 1993, s. 373.

²⁴ Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, op. cit., s. 10.

Nieme neutrum. Baudrillard-antysocjolog i jego diagnoza 293

się oczywiście chaosem, degeneracją i upadkiem: zarówno mas, jak i elity.²⁵ Tymczasem masy Baudrillarda nie posiadają żadnych przekonań – czy to o swej niższości, czy wyższości; nie żywią żadnych uczuć – czy to podziwu, czy nienawiści; nikogo nie naśladową, ani nikomu się nie sprzeciwiają.

Masy chłoną, ale nie dlatego, że coś wydaje im się wartościowe i godne zinternalizowania, lecz ponieważ na tym polega ich natura. Nie dokonują żadnych rozróżnień – ani poprawnych, ani błędnych, nie podejmują żadnych wyborów – ani właściwych, ani chybionych. Istnienie mas polega na absorbowaniu wszelkich impulsów, które pośrednio lub bezpośrednio są do mas wysyłane. Nieskończona chłonność mas nie jest jednak – niestety – ich jedynym wyznacznikiem. Kompetencja absorpcji wszelkich bodźców jest połączona z kompetencją ich zakłócania. Baudrillard opisuje ten stan rzeczy za pomocą słynnej metafory mas jako „czarnej dziury”, gigantycznych rozmiarów, która – tak jak kosmiczne „czarne dziury” – „ugina, zakrzywia i nieubłagannie zaburza wszelkie postacie energii i promieniowania świetlnego, które znajdują się w jej pobliżu”²⁶: „To sfera implozji, w której krzywizna przestrzeni ulega przyspieszeniu, gdzie wszelkie wymiary ulegają zgnieceniu i cofają się aż po granice swego unicestwienia, pozostawiając po sobie jedynie sferę potencjalnego pochłaniania”²⁷.

Tłumacząc tę przenośnię na język filozofii społecznej, powiemy, że siłą masy, ukrytą w jej milczeniu i pasywności, jest zdolność pochłaniania energii ze sfery społecznej, doprowadzająca aż do całkowitego zniknięcia tej ostatniej. Masa dysponuje potężną mocą neutralizacji, przy czym jest to neutralizacja w specyficznym rozumieniu tego słowa. Baudrillard pokazuje ją na jednym ze swych ulubionych przykładów – przykładzie religii. Masa pochłania transcendentną ideę Boga, zniekształca ją i zmienia w immanencję obrazów, ceremonii i rytuału.²⁸ Jak zauważa Gane, idea Boga jest obecna tylko wśród elity, podczas gdy masy „dokonały absorpcji religii i zneutralizowały jej transcendentne ambicje”²⁹. Wszelkie „religie i ideologie” mogą stać się popularne wśród mas jedy-

²⁵ Por. Jose Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie 1995.

²⁶ Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, op. cit., s. 14.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Por. ibid., s. 12.

²⁹ Mike Gane, *Critical and fatal theory*, op. cit., s. 133.

nie na drodze „wulgaryzacji i wykoślawienia”³⁰. „Dla mas królestwo boże już od zawsze spełniało się tu na ziemi, w pogańskiej immanencji obrazów, w ich spektaklu, jaki dawał Kościół. [...] Masy wchłonęły religię w czarnoksiężskich i spektakularnych praktykach, którym się oddawały.”³¹ Zaraz potem Baudrillard dodaje, że dokładnie tak samo masa potraktowała „wielkie schematy rozumu”³². Masa wchłonęła idee polityczne, kulturowe, społeczne, jednocześnie dokonując ich „odwrócenia i radykalnego zniekształcenia”³³.

Nie-działanie masy okazuje się zatem jedynie pozorem. Baudrillard stosuje i w tym wypadku bardzo typowy dla siebie zabieg: dane zjawisko czy pojęcie na drodze strategii potęgowania okazuje się własnym przeciwieństwem. Tak jak nadmiar komunikacji w rzeczywistości udaremnia porozumienie, jak proliferacja znaków kładzie kres znaczeniu, jak ciągłe różnicowanie doprowadza do całkowitej ekwiwalencji – tak też absolutna pasywność masy okazuje się potężnym działaniem o dalekosiężnych i bardzo negatywnych skutkach. Inercja mas i ich odporność na wszelkiego rodzaju przekaz a jednocześnie zdolność pochłaniania, neutralizowania i zniekształcania owego przekazu sprawia, że swym pozornym brakiem działania masy wykonują w rzeczywistości destrukcyjną pracę – „pracę pochłaniania i unicestwiania kultury, wiedzy, władzy i społeczności”³⁴.

