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

HUMANISTYKA I PRZYRODOZNAWSTWO

INTERDYSCYPLINARNY ROCZNIK FILOZOFICZNO-NAUKOWY

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

NR 23 OLSZTYN 2017

RECENZENCI – REVIEWERS
Piotr Balcerowicz, Piotr Francuz, Leszek Gawor, Adam Grzeliński, Joanna Hańderek, Zbigniew Hull, Krzysztof Kosior, Kinga Kaśkiewicz, Leszek Kleszcz, Tadeusz Kobierzycki, Zbigniew Król, Marta Kudelska, Jérôme Lallement, Andrzej Łukasik, Krzysztof Matuszewski, Ivan Mitrouchev, Jadwiga Mizińska, Zbysław Muszyński, Grzegorz J. Nalepa, Michał Ostrowicki, Emmanuel Picavet, Paweł Pieniążek, Marcin Poręba, Piotr Przybysz, Halina Rarot, Ryszard Strzelecki, Marian Szarmach, Tadeusz Szubka, Włodzimierz Tyburski, Jan Wadowski, Krzysztof Wieczorek, Ryszard Wiśniewski, Lech Witkowski, Mirosław Żelazny

KOMITET REDAKCYJNY – EDITORIAL BOARD
Andrzej Kucner (redaktor naczelny), Mieczysław Jagłowski, Jadwiga Błahut-Prusik, Dorota Sepczyńska

RADA PROGRAMOWA – PROGRAMMATIC COUNCIL
Ana Bundgaard (Aarhus), Ada K. Byczko (Kijów), Jarosław Całka (Olsztyn), Zbigniew Hull (Olsztyn), Andrzej Kiepas (Katowice), Jan Kotwica (Olsztyn), Krzysztof Łastowski (Poznań), Jadwiga Mizińska (Lublin), Andrzej Papuziński (Bydgoszcz), Marco Parmeggiani Rueda (Madryt), Zdzisława Piątek (Kraków), Emmanuel Picavet (Paryż), Paweł Pieniążek (Łódź), Juana Sanchez-Gey Venegas (Madryt), Hans Jorg Sandkühler (Brema), Armando Savignano (Triest), Jiri Syrovatka (Liberec), Ewa Starzyńska-Kościuszko (Olsztyn)

REDAKTOR – EXECUTIVE EDITOR
Elżbieta Pietraszkiewicz

KOREKTA TEKSTÓW ANGIELSKICH
Dariusz Krzyszczak, Robert Lee

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

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

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2017

ISSN 1234-4087

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

Nakład: 150 egz. Ark. wyd. 29,8, ark. druk. 25,25
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 124

Spis treści

Artykuły

PAWEŁ TAMBOR, *Wyjaśniający charakter wnioskowań antropicznych w kosmologii – Explanatory Nature of Anthropic Reasoning in Cosmology* 7
ADAM FEDYNIUK, *Transdziedzinowe aspekty struktur modularnych. O aplikacji modularyzacji w ramach inżynierii wiedzy i kognitywistyki – Trans-Domain Aspects of Modular Structures. Applying Modularization in Knowledge Engineering and Cognitive Science* 25
ANITA PACHOLIK-ŻUROMSKA, *Konekcjonistyczne modele wyjaśniania procesów poznawczych w kognitywistyce – Connectionist Models of Explanation of Cognitive Processes in Cognitive Science* 43
DANIEL ŻUROMSKI, *W poszukiwaniu źródeł filozoficznego myślenia na gruncie koncepcji Roberta Brandoma i Michaela Tomasello – Searching for the Origins of Philosophical Thinking on the Basis of the Concepts of Robert Brandom and Michael Tomasello* 57
DAWID MISZTAL, *Natura ludzka w narracji posthumanizmu dystopijnego – Human Nature in the Narrative of Dystopic Posthumanism* 71
MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ, *Postnaturalny enwironmentalizm – etyczna emancypacja artefaktów w filozofii środowiskowej – Postnatural Environmentalism – Ethical Emancipation of Artifacts in Environmental Philosophy* 91
HENRYK BENISZ, *Złudna idea de(kon)strukcji architektury – The Illusory Idea of a De(con)struction of Architecture* 107
PIOTR MARKIEWICZ, *Neuropsychologia sztuki wizualnej. Od diagnozy dzieła do diagnozy artysty – Neuropsychology of Visual Art. From the Work of Art Diagnosis to the Diagnosis of the Artist* 131
ANTONI PŁOSZCZYNIEC, *Ateistyczny charakter aksjologii Andrzeja Nowickiego – Atheistic Axiology of Andrzej Nowicki* 169
MARCIN MARIA BOGUSŁAWSKI, *„Ida", „Pokłosie", historia – kilka uwag o uobecnianiu przeszłości – "Ida", "Aftermath", History – A Few Remarks about the Re-presentation of the Past* 193
PAWEŁ BYTNIEWSKI, *Człowiek wobec prawdy o sobie. Michela Foucaulta „itinerarium" podmiotowości – Man against the Truth about Themselves. Michel Foucault's Itinerary of Subjectivity* 209
WOJCIECH MARKOWSKI, *Współczesna rola techniki w procesach wykluczenia i integracji społecznej – The Contemporary Role of Technology in the Processes of Exclusion and Social Integration* 223
ANDRZEJ TARCHAŁA, *Kirche als die Gemeinschaft der Liebe. Gianni Vattimos Auseinandersetzung mit dem Christentum – Church as the Community of Love. Gianni Vattimo's Discussion with Christianity* 243
ARTUR HREHOROWICZ, *Aksjologiczne źródła etyki u Osho – Axiological Sources of Ethics by Osho* 253
KRZYSZTOF SZTALT, *Moralne dylematy kultury współczesnej – Moral Dilemmas of Contemporary Culture* 273
TOMASZ DREIKOPEL, *Publikacje z zakresu historii medycyny starożytnej na łamach czasopisma „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" w latach 1933–1938 – Publications in the History of Ancient Medicine in „Archives of the History and Philosophy of Medicine" between 1933 and 1938* 289

Barbara Grabowska, *Obraz kobiety w „Chowannie" Bronisława F. Trentowskiego – An Image of a Woman in „Chowanna" by Bronislav Trentowski* 299
Robert Sanetra, *Psychoanalityczne koncepcje sztuki a metoda aktorska Konstantego Stanisławskiego – Psychoanalytic Concepts of Art and Konstantin Stanislavski's Acting Method* 321
Pavlo Snopkov, *Filozofia serca Pamfiła Jurkiewicza. Analiza, interpretacja, refleksja – The Philosophy of the Heart by Pamfil Yurkevich. Analysis, Interpretation, Reflection* 341
Lech Majchrowski, *Rzeka memów – River of Memes* 355

Recenzje, sprawozdania i relacje

Andrzej Kucner, *Gehla filozofia miasta dla ludzi* (Jan Gehl, *Miasta dla ludzi*, przeł. Szymon Nogalski, Wydawnictwo RAM, Kraków 2017) 375
Wojciech Markowski, *Myślenie przez wielkie M* (Michael Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, Copernicus Center Press, Kraków 2015) 381
Gwidon Famułka, *Peirce'owska ścieżka pragmatyzmu* (Sergiusz Tokariew, *Charles Sanders Peirce. Między logiką a metafizyką*, Universitas, Kraków 2017) 389
Agnieszka Biegalska, *O nauce, filozofii i religii* (*Michał Heller w osobistej rozmowie o życiowych wyborach. Wierzę, żeby rozumieć*, rozmawiają: W. Bonowicz, B. Brożek, Z. Liana, Kraków 2016) 395
Michał Szczepankiewicz, *Filozofia nakręca* (8. edycja Filozofii Filmowo, Olsztyn, 26–29 września 2017) 401

ARTYKUŁY
Articles

Spis treści

Artykuły

PAWEŁ TAMBOR, *Wyjaśniający charakter wnioskowań antropicznych w kosmologii – Explanatory Nature of Anthropic Reasoning in Cosmology* 7
ADAM FEDYNIUK, *Transdziedzinowe aspekty struktur modularnych. O aplikacji modularyzacji w ramach inżynierii wiedzy i kognitywistyki – Trans-Domain Aspects of Modular Structures. Applying Modularization in Knowledge Engineering and Cognitive Science* 25
ANITA PACHOLIK-ŻUROMSKA, *Konekcjonistyczne modele wyjaśniania procesów poznawczych w kognitywistyce – Connectionist Models of Explanation of Cognitive Processes in Cognitive Science* 43
DANIEL ŻUROMSKI, *W poszukiwaniu źródeł filozoficznego myślenia na gruncie koncepcji Roberta Brandoma i Michaela Tomasello – Searching for the Origins of Philosophical Thinking on the Basis of the Concepts of Robert Brandom and Michael Tomasello* 57
DAWID MISZTAL, *Natura ludzka w narracji posthumanizmu dystopijnego – Human Nature in the Narrative of Dystopic Posthumanism* 71
MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ, *Postnaturalny enwironmentalizm – etyczna emancypacja artefaktów w filozofii środowiskowej – Postnatural Environmentalism – Ethical Emancipation of Artifacts in Environmental Philosophy* 91
HENRYK BENISZ, *Złudna idea de(kon)strukcji architektury – The Illusory Idea of a De(con)struction of Architecture* 107
PIOTR MARKIEWICZ, *Neuropsychologia sztuki wizualnej. Od diagnozy dzieła do diagnozy artysty – Neuropsychology of Visual Art. From the Work of Art Diagnosis to the Diagnosis of the Artist* 131
ANTONI PŁOSZCZYNIEC, *Ateistyczny charakter aksjologii Andrzeja Nowickiego – Atheistic Axiology of Andrzej Nowicki* 169
MARCIN MARIA BOGUSŁAWSKI, *„Ida", „Pokłosie", historia – kilka uwag o uobecnianiu przeszłości – "Ida", "Aftermath", History – A Few Remarks about the Re-presentation of the Past* 193
PAWEŁ BYTNIEWSKI, *Człowiek wobec prawdy o sobie. Michela Foucaulta „itinerarium" podmiotowości – Man against the Truth about Themselves. Michel Foucault's Itinerary of Subjectivity* 209
WOJCIECH MARKOWSKI, *Współczesna rola techniki w procesach wykluczenia i integracji społecznej – The Contemporary Role of Technology in the Processes of Exclusion and Social Integration* 223
ANDRZEJ TARCHAŁA, *Kirche als die Gemeinschaft der Liebe. Gianni Vattimos Auseinandersetzung mit dem Christentum – Church as the Community of Love. Gianni Vattimo's Discussion with Christianity* 243
ARTUR HREHOROWICZ, *Aksjologiczne źródła etyki u Osho – Axiological Sources of Ethics by Osho* 253
KRZYSZTOF SZTALT, *Moralne dylematy kultury współczesnej – Moral Dilemmas of Contemporary Culture* 273
TOMASZ DREIKOPEL, *Publikacje z zakresu historii medycyny starożytnej na łamach czasopisma „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" w latach 1933–1938 – Publications in the History of Ancient Medicine in „Archives of the History and Philosophy of Medicine" between 1933 and 1938* 289

Barbara Grabowska, *Obraz kobiety w „Chowannie" Bronisława F. Trentowskiego – An Image of a Woman in „Chowanna" by Bronislav Trentowski* 299
Robert Sanetra, *Psychoanalityczne koncepcje sztuki a metoda aktorska Konstantego Stanisławskiego – Psychoanalytic Concepts of Art and Konstantin Stanislavski's Acting Method* 321
Pavlo Snopkov, *Filozofia serca Pamfiła Jurkiewicza. Analiza, interpretacja, refleksja – The Philosophy of the Heart by Pamfil Yurkevich. Analysis, Interpretation, Reflection* 341
Lech Majchrowski, *Rzeka memów – River of Memes* 355

Recenzje, sprawozdania i relacje

Andrzej Kucner, *Gehla filozofia miasta dla ludzi* (Jan Gehl, *Miasta dla ludzi*, przeł. Szymon Nogalski, Wydawnictwo RAM, Kraków 2017) 375
Wojciech Markowski, *Myślenie przez wielkie M* (Michael Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, Copernicus Center Press, Kraków 2015) 381
Gwidon Famułka, *Peirce'owska ścieżka pragmatyzmu* (Sergiusz Tokariew, *Charles Sanders Peirce. Między logiką a metafizyką*, Universitas, Kraków 2017) 389
Agnieszka Biegalska, *O nauce, filozofii i religii* (*Michał Heller w osobistej rozmowie o życiowych wyborach. Wierzę, żeby rozumieć*, rozmawiają: W. Bonowicz, B. Brożek, Z. Liana, Kraków 2016) 395
Michał Szczepankiewicz, *Filozofia nakręca* (8. edycja Filozofii Filmowo, Olsztyn, 26–29 września 2017) 401

ARTYKUŁY
Articles

Paweł Tambor

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

The John Paul II
Catholic University of Lublin

WYJAŚNIAJĄCY CHARAKTER WNIOSKOWAŃ ANTROPICZNYCH W KOSMOLOGII

Explanatory Nature of Anthropic Reasoning in Cosmology

Słowa kluczowe: teorie wyjaśniania naukowego, zasady antropiczne, kosmologia.

Key words: theories of scientific explanation, anthropic reasoning, cosmology.

Streszczenie

Artykuł stanowi krytykę wybranych koncepcji wyjaśniania w ramach filozofii nauki, które zostały konfrontowane z praktyką badawczą kosmologii. Obok wyjaśniania charakterystycznego dla nauki rozumianej jako fizyka wszechświata pojawiają się nowe typy rozumowań w terminach szczególnego dostrojenia wszechświata do inteligentnego życia. Ujmując te relacje w nomenklaturę eksplanacyjną, tym, co domaga się wyjaśnienia, są takie, a nie inne własności Wszechświata (prawa fizyczne, wartości stałych fizycznych, itp.), natomiast wyjaśniający jest sam fakt istnienia życia biologicznego i świadomego. Ponieważ rozumowania, które rekonstruują relacje między tymi dwoma elementami, nazywane są często wyjaśnianiem antropicznym, zbadana zostanie właśnie taka funkcja zasad antropicznych.

Zasadniczą tezą pracy jest stwierdzenie, że wyjaśniający charakter za-

Abstract

The last decades of cosmology development indicate that it has become, as it were, a rightful discipline of physics researching into the universe with the use of the whole physical knowledge available. In the contemporary cosmology, from the creation of the General Theory of Relativity to the second half of the twentieth century, the main task of cosmologists was to construct and test cosmological models of the universe. Nowadays you will notice that besides these objectives, there is a new type of justifying of the fact that the properties of the observable universe are such as they are, and no other. It is in this context that the anthropic explanation is proposed (the properties of the universe are tuned to the observable biological life forms). The reasonings called an anthropic explanation are formed, attempting to answer the question: *why does the universe have the nature (properties) necessary for the*

sad antropicznych można obronić tylko w bardzo specyficznym kontekście metodologicznym. Bronię również wyjaśniania antropicznego w tym sensie, że można na podstawie przesłanek antropicznych formułować predykcje dające się empirycznie testować.

biological life coming into existence in it? Their objectives are: firstly, an attempt at solving the difficulties of the Standard Cosmological Model; secondly, seeking explanation of the coincidence of large numbers and the so-called physical constants. The supporters of this kind of explanation are themselves aware of its fundamental weakness: it is neither a causal, nor nomological explanation; it fails to have the structure of a generalizing explanation, it is alleged to be a tautology. The anthropic principle in cosmology was initially regarded as an observational constrain for cosmological parameters of the standard model of the universe. However, it can be shown that some consequences of anthropic reasoning are testable, as well as that its explanatory nature is more evident in the specific forms of the theory of explanation.

Głównym zadaniem kosmologii współczesnej, począwszy od powstania ogólnej teorii względności w drugiej połowie XX wieku, było konstruowanie i testowanie modeli kosmologicznych Wszechświata. Współcześnie można zauważyć, że obok tych celów, pojawia się nowy typ uzasadniania faktu, że obserwowalny Wszechświat posiada takie, a nie inne własności. W tym kontekście proponowane jest wyjaśnianie o charakterze antropicznym, którego podstawowa intuicja wyraża się w tezie, że własności Wszechświata są dostrojone do życia biologicznego w jego obserwowalnej postaci.

Tzw. problem antropiczny został postawiony jako wyjaśnianie przez F.R.E Ellisa: „Jest ono proponowane jako wyjaśnienie tego, dlaczego nasz wszechświat wydaje się być dostrojony do życia i świadomości, dając prawdopodobne wyjaśnienie możliwości naszego istnienia”[1]. Konstruowane są zatem rozumowania nazywane *wyjaśnianiem antropicznym*, które próbują dać odpowiedź na problem wyrażony w pytaniu: *dlaczego Wszechświat ma taką naturę, takie własności, które są wyma-*

[1] Wersja oryg. „It is proposed as an explanation for why our universe appears to be fine-tuned for life and consciousness, giving a probabilistic explanation for why we can exist”. Zob. F.R.E. Ellis, *On the Philosophy of Cosmology*, “Studies in History and Philosophy of Modern Physics” 2013, [online] <http://dx.doi.org/10.1016/j.shpsb.2013.07.006>, s. 9.

gane do zaistnienia w nim życia biologicznego? Mają one na celu: po pierwsze – próbę rozwiązania trudności Standardowego Modelu Kosmologicznego, po drugie – poszukiwanie wyjaśnienia dla koincydencji wielkich liczb i wartości tzw. stałych fizycznych[2]. Trzeba w tym momencie zaznaczyć, że zwolennicy tego rodzaju wyjaśniania są świadomi jego zasadniczych słabości: nie jest wyjaśnianiem o charakterze ani przyczynowym, ani nomologicznym, nie ma struktury wyjaśniania generalizującego (od szczegółu do ogółu) oraz zarzuca się mu tautologiczny charakter. Pojawia się zatem pytanie, co wnosi ono do naszej wiedzy i rozumienia Wszechświata na poziomie jego fundamentalnych własności poza tym, że stanowi czynnik selekcji dla zbioru parametrów lub modeli kosmologicznych[3].

Krytyka wyjaśniającego charakteru zasad antropicznych oparta jest przede wszystkim na ich konfrontacji z klasycznymi teoriami wyjaśniania: zwłaszcza dedukcyjno-nomologiczną, indukcyjno-statystyczną oraz różnymi wersjami teorii przyczynowych. Artykuł ma na celu zwrócenie uwagi na to, że współcześnie zasadnie argumentuje się za tym, że wspomniane teorie nie wyczerpują bardzo bogatego znaczenia tego, czym jest wyjaśnianie we współczesnej metodologii nauk[4]. Właśnie w nieklasycznych koncepcjach wyjaśniania można znaleźć takie, w ramach których da się uchwycić eksplanacyjny charakter wnioskowań antropicznych. Należą do nich np. manipulacyjna teoria wyjaśniania Woonwarda oraz pewne interpretacje wnioskowań opartych na twierdzeniu Bayesa, tzw. *self-evindencing explanations*.

Prezentację i recenzję podstawowych wersji zasady antropicznej poprzedzi krótka prezentacja różnych modeli wyjaśniania. Zostaną wskazane te teorie czy koncepcje, których założeń nie spełnia wyjaśnianie antropiczne. Analizę metodologiczną uzupełnią wnioski o charakterze metafizycznym, które objawią pewne słabości stosowania w metodologii kosmologii argumentacji odwołującej się do zasad antropicznych.

---

[2] Oryginalne sformułowanie zasady antropicznej w jej różnych wersjach w: B. Carter, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, (w:) *Confrontations of Cosmological Theories with Observational Data* (I.A.U. Symposium 63), red. M. Longair, Reidel, Dordrecht 1974, s. 291–298. Obszerne zrekonstruowanie debaty nad wyjaśnianiem antropicznym w: J.F. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford 1986.

[3] Por. S. Leciejewski, *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii*, Wyd. UAM Poznań 2007; J. Turek, *Wyjaśnianie antropiczne w kosmologii*, „Roczniki Filozoficzne" 2006, t. LIV, nr 2, s. 267–297.

[4] Por. D.-H. Ruben, *Explaining Explanation*, Routledge, New York 1992 (Taylor & Francis e-Library, 2004). Por. J. Cornwell (red.), *Explanations, Styles of Explanations in Science*, Oxford University Press 2004.

Warto wspomnieć także o tym, że współcześnie podejmowane są próby nadania zasadzie antropicznej cech predykcyjnych. Wskazuje się w związku z tym na sformułowania otwierające możliwość testowania zasady antropicznej w oparciu o dane astronomiczne, a tym samym broniące jej od podstawowego zarzutu nienaukowości. Zasada antropiczna w kosmologii początkowo była traktowana jako pewne ograniczenie obserwacyjne na parametry kosmologiczne standardowego modelu wszechświata. Później okazało się, że to ograniczenie jest słabe.

Struktura treściowa pracy jest następująca: w pierwszej części zaprezentowane zostaną wybrane koncepcje wyjaśniania, w drugiej wyjaśnianie antropiczne i jego krytyka w ostatniej części pracy.

Wybrane koncepcje wyjaśniania podstawowe w dyskusji nad wyjaśnianiem w kategoriach antropicznych

Wyjaśnianie jako takie w filozofii nauki bywa definiowane i używane w różnym, często szerokim znaczeniu. Niektórzy uważają, że miano wyjaśniania przysługuje właściwie każdej działalności, która prowadzi do klasyfikacji, uporządkowania, opisu zjawisk[5]. Często zamazuje się tym samym różnicę między opisem a wyjaśnianiem.

Trzeba zwrócić uwagę na dwa zasadnicze spory w filozofii nauki co do natury wyjaśniania: pierwszy dotyczy formy wyjaśniania – czy jest ono w swej strukturze rozumowaniem, drugi „ontologii" – czy wyjaśnianie można tradycyjnie sprowadzić jedynie do podania przyczyny.

Przykładem klasycznej logicznej analizy wyjaśniania jako rozumowania (jako ciągu dowodowego) są prace filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Krytyczny przegląd różnych wersji teorii rozumowań rozwijanej przez K. Twardowskiego, J. Łukasiewicza, ks. J. Salamuchę, T. Kotarbińskiego, T. Czeżowskiego oraz K. Ajdukiewicza znajdziemy w pracy Jacka J. Jadackiego[6]. Wyjaśnianie (ewentualnie tłumaczenie) wymienia on obok wnioskowania, sprawdzania i dowodzenia oraz dokonuje rekonstrukcji oryginalnych wyrażeń teorii rozumowań w ramach przyjętej terminologii: „Będziemy dalej mówili konsekwent-

[5] Por. P. Churchland, *On the Nature of Explanation: A PDP Approach*, (w:) *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, red. P. Churchland, MIT Press, Cambridge 1989, s. 197–230.

[6] Por. J.J. Jadacki, *Metodologia i semiotyka, Idee – metody – problemy*, Warszawa 2010, s. 117–147.

nie, że (a) z racji wynika następstwo; (b) do zdania danego dobiera się zdanie szukane; (c) na podstawie zdania już uznanego (ewentualnie w odpowiednim stopniu) za prawdziwe – uznaje się zdanie dotąd nie uznane za prawdziwe"[7]. Poglądy na temat wyjaśniania w tej terminologii da się uporządkować i wyrazić w następujący sposób: według Łukasiewicza tłumaczenie jest dobieraniem racji do zdania już uznanego; dla Salamuchy i Kotarbińskiego wyjaśnianie jest przykładem rozumowania redukcyjnego i polega na szukaniu racji dla uznanych następstw; dla Czeżowskiego ma charakter redukcyjny, jest także odkrywcze („punktem wyjścia jest przesłanka, celem konkluzja") i regresywne („punktem wyjścia jest następstwo, celem racja").

Przyczynowe (ontologiczne) koncepcje wyjaśniania miały głębokie inspiracje filozoficzne (przyczyny postrzegane jako fundamentalne racje) i w związku z tym w dwudziestowiecznej filozofii nauki traktowane były do tego stopnia podejrzliwie, że za kontrowersyjne uważano pytanie: „czy nauka wyjaśnia?". Rozwój metodologii, szczególnie w ubiegłym wieku, doczekał się wielu bardziej pogłębionych analiz wyjaśniania jako takiego oraz wyodrębnienia oprócz kauzalnych wielu innych teorii wyjaśniania. Dlatego dziś pyta się raczej: „jak nauka wyjaśnia?" niż: „czy wyjaśnia?". Mimo poszerzenia tej palety koncepcji, wielu autorów (np. W. Salmon) twierdzi, że w każdym wyjaśnianiu znajduje się jakiś element odniesienia do przyczyn. Dość oczywistym kontrprzykładem są wyjaśniania o charakterze geometrycznym, stosowane m.in. w astronomii.

W kontekście dyskusji nad tzw. zasadami antropicznymi jeszcze jedno rozróżnienie wydaje się kluczowe: co jest nośnikiem wyjaśniania? czy są nim raczej przyczyny, czy skutki? Można w tym kontekście zwrócić uwagę na pochodną wartość wyjaśniania w tym kontekście – prowadzi od wykrycia przyczyn danego zjawiska (np. fizycznego).

Mimo iż podstawowe dla tej dziedziny prace Carla Hempla i Paula Oppenheima[8] traktowane są jako kanon wyjaśniania w nauce, tacy filozofowie nauki jak Wesley Salmon czy Adam Grobler pokazują słabości zarówno modelu dedukcyjno-nomologicznego, jak i dwóch dodanych później przez Hempla, a opartych na prawach statystycznych (dedukcyjno-statystyczny i indukcyjno-statystyczny)[9]. Problemy i paradoksy

---

[7] Ibidem, s. 117. Por. K. Ajdukiewicz, *Dowód i wyjaśnianie*, (w:) *Język i poznanie*. t. II: *Wybór pism z lat 1945–1963*, PWN, Warszawa 1985.

[8] C. Hempel, P. Oppenheim, *Studies in the Logic of Explanation*, "Philosophy of Science" 1948, nr 15, s. 135–175; idem, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York 1965.

[9] Por. W. Salmon, *Four Decades of Explanation*, Minneapolis 1989; A. Grobler, *Metodologia nauk*, Aureus – Znak, Kraków 2006, s. 101–112.

związane ze wspomnianymi klasycznymi modelami wyjaśniania wynikają głównie z kwestii natury logicznej bądź z braku uwzględnienia związków przyczynowych. W pracy zwracam uwagę na wadliwość wyjaśnień antropicznych w tym kontekście.

Szczególnie wygodny jest podział teorii wyjaśniania o charakterze kauzalnym na *realistyczne*, w których wskazuje się na faktycznie istniejące zdarzenia lub procesy, oraz *epistemiczne*, gdy posługujemy się prawami, teoriami w funkcji wyjaśniającej, pozostawiając na boku dyskusję nad ich statusem ontycznym. Bardziej subtelne i pogłębione metodologicznie badania natury wyjaśniania pozwalają na wyróżnienie całego szeregu jego koncepcji i teorii. Skorzystajmy z dość spójnej typologii Wesleya Salmona. Pierwsza klasa zawiera wyjaśniania o strukturze modalnej; mówimy tu o możliwości lub konieczności zaistnienia danego zjawiska lub stanu fizycznego. Druga klasa obejmuje teorie epistemiczne wyjaśniania, które Salmon dzieli na inferencyjne, gdzie rekonstruuje się wnioskowania wyjaśniające z przesłanek, które zawierają prawa, oraz predykcyjne, skupiające się na procedurze przewidywania i jako takie nierozróżniające przewidywania od opisu. Do epistemicznych zalicza się również podejścia wartościujące pozytywnie stronę językową i pragmatyczną wyjaśniania. Wskazuje się zatem na wyjaśniania erotetyczne, będące próbą odpowiedzi na pytanie „dlaczego?", oraz wyjaśniania informacyjno-teoretyczne[10]. Salmon opowiada się zdecydowanie za trzecią koncepcją wyjaśniania – ontyczną. Zdarzenie wyjaśnia się w ten sposób, gdy pokazuje się jego pozycję w pewnej strukturze powiązanej kauzalnie. Salmon zwraca ponadto uwagę, że wyjaśnianie przyczynowo-mechaniczne ma charakter schematu bottom-up; podczas gdy wyjaśnianie dopatrujące się struktury unifikującej – top-down. Oba podejścia można traktować jako różne koncepcje wyjaśniania, ale tylko pierwsze z nich jest kauzalne.

Warto dodać, że wskazanie na przyczynę danego zjawiska można rozumieć na wiele sposobów, może ono polegać na rekonstrukcji procesu przekazu jakiejś własności fizycznej, takiej jak energia, może także oznaczać wskazanie na prawo lub teorię. James Woodward proponuje ciekawą koncepcję wyjaśniania, którą nazywa manipulacyjną. Wyjaśnianie związane jest tu z podaniem pewnej funkcji wiążącej zmienne

[10] Warto zauważyć, że również w koncepcji erotetycznej wyjaśniania można mówić o podejściu realistycznym lub epistemicznym: w pierwszym dokonuje się wyjaśnienia, że „p" (zakłada się, że wyjaśniane zdanie jest prawdziwe), w drugim podaje się racje dla hipotezy, że „p".

i oznacza wyodrębnienie pewnego wzoru współzmienności między członem wyjaśnianym a wyjaśniającym (*counterfactual dependence*: jeśli w równaniu opisującym daną zależność między zmiennymi dokonamy zmiany, uzyskamy następujący efekt)[11].

Antropiczne myślenie w kosmologii

Bardzo często puntem wyjścia dla rozumowania mającego charakter antropiczny były fascynacje zbieżnością wartości liczb uważanych za szczególnie ważne w fizyce. Warto zatem zwrócić uwagę na spekulacje numerologiczne Arthura Eddingtona. Obliczył on liczbę protonów i elektronów we Wszechświecie (ok. 10^{79}) i zauważył koincydencję między pierwiastkiem z tej liczby a stosunkiem siły elektromagnetycznej i grawitacyjnej: $\frac{e^2}{Gm_e m_p} = 10^{39}$. Próbował także znaleźć wyjaśnienie dla stałej struktury subtelnej: $a = \frac{e^2}{hc}$. Paul Dirac natomiast zastanawiał się nad powiązaniem między stałymi fizycznymi a wiekiem Wszechświata. Wyciągał stąd wniosek tego rodzaju, że skoro wiek Wszechświata rośnie, to również wartości stałych fizycznych zmieniają się w czasie. Chodziło mu zwłaszcza o wartość stałej grawitacji (G). Robert Dicke opublikował w 1961 r. w „Nature" artykuł *Dirac's cosmology and Mach's principle*, w którym odrzucił spekulacje na temat zmiennej G i próbował wyjaśnić wartości stałych fizycznych na podstawie faktu, że my, ludzie, istniejemy. Argument biologiczny dotyczący możliwości życia opartego na związkach węgla stanowił ograniczenie dotyczące minimalnego i maksymalnego wieku Wszechświata, a tym samym był interpretowany jako pewien efekt selekcji w odniesieniu do modeli kosmologicznych.

W roku 1973 Christopher B. Collins i Stephen Hawking zauważyli, że tylko wąski zakres warunków początkowych mógł wywołać efekt obserwowanej dzisiaj jednorodności Wszechświata. Mógł zaistnieć tylko taki Wszechświat, w którym wartość współczynnika gęstości (stosunek aktualnej wartości przeciętnej gęstości Wszechświata do tzw. gęstości krytycznej) jest prawie dokładnie równa jedności. W roku 1974 Brandon Carter opublikował pracę *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, w której po raz pierwszy pojawi-

[11] Por. J. Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press 2003.

ło się określenie „zasada antropiczna”[12]. Carter rozróżnił jej wersję słabą i mocną. Warto przytoczyć je w postaci oryginalnej. Wersja słaba ma postać: „to, co spodziewamy się obserwować musi być ograniczone do warunków koniecznych dla naszego istnienia jako obserwatorów”[13]; mocna natomiast: „Wszechświat (a zatem i fundamentalne parametry, od których zależy) musi być taki, by dopuszczać stworzenie obserwatorów na pewnym etapie swojego istnienia”[14].

Czasem mocną zasadę formułowano nawet w formie nomologicznej: *jest prawem natury, że inteligentne życie musi wyewoluować*. Opublikowana w 1986 r. książka Johna Barrowa i Franka Tiplera: *The Antropic Cosmological Principle* była swoistym podsumowaniem tych spekulacji. Od 1987 r. Weinberg próbował znaleźć antropiczne ograniczenie na wartość stałej kosmologicznej[15]. Ostatecznie, po kilkuletnim zainteresowaniu zagadnieniem antropicznym, w 2001 r. zaczął się od niego dystansować[16]. Niektórzy, jak Bernulf Kanitscheider[17], uważają, że korzeni myślenia antropicznego trzeba szukać już w wieku XIX w pracach Ludwika Boltzmana, który próbował wyprowadzić własności termodynamicznej strzałki czasu z mechaniki, co skłoniło go do przekonania, że albo nasz Wszechświat jest obecnie w wysoce nieprawdopodobnym stanie, albo obszar, w którym się znajdujemy, stanowi niewielki fragment Wszechświata będącego globalnie w stanie równowagi termodynamicznej. Boltzmana uważa się w tym kontekście za prekursora słabej zasady antropicznej[18].

---

[12] Ciekawe, że prawie dwadzieścia lat później Carter wyraził żal, że zamiast wyrażenia „zasada antropiczna” nie posłużył się terminem „zasada poznawalności” (cognizability principle). Por. B. Carter, *The Antropic Principle and Its Implications for Biology*, “*Philosophical* Transactions of the Royal Society London A” 1983, nr 310 s. 347–363.

[13] Wersja oryg.: “what we can expect to observe must be restricted by the conditions necessary for our presence as observers”.

[14] Wersja oryg.: “the universe (and hence the fundamental parameters on which it depends) must be such as to admit the creation of observers within it at some stage”.

[15] Por. S. Weinberg, *A Priori Probability Distribution of the Cosmological Constant*, 2000, arXiv:astro-ph/0002387.

[16] „Ten rodzaj wnioskowania jest nazywany antropicznym i cieszy się złą sławą wśród fizyków. Chociaż posługiwałem się tymi argumentami w swojej pracy nad problemem energii próżni, teraz nie jestem zwolennikiem rozumowania antropicznego” [oryg. “This sort of reasoning is called anthropic, and it has a bad name among physicists. Although I have used such arguments myself in some of my own work on the problem of the vacuum energy, I am not that fond of anthropic reasoning]. Por. S. Weinberg, *Facing Up*, Harvard University Press 2001, s. 173.

[17] B. Kanitscheider, *The Anthropic Principle and its Epistemological Status in Modern Physical Cosmology*, (w:) E. Agazzi, A. Cordero (red.), *Philosophy and the Origin and Evolution of the Universe*, Dordrecht 1991 s. 361–397.

[18] Ibidem, s. 365.

Zrekonstruujmy antropiczny sposób rozumowania jako metodologicznie opozycyjny do myślenia w kategoriach zasad kosmologicznych. Kosmologia Arystotelesa miała dualistyczną ontologię: sfera ziemska składała się z czterech elementów: ziemi, wody, powietrza i ognia. Wszechświat w swej warstwie przestrzennej był z konieczności skończony. Naturalny ruch tych ziemskich składników miał wewnętrzną skłonność do zajmowania tzw. miejsca właściwego zgodnie z ich wagą. Z drugiej strony strefa nadksiężycowa zbudowana była z piątego elementu, który charakteryzował się nieskończonym ruchem cyrkularnym wokół centrum. Wszechświat Arystotelesa był zatem skończony przestrzennie, istniejący odwiecznie w stanie stacjonarnym. Prace Kopernika „przesunęły" owo centrum ku Słońcu (1543). Osiemnastowieczny badacz William Hershel był przekonany, że środek Wszechświata sytuuje się w centrum galaktyki. Odkrycie dokonane w połowie XX wieku przez Waltera Baade'a, że nasza galaktyka jest jedną z wielu galaktyk typu spiralnego, jak też wcześniejsze prace Harlowa Shapleya (1922) przyniosły ponowną zmianę i definitywnie usunęły ludzkość z centrum fizycznego i filozoficznego układu odniesienia. Dodajmy w tym kontekście, że myślenie oparte na ogólnej teorii względności w ogóle usuwa pojęcie środka Wszechświata.

Z jednej strony mamy zatem metodologiczną świadomość, związaną ze stosowaniem tzw. zasady kosmologicznej, którą można potocznie wyrazić, że nasza obecność we Wszechświecie z globalnego punktu widzenia nie ma szczególnej lokalizacji; z drugiej strony lokalnie otaczają nas obiekty, które stanowią dość unikalny układ, szczególnie sprzyjający powstaniu i ewolucji życia biologicznego[19].

Oryginalne sformułowania zasady antropicznej w pracach Cartera i umieszczenie jej w kontekście kosmologicznym można traktować jako pewien kompromis metodologiczny między tymi dwoma skrajnymi punktami widzenia. Pierwszy wskazuje, że obserwator na ziemi zajmuje uprzywilejowaną pozycję w stosunku do Wszechświata, co wyraża paradygmat przedkopernikański – Carter nazywa go „zasadą autocentryczną". W kategoriach epistemologii Bayesowskiej oznacza to, że rozkład *a priori* prawdopodobieństwa dla naszej sytuacji jest wyższy niż dla innych. A zatem z punktu widzenia zasady warunkowania

[19] Jeśli „ontologię" zasady antropicznej przeniesiemy z poziomu rozważań nad podmiotami-obserwatorami do poziomu warunków koniecznych dla zaistnienia form życia opartych na związkach węgla, to można się spotkać z trywializowaniem samego użycia predykatu „antropiczna", a dlaczego nie „żółwia"? W literaturze przedmiotu raz używa się argumentu z życia opartego na związkach węgla, raz przez odwołanie do inteligentnych obserwatorów.

Bayesowskiego nie jesteśmy w stanie wnioskować na temat reszty Wszechświata z naszego lokalnego punktu widzenia.

Drugi punkt widzenia to stwierdzenie, że Wszechświat jest taki sam wszędzie, nie ma wyróżnionego centrum; zatem część, w której żyjemy, stanowi pewien rodzaj przeciętnej próby reprezentatywnej. Jest to w istocie założenie o jednorodności Wszechświata. Zgodnie z Bayesowską logiką nie jesteśmy w stanie w uprawniony sposób wnioskować na temat reszty Wszechświata. Zasadę antropiczną traktuje Carter jako swoisty kompromis, który polega na tym, że prawdopodobieństwo *a priori* szacuje się dla naszego stanu na podstawie szacunków antropicznych, natomiast nie jest ono równomiernie rozłożone na cały Wszechświat, ale na obserwatorów „antropicznych". Wydaje się oczywiste, że jeśli predykat „antropiczny" ograniczymy tylko do przedstawicieli *homo sapiens*, to kosmologiczne implikacje staną się tożsame z zasadą autocentryczną. Natomiast jeśli „antropiczny" będziemy rozumieli jako potencjalnie odnoszący się także do możliwych pozaziemskich form inteligentnych, wtedy zasada zyska status zasady testowalnej empirycznie.

Zasada, dla której Carter użył predykatu „antropiczna", w swojej wersji słabej nie jest w gruncie rzeczy zasadą kosmologiczną. Nie mówi nic na temat Wszechświata jako całości. Natomiast zasada antropiczna w wersji silnej już takie aspiracje posiada i często była niejako zapożyczana do innych idei, odnoszących się do Wszechświata jako takiego, np. Wszechświat został teleologicznie „zaprojektowany", „dostrojony do życia naszego typu", co Carter nazywa raczej zasadą finalności niż antropiczną.

Dokonajmy teraz krytyki zasady antropicznej w jej wersji słabej, a następnie silnej. Na początek warto zaprezentować kilka wybranych reprezentatywnych sformułowań słabej zasady antropicznej. Wersja oryginalna znajduje się w pracy Cartera: *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*: „to, co spodziewamy się obserwować, musi być ograniczone do warunków koniecznych dla naszego istnienia jako obserwatorów"[20]. Zdaniem Barrowa i Tiplera: „Obserwowane wartości wszystkich wielkości fizycznych i kosmologicznych nie są jednakowo prawdopodobne, ale ich wartości są ograniczone według tego, by istniały obszary, w których życie organiczne może ewoluować, oraz że wiek Wszechświata jest wystarczający do tego procesu"[21]. Rud-

[20] B. Carter, *Large Number Coincidences*..., s. 291–298.

[21] J.F. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*: „The observed values of all physical and cosmological quantities are not equally probable, but they take on values restricted to the requirement that there exist sites where carbon-based life can evolve and by the requirement that the Universe be old enough for it to have already done so".

nicki wypowiada słabą zasadę antropiczną w następujący sposób: „Fizyczne właściwości obserwowanej części Wszechświata wynikają jako logiczne następstwo z przesłanki, że istnieją obserwujące je istoty ludzkie”[22].

Słabą wersję zasady antropicznej można także sformułować w kategoriach probabilistycznych. Prawdopodobieństwo warunkowe rzeczywistego Wszechświata należącego do zbioru możliwych wszechświatów, w których możliwe jest zaistnienie życia, pod warunkiem że istniejemy, jest różne i wyższe niż absolutne prawdopodobieństwo istnienia Wszechświata bez warunku egzystencji inteligentnych obserwatorów.

Zasada antropiczna w wersji mocnej, przynajmniej w sensie definicyjnym, pełni ontologicznie rolę zasady kosmologicznej, dostarcza bowiem założenia dotyczącego całego Wszechświata. Również w tym przypadku pouczające będzie wyliczenie jej podstawowych sformułowań: Cartera (1974): „Wszechświat musi być taki, by dopuszczał istnienie obserwatorów”; Barrowa i Tiplera (1986): „Wszechświat musi posiadać własności, które pozwolą na rozwój życia w pewnym okresie jego historii”; Greensteina (1988): „Silna zasada antropiczna idzie dalej niż słaba, twierdząc, że środowisko do zaistnienia życia musi zaistnieć”[23] oraz Rudnickiego (2002): „Fizyczne właściwości Wszechświata wynikają jako logiczne następstwo z przesłanki, że realni obserwatorzy istnieją w pewnych częściach jego czasoprzestrzeni. Można to sformułować również: nasze istnienie powoduje ograniczenia dla właściwości Wszechświata”.

Rudnicki uważa z jednej strony, że mocna zasada antropiczna jest zasadą z tego powodu, że orzeka coś o Wszechświecie, zadaje ograniczenia („mocna zasada antropiczna mówi wyraźnie coś o całym Wszechświecie i z tego powodu jest zasadą kosmologiczną *par excellence*”), z drugiej strony pokazuje, że można tę zasadę metodologicznie zredukować do zasady kopernikańskiej: „Właściwie już z przyjęcia samej uogólnionej zasady kopernikańskiej wynika, że z każdego ciała niebieskiego obserwujemy we Wszechświecie (z grubsza) to samo. Jeśli – wbrew modzie panującej na przełomie XIX i XX wieku – będziemy

---

[22] Por. K. Rudnicki, *Zasady kosmologiczne*, Wyższa Szkoła Ochrony Środowiska, Bydgoszcz 2002, s. 105.

[23] G. Greenstein, *The Symbiotic Universe*, William Morrow, New York 1988: „The weak principle states that humanity can exist only in a habitable environment [i.e., humanity can exist only where it can exist]. But the strong Anthropic principle goes further. It states that a habitable environment must exist It states that […] a planet must be found wrapped in gasses of precisely the composition required by humans”.

uważali istnienie ludzi lub ogólniej: istot podobnych do ludzi za fakt istotny dla Wszechświata, wtedy można dyskutować, czy dodanie tej ekologicznej poprawki wnosi coś nowego. Czy nie było już zawarte *implicite* w zasadzie kopernikańskiej?"[24].

Szczególną aplikacją silnej wersji zasady antropicznej jest problem estymowanych wartości stałej kosmologicznej traktowanej jako kandydatka do wyjaśnienia przyśpieszonej ekspansji Wszechświata. Gdyby wartość tego parametru była większa (jak głoszą przewidywania fizyki fundamentalnej), Wszechświat dzięki inflacji osiągnąłby tak małą gęstość w swoim wczesnym stadium ewolucji, że takie obiekty jak galaktyki nie zdołałyby się uformować.