Dlaczego w centrum społecznego świata człowieka istnieje milcząca, zimna otchłań inercyjnej masy, w której giną idee, wartości i znaczenia? Aby odpowiedzieć na to pytanie, Baudrillard cofa się aż do epoki Renesansu. W tym to okresie ze sfery kościelnej (religijnej) zaczęła się, jego zdaniem, emancypować sfera polityczna. Baudrillard interpretuje ją jako grę znaków i czystą strategię niezabarwioną odniesieniami społecznymi. (Bardzo specyficzne pojmowanie przez Baudrillarda tego, co nazywa sferą polityczną – unaocznia najlepiej przykład jej przedstawiciela, który filozof podaje. Jest nim Machiavelli.) Autonomia sfery politycznej zaczyna załamywać się w okresie rewolucji francuskiej. Kończy się czas odciążonych od wymiaru społecznego strategii, pojawiają się coraz liczniejsze odniesienia społeczne i „praca

³⁰ Ibidem.

³¹ Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, op. cit., s. 13.

³² Ibidem.

³³ Ibid., s. 14.

³⁴ Ibid., s. 17.

Nieme neutrum. Baudrillard-antysocjolog i jego diagnoza 295

nad sensem”.³⁵ Począwszy od czasów Marksa, sfera polityczna ostatecznie przechodzi na pozycję służebną wobec sfery społecznej, stając się „ustawodawczym, instytucjonalnym i wykonawczym zwierciadłem społeczności”.³⁶

Sfera społeczna zwyciężyła zdobywając hegemonię – ale było to zwycięstwo pyrrusowe. W wyniku pozbawienia sfery politycznej autonomii i podporządkowania jej całkowicie sferze społecznej uruchomiony zostaje proces, który zaczyna stanowić zagrożenie także dla triumfującej sfery społecznej: „energia społeczna ulega odwróceniu, traci swoistość, jej historyczne jakości wraz z jej ideałem zanikają na korzyść konfiguracji, z której ulatnia się nie tylko polityka, lecz w której również wszystko, co społeczne, pozbawione zostaje własnego imienia”.³⁷

Dla Baudrillarda powstanie bezimiennych mas jest zatem efektem postępującego uspołecznienia, a rozwój społeczeństwa przebiega linearnie, aż do ostatniego etapu, który stanowią masy. Sfera społeczna ulega ostatecznie implozji, ale jak się okazuje puste miejsce po niej wypełniają nie tylko przez masy. Rozwój społeczny i postęp techniczny doprowadził bowiem do wyewoluowania mediów rozumianych przez Baudrillarda jako media masowe i zawsze towarzyszących masie.

Media masowe

Stosunek Baudrillarda do mediów, a zwłaszcza do tzw. „nowych mediów”, czyli telewizji i Internetu, już od jego najwcześniejszych prac jest bardzo krytyczny. Być może kryje się za tym coś osobistego. Baudrillard przez całe swoje życie praktycznie odmawiał uczestniczenia we współczesnym informatycznym i skomputeryzowanym porządku społecznym. Na pytanie Calude’a Thibault, jaki, jego zdaniem, potencjał oferują nowe technologie, Baudrillard bez ogródek odpowiada, że nie bardzo się na tym zna. Do nowoczesnych mediów podchodzi nie tylko z niechęcią, ale nawet z pewną obawą; żywi uprzedzenia, które trudno zrozumieć:

Nie wyszedłem poza faks i automatyczną sekretarkę. Bardzo trudno jest mi zabrać się do pracy przed ekranem, ponieważ wszystko, co widzę to tekst w for-

³⁵ Ibid., s. 26.

³⁶ Ibid., s. 27.