Carter unikał bardzo prostych (nadmiernie uproszczonych) sformułowań zasady antropicznej (życie istnieje tylko w takich warunkach, w jakich może przetrwać; świat jest taki, jaki jest, ponieważ my w nim jesteśmy), traktując je jako tautologie. Natomiast te wersje zasady, które bazują na pojęciu prawdopodobieństwa *a priori*, pozwalają na dokonywanie empirycznych predykcji. Na przykład przewidywania, że wystąpienie obserwatorów antropicznych (ewolucji, która do tego doprowadza) jest rzadkie nawet na tak przyjaznych życiu planetach jak nasza. Zasada jednorodności nie wyjaśnia tego z tej racji, że traktuje nasz Układ Słoneczny jako bardzo typowy. Carter pokazał (sic!) zatem, że do uzasadnienia zasady antropicznej nie da się zastosować argumentacji abdukcyjnej[25], czyli takiej, w której wyjaśnienie nieprawdopodobnego zjawiska czy faktu polega na znalezieniu hipotezy, z której można je dedukcyjnie wyprowadzić[26]. „Takie podstawowe cechy i własności Wszechświata, jak rozmiar, wiek i prawa opisujące jego ewolucję, muszą być dokładnie takie, jakie obserwujemy, gdyż tylko takie umożliwiają wyewoluowanie obserwatorów. Innego Wszechświata niż nasz nie miałby kto obserwować ani pytać o powody występowania takich, a nie innych jego charakterystyk"[27].

Kosmologowie uważają, że zasada antropiczna w wersji mocnej pełni rolę obserwacyjnego narzędzia selekcji teorii kosmologicznych[28]. Znajduje ona natomiast uzasadnienie spekulatywne (nie jest jedynie logicznym truizmem) tylko w sytuacji, gdy mamy do czynienia z wie-

---

[24] K. Rudnicki, op. cit., s. 116–117.

[25] Por. B. Carter, *The Anthropic Principle…*, s. 347–363.

[26] Por. C.S. Peirce, *Pragmatism*, (w:) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, red. C. Hartshorne, P. Weiss, Cambridge 1931–1958, t. 5, s. 13–131.

[27] Por. S. Leciejewski, op. cit., s. 123.

[28] Por. M.M. Cirkovic, N. Bostrom, *Cosmological Constant and the Final Anthropic Hypothesis*, "Astrophysics and Space Science" 2000, nr 274, s. 675–687.

loświatem. Oczywista jest teza, że znajdujemy się w poznawalnym świecie. Mniej oczywistą kwestią jest zadanie wyznaczenia miary prawdopodobieństwa dla częstości poznawalnych światów. Takiego zadania podjęli się na przykład w 1973 r. Collins i Hawking.

Jakim wyjaśnianiem są zasady antropiczne?

Zacznijmy od szeregu zastrzeżeń wobec wnioskowań antropicznych, które to zastrzeżenia pojawiają się wskutek konfrontacji owych wnioskowań z klasycznymi teoriami wyjaśniania. Odwołajmy się najpierw do rozróżnień przedstawionych na początku artykułu na wyjaśniania mające lub niemające struktury rozumowań oraz wyjaśniania kauzalne i niekauzalne. Należy stwierdzić, że, po pierwsze, bez wątpienia zasady antropiczne wchodzą w skład wyjaśnień, które są rozumowaniami. Po drugie, z pewnością nie mają natury kauzalnej. Zauważmy także, że rozumowanie antropiczne podpada pod znane paradoksy logiki materialnej związane z modelem dedukcyjno-nomologicznym Hempla, jeśli rozumowanie przedstawimy w takiej postaci: „Dlaczego jestem chory? Bo jestem teraz w szpitalu". W tego typu próbie wyjaśniania występuje zatem błąd następnika, gdyż o prawdziwości przyczyn wnioskuje się wyłącznie z prawdziwości skutków.

Biorąc pod uwagę kontekst naszych rozważań dotyczących wyjaśniania traktowanego jako określonego typu rozumowanie, rozważmy podstawowy zarzut do tej wersji zasady antropicznej – tautologiczność. John Earman wyraża go w postaci następującego rozumowania[29]:

1. Niech q oznacza przesłankę „wszystkie stałe fizyczne mają wartości takie, jakimi je obserwujemy"; p = „istnieją ludzie".
2. q jest warunkiem koniecznym p wtw gdy 'jeżeli p, to q'.
3. *modus ponens*: jeżeli p, to q i p, to q.

Słaba zasada antropiczna, choć spełnia warunki poprawnego wnioskowania, w takiej postaci fizycznie nie wyjaśnia niczego. Zasada antropiczna nie jest zasadą ani w sensie zasad logiki, ani w sensie zasad fizycznych[30]. Już powierzchowna rekonstrukcja logiczna wydaje się bardzo wątpliwa z przedmiotowego punktu widzenia. Jeśli natomiast weźmie się pod uwagę sformułowania np. filozofów Szkoły

[29] J. Earman, *The SAP also Rises: A Critical Examination of the Anthropic Principle*, "American Philosophical Quarterly" 1987, nr 24, s. 307–317.

[30] Por. E. McMullin, *Indifference Principle and Anthropic Principle in Cosmology*, "Studies in the History and Philosophy of Science" 1993, nr 24, s. 359–389; M. Rees, *Our Cosmic Habitat*, Princeton University Press 2001.

Lwowsko-Warszawskiej dotyczące rozumowań wyrażających wyjaśnianie, na drodze redukcji szukamy racji dla uznanego następstwa, rozumowanie antropiczne można nazwać wyjaśnianiem, ale w odwrotnym kierunku. W tym wypadku da się sensownie powiedzieć, że racją dla zdania *p* w powyższej rekonstrukcji jest zdanie *q*.

Przeanalizujmy Bayesowskie sformułowanie słabej wersji zasady antropicznej:
A – wartości stałych fizycznych i parametrów standardowego modelu kosmologicznego należą do takiego zakresu, który pozwala w procesie formowania się gwiazd i planet na ewolucję organizmów żywych zbudowanych na związkach węgla; B – istnieją organizmy żywe oparte na chemii związków węgla; M – wiedza tła – standardowy model kosmologiczny. Zasada wnioskowania oparta na twierdzeniu Bayesa ma postać: „jeżeli P(B | A i M) > P(B | M), to P(A | B i M) > P(A | M)".

Przeciwnicy bayesjanizmu zwrócą tu uwagę, że wciąż jednak jest to tylko reguła wnioskowania, a nie wyjaśnianie. Z drugiej strony dostarcza ona argumentu na rzecz racjonalności dopatrywania się związków między własnościami Wszechświata a własnościami istniejących w nim organizmów. Poza tym uważam, że można wskazać na pewne eksplanacyjne własności rozumowań opartych na twierdzeniu Bayesa, jeśli oprzemy się na wyjaśnianiu w jego warstwie epistemicznej związanej z badaniem stopnia zrozumienia danego zjawiska lub relacji między zjawiskami. Z rozumieniem zjawiska mamy do czynienia wtedy, gdy dysponujemy dobrym powodem przyjęcia naszego przekonania. W tej koncepcji funkcją wyjaśniania jest dostarczenie takiego powodu – argumentu „reason to believe". Do tej kategorii da się zaliczyć bayesjanizm jako epistemiczną metodę korekty przekonań.

Zanotujmy ponadto dwie istotne uwagi krytyczne na temat fizycznych aspektów wadliwości wyjaśniania antropicznego[31]: 1) jest całkowicie *post hoc*; nie zostało użyte do predykcji żadnej wcześniej nieznanej własności Wszechświata; 2) pojęcie wyjaśniania antropicznego próbuje się zbudować na antropocentrycznej koncepcji obserwatora. Zasada antropiczna nie wyjaśnia dokładnych wartości wielu sprzężonych ze sobą stałych i wartości fizycznych (jak stosunki mas), tylko ich rząd wielkości[32]. Twierdzi się czasem, że zasada antropiczna nie jest także wyjaśnianiem w tym znaczeniu, że nieznane są żadne predykcje naukowe dokonane za jej pomocą. Tu przez predykcję rozumiemy przewidywanie istnienia czegoś wcześniej nieznanego.

[31] Por. B. Carr, M. Rees, *The anthropic principle and the structure of the physical world*, "Nature" 1979, nr 278, s. 605–612.

[32] Por. K. Rudnicki, op. cit., s. 115.

Obiecująca w kwestii możliwości obrony wyjaśniającego charakteru zasad antropicznych jest teoria manipulacyjna Woonwarda, o której była mowa w pierwszej części pracy. Zasadza się ona na badaniu zależności funkcjonalnych między różnymi wariantami wartości i cech wchodzących w skład eksplanansa i eksplanandum. Sławomir Leciejewski, podając logiczną rekonstrukcję wnioskowania entymematycznego angażowanego w wyjaśnianie antropiczne w kosmologii, wskazuje, że mimo poprawności formalnej jego prawdziwość nie jest zagwarantowana ze względu na ryzykowne założenie dotyczące prawdziwości i zasięgu obecnej wiedzy biologicznej i fizycznej[33]. Takie założenie wydaje się czymś metodologicznie naturalnym w manipulacyjnej koncepcji wyjaśniania, która w istocie zasadza się na szacowaniu stopnia współzmienności między parametrami charakteryzującymi człon wyjaśniany i wyjaśniający.

Kolejną wartą przemyślenia kwestią w kontekście obrony wyjaśniającej natury rozumowań antropicznych jest pewna cecha procedur wyjaśniających nazywana *self-evidencing explanations*. Otóż według tej koncepcji mamy do czynienia z pewnym typem wyjaśniania, jeśli samo zjawisko dostarcza nam w procesie wyjaśniania przesłanek, które ułatwiają uznanie, że wyjaśnianie jest dobre. Być może taką naturę mają wyjaśniania typu *smoking gun*. Schemat takiego wyjaśniania jest następujący: dana hipoteza stanowi wyjaśnienie dla danych empirycznych, natomiast dane te stanowią z kolei poparcie uzasadniające hipotezę, np. hipoteza mówiąca o prędkości ucieczki galaktyk stanowi wyjaśnienie faktu, że ich redshift jest taki, a nie inny. Struktura wnioskowania ma zatem postać kolistą, z tym że w jednym kierunku ruch jest wyjaśniający, w drugim dostarczający poparcia dowodowego. O wyjaśnianiach tego typu mówi się często w kontekście charakterystyki wnioskowania odwołującego się do najlepszego wyjaśniania[34]. Fakt istnienia życia biologicznego stanowiłby poparcie dla hipotezy mówiącej o parametrach kosmologicznych, których wartości należą do pewnego ściśle określonego zakresu.

Wnioskowanie antropiczne (moim zdaniem jest to lepsze sformułowanie niż „zasada antropiczna") jest przedstawiane jako alternatywa względem programu metodologicznej rekonstrukcji ciągu teorii efektywnych[35]. Warto na zakończenie przytoczyć argumentację za tym, że argument antropiczny da się sensownie wykorzystać w spekulacjach

[33] Por. S. Leciejewski, op. cit., s. 157–158.

[34] J. Persson, *IBE and EBI: On Explanation before Evidence*, (w:) J. Persson, P. Ylikoski (red.) *Rethinking Explanation*, "Boston Studies in the Philosophy of Science", Springer, Dordrecht 2007, s. 137.

[35] M. Szydłowski, P. Tambor, *Model kosmologiczny (LCDM, CDM) w schemacie po-*

szacujących wartości parametrów kosmologicznych. Na przykład Roberto Trotta uważa, że wyjaśnienie praw przyrody jest jednym z najważniejszych celów fizyki. Wyjaśnienie to dokonuje się przykładowo na drodze wyprowadzenia tych praw z zasad fundamentalnych (takich jak obecność lub złamanie symetrii – tw. Noether)[36]. Jego rozumowanie można streścić w następujących krokach: załóżmy, że wartości parametrów fizycznych przyjmowane w naszym Wszechświecie są po prostu realizacją statystycznego *ensamble*, może być on tak skonstruowany, że składa się z przyczynowo niepowiązanych fragmentów naszego Wszechświata jako zbiór wszechświatów lub superpozycja stanów (w kosmologii kwantowej); możemy zatem mówić o ich rozkładzie *a priori* wartości stałych fundamentalnych, natomiast prawdopodobieństwo typowego obserwatora na zmierzenie pewnej wartości jednej lub więcej stałych jest zwykle brane jako proporcjonalne do liczby obserwatorów, którzy żyją w świecie charakteryzującym się tą wartością. W takim układzie wartości stałych fundamentalnych we Wszechświecie, gdzie nie może zaistnieć inteligentne życie, nie zostaną nigdy zaobserwowane. Według Trotty w odniesieniu do stałej kosmologicznej Lambda lub równoważnie gęstości energii próżni taka procedura pozwoli na właściwą predykcję jej wartości obserwowanej (sic!)[37].

Sam twórca oryginalnego sformułowania mocnej wersji zasady antropicznej wyraża nadzieję, że wartości fundamentalnych stałych fizycznych znajdą wyjaśnienie, to znaczy zostaną wyprowadzone z bardziej fundamentalnej struktury[38].

Podsumowanie

W artykule przedstawiono dyskusję na temat tzw. zasad antropicznych w kontekście klasycznych i współczesnych koncepcji wyjaśniania. Wnioskowania antropiczne przedstawiane są w literaturze przedmiotu często jako tautologiczne i nieposiadające własności eksplanacyjnej.

---

jęciowym efektywnych teorii Wszechświata, „Filozofia Nauki" 2008, nr 19, s. 119–139.

[36] G.D. Starkman, R. Trotta, *Why Anthropic Reasoning Cannot Predict Lambda*, "Physical Review Letters" 2006, nr 97, s. 201–301.

[37] Por. S. Weinberg, *The Cosmological Constant Problem*, "Review of Modern Physics" 1989, nr 61, s. 1.

[38] B. Carter, *Large Number Coincidences*..., s. 291–298: „I would personally be happier with explanations of the values of the fundamental coupling constants etc. based on a deeper mathematical structure (in which they would no longer be fundamental! But would be derived)".

Przedstawiona w pracy rozbudowana prezentacja teorii wyjaśniania pozwala jednak dokonać sensownej metodologicznej obrony wyjaśniającej funkcji zasad antropicznych. Obrony tej można dokonywać zarówno w kontekście ontologicznym, jak i epistemologicznym. Słaba wersja zasady antropicznej nie tylko nadaje się, by pełnić rolę pewnego czynnika selektywnego na wartości parametrów kosmologicznych, przy jej pomocy można również dokonywać ich testowalnych predykcji. Wyjaśnianie antropiczne nie jest z pewnością wyjaśnianiem kauzalnym, mieści się natomiast w koncepcjach wyjaśniania o charakterze funkcjonalnym. Można mianowicie pośrednio wnioskować na temat wartości parametrów kosmologicznych przy pomocy przesłanki antropicznej, jeśli wyodrębnia się zakresy wartości tych parametrów, manipulując teorią, która je wiąże.

Współczesne teorie wyjaśniania mają wyraźny charakter epistemiczny, gdy następuje konotacja między wyjaśnianiem a rozumieniem. Pokazałem w pracy, że w rozumowaniach antropicznych jest tu miejsce na metodologię Bayesowską, która dostarcza argumentów na rzecz akceptacji parametrów kosmologicznych i modeli kosmologicznych dopuszczających powstanie układów fizycznych, w których może nastąpić ewolucja życia.

Literatura

Ajdukiewicz K., *Dowód i wyjaśnianie*, (w:) *Język i poznanie*, t. II: *Wybór pism z lat 1945–1963*, PWN, Warszawa 1985.

Barrow J.F., Tipler F.J., *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford 1986.

Carter B., *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, (w:) *Confrontations of Cosmological Theories with Observational Data* (I.A.U. Symposium 63), red. M. Longair, Reidel, Dordrecht 1974.

Carter B., *The Antropic Principle and its Implications for Biology*, "*Philosophical* Transactions of the Royal Society London A", 1983, nr 310.

Carr B., Rees M., *The Anthropic Principle and the Structure of the Physical World*, "Nature" 1979, nr 278.

Churchland P., *On the Nature of Explanation: A PDP Approach*, (w:) *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, red. P. Churchland, MIT Press, Cambridge 1989.

Cirkovic M.M., Bostrom N., *Cosmological Constant and the Final Anthropic Hypothesis*, "Astrophysics and Space Science" 2000, nr 274.

Cornwell J. (red.), *Explanations, Styles of Explanations in Science*, Oxford University Press 2004.

Earman J., *The SAP also Rises: A Critical Examination of the Anthropic Principle*, "American Philosophical Quarterly" 1987, nr 24.

Ellis F.R.E., *On the Philosophy of Cosmology*, "Studies in History and Philosophy of Modern Physics" 2013, nr 46.
Greenstein G., *The Symbiotic Uniuerse*, William Morrow, New York 1988.
Grobler A., *Metodologia nauk*, Aureus – Znak, Kraków 2006.
Hempel C., Oppenheim P., *Studies in the Logic of Explanation*, "Philosophy of Science" 1948, nr 15.
Hempel C., Oppenheim P., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York 1965.
Jadacki J.J., *Metodologia i semiotyka. Idee – metody – problemy*, Warszawa 2010.
Kanitscheider B., *The Anthropic Principle and its Epistemological Status in Modern Physical Cosmology*, (w:) E. Agazzi, A. Cordero (red.), *Philosophy and the Origin and Evolution of the Universe*, Dordrecht 1991.
Leciejewski S., *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii*, Wyd. UAM, Poznań 2007.
McMullin E., *Indifference principle and anthropic principle in cosmology*, "Studies in the History and Philosophy of Science" 1993, nr 24.
Peirce C.S., *Pragmatism*, (w:) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, red. C. Hartshorne, P. Weiss, Cambridge 1931–1958, t. 5.
Persson J., *IBE and EBI: On Explanation before Evidence*, (w:) J. Persson, P. Ylikoski (red.), *Rethinking Explanation*, "Boston Studies in the Philosophy of Science", Springer, Dordrecht 2007.
Rees M., *Our Cosmic Habitat*, Princeton University Press 2001.
Ruben D.-H., *Explaining Explanation*, Routledge, New York, 1992 (Taylor & Francis e-Library, 2004).
Rudnicki K., *Zasady kosmologiczne*, Wyższa Szkoła Ochrony Środowiska, Bydgoszcz 2002.
Salmon W., *Four Decades of Explanation*, Minneapolis 1989.
Starkman G.D., Trotta R., *Why Anthropic Reasoning Cannot Predict Lambda*, "Physical Review Letters" 2006, nr 97.
Szydłowski M., Tambor P.: *Model kosmologiczny (LCDM, CDM) w schemacie pojęciowym efektywnych teorii Wszechświata*, „Filozofia Nauki" 2008, nr 19.
Turek J., *Wyjaśnianie antropiczne w kosmologii*, „Roczniki Filozoficzne" 2006, t. LIV nr 2.
Weinberg S., *The Cosmological Constant Problem*, "Review of Modern Physics" 1989, nr 61.
Weinberg S., *A Priori Probability Distribution of the Cosmological Constant*, 2000, arXiv:astro-ph/0002387.
Weinberg S., *Facing Up*, Harvard University Press 2001.
Woodward J., *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press 2003.

Adam Fedyniuk

Kogni_LAB
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Kogni_LAB
Nicolaus Copernicus University
in Toruń

TRANSDZIEDZINOWE ASPEKTY STRUKTUR MODULARNYCH

O APLIKACJI MODULARYZACJI W RAMACH INŻYNIERII WIEDZY I KOGNITYWISTYKI*

Trans-Domain Aspects of Modular Structures

Applying Modularization in Knowledge Engineering and Cognitive Science

Słowa kluczowe: metamodelowanie, modularność, inżynieria wiedzy, konektomika, proteomika, centralność, teoria sieci, ontologie, interdyscyplinarność.

Key words: metamodeling, modularity, knowledge engineering, connectomics, proteomics, centrality, network theory, ontologies, interdisciplinarity.

Streszczenie

Zastosowanie struktury modularnej w ramach różnych rozwiązań: tak inżynieryjnych, jak i teoretycznych niesie ze sobą pewne ograniczenia. Problemy te są bardzo widoczne w obrębie dyskursu na temat projektowania modularnych ontologii oraz wdrażania technologii *Semantic Web*. Pomimo szerokiego zakresu problemów związanych z aplikacją modularności w inżynierii wiedzy, istnieje wciąż niewyczerpane źródło innowacji oraz nowoczesnych inspiracji dla przezwyciężania problemów z metamodelowaniem,

Abstract

The application of modular structure in the context of various solutions, both engineering and theoretical, possesses certain limitations. The problems that arise are very salient amidst the discourse concerning the design of modular ontologies and implementation of Semantic Web technologies. Despite a wide array of obstacles related to aptly used modularity in knowledge engineering, there is still a never-ending source of inspiration for the solutions concerning metamodeling, designing and hybridizing

* Tekst w swojej pierwszej wersji był prezentowany na seminarium Filozofia Kognitywistyki w Instytucie Filozofii i Socjologii Państwowej Akademii Nauk. Naniesiono precyzacje terminologiczne, uaktualnienia i korekty językowe.

projektowaniem oraz hybrydyzacją systemów reprezentacji wiedzy. Inspirowanie się naturalnymi przejawami struktur modularnych może stanowić źródło wielu innowacji oraz podłoże do opracowania nowych podejść tak w dziedzinie inżynierii wiedzy, jak kognitywistyki. Z uwagi na nawiązanie do obliczeniowego charakteru struktur modularnych obecnych w rozmaitych dziedzinach o charakterze interdyscyplinarnym, można dotrzeć do konkluzji, że pewne obserwowalne prawidłowości związane z organizacją sieci (np. stopniami i rodzajami centralności) są w istocie transdziedzinowe (tzn. wykraczają poza dziedzinę, w której zostały pierwotnie zastosowane, mając potencjał do wykorzystania w innej dziedzinie ba-dającej struktury relacyjne różnego rodzaju) bądź przynajmniej mają charakter projekcyjny w odniesieniu do metamodelowania ontologii.

knowledge representation systems. Being inspired by natural occurrences of modular structures can be a potent source of innovation and a foundation for developing new approaches both in the domain of knowledge engineering and cognitive science. Due to reference to the computational character of the modular structures present in various domains that are deemed interdisciplinary, one can arrive at the conclusion that certain observed regularities connected with network organisation (i.e., centrality types and measures) are in fact trans-domain (they go beyond their respective domain and have application in a different domain that concerns itself with studying relational structures of various forms) or they possess at least the projectional character in regard to ontology metamodeling.