³⁷ Ibidem.

mie obrazu, do którego ciężko mi się przedostać.[...] Cyberspace dla mnie osobiście nie jest specjalnie użyteczna.³⁸

Nowoczesne środki masowego przekazu są dla Baudrillarda mediami narcystycznymi, przy czym pod pojęciem narcyzmu Baudrillard rozumie „pewien rodzaj obłąkanego autoodniesienia”.³⁹ Używa też określenia „narcyzm operacyjny”, ponieważ zachodzi on w trakcie działania i ma charakter procesualny: „Ludzie pracują z komputerami tak, jakby patrzyli na funkcjonowanie ich własnych umysłów”.⁴⁰ Z drugiej strony Baudrillarda trudno byłoby uznać za zwolennika neoluddyzmu – wszak stwierdza, że informatyzacja nie ma charakteru fatalistycznego i uznaje ją za konieczność rozwoju społecznego („każdej osobie jej własny krąg, jej własny komputer”⁴¹). Nie zmienia to jednak faktu, że krytycznie ocenia autoodniesienie mediów, które najwyraźniej widać, jego zdaniem, na przykładzie Internetu.

Baudrillard nie uważa Sieci za miejsce, w której toczyłaby się interaktywna komunikacja, ani w którym nawiązany byłby autentyczny kontakt między podmiotami. W Internecie na plan pierwszy wysuwa się bowiem sposób nawiązywania komunikacji, a nie jej treść; zaś Sieć jako taka staje się ważniejsza od jej użytkowników. Baudrillarda nie przekonuje zatem McLuhanowska wizja świata połączonych za pomocą mediów w plemienną wspólnotę komunikacji. Wręcz przeciwnie – Baudrillard „tematyzuje utratę prawdziwej komunikacji i relacji społecznych w dobie mediów elektronicznych i informacji”.⁴² Jak się okazuje, dla Baudrillarda funkcją mediów jest zapośredniczenie, a przez to utrudnianie prawdziwej, autentycznej komunikacji, którą Baudrillard rozumie jako „symboliczną i bezpośrednią, niepośredniczoną”.⁴³ Komunikacja zapośredniczona przez media jawi się w pracach Baudrillarda jako sztuczna i urzeczowiona, a bardzo często również jako znie-

³⁸ *Baudrillard on the New Technologies: An interview with Claude Thibaut*, www.uta.edu/english/apt/collab/texts/newtech.html, 2006-12-29.

³⁹ „Gra resztkami. Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsh’a” w: Stanisław Czerniak i Andrzej Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa: IFiS PAN 1996, s. 206.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Steven Best, „The commodification of reality and the reality of commodification: Baudrillard, Debord and Postmodern Theory”, w: D. Kellner, *Baudrillard: a critical reader*, op. cit., 61.

⁴³ *Ibidem*.

kształcona i jałowa. Kellner słusznie zauważa, że Baudrillard – ten awangardowy teoretyk ponowoczesności – żywi uczucie nostalgii w stosunku do tradycyjnej rozmowy prowadzonej „twarzą w twarz”. Autor *Symulaków i symulacji* dokonuje tu jednak poważnego uproszczenia – mianowicie zdaje się nie zauważać, że także komunikacja bezpośrednia może podlegać deformacjom i manipulacji.⁴⁴

Rozprawiając się w ten sposób z mediami elektronicznymi, Baudrillard ani na moment nie traci z oczu swego dawniejszego przeciwnika, czyli telewizji. „Media”, stwierdza, „a w szczególności telewizja, nie pozostawiają żadnego prawa do odpowiedzi, nie pozwalają na istnienie żadnego kodu pomiędzy tymi, którzy wysyłają informacje, i tymi, którzy je otrzymują”.⁴⁵ Jeżeli uznamy, że komunikacja polega na wymianie, to tym, co według Baudrillarda media mają do zaoferowania jest tylko przestrzeń jednokierunkowej pseudo-komunikacji. Bez wymiany komunikatów nie może zachodzić tworzenie sensów. W tym rozumieniu media nie są więc miejscem produkcji, ale symulacji i znikania. Aktywność i sensotwórcze kompetencje podmiotu zostają zahamowane. Pseudo-komunikacja medialna pozostawia dlań tylko jedną rolę: rolę pasywnego odbiorcy.

Rozwój mediów nie bazuje na samym tylko przekazie, ale przede wszystkim na jego nadprodukcji. Nadprodukcja przekazu skutkuje zawieszeniem znaczenia. Nie chodzi tu o negowanie znaczenia, ani o zawieszenie typu fenomenologicznego, ale o wypchnięcie znaczenia właśnie poza nawias, czy też, jak pisze Baudrillard, zepchnięcie go do otchłani. W ekstatycznym medialnym promiskuityzmie informacji zdarzenia ulegają zwielokrotnieniu do tego stopnia, że tracą kontakt ze swoimi odniesieniami:

Od tego miejsca wszystko to, co pozostaje, to pewien rodzaj ‘bezpłodnej’ pasji, ogłupienie w obliczu zmieniających się sekwencji obrazów, zdarzeń, przekazów itp., które nie mają już żadnego znaczenia, ponieważ nie ma czasu [na znaczenie]. Wszystko zmienia się zbyt szybko i zbyt mocno, tak że nie mają one [obrazy itd.] czasu, by powrócić i poddać się refleksji, a w ten sposób nabyć znaczenia.⁴⁶

Odbiorca przekształca się zatem w odbiorcę bezrefleksyjnego. Pograżony w stanie odrętwienia a zrazem fascynacji spektaklem, jaki

⁴⁴ Douglas Kellner, „Baudrillard: a New McLuhan?”, www.uta.edu/huma/illuminations/kell26.html, 2004-10-31.

⁴⁵ Jean Baudrillard, „Gra resztkami”, op. cit., s. 214.

⁴⁶ Ibid., s. 209.

stanowią zdarzenia „sprowadzone przez media do najwyższego stopnia istnienia”⁴⁷ – jest w stanie jedynie chłonąć wysyłane ku niemu, ogolone ze znaczenia, przekazy.

Spektakl banalny i obsceniczny

Z punktu widzenia mediów nie ma odbiorcy bardziej chłonnego i bardziej odrętwiałego niż masa. Ta bezkształtna i milcząca formacja, choć pozornie obojętna na wszystko, posiada pewną preferencję – otóż szczególnie łapczywie wchłania to, co ma charakter spektaklu. Baudrillard nie wyjaśnia co prawda przyczyn tej preferencji, ale można pokusić się o następującą próbę wytłumaczenia: Mianowicie wyższe idee, koncepcje, wartości itd. ulegają absorpcji przez masę, ale muszą jeszcze zostać przez nią zneutralizowane, wykrzywione, „wykoślawione”. Masa sama trzyma się zmienianiem ich w spektakl (tak jak – widzieliśmy – uczyniła to z religią). Natomiast spektakl już gotowy, przekaz już przemielony i przygotowany w formie łatwo strawnej papki jest dla masy o wiele atrakcyjniejszy. Ponieważ masy nie poszukują znaczenia, ale widowiska – spektakl zawczasu pozbawiony znaczenia jest tym chętniej przez masy przyjmowany.

Pisząc o spektaklu, Baudrillard ma na myśli nie tylko *reality-shows* w rodzaju „Big Brothera” – choć właśnie te propozycje medialne budzą w nim szczególną odrazę jako „obsceniczne”. Istnieją jednak spektakle, które jeszcze dalej zabrnęły w obsceniczność. Na przykład współczesne relacje z działań wojennych, gdzie kamery umieszczone są bezpośrednio na pocisku umożliwiając widzowi dokładne podążanie za trajektorią jego lotu, aż do momentu uderzenia w cel. Podobnie medialne relacje z wielkich katastrof, wyciskające do ostatka tragedię, po to aby dostarczyć widzom emocjonującego spektaklu. Albo – przeciwnie – kameralne *talk-shows*, podczas których zaproszeni goście bez skrępowania opowiadają o swoich najbardziej prywatnych lub bolesnych doświadczeniach. Obsceniczność mediów, o której pisze Baudrillard, polega na obnażaniu wszystkiego na oczach wszystkich.

Równolegle Baudrillard krytykuje wszechobecny w mediach kicz i spłykanie gustów widowni coraz bardziej widowiskowymi, ale pozbawionymi znaczenia spektaklami rozrywkowymi. Zwraca także uwagę

⁴⁷ Ibid., s. 210.