Wprowadzenie

Niniejszy tekst przybliża temat modularności w perspektywie wybranych dziedzin rozważań, posiłkując się najczęściej definicją modułu wykorzystywaną w teorii sieci. Przedstawione przykłady realizacji modularności bądź możliwej jej implementacji nakreślają kierunek rozważań pozwalający na rozważenie inspiracji, podejść oraz aplikacji narzędzi zapożyczonych z innych, częściowo pokrewnych dziedzin. Dotyczy to przykładowo proteomiki, inżynierii wiedzy, konektomiki i innych, gdzie pojęcie sieci (bądź wizualizacji elementów dziedziny rozważań poprzez struktury relacyjne) jest wykorzystywane. Przedstawione w tym artykule aspekty różnych struktur, bytów czy złożonych form są ukazane z uwagi na jedno wspólne konceptualne źródło – przejawy prób ustrukturyzowania relacji oraz kategoryzacji bytów, obecnej już w drzewie Porfiriusza, a idąc dalej – przez zwiększenie swej złożoności oraz odnosząc się do coraz większej skuteczności w odciążaniu człowieka w kwestii procesów wnioskowania (jak *Ars Magna* Ramona Llulla)[1]. Ta filozoficzna linia rozważań stanowi podstawę do ukierun-

[1] L. Badia, A. Bonner, A. Soler, *Who was Ramon Llull?*, Centre de Documentacio Ramon Llull, [online] <http://quisestlullus.narpan.net/eng/713_arbre_eng.html>.

kowania i zastosowania przedstawionych aspektów modularności w ramach refleksji w filozofii inżynierii[2]. Przyjętym punktem wyjścia jest tutaj struktura relacyjna, która w dzisiejszych czasach przez rozwój nauki przyjmować może różne formy – wizualizacji za pomocą grafów, sieci, schematów i innych. Ale także posiadających różne własności – tak w ujęciu statycznym (czy strukturalnym) jak i dynamicznym. Nie jest to jedyny sposób ujęcia tego tematu[3]. Wybór zagadnień nie jest przypadkowy, ponieważ stosowane narzędzia badawcze i aparat pojęciowy między dziedzinami korzystającymi z teorii sieci, grafów czy analizy sieci społecznych stanowią wzajemnie napędzający się obszar rozwoju analizy dynamiki przepływu informacji, zmienności relacji oraz aspektów strukturalnych przedmiotów badań poszczególnych z wymienionych powyżej dziedzin[4].

Teoria sieci i jej obecność w różnych dziedzinach rozważań

Przy obecnym poziomie technologicznym interakcję rzeczy w obrębie aktywności ludzkiej możemy wyrażać i wizualizować za pomocą sieci. Istnieją różne sposoby na przedstawienie tych interakcji – czy to poprzez utworzenie grafu, czy macierzy wyrażającej ilość relacji międzyosobowych[5]. Dzięki temu możemy tworzyć modele statystyczne dla interakcji w sferze społecznej. Wiedza może być wizualizowana za pomocą map (zarówno *concept mapping*, jak i *mind mapping*) czy sieci relacji (wizualizacja ontologii dziedzinowych)[6]. Wizualizacja jest tutaj rozumiana jako np. schemat interakcji, kategoryzacja obiektów dzie-

---

[2] Egzemplifikacja tematyczna filozofii inżynierii m.in. w: K. Guy (red.), *Philosophy of Engineering*, vol. 1–2, The Royal Academy of Engineering 2010.

[3] Inne ujęcia modularności, przykładowo odnoszą się do logiki (tu w inżynierii wiedzy): B. C. Grau, I. Horrocks, Y. Kazakov, U. Sattler, *A Logical Framework for Modularity of Ontologies*, IJCAI 2007, s. 298–303.

[4] Przykładem może tutaj być wykorzystanie narzędzi analizy sieci w konektomice: O. Sporns, *The Human Connectome: A Complex Network*, "Annals of the New York Academy of Sciences" 2011, nr 1224(1), s. 109–125.

[5] Rozważania na temat zasięgu wizualizacji interakcji za pomocą grafu znaleźć można w: F. B. Viégas, J. Donath, *Social Network Visualization: Can We Go beyond the Graph*, "Workshop on Social Networks" (CSCW) 2004, t. 4, s. 6–10.

[6] S. O. Tergan, T. Keller (red.), *Knowledge and Information Visualization: Searching for Synergies*. Springer 2005, t. 3426; A. Katifori, C. Halatsis, G. Lepouras, C. Vassilakis, E. Giannopoulou, *Ontology Visualization Methods – A Survey*, "ACM Computing Surveys" (CSUR) 2007, nr 39(4), 10.

dziny bądź podstawa do sformułowania ontologii dziedziny obiektów wchodzących w skład internetu rzeczy[7].

Rozwijające się gałęzie przemysłu IT spowodowały, że pojęcie internetu rzeczy (IoT – *internet of things*) coraz częściej określa zakres tych relacji w ramach wykorzystywania nowoczesnych technologii bądź tworzenia projektów nawiązujących do IoT[8]. Ilustrując to przykładem, weźmy pod uwagę człowieka, który posiada telefon, komputer, tablet z funkcją *cloud storage*, która umożliwia dostęp do wybranych tych samych danych na wszystkich wymienionych urządzeniach. Do tego „inteligentne" (choć to pewnego rodzaju kłopotliwe określenie z uwagi na nieostrą definicję inteligencji w przypadku zastosowania w marketingu) telewizory, pralki, zmywarki – wszystkie te urządzenia mogą wchodzić w interakcję, zaliczając się do pewnej pobieżnej bądź częściowo zrealizowanej formy IoT. Mianowicie, w ramach technologii nawiązujących do internetu rzeczy mamy do czynienia z interakcjami w obrębie konkretnej architektury (często zwanej chmurą)[9]. Warto podkreślić, że ujęcie sieciowe internetu rzeczy może dotyczyć kwestii komunikacji w obrębie technologii informatycznych, ale także można to traktować jako konceptualizację zakresu relacji między różnymi instytucjami (w rozumieniu socjologicznym) i usługami[10]. Możliwe jest też stworzenie ontologii dziedzinowej wizualizującej interakcje między różnymi typami urządzeń czy usług bądź ontologii wspomagającej realizację IoT jako swoistą formę *middleware*[11].

Rosnąca złożoność wspomnianych interakcji idzie także w innym kierunku. Nie tylko otaczamy się rzeczami, które wymieniają dane, ale również odkrywamy rozmaite relacje w obrębie neurologii, proteomiki, genetyki. Udoskonalamy narzędzia pozwalające mierzyć dotąd niezbadane wartości struktur relacyjnych. Pośród nich znaleźć możemy takie układy struktur, które obecne są na różnych poziomach rozważań

---

[7] Jest to szerokie ujęcie IoT, które ma nakreślać możliwość sformułowania dziedziny m.in. dla technologii reprezentacji wiedzy, ale także np. w ramach badań na pograniczu nauk społecznych. Zob. A.M. Oberlaender, M. Roeglinger, M. Rosemann, A. Kees, *Conceptualising Business-to-Thing Interactions – A Sociomaterial Perspective on the Internet of Things*, "European Journal of Information Systems" 2017.

[8] M. Keerthana, S. Ashika Parveen, *Internet of Things*, "International Journal of Advanced Research Methodology in Engineering and Technology" 2017, nr 1(2).

[9] Podział architektur oraz sposoby realizacji można znaleźć w: Q. Zhang, L. Cheng, R. Boutaba, *Cloud Computing: State-of-the-Art and Research Challenges*, "Journal of Internet Services and Applications" 2010, nr 1(1), s. 7–18.

[10] A. M. Oberlaender, M. Roeglinger, M. Rosemann, A. Kees, op. cit.

[11] S. Hachem, T. Teixeira, V. Issarny, *Ontologies for the internet of things*, (w:) *Proceedings of the 8th Middleware Doctoral Symposium*, ACM 2011.

i w wielu dziedzinach. Modularność jest jedną z nich. Istnieją różne argumenty i kryteria przydatności stosowania takiej konfiguracji w środowisku naturalnym i w np. inżynierii. W związku z tematyką tego tekstu jednak najważniejszy pozostaje fakt, że modularność rozumiana z perspektywy teorii sieci obecna jest w obu przypadkach.

Definicja tej odsłony modularności określa moduł jako zbiór wierzchołków w danym grafie bądź sieci, posiadających więcej połączeń między sobą niż z jakąkolwiek inną częścią owej struktury. W tym przypadku stopniowalność kryteriów na określenie danego zbioru jako modułu stanowi problem dla tego rodzaju rozumienia modularności. Pomimo to dziedziny posługujące się teorią sieci, wizualizacjami sieci i układami relacji wytworzyły rozmaite narzędzia oraz kryteria pomagające przy wyborze istotnych form modularności, np. poprzez modyfikację bądź uszczegółowienie tego podstawowego kryterium. Metody te znalazły swoje zastosowanie zarówno w przypadku wytworów człowieka, jak i zjawisk społecznych czy organizacji bytów biologicznych.

Analizując przejawy modularności w naturze, zauważyć można, że wiele struktur tego typu jest możliwych do zaobserwowania nawet na poziomie molekularnym. Z uwagi na tematykę, przedstawione teorie i zagadnienia będą miały związek z podejściem inżynieryjnym do kwestii modularności. Mówiąc ściślej, przedstawiając przykłady modularności w naturze, będę się posługiwał teoriami i koncepcjami związanymi z proteomiką, stereoizomerią i biologią systemową. Wybór tych dziedzin związany jest z wyjątkowymi cechami odkryć, które pozwoliły na rozwinięcie się takich dyscyplin jak bioinformatyka. Cechy, o których tu mowa, zazwyczaj wykraczają poza przewidywania przyjętych metodologii w ramach różnych odsłon inżynierii czy informatyki. Przykładem może być częste przyjmowanie przez dany zaprojektowany system heurystyki „dziel i rządź" w wypadku zastosowania modularnej architektury[12].

Biokomputacja i inspiracje organizacją bytów biologicznych

Zainteresowanie pograniczem informatyki i biologii zawdzięczać można m.in. rozwojowi metod sekwencjonowania genomu, który to znacząco przyśpieszył przez ostatnie 20 lat. Wraz z następującymi od-

[12] F. Azam, *Biologically Inspired Modular Neural Networks*, Blacksburg, Virginia 2000.

kryciami powstało odrębne zagadnienie, które określa się mianem biokomputacji (*biocomputing*). Biokomputacja (albo biologiczna komputacja) dotyczy metod analizy informatycznej tworzącej komputacyjne podstawy dla diagnostyki genetycznej[13]. Mimo że głównym celem projektów naukowych związanych z biokomputacją jest wykorzystanie jej narzędzi w proteomice (poszukiwanie biomarkerów nowotworów), jest ona motorem postępu wielu dziedzin z nią związanych z uwagi na swój interdyscyplinarny charakter (tak jak w przypadku kognitywistyki).

Próbując niejako odwrócić ten proces, zauważalne są starania, aby wykorzystać różnego rodzaju naturalne rozwiązania dla problemów (oczywiście relewantnych z punktu widzenia danej dyscypliny) organizmów żywych. W przypadku analizowania zmian ewolucyjnych w procesie rozwoju życia biologicznego, tym bardziej z perspektywy biologii systemowej oraz proteomiki, łatwo o konkluzję, że natura w istocie jest bardziej inżynierem aniżeli wynalazcą[14]. Odwrotnością biokomputacji w swej idei byłoby właśnie inspirowanie się biologicznymi rozwiązaniami względem problemów danej dziedziny, a w przypadku kognitywistyki można byłoby tu mówić wręcz o naśladownictwie albo (biorąc pod uwagę aspekt inżynieryjny) emulacji/symulacji.

Hybrydyzacja – sieci neuronowe a inżynieria wiedzy

Rozważając zagadnienie modularności, można zauważyć, że wyżej wymienione podejścia pokrywają się z możliwością eksploracji zastosowań tak modularności funkcjonalnej, jak i architekturalnej. Przy projektowaniu sztucznych sieci neuronowych posiłkowanie się modularnością pozwoliło na zastosowanie nie tylko struktur modularnych, ale także opracowanie tego rodzaju poprzez budowanie hybrydowych sieci neuronowych[15]. Pojęcie hybrydyzacji jest tutaj rozumiane jako zabieg

[13] Zob. [online] <www.biosino.org/mirror/www.uni-mainz.de/~cfrosch/bc4s/example.html>.

[14] Jest to teza *nature as tinkerer* – opisana m.in. przez F. Jacoba, *Evolution and Tinkering*, "Science" 1977, s. 1161–1166. Postulat ten podtrzymywany jest przez teorię ewolucji molekularnej oraz fakt, że większość białek wyewoluowała od wspólnego przodka, a ich konfiguracje potrafią być bardziej bądź mniej preferowane w danych strukturach w obrębie konkretnych gatunków, co potwierdzają badania związane z *Protein Data Bank* (www.rcsb.org/pdb/).

[15] I. Kollia, G. Simou, G. Stamou, A. Stafylopatis, *Interweaving Knowledge Representation and Adaptive Neural Networks*, National Technical University of Athens, Workshop on Inductive Reasoning and Machine Learning on the Semantic Web 2009.

zaadaptowania tworu pochodzącego z jednej dziedziny badań do potrzeb innej poprzez łączenie funkcjonalności z np. innym narzędziem (Kollia i in. używają tutaj pojęcia „splatanie"). W obrębie zastosowań informatycznych przyjmować może to formę rozwiązań typu *middleware*. Przykładem w obrębie transdziedzinowych koncepcji może być (tutaj działając na pograniczu kognitywistyki i inżynierii wiedzy) zaprojektowanie architektury sztucznego systemu reprezentacji wiedzy pozwalającego na wykorzystanie zasobów ontologii dziedzinowych w badaniach nad sztuczną inteligencją[16].

Hybrydyzacja sieci neuronowych łączy się często z konwersją typowej architektury typu *black box* (sieć rozumiana jako czarna skrzynka, której procesy przetwarzania danych wejściowych znajdują się poza zdalną kontrolą oraz ingerencją) w system niemonolityczny, choć nie zawsze opierający się w znaczącym funkcjonalnie stopniu o modularność. Wraz ze zmianą architektury oraz funkcji systemu zmienia się także jego zastosowanie. Otwarcie systemu monolitycznego oraz uposażenie go w dodatkowe struktury specjalizujące w danej funkcji pozwalają na przezwyciężenie typowych problemów systemów unitarnych, takich jak brak mocy obliczeniowej, niestabilność bądź zbyt spowolnione przetwarzanie danych czy katastroficzna interferencja[17]. Zmiana architektury pozwala także na osiągnięcie lepszych wyników pracy systemu w znacznie krótszym czasie, co jest rezultatem krótszego procesu uczenia się sieci.

W przypadku mapowania ontologii korzystanie z sieci neuronowych stanowić może podstawę do budowania ontologii modularnych. Niezbędnym elementem połączenia dwóch istniejących ontologii w ontologię modularną jest bowiem znalezienie między nimi wspólnych elementów (relacji, obiektów, własności). Początkowe projekty sieci IENN (*identical elements neural network*) dały podstawy badawcze do rozwinięcia tej teorii w stronę sieci, które ze względu na swoją architekturę i trening są w stanie dokonywać rozmaitych operacji na ontologiach, których dziedziny zazębiają się w różnym stopniu, a ich wydajność jest porównywalna z konkurencyjnymi systemami tego typu[18].

---

[16] Ibidem.

[17] Jest to rozległe zapominanie przez daną sieć neuronową wcześniej wyuczonej informacji podczas nabywania nowych. Nazywane też katastroficznym zapominaniem.

[18] Sieci IENN były podstawą dla OMNN – *ontology mapping neural network* – teorii, która przedstawia zarówno architecture, jak i nietypowe podejście do zastosowania sieci neuronowej zamiast np. pluginów edytorów ontologii. Y. Peng, *Ontology Mapping Neural Network: An Approach to Learning and Inferring Correspondences Among Ontologies*, University of Pittsburgh 2010.

Wykorzystując modularną architekturę przy projektowaniu sieci neuronowych mapujących ontologie (które także ze względu na swoją strukturę mogą być modularne bądź podatne na proces modularyzacji), można stworzyć system, który będzie pozwalał na łatwiejszą analizę podatności na modularyzację ontologii, sprawdzenie zakresu, w jakim będzie ona ponownie wykorzystana do reprezentacji danej złożonej dziedziny i czy pozwoli to na zaprojektowanie wszechstronnego systemu (głównie dzięki swojej modularności), który będzie mógł dokonywać takich operacji (o ile dziedziny ontologii będą na to pozwalały) na praktycznie każdej parze ontologii dziedzinowych. Ostatni z postulatów jest długoterminowym celem idei *Semantic Web* i z uwagi na bardzo szybki przyrost zawartości internetu wymaga wieloletnich starań, aby efekty tego rodzaju przedsięwzięć mogłyby być zauważalne.

Sama idea *Semantic Web* jest nie tylko swoistym stanowiskiem, ale przede wszystkim zbiorem standardów dla danych, informacji oraz związanych z nimi operacji (także wytwarzanie i przechowywanie wiedzy)[19]. Definicję tej idei można znaleźć u Tima Bernersa-Lee, tj. „rozwinięcie obecnej sieci, w której informacjom nadane jest dobrze zdefiniowane znaczenie, umożliwiające ludziom i komputerom lepszą pracę w kooperacji"[20]. Proponowane przez Konsorcjum W3C standardy *Semantic Web* dla danych, informacji oraz wiedzy mają działać w sposób pozwalający na integrację obecnych zasobów internetu w owe formaty, a z drugiej strony uczynić bardziej przejrzystym korzystanie z nich przez użytkowników. Odwołując się do narzędzi analizy sieci, technologie Web 2.0 pozwalają na ujęcie zasobów jako rozległej sieci relacji, gdzie użytkownicy także traktowani są jako część struktury[21]. W przypadku *Semantic Web* wspomina się o Web 3.0 – co jest hipotetycznym stanem, w którym zasoby sieci mogą być wykorzystywane do wnioskowania i generowania nowej wiedzy. Można przyjąć (choć istnieją różne dookreślenia i pomysły na realizację Web 3.0), że w przypadku zrealizowania tego przedsięwzięcia sieć stanie się zasobem pozwalającym na realizację rozmaitych form inteligentnego rozumowania (rozumianego

[19] Często wspominanym podziałem w przypadku technologii Semantic Web jest propozycja R. Ackoffa w postaci tzw. piramidy bądź hierarchii DIKW (*data, information, knowledge, wisdom*): R.L. Ackoff, *From Data to Wisdom*, "Journal of Applied Systems Analysis" 1989, nr 16(1), s. 3–9.

[20] T. Berners-Lee, J. Hendler, O. Lassila, *The Semantic Web*, "Scientific American" 2001, nr 284(5), s. 32.

[21] G. Erétéo, M. Buffa, F. Gandon, P. Grohan, M. Leitzelman, P. Sander, *A State of the Art on Social Network Analysis and Its Applications on a Semantic Web*, SDoW 2008.

z perspektywy definicji ról reprezentacji wiedzy w obrębie inżynierii wiedzy).

Wykorzystanie natomiast sztucznych sieci neuronowych w mapowaniu ontologii nie jest co prawda dominującym podejściem ani także najwydajniejszym czy jedynym. Jest to natomiast egzemplifikacją zazębiania się dziedzin w celu rozwiązania pewnego problemu (w tym przypadku mapowania ontologii) na pograniczu dwóch dziedzin badawczych. To połączenie kognitywistyki z inżynierią wiedzy wskazuje na wielość sposobów, na które można rozważać problemy zawartości sztucznych systemów reprezentacji wiedzy. Dodatkowo, w tym przypadku pokazuje to też, w jaki sposób można poszukiwać sposobów na rozwiązanie problemów związanych z modularyzacją ontologii[22].

Obecność architektury modularnej na wielu poziomach rozważań związanych z dyscyplinami naukowymi, a zwłaszcza tymi, które przyczyniają się do interdyscyplinarnego charakteru kognitywistyki, dają mocne podstawy do prób rozwiązywania problemów inżynierii wiedzy poprzez zastosowanie modularności rozległej. Warto jednak nadmienić, że rozwiązania nawiązujące do tej koncepcji powinny być opatrzone jasno zdefiniowanymi warunkami, aby jak najlepiej wykorzystać jedną z charakterystycznych zalet modularności w tej odsłonie, mianowicie przejrzystość w funkcjonowaniu oraz oszczędność wykorzystywania zasobów systemu.

Rozległa modularność systemów opartych na strukturach relacyjnych

Przejrzystość procesów systemów rozlegle modularnych (w ujęciu sieciowym) wynika z aktywacji tylko niezbędnych do rozwiązania problemu modułów, co pozwala na łatwiejsze prześledzenie procesu w systemie. Oprócz tego, dzięki zastosowaniu różnych narzędzi badających metrykę sieci, możemy tworzyć modele aktywności w obrębie danej struktury bez konieczności przybliżania wyników obliczeń (to zależne jest też od zastosowanych metod). Dodatkowo, jeżeli system jest zhierarchizowany, a na każdym z poziomów także występuje pewna forma modularności (mowa tutaj o rozległości modułów nie tylko w obrębie danego poziomu systemu, inaczej mówiąc – o rozległości w orien-

[22] Rozważania na temat mapowania ontologii i potencjału modularyzacji ontologii można znaleźć w: B. C. Grau, I. Horrocks, Y. Kazakov, U. Sattler, op. cit., s. 298–303.

tacji horyzontalnej, ale też o modularności rozległej wertykalnie) można założyć, że taki system będzie przejawiał wysoką sprawność w rozwiązywaniu problemów adaptywnych.

Obecność struktur modularnych na różnych poziomach systemu jest obecna także w konstytucji neuronalnej człowieka[23]. Co więcej, okazuje się, że aby lepiej zrozumieć wyjaśnianie struktur modularnych w ramach struktur neuronalnych, tak z perspektywy teoretycznej, jak i empirycznej, warto posłużyć się teorią sieci. W przypadku układu nerwowego nie jest to zabieg nowatorski, jednakże jeżeli rozważać możliwość zastosowania różnego rodzaju narzędzi związanych z analizą sieci, to okaże się, że istnieje wiele rozwiązań[24]. Dotyczy to badań z zakresu konektomiki, gdzie to właśnie narzędzia analizy sieci, topologia, podejście sieciowe oraz teoria grafów znajdują swoje zastosowanie i pozwalają na wytworzenie nowego podejścia do rozumienia zjawisk będących częścią centralnego układu nerwowego człowieka.

Przykładem tej różnorodności jest wykształcenie się konektomiki w ramach teorii kognitywistycznych. Chociaż teza, iż konstytucja neuronalna mózgu ma formę sieci, jest znana od dawna, to interdyscyplinarny charakter badań pozwolił rozszerzyć pole rozważań poprzez skorzystanie z narzędzi innych dziedzin nauki, takich jak informatyka, matematyka, fizyka czy bardziej szczegółowo proteomika, biologia systemowa, biokomputacja, biofizyka.

Warto także zwrócić uwagę na fakt, że dyscypliny mające duży wkład w rozwój konektomiki same często miały charakter interdyscyplinarny, a narzędzia i teorie tych dyscyplin mogły odnaleźć swój odpowiednik w rozważaniach z zakresu innych dziedzin. Dlatego też tak wiele wspólnego mają ze sobą konektomika i proteomika. Przedmioty badań różnią się znacznie – pierwsza odnosi się do kognitywistyki, druga biologii systemowej, pierwsza dotyczy podejścia do badania kon-

---

[23] D.S. Bassett, D.L. Greenfield, A. Meyer-Lindenberg, D.R. Weinberger, S.W. Moore, E.T. Bullmore, *Efficient Physical Embedding of Topologically Complex Information Processing Networks in Brains and Computer Circuits*, "PloS Computer Biology" 2010, t. 6; C.J. Honey, O. Sporns, L. Cammoun, X. Gigandet, J.P. Thiran, R. Meuli, P. Hagmann, *Predicting Human Resting-State Functional Connectivity from Structural Connectivity*, Proceedings of National Academy of Science 2009.

[24] O. Sporns, G. Tononi, R. Kötter, *The Human Connectome: A Structural Description of the Human Brain*, "PLoS Computational Biology" 2005, nr 1(4), e42; E. Bullmore, O. Sporns, *Complex Brain Networks: Graph Theoretical Analysis of Structural and Functional Systems*, "Nature Reviews Neuroscience" 2009, nr 10(3), s. 186–198; O. Sporns, *The Human Connectome: A Complex Network*, "Annals of the New York Academy of Sciences" 2011, nr 1224(1), s. 109–125.

stytucji neuronalnej mózgu, druga zaś funkcjonowania białek i kinaz białkowych. Jednakże metodologia badań w obu przypadkach ma wiele wspólnych cech.

Miary centralności sieci i jej zastosowanie

Przykładem, który łączy metodologicznie rozważania konektomiki i proteomiki, jest pojęcie centralności. Centralność jest pojęciem matematycznym obecnym w teorii grafów oraz teorii sieci; jest to miara relewantności danego wierzchołka izolowanego w danym grafie[25]. Istnieją różne typy centralności, a każdy z nich przedstawia strukturę danej sieci czy grafu w inny sposób. Konceptualizacja typów centralności była związana z rozwojem społecznej analizy sieci[26]. W przypadku sieci społecznych najczęściej rozważa się cztery rodzaje centralności, a sama centralność w tym przypadku jest miarą istotności członka sieci społecznej. Natomiast całościowo w teorii sieci przyjmuje się siedem głównych typów centralności[27]:

1) stopniowa (*degree centrality*),
2) bliskości (*closeness centrality*),
3) pośrednia (*betweenness centrality*),
4) wektora własnego (*eigenvector centrality*),
5) Katza (*Katz centrality*),
6) perkolacji (*percolation centrality*),
7) międzyklikowa (*cross-clique centrality*).

Warto zwrócić uwagę na fakt, że niektóre z typów centralności powstały na potrzeby technologii informacyjnej, jak w przypadku centralności Katza, która jest wykorzystywana przy nadawaniu określonej wartości liczbowej indeksowanym stronom internetowym (to wyznacznik ich jakości) w wyszukiwarce Google przez algorytm PageRank[28].

---

[25] Wierzchołek izolowany (ang. *vertex*) jest wierzchołkiem niebędącym końcem żadnej krawędzi grafu.

[26] M.E.J. Newman, *Networks: An Introduction*, Oxford University Press 2010.

[27] Oprócz wymienionych siedmiu typów, istnieją także inne, takie jak centralność alfa (bądź też bardziej szczegółowe parametry, jak *outdegree/indegree centrality*, *prestige centrality*, *harmonic centrality*), która nie znalazła się na tej liście, ponieważ jest uogólnieniem centralności wektora własnego, gdzie relewantność węzła w sieci jest uzależniona także od zewnętrznych czynników wpływających na wektory w grafie skierowanym. P. Bonacich, L. Paulette, *Eigenvector-Like Measures of Centrality for Asymmetric Relations*, "Social Networks" 2001, t. 23, s. 191–201.

[28] S.J. Carriere, R. Kazman, *Web Query: Searching and Visualizing the Web through Connectivity*, "Computer Networks and ISDN Systems" 1997, t. 29, s. 1257–1267.

Analiza sieci za pomocą centralności przynosi także pozytywne rezultaty badań w ramach proteomiki oraz kognitywistyki, a w szczególności konektomiki[29]. Rozważania na temat ludzkiego konektomu jako w pewien sposób scentralizowanej sieci prowadzą do konkluzji, że zachowuje on cechy przysługujące systemowi modularnemu. Systemy scentralizowane w przypadku napotkania błędu wymagają stworzenia ścieżek alternatywnych do rozwiązania danego problemu. Badając patologię niektórych chorób mózgu, po wprowadzeniu drastycznych zmian do jego neuronalnej konstytucji widoczne są próby zachowania funkcji poznawczych mimo architekturalnej zmiany (jak w przypadku pacjentów poddanych kalozotomii).

Podobnie, rozważając projektowanie ontologii inspirowanych strukturami biologicznymi, warto mieć na uwadze tego typu zależności, ponieważ metody mierzenia centralności mogą być również wykorzystane do badania (za pomocą narzędzi analizy sieci) struktury ontologii[30]. Jest to możliwe dzięki temu, że pluginy (jak *Graph-Viz* w programie Protege) stosowane do wizualizacji struktury ontologii przedstawia są jako grafy skierowane.

Przyjmując podejście do projektowania ontologii zakładające inspirację strukturami biologicznymi (przy założeniu, że dana ontologia będzie posiadała cechę modularności), możemy wywnioskować, że pewne formy organizacji obecne w przyrodzie stanowią źródło rozmaitych możliwości aplikacji względem struktur sieci, grafów obecnych w wielu dyscyplinach, zwłaszcza tych o charakterze interdyscyplinarnym. Biorąc pod uwagę narzędzia używane do analizy sieci, możemy dotrzeć do konkluzji o modularnym charakterze struktur obecnych na wielu poziomach istnienia (tzn. subkomórkowym, neuronalnym, społecznym itp.), jak też w ramach działania systemów biologicznych oraz wytworzonych sztucznie. Tam, gdzie jest to niemożliwe, możemy dokonać wizualizacji, która pozwoli na modularyzację (jednakże należy wziąć pod uwagę zasadność takiego posunięcia oraz to, jak definiujemy moduł). Skoro różnego rodzaju narzędzia mogą zostać wykorzystane w tych przypadkach, co więcej, dając przy tym wymierne rezultaty w postaci nowej wiedzy dotyczącej działania tych struktur, można stwierdzić, że

[29] F. Cheng, P. Jia, Q. Wang, Z. Zhao, *Quantitative Network Mapping of the Human Kinome Interactome Reveals New Clues for Rational Kinase Inhibitor Discovery and Individualized Cancer Therapy*, "Oncotarget" 2014, t. 15; X.N. Zuo, R. Ehmke, M. Mennes, O. Imperati, F.X. Castellanos, O. Sporns, M.P. Milham, *Network Centrality in the Human Functional Connectome*, Cerebral Cortex 2012, t. 22, s. 1862–1875.

[30] C. Roche, *Network analysis of Semantic Web Ontologies*, Stanford CS224W Social and Information Network Analysis 2011.

mamy tu do czynienia z charakterem transdziedzinowym (wykraczającym poza jedną dziedzinę rozważań, bądź ugruntowanym w wielu dziedzinach) z perspektywy ich aplikacji. Jednocześnie można wnioskować o innym ujęciu tej własności, mianowicie o projekcyjności struktur modularnych. Projekcyjność dotyczy bezpośrednio możliwości przeniesienia tych samych zależności na inny poziom rozważań. Przykładowo, konkretna miara centralności pokazuje możliwość wytworzenia się odporności na leki przeciwnowotworowe, co jest obserwowalne na poziomie szlaków sygnałowych kinaz białkowych, lecz w ramach badań kognitywistycznych ten sam typ centralności będzie wskaźnikiem wzorców aktywacji w różnych obszarach mózgu podczas wykonywania konkretnych czynności bądź podczas bezczynności (np. analizy *resting-state* lub pracy DMN – *default mode network*).

Organizacja, motywy i substruktury sieci

Rozważając dalej sieci i ich własności, scentralizowanie i zdecentralizowanie nie musi bazować na strukturze modularnej. Mierzenie modularności w sieciach złożonych jest wykorzystywane m.in. do odnajdywania struktury społeczności (*community structure*). Centralność natomiast w dużej mierze przyczynia się do odkrywania zależności między obszarami o wysokim stopniu centralności a tymi, gdzie jest ona minimalna. Z drugiej strony centralność jest wymiernym wyznacznikiem tego, w jakim stopniu można postulować o modularności danej struktury, tym bardziej jeżeli jest ona na tyle złożona, że korzystanie z innych metod tworzenia modułów staje się mało skuteczne (z uwagi na to, że im większa złożoność sieci, tym trudniej o wyznaczenie modułów w pewien „zdalny" sposób, tudzież adaptacji tejże struktury do tej formy). W przypadku analizy sieci modularność ma swoje stałe miejsce i jest opatrzona odpowiednimi wzorami niezbędnymi do obliczeń. Jednakże, rozważając samą architekturę modularną w sieciach, a zwłaszcza mając na uwadze zastosowania w ramach metamodelowania różnego typu, można zauważyć, że modularność nie musi być stała i jednoznaczna, jak struktury systemów unitarnych. Metody wyznaczania klik w grafach nieskierowanych, mierzenie współczynnika klastrowania oraz inne metody analizy metryki sieci pozwalają na łatwiejszą identyfikację modułów systemu.

W przypadku systemów dynamicznych wyznaczenie stałych modułów zawsze stanowiło pewien problem, który w większym bądź mniej-

szym stopniu był rozwiązywany[31]. Naprzeciw tym problemom wychodzą rozwiązania konektomiki. Przykładowo, dla dynamicznych systemów, które muszą dostosowywać się do problemów adaptywnych, warto rozważyć możliwość zastosowania struktury, która będzie dostatecznie elastyczna, aby wyznaczać swoje moduły *ad hoc* w celu uzyskania optymalnego trybu pracy i ostatecznie rozwiązania.

Podsumowanie perspektyw i możliwości

Poza transdziedzinowością struktur tak w sieciach neuronowych, społecznych czy nawet w ramach szlaków sygnałowych kinaz białkowych, warto zwrócić uwagę na fakt, że te same parametry i układy można zaobserwować w systemach reprezentacji wiedzy. Dlatego też, aby odnaleźć nowe drogi innowacji w tym zakresie, warto zwrócić się w stronę wymienionych wcześniej metod. Przenikanie się rozwiązań w nauce na płaszczyźnie interdyscyplinarnej jest bardzo dobrze widoczne pomiędzy konektomiką, modelowaniem ontologii i proteomiką, gdy rozważy się problemy tych dziedzin przez pryzmat teorii sieci. Co ciekawe, modularna architektura może być punktem wyjścia do zastosowania tych interdyscyplinarnych narzędzi, a co za tym idzie – także rozwiązań. W tym względzie proteomika jest bardzo dobrym źródłem inspiracji, ponieważ metody badawcze struktur białek często napotykają problem ogromnej liczby uzyskanych informacji, które trudno w całości przetworzyć i przeanalizować[32]. Ta swoista obfitość danych wciąż czekających na analizę sprawia, że wiele relacji i mechanizmów pracy kinaz białkowych pozostaje nieznanych, a postęp w dziedzinach związanych z biologią systemową z czasem nie wytracił swojego impetu. Jednocześnie sieci kinaz białkowych (sieci interaktomowe) jako inspiracje w projektowaniu nowoczesnych systemów reprezentacji wiedzy mogą okazać się wyjątkowo pojemnym źródłem różnorodnych architektur ułatwiających implementację funkcji w danym systemie.

Różne dziedziny badań zajmują się układami relacji określanych jako sieci. Odnosi się to zarówno do tworów człowieka, jak i do bytów biologicznych. Rozwijane sposoby badania parametrów tych struktur

[31] Dotyczy to historii modularności w nauce, tzn. w ramach rozwiązywania problemów metodami programowania obiektowego, metod informatycznych w biologii, wyjaśniania pracy mózgu w kognitywistyce czy rozwoju tej teorii w filozofii umysłu.

[32] O.N. Jensen, *Modification-Specific Proteomics: Characterization of Post-Translational Modifications by Mass Spectrometry*, "Current Opinion in Chemical Biology" 2004, t. 8, s. 33–41.

w jednej z nich mogą znaleźć zastosowanie w innej. Próby wykorzystywania tych narzędzi w innych dziedzinach mogą zaowocować nowymi danymi na temat badanych struktur. Z uwagi na asymetryczny rozwój metod i narzędzi warto podkreślić transdziedzinowy charakter osiągnięć w obrębie zastosowania narzędzi *network science*, które coraz częściej zaczynają odnosić się także do inżynierii wiedzy. Możliwość stosowania sztucznych sieci neuronowych w przypadku budowania systemów reprezentacji wiedzy wprowadza dodatkowy wymiar do analizy powstałych w ten sposób systemów hybrydowych. Rozwój technologii w tym kontekście pozwala na opracowanie nowych sposobów modularyzacji np. systemów eksperckich. Oprócz tego, wraz z poszerzaniem możliwości implementacji struktur modularnych w technologiach reprezentacji wiedzy, przydatne narzędzia do ewaluacji już istniejących struktur pod kątem implementacji modularności będą musiały się rozwinąć bądź zostać dostosowane do wymogów analizy nowych architektur systemów. Tematyka transdziedzinowego aspektu zastosowania struktur modularnych rozumianych w kontekście teorii sieci pozostaje otwarta z uwagi na szybki rozwój takich dziedzin, jak konektomika czy proteomika, bądź szerzej pojmowanego *network science*. Wzrost szczegółowości badań w tym zakresie może być uzupełniany o wzajemne inspiracje i próby stosowania narzędzi w nowych kontekstach badań. Stanowi to pewien punkt wyjścia do refleksji w obrębie filozofii inżynierii mogącej być podłożem dla innowacyjnych przedsięwzięć w poszczególnych dziedzinach zastosowania struktur modularnych.

Literatura

Ackoff, R.L., *From Data to Wisdom*, „Journal of Applied Systems Analysis" 1989, nr 16(1).

Azam F., *Biologically Inspired Modular Neural Networks*, Blacksburg, Virginia 2000.

Badia L., Bonner A., Soler A., *Who Was Ramon Llull?*, Centre de Documentacio Ramon Llull, [online] <http://quisestlullus.narpan.net/eng/713_arbre_eng.html>

Bassett D.S., Greenfield D.L., Meyer-Lindenberg A., Weinberger D.R., Moore S.W., Bullmore E.T., *Efficient Physical Embedding of Topologically Complex Information Processing Networks in Brains and Computer Circuits*, „PloS Computer Biology" 2010, t. 6.

Berners-Lee T., Hendler J., Lassila O., *The Semantic Web*, „Scientific American" 2001, nr 284(5).

Bonacich P., Paulette L., *Eigenvector-Like Measures of Centrality for Asymmetric Relations*, *„Social Networks"* 2001, t. 23.

Brank J., Grobelnik M., Mladenic D., *A Survey of Ontology Evaluation Techniques*, Proceedings of the conference on data mining and data warehouses, SiKDD 2005.

Bullmore E., Sporns O., *Complex Brain Nnetworks: Graph Theoretical Analysis of Structural and Functional Systems*, „Nature Reviews Neuroscience" 2009, nr 10(3).

Carriere S.J., Kazman R., , *Web Query: Searching and Visualizing the Web through Connectivity*, „Computer Networks and ISDN Systems" 1997, t. 29.

Cheng F., Jia P., Wang Q., Zhao Z., *Quantitative Network Mapping of the Human Kinome Interactome Reveals New Clues for Rational Kinase Inhibitor Discovery and Individualized Cancer Therapy*, „Oncotarget" 2014, t. 15.

De Las Rivas J., Prieto C., *Protein Interactions: Mapping Interactome Networks to Support Drug Target Discovery and Selection*, „Methods in Molecular Biology" 2012.

Erétéo G., Buffa M., Gandon F., Grohan P., Leitzelman M., Sander P., *A State of the Art on Social Network Analysis and Its Applications on a Semantic Web*, SDoW 2008.

Guy K. (red.), Lipton P., Hoare T., O'Hara K. i in. *Philosophy of Engineering*, „The Royal Academy of Engineering" 2010, t. 1–2.

Grau B. C., Horrocks I., Kazakov Y., Sattler U., *A Logical Framework for Modularity of Ontologies*, IJCAI 2007.

Hachem S., Teixeira T., Issarny V., *Ontologies for the Internet of Things*, „Proceedings of the 8th Middleware Doctoral Symposium", ACM 2011.

Honey C.J., Sporns O., Cammoun L., Gigandet X., Thiran J.P., Meuli R., Hagmann P., *Predicting Human Resting-State Functional Connectivity from Structural Connectivity*, „Proceedings of National Academy of Science" 2009.

Jacob F., *Evolution and Tinkering*, „Science" 1977.

Jensen O.N., *Modification-Specific Proteomics: Characterization of Post-Translational Modifications by Mass Spectrometry*, „Current Opinion in Chemical Biology" 2004, t. 8.

Katifori A., Halatsis C., Lepouras G., Vassilakis C., Giannopoulou E., *Ontology Visualization Methods – A Survey*, ACM Computing Surveys (CSUR), (2007), nr 39(4).

Keerthana M., Ashika Parveen S., *Internet of Things*, „International Journal of Advanced Research Methodology in Engineering and Technology" 2017, nr 1(2).

Kollia I., Simou G., Stamou G., Stafylopatis A., *Interweaving Knowledge Representation and Adaptive Neural Networks*, National Technical University of Athens, Workshop on Inductive Reasoning and Machine Learning on the Semantic Web 2009.

Newman M.E.J., *Networks: An Introduction*, Oxford University Press 2010.

Oberlaender A. M., Roeglinger M., Rosemann M., Kees A., *Conceptualising Business--to-Thing Interactions – A Sociomaterial Perspective on the Internet of Things*, „European Journal of Information Systems" 2017.

Peng Y., *Ontology Mapping Neural Network: An Approach to Learning and Inferring Correspondences Among Ontologies,* University of Pittsburgh 2010.

Roche C., *Network Analysis of Semantic Web Ontologies*, Stanford CS224W Social and Information Network Analysis 2011.

Sporns O., *The Human Connectome: A Complex Nnetwork*, "Annals of the New York Academy of Sciences" 2011, nr 1224(1).

Tan H., Muhammad I., Tarasov V., Adlemo A., Johansson M., *Development and Evaluation of a Software Requirements Ontology*, (w:) 7th International Workshop on Software Knowledge-SKY 2016, 9th International Joint Conference on Knowledge Discovery, Knowledge Engineering and Knowledge Management-IC3K 2016.

Tergan S.O., Kelle T. (red.), *Knowledge and Information Visualization: Searching for Synergies*, Springer 2005, t. 3426.

Xiao Ch., Tao X., Yun L., Kai W., *Dynamic Modular Architecture of Protein-Protein Interaction Networks Beyond the Dichotomy of „Date" and „Party" Hubs*, „Scientific Reports" 2013, t. 3.

Zhang Q., Cheng L., Boutaba R., *Cloud Computing: State-of-the-Art and Research Challenges*, „Journal of Internet Services and Applications" 2010, nr 1(1).

Zuo X.N., Ehmke R., Mennes M., Imperati O., Castellanos F.X., Sporns O., Milham M.P., *Network Centrality in the Human Functional Connectome*, "Cerebral Cortex" 2012, t. 22.

Anita Pacholik-Żuromska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

KONEKCJONISTYCZNE MODELE WYJAŚNIANIA PROCESÓW POZNAWCZYCH W KOGNITYWISTYCE

Connectionist Models of Explanation of Cognitive Processes in Cognitive Science

Słowa kluczowe: konekcjonizm, funkcjonalizm, maszyna Turinga, sztuczne sieci neuronowe, Bayesowska teoria indukcji, enaktywizm.