Nieme neutrum. Baudrillard-antysocjolog i jego diagnoza 299

na takie elementy rzeczywistości medialnej, jak amerykańskie seriale komediowe, w których wypowiedzi aktorów są regularnie punktowane przez nagrane wybuchy śmiechu iluzorycznej widowni. Ten tryumf żyjących z symulacji mediów, które teraz mówią widzom nawet, co należy uważać za śmieszne wiąże się ze zjawiskiem, które Baudrillard nazywa „drugim upadkiem człowieka” – „upadkiem w banalność”.⁴⁸

W spektakl stanowiący osobną klasę dla siebie przekształciła się, zdaniem Baudrillarda polityka – i na tym polega jej upadek. W zmediatyzowanej rzeczywistości polityka jest traktowana „na wpół sportowo, na wpół ludycznie”.⁴⁹ Tu Baudrillard nie może odmówić sobie przyjemności podania przykładu (oczywiście) ze Stanów Zjednoczonych – wieczory wyborcze podczas wyborów prezydenckich są, jego zdaniem, gigantycznym show, wyciętym całkowicie ze znaczenia. Zresztą „rozgrywki wyborcze już od dawna upodabniają się w świadomości powszechnej do teleturniejów”, zaś „lud stał się publicznością”.⁵⁰

Przeciw manipulacji

To nie media jednak, które karmią masę odcedzonym ze znaczenia spektaklem są panami sytuacji. Milczące masy, przyjmujące bez sprzeciwu każdy, nawet najbardziej bezsensowny przekaz medialny, nie są zupełnie pozbawione możliwości obrony, a nawet kontrataku. Baudrillard pisząc *W cieniu milczącej większości* dokonał w sposób charakterystyczny dla siebie kolejnej zaskakującej wolty. Jak sam przyznaje, początkowo był zdania, że media są w stanie manipulować masami, dokonywać ich alienacji i mistyfikować. Jeszcze w latach siedemdziesiątych media były w opinii Baudrillarda przede wszystkim złożonymi maszynami do produkcji symulacji poprzez mnożenie aż do ekstremum znaków, obrazów i coraz to nowych kodów służących manipulacji.

Co prawda Baudrillard do końca swego życia pozostał wierny przekonaniu, że media są miejscem symulacji znaczenia i znikania realności. Jednak swą pierwotną hipotezę o mediach jako instancji manipu-

⁴⁸ Por. Jean Baudrillard, „Demokratie, Menschenrechte, Markt, Liberalismus”, *Frankfurter Rundschau*, November 28, 2002.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 51.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 51 n.

lującej masami uznał w jakiś czas po jej sformułowaniu za „zbyt konwencjonalną”⁵¹ i zaproponował coś zupełnie odwrotnego: to milczące, pasywne masy sprawują w rzeczywistości kontrolę nad mediami:

Dlatego też w ‘The Silent Majorities’ postawiłem propozycję, aby milczenie mas traktować jako siłę, jako odpowiedź; uznałem, że milczenie jest masową wypowiedzią poprzez wycofanie, że milczenie jest pewną strategią. Nie jest to tylko pasywność. [...] Dla mas jest to sposób neutralizowania pól, które ktoś chciałby im narzucić. [...] masy zachowują pewien rodzaj negatywnej suwerenności.⁵²

Ten nagły manewr Baudrillarda zbiega się z inną ważną dla niego decyzją, a mianowicie ze wspomnianym już odwróceniem się od socjologii. Nieszczęsna, operująca na ślepo wadliwymi narzędziami socjologia popełnia, zdaniem Baudrillarda i ten błąd, że nadal trwa w przekonaniu, jakoby media manipulowały masami. Odpowiedzialność za proliferację znaków spychana jest na media i ich coraz większe możliwości techniczne. Baudrillard twierdzi natomiast, że jest dokładnie odwrotnie: to masy „osaczają i pochłaniają media”.⁵³ Dostarczanie masom spektaklu na takim a nie innym poziomie, w takiej a nie innej formie nie jest już suwerenną decyzją i wyborem mediów. Działając swym niedziałaniem, masy zmuszają media do dostarczania im dokładnie takiego produktu, jakiego sobie życzą.