Streszczenie

Celem artykułu jest przegląd i analiza modeli konekcjonistycznych na tle faz rozwoju kognitywistyki. Konekcjonizm, jako druga faza rozwoju kognitywistyki, zaoferował najlepsze narzędzia wyjaśniania i modelowania procesów poznawczych. Został on przedstawiony w relacji do wcześniejszej i późniejszej fazy rozwoju kognitywistyki. Wykazuje się tu również kompatybilność konekcjonizmu z enaktywizmem (trzecią fazą) na gruncie proponowanego modelu wyjaśniania, jak kształtuje się poznanie.

Key words: connectionism, functionalism, Turing machine, artificial neural networks, Bayesian inference, enactivism.

Abstract

The aim of this paper is an overview and analysis of the connectionist models on the basis of the milestones in the development of cognitive science. It is claimed that connectionism, as the second phase of cognitive science, offers the best tools of explanation and modelling of cognition. There is also indicated the compatibility of connectionism and enactivism (the third phase) on the basis of the proposed models of explanation.

Spory o kognitywistykę

Kognitywistyka jest jeszcze stosunkowo młodą dyscypliną – na tyle, że problem stanowi sama jej definicja, co wynika przede wszystkim w jej niejednorodności. Kognitywistyka bowiem to nie jedna dyscyplina, a właściwie ich zbiór. Punkt sporny stanowi pytanie, czy zbiór ten rozpatrywać jako dystrybutywny, czy kolektywny. Czy zatem kognitywistyka to dyscyplina korzystająca z dorobku różnych nauk o poznaniu, czy też ich konglomerat[1]. Nie rozstrzygając tego, czy jest to nauka, dyscyplina, czy dziedzina o charakterze inter-, trans- czy multidyscyplinarnym, warto przytoczyć definicję Włodzisława Ducha głoszącą, że „zajmuje się ona wszystkimi zjawiskami dotyczącymi umysłu, szczególnie zagadnieniami dotyczącymi sposobu postrzegania bodźców i oddziaływania umysłu ze światem i innymi umysłami, a jej głównym zadaniem jest próba syntezy wiadomości z różnych dziedzin […] i tworzenie modeli umysłu zgodnych z wiedzą dostępną z wszystkich źródeł"[2].

Trafna wydaje się też konstatacja Jana Woleńskiego, że kognitywistyka to teoria poznawania w odróżnieniu od epistemologii, czyli teorii poznania[3]. Stwierdzenie to dało asumpt do dyskusji, czy kognitywistyka i epistemologia uzupełniają się, czy też kognitywistyka, jako związana z naukami ścisłymi, wyeliminuje potrzebę uprawiania epistemologii. Innymi słowy, pojawiło się pytanie, które formułuje m.in. Urszula Żegleń, czy możliwy jest mariaż kognitywistyki z epistemologią[4]. Badacze wciąż się wahają, jakiej odpowiedzi udzielić. Kolejne zjazdy Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego pokazują, że głosy proponentów i oponentów na temat kompatybilności kognitywistyki i epistemologii, czy – szerzej – filozofii, równoważą się. I być może właśnie ten stan jest najodpowiedniejszy.

Podane wyżej definicje kognitywistyki są dość ogólne – na tyle, by nie umieszczać jej w konkretnym nurcie badawczym. Mimo że kognitywistyka ma ok. 60–70 lat, to nurty te zdążyły już się wyodrębnić. Jedne przeminęły, inne ewoluowały, a jeszcze inne wciąż mocno się trzymają. W dość arbitralnym, ale też uzasadnionym podziale można wyodrębnić trzy fazy rozwoju kognitywistyki: komputacjonizm oparty

---

[1] M. Miłkowski, *Epistemologia znaturalizowana*, (w:) *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, WAM, Kraków 2013, s. 511.

[2] W. Duch, *Czym jest kognitywistyka*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji" 1998, nr 1, s. 9–50.

[3] J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, PWN, Warszawa 1993, s. 114–115.

[4] U. M. Żegleń, *Epistemologia a kognitywistyka*, (w:) *Przewodnik po epistemologii…*, s. 457–493.

na komputerowej metaforze umysłu i odwołujący się do maszyny Turinga jako modelu umysłu, konekcjonizm[5] zasadzający się, jak jego poprzednik na paradygmacie obliczeniowości, jednak promujący obliczanie równoległe, a nie szeregowe oraz enaktywizm głoszący, że w modelowaniu umysłu należy wziąć pod uwagę to, iż umysł i świat to jeden całościowy system. Podział ten jest arbitralny ze względu na uznaniowe przyjęcie liczby owych faz. Ktoś patrzący bardziej szczegółowo, mógłby powiedzieć, że tych faz jest więcej. Jednak uzasadnieniem dla owych mniej lub bardziej ogólnie potraktowanych kamieni milowych kognitywistyki jest to, że wiązały się (jak to zazwyczaj bywa) z postępem wyznaczonym przez rozwój nauki i techniki. W wypadku kognitywistyki rozwój ten wynikał z przyjęcia konkretnego paradygmatu, niekiedy nazywanego przy użyciu metafor nawiązujących do aktualnych fascynacji technologicznych.

Pierwsza faza kognitywistyki

Pierwsza faza kognitywistyki nawiązywała do teorii automatów i pierwszych maszyn liczących. Flagowy tekst tego paradygmatu, zwanego obliczeniowym, to *Maszyna licząca a inteligencja* Alana Turinga[6]. Sam tekst jest późniejszy niż pierwsze wystąpienia matematyków i informatyków, w których dopiero formułowali oni tezy stanowiące podwaliny paradygmatu obliczeniowego. Generalnie rzecz biorąc działanie umysłu porównywane było w nim do działania programu komputerowego, stąd nierzadko mówiono o „komputerowej metaforze umysłu". Przy czym należy wyraźnie zaznaczyć, że pierwsze komputery diame-

[5] Istnieją dwa sposoby zapisu tej nazwy: „konekcjonizm" lub „koneksjonizm" (ang. *connectionism*). Lingwistyczne argumenty przemawiają za zapisem „koneksjonizm", ponieważ zachowuje się wtedy to samo znaczenie pochodne od słowa „koneksja" (ang. *connection*) i oddaje charakter nurtu, który podkreśla powiązanie procesów przetwarzania informacji. Taki zapis stosuje m.in. W. Duch i tak jest to tłumaczone w artykule D.E. Rumelhart, *Architektura umysłu. Podejście koneksyjne*, tłum. H. Grzegołowska-Klarkowska, (w:) *Modele umysłu*, red. Z. Chlewiński, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1999. Jednak z drugiej strony „koneksjonizm" jest wieloznaczny, ponieważ odnosi się też do zasady koneksji wprowadzonej przez Johna Searle'a, mówiącej o związku świadomości z intencjonalnością – zob. J. R. Searle, Świadomość, inwersja wyjaśnień i nauki kognitywne, tłum. E.M. Hunca, (w:) ibidem. Żeby zatem odróżnić ten rodzaj koneksjonizmu od koneksjonizmu jako nurtu w kognitywistyce, niektórzy, np. J. Bremer, zapisują nazwę przez „c". Obydwa zapisy są poprawne.

[6] A. Turing, *Maszyna licząca a inteligencja*, tłum. M. Szczubiałka, (w:) *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia umysłu*, red. B. Chwedeńczuk, Spacja, Warszawa 1995.

tralnie różniły się od tego, z czym dziś mamy do czynienia. Przede wszystkim u ich podstaw leżały modele teoretyczne, które z czasem znalazły implementację na fizyczne struktury o mocy obliczeniowej tak niewielkiej, że każdy smartfon je przewyższa. Można powiedzieć, że modele teoretyczne wyprzedzały dalece możliwości techniczne. Jednak z czasem to, co prognozował Turing, stało się faktem, a nawet dalece przekroczyło jego oczekiwania. W fazę pierwszą wpisują się stanowiska funkcjonalistyczne Jerry'ego A. Fodora czy Roberta Sticha, a jej złote czasy przypadają na lata 80.

Definicja kognitywistyki wiążąca się z tym paradygmatem głosi, że „kognitywistyka jest interdyscyplinarną nauką, która bada umysł jako system przetwarzania informacji"[7]. Pojęcie umysłu jako systemu przetwarzania informacji jest tu oczywiście kluczowe. Zostanie ono przejęte i rozwinięte przez następne fazy rozwoju kognitywistyki. W tym momencie istotne jest tu zaznaczenie, na czym owo przetwarzanie informacji miałoby polegać.

Metafora komputerowa odwoływała się raczej do układów szeregowych przetwarzania danego sygnału, nawiązując do obwodów elektrycznych, w których koniec pierwszego łączy się z początkiem drugiego i nie rozdziela się. Prąd przepływa wtedy kolejno przez wszystkie następujące po sobie elementy – w uproszczeniu z puntu A przez B do C. W teoretycznych modelach automatów mowa już nie o przepływie prądu (choć ich implementacja na tym polega), ale o przepływie informacji. „Automaty są matematycznymi modelami urządzeń przetwarzających informację dyskretną. Przetwarzane informacji ma dwa zasadnicze zadania: rozpoznawanie [akceptowanie] języków oraz obliczanie funkcji częściowych ze zbioru Σ^* w Δ^*, gdzie Σ, Δ są alfabetami skończonymi, a Σ^* w Δ^* są zbiorami wszystkich słów, odpowiednio nad alfabetami Σ, Δ. W związku z tym wyróżnia się dwa typy automatów: automaty akceptujące [rozpoznające] oraz automaty przetwarzające"[8].

Na koncepcji działania automatu Noam Chomsky oparł swoją koncepcję gramatyki generatywno-transformacyjnej, początkowo wyjaśniającej kompetencje językowe ludzi, z czasem jednak także to, jak działa umysł. Z koncepcji Chomskiego czerpał Fodor, twórca Reprezentacyjnej Teorii Umysłu[9]. Według niego, stany mentalne czy inaczej – posta-

---

[7] M. Urchs, *O procesorach i procesach myślowych*, tłum. A. Pacholik-Żuromska, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2009, s. 16.

[8] W. Marciszewski (red.), *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do lingwistyki i informatyki*, PWN, Warszawa 1987, s. 200.

[9] Zob. np. J.A. Fodor, *Jak grać w reprezentacje umysłowe – poradnik Fodora*, tłum. A. Putko, (w:) *Modele umysłu....*

wy propozycjonalne to relacje między jednostkami, sądami a sposobami przedstawiania: „sposoby przedstawiania są zdaniami w języku myśli [*mentalese*], a zdania są indywiduowane nie tylko przez treść zawartego w nich sądu, ale też przez składnię”[10].

Stany mentalne to nic innego, jak dyspozycje do działania będące efektem przetworzonej informacji dostarczanej przez zmysły, której nośnikiem są reprezentacje. Umysł zatem jest rodzajem komputera[11].

Druga faza kognitywistyki

Na paradygmacie obliczeniowości zasadza się też konekcjonizm, o którym mówi się, że jest to „druga faza Sztucznej Inteligencji”[12], ale nie tylko. To również druga faza kognitywistyki. Konekcjonizm to stanowisko, w którym modele architektury umysłu opierają się na równoległym przetwarzaniu informacji. „Ten sposób przetwarzania danych – przekształcanie jednego wzorca w inny podczas ich przechodzenia przez liczne skonfigurowane połączenia synaptyczne – jest nazywany *przetwarzaniem równoległym* (PDP – *Parallel Distributed Processing*). Występuje ono powszechnie w świecie zwierząt, i to z dobrze uzasadnionych powodów. Ma olbrzymią przewagę nad znanym z techniki komputerowej procesem przetwarzania szeregowego […]”[13].

Konekcjonizmowi towarzyszy już nie metafora komputerowa, ale metafora sieci, w związku z tym, że przetwarzanie informacji ma tu charakter dystrybutywny. Modele konekcjonistyczne powstały jako odpowiedź na pytanie, jak mózg tworzy umysł. Nie było to już zatem pytanie, jak działa umysł, ale raczej jak działa mózg. W budowaniu modeli przetwarzania informacji przez mózgi sieć jest najodpowiedniejszą strukturą odwzorowującą jego pracę, ponieważ „prawie każda część mózgu jest obserwowana przez inną, a często przez wiele innych naraz”[14]. Przetwarzanie informacji odbywa się tu w ten sposób, że wzorce aktywacji neuronów w narządach zmysłowych monitorowane są przez

---

[10] J.A. Fodor, *Eksperci od wiązów. Język myśleński i jego semantyka*, tłum. M. Gokieli, Aletheia, Warszawa 2001, s. 73.

[11] Por. ibidem, s. 20. Wydaje się, że poprawniejsze byłoby porównanie umysłu do programu komputerowego, a nie hardware’u, za który można by było uznać mózg, będący strukturą, na której realizowany jest program, czyli język myśli wg koncepcji Fodora.

[12] M. Urchs, op. cit., s. 101.

[13] P.M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Aletheia, Warszawa 2002, s. 20.

[14] Ibidem, s. 17.

kolejne warstwy neuronów, przekształcające daną informację i przekazujące ją do kolejnych struktur w mózgu. Informacja zakodowana w mózgu to wzorzec aktywacji neuronalnej, który może być wzmacniany przez trening poznawczy. Przekazywanie informacji między neuronami polega na przemieszczaniu się neuroprzekaźników do odpowiednich receptorów w synapsach, co powoduje w zależności od neuroprzekaźnika zwiększenie bądź zmniejszenie polaryzacji błony postsynaptycznej. Przy odpowiednim natężeniu hiperpolaryzacji błony powstaje impuls. Należy zaznaczyć, że „komórka otrzymuje w każdej chwili wiele sygnałów od innych komórek zarówno pobudzających jak i hamujących”[15]. Ta wielość w pewnym sensie konkurujących ze sobą sygnałów przestaje dziwić, jeśli się spojrzy na liczbę połączeń synaptycznych w mózgu. To ponad sto trylionów! Siła i konfiguracja tych połączeń indywidualizuje mózg i może się zmieniać na przykład dzięki uczeniu się.

Pierwsza faza kontra druga faza kognitywistyki

Konekcjonistyczne podejście do umysłu jako superweniującego na fizycznej strukturze mózgu zaowocowało programem badawczym polegającym na budowie sztucznych sieci neuronowych. „Układ nerwowy posługuje się kombinatorycznym systemem reprezentacji, który pozwala na drobiazgową analizę każdej z odczuwalnych zmysłowych subtelności. To pozwala rozróżniać i rozpoznawać o wiele więcej, niż jesteśmy w stanie wyrazić słowami”[16]. Nie dziwi zatem rozwój teorii od automatów – choć skomplikowanych to wciąż przetwarzających dane analogowo – do automatów komórkowych. Jeśli jednak ktoś sądzi, że to stosunkowo świeży pomysł, to się myli! Maszyna Turinga, czyli ogólny model automatu, został wprowadzony w 1936 r., automat komórkowy zaś w roku 1948. Jego autorem był John von Neuman. Różnice między obydwoma rodzajami automatów najlepiej oddadzą poniższe opisy. Pierwszy z nich dotyczy maszyny Turinga: „Pamięć nieskończona maszyny Turinga składa się z nieskończonej taśmy podzielonej na komórki oraz głowicy czytająco-zapisujacej. W każdej komórce taśmy pamięci nieskończonej może być zapisany tylko jeden symbol z alfabetu tej taśmy. W trakcie jednego ruchu, w zależności od symboli obserwowanych na taśmach i stanu sterowania, maszyna Turinga może zmienić stan

[15] P. Jaśkowski, *Neuronauka poznawcza. Jak mózg tworzy umysł*, Vizja Press&IT, Warszawa 2009, s. 25.

[16] P.M. Churchland, op. cit., s. 31.

sterowania, zmienić zawartość komórki obserwowanej na taśmie pamięci nieskończonej oraz przesunąć głowicę o jedną komórkę w prawo lub lewo. To, jaki ruch wykona maszyna, zależy od jej sterowania"[17].

Maszyna Turinga działa zatem na zasadzie algorytmu. Zawiera dane wejściowe, reguły ich przekształceń i dane wyjściowe (wynik operacji arytmetycznej). Jednak o ile maszyny Turinga bardzo dobrze spisywały się np. w deszyfracji komunikatów językowych, to zawodziły w rozpoznawaniu bardziej skomplikowanych wzorców. W tym wypadku trzeba było nie jednego, ale wielu „synchronicznie współdziałających"[18] automatów tworzących sieć. Takim przykładem jest sieć Petriego – formalny model systemów rozproszonych służących do wykonywania obliczeń równoległych, czy – używając języka konekcjonizmu – równoległego przetwarzania informacji. I to właśnie przetwarzanie równoległe zostało wykorzystane w konekcjonistycznych modelach w postaci sztucznych sieci neuronowych próbujących w jakimś stopniu symulować pracę mózgu.

Na kandydata do odwzorowania wybrano rozpoznawanie wzorców, jak np. twarze. Zadano sobie pytanie, czy sztuczna sieć neuronowa, polegająca na przeniesieniu modelu pracy mózgu na formułę programu realizowanego przez komputer, będzie w stanie nauczyć się rozpoznawania twarzy, jak to czynią ludzie. W tym celu zaczęto od analizy tego, jak widzi ludzki mózg, a następnie podjęto próbę algorytmizacji procesów percepcyjnych i zaimplementowania ich na sztuczne sieci neuronowe. Problemem była tu translacja widzenia stereoskopowego, czyli różnicy między obrazami przekazywanymi przez lewe i prawe oko. Dzięki tej zdolności potrafimy widzieć trzeci wymiar, czyli rozpoznawać głębię. Obrazy przekazywane z obu oczu są synchronizowane w korze wzrokowej. Jak jednak tę neuroanatomię i neurofizjologię widzenia przełożyć na sztuczny system? Czy będzie on potrafił wykryć głębię? Rozpoznać, które obiekty są bliżej, a które dalej? A w wypadku rozpoznawania twarzy, czy system będzie w stanie rozpoznać, że postrzegany obiekt to właśnie twarz, a nie tylko coś, co twarz przypomina?

Zarówno z rozpoznawaniem głębi, jak i twarzy dawno sobie poradzono. W wypadku głębi efekty mamy choćby w postaci filmów i gier w 3D. W wypadku rozpoznawania twarzy sieci, już nie tylko potrafią je identyfikować, ale nawet rozpoznawać emocje. Generalnie dziś już możemy przekładać na algorytmy wiele rodzajów doznań, choć brzmi to podejrzanie, ponieważ doznania mają zawsze komponent subiektywny.

---

[17] W. Marciszewski, op. cit., s. 203

[18] Ibidem, s. 208.

Niemniej jednak, jeśli system zawiera na wejściu odpowiednie dane, będzie w stanie wyprowadzić z nich odpowiedni wniosek, co to jest. Na przykład jedną z metod rozpoznawania głębi w obrazie, jest śledzenie promieni na podstawie odpowiednio zacienionego obrazu. Algorytm tu zastosowany pozwala na obliczenie stopnia zacienienia i wydobycie z otoczenia tych punktów, które są widoczne z każdego miejsca oto-czenia. Oczywiście, te najbardziej widoczne mają wartość 1, te niewidoczne 0[19].

Algorytmy stosowane w modelach percepcji pozwalają grupować podobne „doznania", czyli cechy i obiekty, blisko siebie, a różne – daleko, tworząc „systematyczną przestrzeń różnic i podobieństw"[20], kodowaną wektorowo. Poziomy aktywacji neuronów odpowiedzialnych za daną percepcję, np. barwy, układają się w specyficzny wzorzec, który można zapisać właśnie w kombinatoryce kodowania wektorowego. „Siatkówka oka wyposażona jest w trzy różne rodzaje światłoczułych komórek nerwowych nazywanych z powodu kształtu czopkami. Każdy z czopków odbiera tylko jedną z trzech określonych długości fal świetlnych. Te światłoczułe czopki projektują wspólnie swoje poziomy wzbudzania na inne populacje neuronów, także składające się z komórek trzech różnych typów. Owe leżące dalej komórki nerwowe organizują przestrzeń barw, które rzeczywiście widzimy. Tym razem jest to przestrzeń trójwymiarowa, jeden wymiar dla każdego z trzech typów komórek […]. Tak więc każdy dostrzegany przez człowieka kolor będzie unikalnym rozkładem poziomów aktywacji neuronów w tych trzech typach procesów rywalizacji"[21]. Rywalizacja może nie jest tu dobrym słowem. Chodzi o siłę pobudzeń trzech typów neuronów, która decyduje o sile sygnałów wyjściowych[22]. Wzorce pobudzeń kodowane są właśnie w postaci wektorowej (kwantyfikacja wektorowa) na podstawie przypisanych wartości cech (np. długość fali świetlnej). Konkretna barwa będzie zatem modelowo (w sztucznych sieciach neuronowych) przedstawiana jako punkt w przestrzeni cech.

Dotychczasowe rozważania mają na celu ukazanie, że konekcjonizm zaoferował zarówno badaniom nad Sztuczną Inteligencją, jak

---

[19] Zob. na przykład P. Dornbach, *Implementation of Bidirectional Ray Tracing Algorithm*, [online] <http://old.cescg.org/CESCG98/PDornbach/index.html> (dostęp: 25.07.2017). Dziękuję Remigiuszowi Iwańkowiczowi za wykład na temat algorytmów wykorzystywanych w rozpoznawaniu obrazów oraz polecenie lektur.

[20] P.M. Churchland, op. cit., s. 33.

[21] Ibidem, s. 34–35.

[22] Zob. np. R. Tadeusiewicz, *Sztuczne sieci neuronowe*, (w:) *Przewodnik po kognitywistyce*, red. J. Bremer, Wyd. WAM, Kraków 2016.

i kognitywistycznym modelom umysłu więcej niż pierwsza faza kognitywistyki odwołująca się do maszyny Turinga i szeregowego przetwarzania informacji. Na mikropoziomie pozwalał on modelować np. percepcję wzrokową, zaś na makropoziomie wyjaśniał, w jaki sposób owa percepcja wpływa na zachowanie i jak mózg tworzy reprezentację świata – o czym dopiero będzie mowa. Zanim jednak to nastąpi, należy przedstawić (przynajmniej pokrótce) trzecią fazę kognitywistyki, nie tylko dlatego, by dopełnić obraz, ale też dlatego, że ma ona wiele wspólnego z fazą drugą.