Nieustanne zatapianie mas powodzią znaków za pośrednictwem mediów – było od początku strategią przemyślaną i zamierzoną. Zamierzoną oczywiście przez system, przy czym tym razem z dwóch twarzy systemu: politycznej i ekonomicznej, Baudrillard wydaje się skupiać raczej na tej pierwszej. System (utożsamiany tu przez Baudrillarda z „władzą”) widział swój interes w utrzymywaniu mas w milczącej pasywności. Najlepszą metodą okazało się ogłuszanie ich spektaklem. Jakikolwiek działania aktywnej mniejszości („elity”) – wywrotowe, dywersyjne, wymierzone przeciwko systemowi – były wchłaniane i neutralizowane przez zastygłą w milczeniu inercyjną większość (masy). „Przez długi czas mogło się zdawać, że strategia władzy zasadza się na apatii mas. Im bardziej one były bierne, tym bardziej ona była pewna siebie”.⁵⁴

⁵¹ Por. Jean Baudrillard, „Gra resztkami”, op. cit., s. 214.

⁵² Ibidem.

⁵³ Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, op. cit., s. 58.

⁵⁴ Ibid., s. 33.

Nieme neutrum. Baudrillard-antysocjolog i jego diagnoza 301

Jednak system się przeliczył.⁵⁵ Nie wziął po uwagę, że wprost proporcjonalna do milczenia mas jest ich obojętność, a także zdolność pochłaniania i neutralizacji bodźców wszelkiego rodzaju, również tych wysyłanych do „rządzonych” ze strony „rządzących”. Milczących tak uporczywie mas żadna władza nie jest w stanie kontrolować. Wszelkie próby sprawowania kontroli i wywierania wpływu odbijają się bez śladu od muru ciszy, za jakim ukryte są masy. Całkowita obojętność mas staje się „sytuacją niemożliwą dla elity politycznej”.⁵⁶ Bezład milczącej większości grozi pociągnięciem systemu za sobą w otchłań, o której pisze Baudrillard. Ponieważ „w ciszy wszelka władza wali się w gruzy”⁵⁷, milczenie mas jest dla systemu zabójcze. Baudrillard nadaje więc milczeniu status „broni absolutnej”⁵⁸ wymierzonej przeciwko systemowi. (Podobnie jak w innym kontekście bronią absolutną jest, zdaniem Baudrillarda, samounicestwienie się terrorystów, na które system programowo negujący śmierć nie jest w stanie odpowiedzieć.⁵⁹ Zarówno śmierć, jak i milczenie należałyby zatem do tego, co Baudrillard nazywa porządkiem symbolicznym).

Strategia mimowolna

Milczenie mas Baudrillard porównuje do milczenia zwierząt, poza którym nie kryje się ani prawda, ani rozum.⁶⁰ Relacja „rządzący” – „rządzeni” ulega więc likwidacji, gdyż nie da się panować nad tymi, którzy

⁵⁵ Niestety, znana powszechnie skłonność Baudrillarda do antropomorfizowania, siłą rzeczy udziela się osobom komentującym tego filozofa lub choćby próbującym zrekonstruować jego wywód. Baudrillard nagminnie antropomorfizuje nie tylko media (które „mówią” do widowni, „patrzają”, „obserwują” itp.), ale także przedmioty (które „grają” podmiotami, „klasyfikują” podmioty itp.). Jak stwierdza Henk Oosterling, Baudrillard wyposaża obiekty w kompetencje prowadzenia własnej aktywności, niemalże własnego „życia”, i odkrywania „fatalnych strategii” jako sposobu wymknięcia się dialektyce. (por. Henk Oosterling, *Philosophie als Scheinmanöver*, op. cit.) Ofiarą tego dziwaczego hylozoizmu padają oczywiście podmioty, które u Baudrillarda w kontraście do sprytnych i rzutkich przedmiotów, sprawiają wrażenie istnień raczej mało spostrzegawczych i apatycznych.

⁵⁶ Mike Gane, *Critical and fatal theory*, op. cit., s. 137.