Trzecia faza kognitywistyki

Enaktywizm to nurt, który na przełomie XX i XXI w. zdominował dyskusję kognitywistyczną. Występuje właściwie jako *pars pro toto* wszystkich e-teorii, choć nie można ich ze sobą utożsamiać. Do e-teorii zalicza się enaktywizm (*enactivism*), teorie ucieleśnionego umysłu (*embodied mind*) oraz teorie rozszerzonego umysłu (*extended mind*). Enaktywizm twierdzi, że poznanie konstytuuje się poprzez działanie podmiotu w świecie; teorie ucieleśnionego umysłu głoszą, że ciało podmiotu odgrywa istotną rolę w poznaniu, a teorie rozszerzonego umysłu, że umysł jest nie tylko w ciele, ale też poza nim – jego zawartość jest np. magazynowana w powszechnie dziś wykorzystywanych urządzeniach, jak laptopy czy smartfony. Teorie te, choć różne w szczegółach, zgadzają się co do ogólnego twierdzenia, że podmiot i jego otoczenie zewnętrzne tworzą jeden zwarty system, a adekwatne modele poznania to takie, które uwzględniają środowisko zewnętrzne jako komponent poznania[23]. Ten rodzaj poznania zwany jest e-poznaniem, ponieważ zgodnie z e-teoriami wymaga ono interakcji podmiotu ze środowiskiem zewnętrznym. Poznanie odbywa się poprzez działanie i dla działania, stąd rola takich zmysłów jak propriocepcja i uwaga, odgrywających ważną rolę w tworzeniu precyzyjnego ruchu. W e-poznaniu w ogóle ważne jest znaczenie procesów jako łączników pomiędzy mózgiem a zewnętrznym światem. W tym ujęciu organizmy nie są zwykłymi odbiornikami sygnałów z zewnątrz, są również ich modyfikatorami.

Głosząc e-poznanie, niekoniecznie trzeba być enaktywistą. Niezależnie od szczegółowej teorii e-poznanie powinno implikować eksternalizm i móc się obronić przed kartezjanizmem w postaci mózgów w na-

[23] M. Wilson, *The Six Views of Embodied Cognition*, „Psychonomic Bulletin & Review" 2002, nr 9(4), s. 625–636.

czyniu[24]. A zatem wszelkie koncepcje na temat roli uwagi czy propriocepcji w poznaniu, które to procesy łączą podmiot ze światem, będą również podpadać pod e-teorie, jeśli faktycznie wykazują konieczność i efekty interakcji podmiotu ze światem, jak choćby koncepcja powstawania jaźni według Kaliny Christoff[25].

Enaktywizm wpłynął także na cybernetykę, ponieważ inżynierowie poszukiwali algorytmów pokazujących celowość działania[26]. Problem polegał jednak na tym, jak pogodzić silnie reprezentacjonistyczny konekcjonizm z enaktywizmem odrzucającym tradycyjne podejście do reprezentacji jako nośnika informacji przetwarzanej obliczeniowo.

Druga faza kontra trzecia faza kognitywistyki

Na pierwszy rzut oka enaktywizm stanowił odwrót od konekcjonizmu ze względu na to, że modele konekcjonistyczne nie uwzględniały środowiska jako istotnego komponentu poznania, ponieważ miało ono charakter zewnętrzny, a modele umysłu oparte na sztucznych sieciach neuronowych dotyczyły przecież wewnętrznych procesów przetwarzania informacji: „Teorie enaktywne mogą się zgadzać co do tego, że zachowania adaptacyjne wymagają tego, by organizmy i struktury kontroli były systematycznie wrażliwe na statystyczne struktury w ich środowisku, ale większość będzie zaprzeczać, że owa wrażliwość implikuje istnienie zastosowania jakiejś wewnętrznej deskrypcji, czy modelu tych probabilistycznych wzorców”[27]. Model probabilistyczny wzorców polega na kodowaniu predykcyjnym przyszłych stanów świata na podstawie danych ze świata, a następnie sprawdzaniu stawianych hipotez i ich zmian w wypadku, gdy hipoteza nie pasuje do danego stanu świata. Owe hipotezy można interpretować jako reprezentacje[28]. W kodowaniu predykcyjnym reprezentacja jest zatem modelem praw-

[24] Nawiązuje się tu do eksperymentu myślowego H. Putnama z artykułu *Mózgi w naczyniu*, (w:) *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998.

[25] K. Christoff, D. Cosmeli, D. Legrand, E. Thompson, *Specifying the Self for Cognitive Neuroscience*, „Trends in Cognitive Science” 2011, nr 3(15), doi:10.1016/j.tics2011.01.001.

[26] A. K. Seth, *The Cybernetic Bayesian Brain – From Interoceptive Inference to Sensorimotor Contingencies*, (w:) *Open MIND*, red. T. Metzinger, J. M. Windt, MIT Press 2015, s. 1457.

[27] Ibidem, s. 1466.

[28] J. Hohwy, *Attention and Conscious Perceptron in the Hypothesis Testing Brain*, „Frontiers in Psychology” 2012, t. 3, art. 96.

dopodobnego (oczekiwanego) stanu świata. Kodowanie predykcyjne podpada zatem pod konekcjonistyczne modele, które również dawały możliwość przewidywania stanów świata, czy zachowań podmiotów[29].

Kodowanie predykcyjne ewidentnie kłóci się z tezami e-poznania. Zgodnie z założeniami tego drugiego, w najbardziej radykalnej formie utworzonej po zebraniu tez z poszczególnych e-teorii, nie tylko poznanie ma być rozszerzone, nie tylko znaczenia, nie tylko procesy poznawcze, ale też reprezentacje. Znaczenia nie są w głowach i reprezentacje również, ponieważ bodziec ze świata jest elementem reprezentacji mentalnej, a nie tylko jej aktywatorem.

Odmienne podejście do reprezentacji przedstawia kodowanie predykcyjne. One nie powstają. One już są. Najwyżej ulegają modyfikacji pod wpływem kontaktu z mniej oczekiwanymi bodźcami. Takie podejście do poznania stanowi jednak krok wstecz. Implikuje bowiem wrodzoność wszystkich reprezentacji oraz internalizm. Jedyne co w nim atrakcyjne, to model obliczeniowy oparty na Bayesowskiej teorii indukcji.

„Twierdzenie Bayesa określa tzw. prawdopodobieństwo *a posteriori* […] mianowicie prawdopodobieństwo hipotezy *s* przy założeniu danych *e*”[30]. Ma ono postać:

$$p(s|e) = p(e|s) \cdot p(s) / p(e) \cdot$$

Odwrotność stanowi prawdopodobieństwo *a priori*. Dla porównania warto mu się przyjrzeć bliżej. „Zakłada się, że dokładnie jedna [z tych hipotez] jest prawdziwa. Ich początkowymi prawdopodobieństwami są $p(s)$ dla $s \in S$. Zdanie *e* interpretujemy jako sprawozdanie z wyniku eksperymentu, który miał pomóc w rozstrzygnięciu między hipotezami należącymi do zbioru *S*. Znane jest prawdopodobieństwo *e* przy założeni prawdziwości każdej z hipotez: $p(e\ s)$, dla $s \in S$. Dla ustalonego *e* prawdopodobieństwo to jest funkcją *s*; nazywa się je zazwyczaj wiarogodnością *s* ze względu na *e*”[31].

Co zatem atrakcyjniejszego niż prawdopodobieństwo *a priori* oferuje prawdopodobieństwo *a posteriori*? Otóż zgadza się ono z potoczną intuicją, że „wynik obserwacji potwierdza hipotezę wówczas, gdy jest wysoce prawdopodobny na jej gruncie, a poza tym mało prawdopodobny”[32]. Bayesowski mózg będzie zatem działał w ten sposób, że doświadczenie (*feedback* ze świata) będzie konfrontował z uprzednio postawioną hipotezą na temat spodziewanej sytuacji.

---

[29] Por. Tadeusiewicz, op. cit., s. 517.
[30] W. Marciszewski, op. cit., s. 411.
[31] Ibidem.
[32] Ibidem, s. 412.

Pytanie, czy coś z kodowania predykcyjnego da się ocalić, nie hamując rozwoju kognitywistycznych teorii. Istnieją już owocne próby powiązania go z enaktywizmem. Czyni to np. Anil Seth. Michael Anderson również uważa, że e-poznanie i kodowanie predykcyjne są do pogodzenia[33]. Następująca propozycja również wpisuje się ten pożądany kompatybilizm: Jeśli nieoczekiwany bodziec zewnętrzny zmienia hipotezę (reprezentację) danego elementu świata, to nie dlatego, że ma on jakieś wewnętrzne znaczenie, ale dlatego, że to znaczenie ustalone jest przez kontekst – daną sytuację zewnętrzną, jednak której element stanowi dany organizm. A zatem kontekst to świat plus podmiot, co zgodne jest z tezą zbiorczą e-teorii, że podmiot i świat tworzą zunifikowany system. Kruchy rozejm między enaktywizmem i kodowaniem predykcyjnym w ten sposób może zostać ocalony.

Podsumowanie

Konekcjonistyczne modele wyjaśniania procesów poznawczych, takich jak percepcja, opierają się na algorytmach tworzących sztuczne sieci neuronowe. Liczne modele tego typu mają bardzo szerokie zastosowania. Kodowanie predykcyjne wpisuje się również w model konekcjonistyczny i jest w tym całkiem obiecujące. Dane empiryczne zdają się potwierdzać, że mózg jest swoistą machiną predykcyjną. Jednak od modelu pracy mózgu do modelu poznania daleka droga. Kodowanie predykcyjne nie mówi bowiem nic o tym, jak powstaje efekt poznawczy w postaci stanu mentalnego determinującego nasze wybory, przekonania i działania. Dopiero jego połączenie z tezami e-teorii daje obiecujące efekty, ponieważ zwraca podmiot światu, a nie od niego izoluje. Kolejna faza kognitywistyki utrzymana w tym duchu powinna odpowiedzieć na pytanie, jak możliwe jest podzielanie reprezentacji.

Literatura

Anderson M. L., *How to Study the Mind: An Introduction to Embodied Cognition*, (w:) *Brain Development in Learning Environments: Embodied and Perceptual Advancements*, red. F. Santoianni, C. Sabatano, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2007.

[33] M. L. Anderson, *How to Study the Mind: An Introduction to Embodied Cognition*, (w:) *Brain Development in Learning Environments: Embodied and Perceptual Advancements*, red. F. Santoianni, C. Sabatano, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2007.

Christoff K., Cosmeli D., Legrand D. Thompson E., *Specifying the Self for Cognitive Neuroscience*, „Trends in Cognitive Science", March 2011, nr 3(15), doi:10.1016/j.tics2011.01.001.

Churchland P.M., *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Aletheia, Warszawa 2002.

Dornbach P., *Implementation of bidirectional ray tracing algorithm*, [online] <http://old.cescg.org/CESCG98/PDornbach/index.html>.

Duch, W., *Czym jest kognitywistyka*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji" 1998, nr 1, s. 9–50.

Fodor J.A., *Eksperci od wiązów. Język myśleński i jego semantyka*, tłum. M. Gokieli, Aletheia, Warszawa 2001.

Fodor J.A., *Jak grać w reprezentacje umysłowe – poradnik Fodora*, tłum. A. Putko, (w:) *Modele umysłu*, red. Z. Chlewiński, PWN, Warszawa 1999.

Hohwy J., *Attention and Conscious Perceptron in the Hypothesis Testing Brain*, „Frontiers in Psychology" April 2012, t. 3, art. 96.

Jaśkowski P., *Neuronauka poznawcza. Jak mózg tworzy umysł*, Vizja Press&IT, Warszawa 2009.

Marciszewski W. (red.), *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do lingwistyki i informatyki*, PWN, Warszawa 1987.

Miłkowski M., *Epistemologia znaturalizowana*, (w:) *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, WAM, Kraków 2013.

Putnam H., *Mózgi w naczyniu*, (w:) *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998.

Rumelhart D.E., *Architektura umysłu. Podejście koneksyjne*, tłum. H. Grzegołowska-Klarkowska, (w:) *Modele umysłu*, red. Z. Chlewiński, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa1999,.

Searle J. R., Świadomość, inwersja wyjaśnień i nauki kognitywne, tłum., E.M. Hunca, (w:) *Modele umysłu*, red. Z. Chlewiński, PWN, Warszawa 1999.

Seth A.K., *The Cybernetic Bayesian Brain – From Interoceptive Inference to Sensorimotor Contingencies*, (w:) *Open MIND*, red. T. Metzinger, J. M. Windt, MIT Press 2015.

Tadeusiewicz R., *Sztuczne sieci neuronowe*, (w:) *Przewodnik po kognitywistyce*, red. J. Bremer, WAM, Kraków 2016.

Turing A., *Maszyna licząca a inteligencja*, tłum. M. Szczubiałka, (w:) *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia umysłu*, red. B. Chwedeńczuk, Spacja, Warszawa 1995.

Urchs M., *O procesorach i procesach myślowych*, tłum. A. Pacholik-Żuromska, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2009.

Wilson M., *The Six Views of Embodied Cognition*, „Psychonomic Bulletin & Review" 2002, nr 9(4) s. 625–636.

Woleński J., *Metamatematyka a epistemologia*, PWN, Warszawa 1993.

Żegleń U. M., *Epistemologia a kognitywistyka*, (w:) *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, WAM, Kraków 2013.

Daniel Żuromski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ FILOZOFICZNEGO MYŚLENIA NA GRUNCIE KONCEPCJI ROBERTA BRANDOMA I MICHAELA TOMASELLO

Searching for the Origins of Philosophical Thinking on the Basis of the Concepts of Robert Brandom and Michael Tomasello

Słowa kluczowe: pojęciowa natura filozofii, inferencjalizm semantyczny, pragmatyzm co do treści pojęciowej, intencjonalność dzielona, myślenie jako współdziałanie, psychologia ewolucyjna.

Key words: conceptual nature of philosophy, semantic inferentialism, pragmatism about conceptual content, shared intentionality, thinking as cooperation, evolutionary psychology.

Streszczenie

Głównym celem niniejszych rozważań jest połączenie trzech idei. Po pierwsze, idei filozofii jako posiadającej charakter pojęciowy w szerokim sensie, której autonomiczną dziedziną badań są pojęcia, a którą będziemy określać mianem filozofii jako działalności pojęciowej. Po drugie, idei głoszącej zgodnie z inferencjalizmem semantycznym Roberta Brandoma, iż źródłem pojęciowości czy też treści pojęciowej jest praktyka społeczna, której modelem jest gra w podawanie i pytanie o racje. Po trzecie, psychologicznej koncepcji podstawowych zdolności poznawczych leżących u podstaw praktyki społecznej, ge nerującej treść pojęciową, czyli hipotezy

Abstract

The main idea of the presented considerations is the combination of three ideas: firstly, the idea of philosophy as having a conceptual nature in a broad sense, and containing the autonomous field of inquiry, which are concepts, and which we will call philosophy as a conceptual activity. Secondly, the idea that the origin of the conceptuality or conceptual content is a social practice whose model is the idea of a game of giving and asking for reasons, i.e. Robert Brandom's semantic inferentialism. Thirdly, the psychological concept of basic cognitive abilities, underlying the social practice, which generates the conceptual content

dzielonej intencjonalności oraz koncepcji myślenia jako współdziałania Michaela Tomasello.

– the game of giving and asking for reasons, i.e. Michael Tomasello's hypothesis of shared intentionality, and his conception of thinking as a form of cooperation.

Filozofia jako działalność pojęciowa

W długiej tradycji związanej z myśleniem filozoficznym pojawiła się idea, zgodnie z którą filozofia ma charakter pojęciowy w szerokim sensie, przynajmniej w tym znaczeniu, że *autonomiczną* dziedzinę jej badań stanowią pojęcia czy też struktury pojęciowe. Bada ona bowiem – za pomocą takich metod, jak choćby różnie pojęta analiza pojęciowa, logiczna rekonstrukcja, dekonstrukcja, genealogia, synteza, terapia, parafraza, redukcja – problemy związane z takimi pojęciami, jak np. prawdziwość czy obiektywność. To czyni filozofię działalnością pojęciową. Jednakże problematyczność związana z autonomicznością tychże badań skłania do zastanowienia się, dlaczego taka działalność pojęciowa jest istotna i niebanalna. Odpowiedź na to trudne pytanie może przybliżyć odpowiedź na nieco inne pytanie, tj. czym są pojęcia? Owo przybliżenie może być jednak pozorne, ponieważ zagadnienie, czym są pojęcia, zdaje się być równie trudne, co nasze pierwotne pytanie. Nie zakładając jakiejś konkretnej teorii pojęć, można, zdaje się, odpowiedzieć na nieco prostsze pytanie, tj. po co są pojęcia? Pojęcia bowiem to coś, za pomocą czego odnosimy się do świata. Również to, jak działamy, jest ściśle związane z pojęciami. Załóżmy, że mamy możliwość rozdystrybuować jakieś dobra w społeczeństwie i chcemy to zrobić *sprawiedliwie*. Jak to *uczynimy* będzie zależało od naszego pojęcia sprawiedliwości. Tak więc filozofia bada to, jak odnosimy się do świata oraz to, na mocy czego w nim działamy[1]. Dlatego też, dzięki owemu aspektowi poznawczemu i praktycznemu, można powiedzieć, że filozofia jako działalność pojęciowa nie ma charakteru banalnego.

Oczywiście nie wszystkie pojęcia są interesujące z filozoficznego punktu widzenia. Ich znaczenie często determinuje praktyka – potoczna czy też naukowa. Jednakże bardziej ambitny projekt może dotyczyć *podstawowych* pojęć, jakimi myślimy o świecie. Zgodnie z tą tradycją, której wybitnym reprezentantem był Immanuel Kant, a bardziej współcześnie P.F. Strawson: „celem filozofii jest uwyraźnienie charakteru

[1] W ramach tej koncepcji zakłada się, że filozofia jest możliwa wtedy, gdy praktyka językowa staje się samoświadoma pojęciowo.

i powiązań kluczowych pojęć (np. identyczności, istnienia, prawdy, wiedzy, znaczenia, przyczyny, umysłu, ciała, przestrzeni, czasu), które tworzą strukturalny schemat całego szczegółowego myślenia ludzkiego. Można by powiedzieć, że celem tym jest pojęciowe samozrozumienie"[2].

Choć tak sformułowany cel wydaje się reprezentatywny dla tej tradycji, to jednak w kilku punktach wydaje się on mylący. Po pierwsze, jeśli przyjmiemy perspektywę, jak powyżej, w której to co pojęciowe jest tak samo istotne dla sfery poznania, jak działania, to wówczas dziedzina pojęciowa nie musi być ograniczona do pojęć poznawczych, ale również obejmuje swym zakresem pojęcia z takich dziedzin, jak np. moralność, estetyka, polityka, ekonomia itd. Po drugie, jak zobaczymy poniżej, relację myślenia i działania można jeszcze bardziej wzmocnić poprzez przyjęcie tezy, iż „myślenie [jest] dla *współ*działania"[3]. W tej ostatniej koncepcji główny kontekst stanowi psychologiczna (szczególnie w sensie psychologii rozwojowej, ewolucyjnej, porównawczej) geneza myślenia i poznania oraz teza głosząca, że myślenie jest dla współdziałania i kooperowania społecznego. Zdolności pojęciowe czy też pojęcia (jak np. obiektywność czy prawda), jako sposoby ujmowania świata, pełnią swą podstawową funkcję dzięki zakorzenieniu w kontekście współpracy – złożonych interakcji społecznych.

Głównym celem niniejszych rozważań, jest połączenie trzech idei. Po pierwsze, idei filozofii jako posiadającej charakter pojęciowy w szerokim sensie, której autonomiczną dziedziną badania są pojęcia czy struktury pojęciowe – będziemy ją określać mianem filozofii jako działalności pojęciowej. Po drugie, idei głoszącej, iż źródłem pojęciowości czy też treści pojęciowej jest praktyka społeczna, której modelem jest, w myśl inferencjalizmu semantycznego Roberta Brandoma, idea gry w podawanie i pytanie o racje. Po trzecie wreszcie, psychologicznej koncepcji podstawowych zdolności poznawczych, leżących u podstaw praktyki społecznej (gry w podawanie i pytanie o racje), generującej treść pojęciową, czyli Michaela Tomasello hipotezy dzielonej intencjonalności oraz jego koncepcji myślenia jako współdziałania.

---

[2] T. Szubka, *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona*, RW KUL, Lublin 1995, s. 59.

[3] M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego poznania*, przeł. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 216. Główne tezy tego stanowiska wraz z twierdzeniem, iż stanowi ono interesującą egzemplifikację programu naturalizacji przedstawionego przez Daniela D. Hutto i Glendę Satne, zob. w: D. Żuromski, *Towards Explanation The Natural Origins of Content*, „Kultura i Edukacja" 2016, nr 2, s. 112–127. Krótkie omówienie wcześniejszych koncepcji Tomasello w: idem, *Zagadnienie normatywnych podstaw zdolności kognitywnych człowieka w koncepcji Michaela Tomasello*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 2016, nr 22, s. 150–161.

Praktyki społeczne jako źródła treści pojęciowej

Jednakże zanim przejdziemy do tej koncepcji, przyjrzyjmy się jeszcze *filozoficznej* odpowiedzi na pytanie o źródła tego, co pojęciowe. Jedna z takich odpowiedzi głosi, iż tym źródłem są praktyki społeczne. Ta idea pochodzi z rozważań Ludwiga Wittgensteina[4], jednakże współcześnie ma ona wiele egzemplifikacji. Jedną z najlepiej opracowanych, obok systematycznej filozofii Wilfrida Sellarsa, jest koncepcja amerykańskiego neopragmatysty (czy też nowego pragmatysty)[5] Roberta Brandoma. który łączy w niej idee amerykańskiego pragmatyzmu oraz tradycję filozofii Kanta i Hegla. Poniżej zostanie zarysowany ogólny szkic koncepcji praktyk dyskursywnych według Brandoma[6].