⁵⁷ Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, op. cit., s. 65.

⁵⁸ Ibid., s. 31.

⁵⁹ Por. Jean Baudrillard, *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, przeł. R. Lis, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2005.

⁶⁰ Por., ibid., s. 40 n.

dobrowolnie rezygnują ze statusu podmiotu i wybierają społeczne nieistnienie. Masę można „zasondować na śmierć [...] a ona nie powie, gdzie leży prawda: na prawo czy na lewo? Nie wyjawí również, co woli: rewolucję czy niewolę? [...] Możemy do woli używać jej sztucznego głosu. Bez skutku”.⁶¹ Władza popełniła tu błąd podobny do tego, jaki robią niektórzy ekonomiści schładzający przegrzaną gospodarkę. W ekonomii zbyt uporczywe utrzymywanie kursu na schładzanie może wywołać spowolnienie wzrostu gospodarczego i przynieść skutki bardziej negatywne niż skutki powodowane zbyt szybko rozwijającą się gospodarką. W przypadku sytuacji opisywanej przez Baudrillarda to energia społeczna masy „uległa przechłodzeniu”.⁶²

Władza stanęła ostatecznie w obliczu masy, która zatraciła jakiekolwiek zapotrzebowanie na sens, w tym również na sens polityczny. „Dlatego *produkcja popytu na sens* stała się sprawą zasadniczą dla funkcjonowania tego systemu. Bez owego popytu [...] bez owego minimalnego choćby uczestnictwa w sensie władza staje się niczym więcej niż pustym symulakrem”.⁶³ Klasa polityczna musi wierzyć, że masy mają swoją opinię, ponieważ w przeciwnym razie musiałyby przestać wierzyć, że ktokolwiek jej słucha. Stąd bierze się wspomniane wcześniej otaczanie masy „mówcami”, którzy rzekomo mają być jej głosem. Oczywiście wszelkie próby tego rodzaju skazane są na niepowodzenie, ponieważ masa nie posiada niczego, co mogłoby być wyrażone przez kogokolwiek. Z milczącej masy jak z wyschłej studni nikt nie jest w stanie niczego zaczerpnąć.

Milczenie mas, z pozoru bezmyślne, a nawet „zwierzęce” jest, zdaniem Baudrillarda, jedyną skuteczną strategią, którą można obecnie zastosować przeciw systemowi. Zapadając w milczenie i inercję, masa pozbawia się wprawdzie statusu podmiotu, lecz właśnie dzięki temu nie może już ulec alienacji. Skoro zaś nie pozwala sobą manipulować – nie może zostać określona jako przedmiot. Z drugiej strony pozostaje jednocześnie i podmiotem, i przedmiotem (potrafi percypować i neutralizować, bywa obiektem badań i komentarzy). Ten nieuchwytny status masy, w połączeniu z jej działaniem polegającym na nie-działaniu oraz milczeniem, które jest bardziej wymowne niż wszystkie dyskursy – pozwala masie trwać pomimo systemu, a nawet w opozycji do niego.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibid., s. 37.

⁶³ Ibid., s. 39.

Nieme neutrum. Baudrillard-antysocjolog i jego diagnoza 303

Trudno powiedzieć, czy strategia milczenia została obrona przez masy instynktownie czy też była dziełem ślepego przypadku. Wydaje się, że tak jak ironię strategii milczenia nazywa Baudrillard mimowolną, tak też samo milczenie ma mimowolny charakter. Z całą pewnością nie kryją się za nim żadne dalekosiężne plany stworzone przez masy. Masy nie stosują swej strategii w celu obalenia systemu. Baudrillard podkreśla: „Masy nie poszukują określonej negatywnej odpowiedzi, jakiejś wypowiedzi wyrotowej. Nie usiłują one ukształtować jakichś antymediów, to intelektualści są tymi, którzy to czynią. Nie, masy wybierają tylko milczenie”.⁶⁴

Problemy teorii implozywnej

Czy dystopię, którą konstruuje Baudrillard można uznać za rozwiązanie choćby w najmniejszym stopniu konstruktywne? Steven Best uważa:

Według Baudrillarda nie ma do kogo się zwrócić, nie ma dokąd pójść i nie ma co zrobić. Posuwając poststrukturalizm do jego krańcowych konkluzji, Baudrillard pozostawia nas sparaliżowanymi i bez żadnych podstaw do wyartykułowania sprzeciwu.⁶⁵

Autor ten ma też sporo racji, stwierdzając, że „superimplozywna” teoria Baudrillarda myli tendencje, jakie można zaobserwować we współczesnych społeczeństwach z finalnym stanem rzeczy. Best zastanawia się nawet, czy Baudrillard opisuje faktyczną naturę naszego współczesnego świata, czy może raczej tylko swoją własną „bardzo specyficzną” perspektywę intelektualisty zamkniętego „w coraz bardziej dziwacznej orbicie teoretycznej”.⁶⁶

Wizja mas zastygłych w zmediatyzowanym świecie wydaje się być zbyt jednostronną, co widzi także Mark Poster, stwierdzając: „[Baudrillard] pisze o konkretnym doświadczeniu, obrazach telewizyjnych itd., jak gdyby nic innego w społeczeństwie nie miało znaczenia, eks-trapolując smutną wizję świata z tej ograniczonej podstawy.”⁶⁷

⁶⁴ Jean Baudrillard, *Gra resztkami*, op. cit., s. 214.

⁶⁵ Steven Best, „The commodification of reality and the reality of commodification: Baudrillard, Debord and Postmodern Theory”, op. cit., s. 61.

⁶⁶ Ibid., s. 61 n.

⁶⁷ Mark Poster, „Critical Theory and Technoculture”, w: D. Kellner, *Baudrillard: a critical reader*, op. cit., s. 83.

Technofobia, jaka przebija przez teksty Baudrillarda, wydaje się zdumiewająca u człowieka o tak kreatywnym umyśle. Ironia (której Baudrillard zawsze tak poszukuje) tkwi w fakcie, że wiele jego esejów, wywiadów, artykułów itp. jest dostępnych dla szerokiego grona czytelników właśnie za pośrednictwem osławionego Internetu. Baudrillard nie jest także sprawiedliwy, diabolizując telewizję. Wszak istnieją kanały tematyczne, poświęcone dziedzinie kultury, reportażom, dokumentom, edukacji.

Teoretyk symulacji nie zdołał się ustrzec przed uproszczeniami, formułując na przykład swą radykalną tezę o zniszczeniu sfery politycznej, sfery społecznej i nastaniu ery mas, w dodatku pojmovanych tak specyficznie. Są także inne kwestie budzące sprzeciw. Tabloidyżacja polityki – która jest faktem – nie musi wcale oznaczać, że polityka jako taka upadła. Podobnie niedociągnięcia socjologii – które są faktem – nie muszą wcale oznaczać, że należy zanegować całą tę dyscyplinę naukową. Milczenie mas – które jest faktem – można interpretować nie tyle jako tajemniczą strategię zapewniającą „negatywną suwerenność”⁶⁸, ile raczej jako epifenomen całkiem zwyczajnego lenistwa, typowego dla społeczeństw, które zdołały osiągnąć pewien poziom dobrobytu. Z tego źródła może wypływać także pasywność mas.

Dlatego zabierając się do lektury Baudrillarda, warto chyba wziąć pod uwagę poradę Douglasa Kellnera:

można [Baudrillarda] czytać ze śmiertelną powagą [...] można również czytać go ironicznie, jako wielki żart z teorii społecznej i krytyki kulturowej [...] czasami pożytecznie jest czytać go jako autora dającego prawdziwy i istotny wkład do teorii społecznej.⁶⁹

Poważnie myśl Baudrillarda odczytuje Poster, stwierdzając, że „jego praca jest nieuniknionym wstępem do zrozumienia wpływu nowych form komunikacji na społeczeństwo”.⁷⁰ Niewykluczone.

Agnieszka Smrokowska-Reichmann

⁶⁸ Por. Jean Baudrillard, *Gra resztkami*, op. cit., s. 215.

⁶⁹ Douglas Kellner, *Baudrillard: a critical reader*, op. cit., s. 17.

⁷⁰ Mark Poster, *Critical theory and technoculture*, op. cit., s. 83.