Przez pragmatyzm czy neopragmatyzm należy rozumieć, ideę, zgodnie z którą główną rolę eksplanacyjną odgrywa szeroko rozumiane pojęcie praktyk[7]. W zastosowaniu do źródeł tego co pojęciowe Brandom formuje ideę pragmatyzmu w kwestii relacji semantyki do pragmatyki:

> Jednym z podstawowych zobowiązań metodologicznych dotyczących prezentowanej tu koncepcji jest *pragmatyzm* dotyczy relacji pomiędzy semantyką i pragmatyką. Pragmatyzm w tym sensie jest poglądem głoszącym, że *celem* przypisywania semantycznej treści (*contentfulness*) jest wyjaśnienie normatywnego znaczenia (*the normative significance*) stanów intencjonalnych, takich jak przekonania oraz aktów mowy, takich jak stwierdzenia. Tak więc kryteria adekwatności, jakim semantyczna teoria pojęcia treści musi odpowiadać, mają być ustalone przez teorię pragmatyczną, która zajmuje się zawartością treściową stanów intencjonalnych oraz zdań użytych do wyrażenia ich w aktach mowy.[8]

---

[4] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2000.

[5] Nowy pragmatyzm, w przeciwieństwie do neopragmatyzmu, który ma charakteryzować stanowisko Richarda Rorty'ego, „usiłuje rehabilitować retorykę obiektywności w kontekście pragmatycznej filozofii" – J. Stout, *On Our Interest in Getting Things Right: Pragmatism without Narcissism*, (w:) *New Pragmatists*, red. C. Misak, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 8. Zwolennicy tak zarysowanej dystynkcji odwołują się do podziału z początku powstawania klasycznego amerykańskiego pragmatyzmu, kiedy to Charles Sanders Peirce, aby stanowczo odróżnić swoje stanowisko od pragmatyzmu Wiliama Jamesa, nazwał swoją koncepcję pragmatycyzmem.

[6] Bardziej szczegółowy opis i interpretację koncepcji Brandoma zawarłem w: *Podmiot i przedmiot poznania jako efekt syntezy transcendentalnej jedności apercepcji w sformułowaniu neopragmatycznym. Stanowisko Roberta B. Brandoma*, „Diametros" 2013, nr 37, s. 169–192.

[7] Por. R. Brandom, *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*, Harvard University Pres, Cambridge 2011.

[8] R. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994, s. 143 [tłum. D. Ż]. W sprawie krytycznego omówienia koncepcji Brandoma w polskiej literaturze por. T. Szubka,

Jeżeli przez semantykę będziemy rozumieć – szeroko – teorię zawartości treściowej stanów mentalnych oraz wyrażeń językowych, zaś przez pragmatykę teorię użycia nośników treści pojęciowej, to zgodnie z koncepcją Brandoma, po pierwsze, semantyka jest dla pragmatyki, oraz po drugie, pragmatyka *wyprzedza* czy też jest *pierwotna* wobec semantyki. Poniżej skupimy się na drugiej tezie, wyjaśniając, jak należy ją rozumieć.

Najogólniej mówiąc, jest to teza głosząca pewien porządek eksplanacyjny, zgodnie z którym pierwotne terminy semantyki dadzą się sprowadzić do terminów pragmatyki. Koncepcją semantyczną jest inferencjalizm semantyczny. Główna intuicja leżąca u podstaw tej koncepcji jest następująca:

> To, co odróżnia stworzenia używające pojęć od innych, to to, że orientujemy się w *przestrzeni racji*. Uchwytywanie lub rozumienie pojęcia to po prostu bycie zdolnym do, w sposób praktyczny, umieszczenia go w sieci inferencyjnych relacji: to wiedzieć, co stanowi świadectwo za lub przeciw jego poprawnego zastosowania w konkretnym przypadku oraz to, czy w jego bycie poprawnie zastosowanym do konkretnej sytuacji liczy się jako świadectwo za lub przeciw. Nasza zdolność do wiedzy (lub przekonania), *że* coś jest faktem zależy od posiadana pewnego rodzaju wiedzy-*jak*: zdolności do powiedzenia, co jest racją na rzecz czego.[9]

Tak więc jeśli np. papuga na widok czerwonego obiektu krzyczy „Czeeerwone!", według inferencjalizmu nie musi to świadczyć o posiadaniu przez papugę pojęcia „czerwony". Samo posiadanie wybiórczych dyspozycji do reagowania słowami „czerwone" na widok czerwonych obiektów nie jest wystarczające do posiadania owego pojęcia. Owa zdolność musiałaby być uzupełniona o zdolność do orientowania się w logicznej przestrzeni relacji inferencyjnych, co oznacza, że jeśli ktoś posiadałby dyspozycję do reagowania słowami „czerwone" na widok czerwonych obiektów w normalnych warunkach i jedocześnie nie potrafiłby przeprowadzać wnioskowań typu: *x* jest czerwone, zatem *x* jest kolorowe, to według inferencjalizmu nie miałby pojęcia czerwoności.

Znaczenie, wnioskowanie, obiektywność. O inferencjalizmie Roberta Brandoma, „Przegląd Filozoficzny" Nowa Seria, 2001, nr 10, s. 173–191; idem, *Pragmatyczne uwarunkowania znaczenia i prawdy w świetle inferencjalizmu Roberta B. Brandoma*, „Studia Semiotyczne" 2007, nr 1, s. 151–176; W. Janikowski, *Racjona-listyczny pragmatyzm i krytyka empiryzmu w filozofii Roberta B. Brandoma*, „Filozofia Nauki" 2013, nr 1(81), s. 61–80. Bardziej systematyczne ujęcie zawiera monografia T. Zarębski, *Neopragmatyzm Roberta B. Brandom*a, TAiWPN Universitas, Kraków 2013.

[9] R. Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Belknap Press of Harvard University Press,2009, s. 118 [tłum. D. Ż].

Tak więc wnioskowanie jest tu pojęte przede wszystkim jako pewnego typu zdolność czy wiedza-jak. Natomiast treść pojęciowa to coś, co może pełnić rolę przesłanki lub wniosku w szeroko pojętym wnioskowaniu. Przy czym owo „szerokie pojmowanie" ma wskazywać, iż pojęcie wnioskowania obejmuje nie tylko wnioskowania formalnie poprawne, tj. poprawne na mocy ich formy, ale również materialnie, czyli poprawne na mocy użytych w nich treści pojęć. Pojęcie wnioskowania jest pojęciem pierwotnym inferencjalizmu semantycznego, czyli niedefiniowalnym na poziomie semantycznym, więc powinno być wyjaśnianie dalej na poziomie pragmatyki[10].

Na poziomie teorii praktyki użycia formułowana jest teza racjonalizmu pragmatycznego, według którego istnieje praktyka społeczna generująca treść pojęciową, a modelem dla tych praktyk jest idea gry w podawanie i pytanie o racje (*a game of giving and asking for reason s*). Jest to teza racjonalizmu pragmatycznego głosząca, iż istnieją specyficzne praktyki, które generują treść pojęciową, zaś podstawowe terminy opisu tychże praktyk stanowić mają pierwotne pojęcia i struktury semantyki. Wówczas „pojęcia są ogólnie normami inferencyjnymi, które *implicite* regulują praktyki podawania i pytania o racje"[11].

Jaka jest rola filozofii w koncepcji Brandoma? Jak stwierdza autor *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* „filozofowie dążą do *zrozumienia*"[12], zarazem jednak:

> Filozofia jest refleksyjnym przedsięwzięciem: rozumienie jest nie tylko *celem* filozoficznego badania, ale także jego *przedmiotem*. *My* jesteśmy *przedmiotem* badania; to my jednak jako specyficznie *zdolne do rozumienia* istoty: Istoty *dyskursywne*, twórcy i odbiorcy *racji*, poszukujący i mówcy *prawdę*.[13]

Owo rozumienie, jako zadanie filozofii, ma polegać na eksplikacji pojęć (*the explication of concepts*). Łączy się z tym kilka kwestii. Po pierwsze, eksplikacja pojęć nie jest tym samym, co analiza znaczeń[14], ponieważ zdaniem Brandoma analiza znaczeń ma charakter konserwatywny, który widoczny jest w znanym paradoksie analizy: Każda analiza jest albo fałszywa, albo banalna. Jest fałszywa, jeśli *analysandum* i *analysans* mają różne znaczenia, natomiast jest banalna, jeśli *analysandum* i *analysans* mają to samo znaczenie. Po drugie, celem

[10] Por. R. Brandom, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
[11] Ibidem, s. 120 [tłum. D. Ż].
[12] Ibidem, s. 113.
[13] Ibidem [tłum. D. Ż].
[14] Por. ibidem, s. 114.

eksplikacji pojęć jest wyrażenie i otwarcie ich na racjonalną krytykę. Jak już była mowa powyżej, rozumienie pojęć wiąże się z zdolnością do przeprowadzenia określonych wnioskowań[15]. Owa zdolność, by tak rzec na etapie przedkrytycznym, ma charakter wiedzy-jak, tj. użytkownik pojęcia przeprowadza czy uznaje w sposób *implicite* pewne wnioskowania i nie posiada narzędzi do ich wyrażenia ani oceny. Dopiero po poznaniu słownika logicznego, np. implikacji oraz negacji, będzie on mógł wyrazić pewne wnioskowania oraz poddać je ocenie. Zdaniem Brandoma tak rozumiany słownik logiczny ma charakter ekspresywny, ponieważ uwyraźnia on i kodyfikuje relacje inferencyjne w propozycjonalnej formie (np. jeśli *p*, to *q*)[16], czyli dokonuje on transformacji wiedzy-jak w wiedzę-że. Tym samym ów słownik wyposaża uczestników praktyk dyskursywnych w pewien typ krytycznej *samoświadomości*, ponieważ umożliwia racjonalną krytykę tychże praktyk. Brandom podsumowuje ten wymiar logiki w stwierdzeniu: „Logic is the organ of semantic self-consciousness"[17]. W momentach bardziej poetyckich Brandom uogólnia to stanowisko, stwierdzając, iż filozofowie tacy jak np. Arystoteles, Hume, Kant czy Hegel

> tworzą nowe słowniki, dzięki którym możemy zrozumieć samych siebie i innych, a czynią to poprzez myślenie o rodzajach bytów, którymi jesteśmy oraz o roli owych słowników w ustanawianiu i konstytuowaniu normatywności pojęciowej, która jest środowiskiem (*the medium*), w którym byty takie jak my wiodą swój żywot. W szczególności słowniki filozoficzne są głównymi organami samoświadomości dla ekspresywnych istot (*expressive beings*).[18]

---

[15] Krytyczą dyskusję na temat tego aspektu koncepcji Brandoma, przeprowadzoną przez J. Fodora, E. Lepore'a oraz samego Brandoma, zawiera praca zbiorowa pod redakcją Bernharda Weissa i Jeremy'ego Wanderera, *Reading Brandom: On Making It Explicit*, Routledge, London 2010.

[16] Por. R. Brandom, *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Belknap Press of Harvard University Press 2009, s. 11. Brandom określa tę koncepcję roli logiki mianem logicznego ekspresywizmu, który rozwija i szeroko omawia w: *Między mówieniem a działaniem. W stronę analitycznego pragmatyzmu*, tłum. M. Gokieli, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2012. Na temat tej koncepcji i pewnej jej interpretacji zob. D. Żuromski, *Koncepcja analizy jako ujawniania w strukturach semantycznych implicytnych struktur pragmatycznych. Pragmatyzm analityczny Roberta B. Brandoma*, (w:) *Spory o (bez)założeniowość filozofii*, red. A. Pietras, D. Żuromski, M. Furman, Słupsk 2011, s. 107–135.

[17] „Logika jest organem samoświadomości semantycznej, [dlatego też] filozofia zaczyna się w logice" – R. Brandom, *Reason in Philosophy*…, s. 11.

[18] Ibidem, s. 149–150 [tłum. D. Ż]. Warto zauważyć, iż Brandom wyciąga na pod-stawie przytoczonej koncepcji pewne wnioski polityczne: „And that is to say that a central aim of a *political* life must be to enable and promote the living of specifically *philosophical* lives".

Po trzecie wreszcie, filozofia ma za zadanie „rozwijanie i stosowanie narzędzi do eksplikacji (*expressive tools*), dzięki którym czyni się wyraźnym to, co zawarte jest *implicite* w użyciu pojęć”[19].

Tak więc źródłem tego co pojęciowe oraz samoświadomości pojęciowej są dyskursywne praktyki społeczne. Brandom, wychodząc od tej idei, ukazał szczegółowo, jak w teoretycznych interakcjach uczestników owych praktyk konstytuowane są m.in.: treść pojęciowa, teoria działania, teoria komunikacji, treści reprezentacyjne[20], prawda, jak też zaproponował interesującą koncepcję narzędzi do eksplikacji. Jakie jednak mechanizmy psychologiczne kryją się u podstaw takich interakcji, a tym samym za ideą głoszącą, iż praktyki społeczne są źródłem treści pojęciowej? Poniżej zostanie przedstawiona koncepcja Michaela Tomasello jako teoria psychologiczna wyjaśniająca genezę procesów i zdolności leżących u podstaw praktyk społecznych, konstytuujących treść pojęciową, tj. – używając sformułowania Brandoma – gry w podawanie i pytanie o racje.

„Myślenie [jest] dla współdziałania”

Stanowisko Michaela Tomasello, wyrażone m.in w jego najnowszej książce *Historia naturalna ludzkiego poznania*[21] oraz uzupełnione w *A Natural History of Human Morality*[22], jest wynikiem wieloletnich prac całego zespołu badaczy empirycznych z dziedzin psychologii rozwojowej, psychologii ewolucyjnej, prymatologii i psychologii porównawczej. Tomasello jest nie tylko osobą kierującą owym laboratorium[23], ale również tworzącą syntezę owych badań – uzupełnioną o refleksję filozoficzną. Mają one na celu ukazanie i wyjaśnienie specyficznych dla naszego gatunku zdolności poznawczych i moralnych. Poniżej skupimy

[19] Ibidem, s. 114.

[20] Por. D. Żuromski, *Słowniki jednak reprezentują! Konstruktywne i pragmatyczne podejście do zagadnienia reprezentacji Roberta B. Brandoma*, (w:) *Konstruktywizm. Tradycje i współczesność*, red. E. Bińczyk, A Derra, J. Grygieńć, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2016, s. 325–340.

[21] M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego poznania*, przeł. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Copernicus Center Press, Kraków 2015. Zwięzłe przedstawienie głównych też tej książki zob. w: idem, *Precís of A Natural History of Human Thinking*, “Journal of Social Ontology” 2016, nr 2(1), s. 59–64.

[22] M. Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press 2016.

[23] Michael Tomasello jest dyrektorem Instytutu Antropologii Ewolucyjnej im. Maxa Plancka w Lipsku.

się na głównej idei dwóch powyższych publikacji, tj. tezie głoszącej, że unikalna cecha ludzkiego myślenia oraz działań moralnych może być wyjaśniona za pomocą hipotezy *dzielonej intencjonalności* (*shared intentionality*): „Myślenie [jest] dla *współ*działania. Oto hipoteza dzielonej intencjonalności w najszerszym zarysie"[24]. W szczególności naszym zadaniem będzie spojrzenie na hipotezę *dzielonej intencjonalności* jako na kontekst psychologicznego wyjaśnienia genezy pojęć filozoficznych, takich jak np. obiektywność czy prawdziwość[25].

Celem Tomasello jest ukazanie historii ewolucyjnych źródeł ludzkiego poznania. Przyjrzyjmy się jego strategii realizacji tego celu. Na początku Tomasello określa myślenie jako zbiór tych umiejętności, które decydują o tym, że dany system ma charakter poznawczy. Skupia się przede wszystkim na trzech podstawowych zdolnościach: zdolności do posiadania reprezentacji, zdolności do przeprowadzania wnioskowań oraz zdolności do samokontroli. Następnie ukazuje, jak w ewolucji naszego gatunku różnego typu presja zmian środowiskowych prowadziła do nowych form współpracy. Aby owe nowe formy współpracy efektywnie koordynować, wymagane były nowe zdolności do kooperatywnej komunikacji, a to łącznie „umożliwiało ontogenezę, w trakcie której poszczególne osobniki mogły w ramach interakcji społecznych konstruować pewne nowe formy poznawczych reprezentacji, inferencji i samokontroli przydatne w procesie myślenia"[26].

Punktem wyjścia w tej historii jest żyjący około 6 milionów lat temu ostatni wspólny przodek ludzi i pozostałych ocalałych naczelnych[27]. Jego psychologiczny model poznania został stworzony w oparciu o obecne wyniki badań empirycznych zachowań człowiekowatych innych niż ludzie: goryli, orangutanów i w szczególności szympansów i bonobo. Tomasello formułuje hipotezę:

> Jeśli dane zdolności poznawcze są podobne u czterech gatunków człowiekowatych, ale inne u ludzi, uznamy, że małpy odziedziczyły te właściwości po ostatnim wspólnym przodku (lub wcześniej), natomiast u ludzi rozwinęło się coś innego.[28]

---

[24] Por. przypis 3.

[25] Oczywiście Tomasello nie jest pierwszym badaczem, który postawił sobie taki cel poznawczy. Wcześniejsze próby należały do m.in. J. Piageta, J. Deweya, G. Lakoffa i M. Johnsona.

[26] M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego poznania*, przeł. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 60.

[27] Por. ibidem, s. 35.

[28] Ibidem.

System poznawczy owego wspólnego przodka, ale i wspomnianych człowiekowatych innych niż ludzie cechuje intencjonalność indywidualna (*individual intentionality*), którą charakteryzuje:

1) umiejętność kognitywnego reprezentowania doświadczenia dla samych siebie – „w umyśle" (*off-line*);
2) umiejętność symulowania lub wyciągania wniosków przekształcających te re prezentacje na płaszczyźnie przyczynowo skutkowej, intencjonalnej i/lub logicznej;
3) umiejętność samokontroli i oceny tego, w jaki sposób te symulowane doświad czenia mogą prowadzić do określonych efektów w zachowaniu.[29]

Tomasello wyszczególnia dwa najważniejsze momenty w tak zarysowanym procesie. Pierwszy ukazuje, jak zmiany ekologiczne oraz nowe formy współdziałania dokonują transformacji form wyróżnionych cech myślenia (reprezentowania, wnioskowania oraz samokontroli) z intencjonalności indywiduowej, którą dzielimy z człowiekowatymi przez coraz bardziej złożoną formę intencjonalności współdzielonej (*joint intentionality*), charakterystycznej dla człowieka pierwotnego. Natomiast drugi etap ma analogiczną strukturę i polega na transformacji z intencjonalności współdzielonej do intencjonalności kolektywnej (*collective intentionality*), charakterystycznej dla człowieka współczesnego. Intencjonalność współdzielona oraz intencjonalność kolektywna należą do ogólniejszego rodzaju intencjonalności dzielonej (*shared intentionality*)[30]. Tak więc główny cel badawczy Tomasello to odpowiedź na pytanie, jak doszło do ewolucji z intencjonalności indywiduowej do intencjonalności dzielonej. Odpowiedź autora *Historii naturalnej ludzkiego poznania* w skrócie brzmi następująco: był to złożony proces, w którym pierwszym elementem było pojawienie się intencjonalności współdzielonej i dopiero później intencjonalności kolektywnej.

Kluczowy moment ewolucji poznania stanowiło pojawienie się intencjonalności współdzielonej. Jak świadczą świadectwa paleoantropologiczne, mogło do tego dojść 400 tysięcy lat temu, kiedy to *Homo heidelbergensis* polował na duże zwierzęta, używając narzędzi, które nie pozwalały na samodzielne polowanie[31]. Powodem zaś pojawienia się nowych form współpracy było „obligatoryjne wspólne poszukiwanie pożywienia, [które] stało się dla ludzi stabilną ewolucyjnie strategią

[29] Ibidem, s. 18; por. również s. 242.

[30] Warto zauważyć, że w powstaniu koncepcji *shared intentionality* ważną role odegrały prace M. Bratmana oraz M. Gilberta, natomiast w koncepcji *collective intentionality* – idee J. Searle'a.

[31] Ibidem, s. 69.

w wyniku dwóch powiązanych ze sobą procesów: współzależności i selekcji społecznej"[32]. Ludzie pierwotni coraz bardziej zdawali sobie sprawę ze swej współzależności dla przeżycia i konieczności współpracy, co skutkowało selekcją społeczną, tj. faworyzowaniem w społeczności osób posiadających zdolności poznawcze i motywację do współpracy. Tomasello przedstawia i interpretuje wiele wyników badań prymatologicznych, aby wykazać, iż intencjonalność indywiduowa – a jest to teza kontrowersyjna – jest systemem poznawczym przystosowanym raczej do rywalizacji niż współpracy[33].

Modelem dla współdziałania i kooperacji jest tzw. dwuosobowy scenariusz polowania na byka. Aby koordynować tę nową formę współpracy, wyewoluowały u człowieka pierwotnego specyficzne i unikalne dla gatunku umiejętności, które Tomasello określa mianem kognitywnego modelu dwupoziomowej struktury współpracy. Na poziomie współpracy występuje struktura *wspólnego* celu i *indywidualnych* ról, zaś na poziomie działania opartego na wspólnej uwadze jest to struktura *wspólnej* uwagi i *indywidualnych* perspektyw. Ów model umożliwiał koordynację społeczną w ramach dwuosobowego wspólnego gruntu. Taka koordynacja wymagała nowych form kooperatywnej komunikacji, jak gesty wskazywania i pantomimy. W ramach tej struktury powstało myślenie drugoosobowe, w postaci nowych form reprezentacji perspektywicznych, wnioskowań rekurencyjnych oraz drugoosobowej samokontroli[34].

Ostatnim krokiem w tej historii jest powstanie myślenia człowieka współczesnego, czyli myślenia obiektywno-refleksyjno-normatywnego, tj. intencjonalności kolektywnej. Struktura jego powstania jest podobna do poprzedniej – w wyniku presji zmian środowiskowych, w tym wypadku głównie o charakterze demograficznym, powstała nowa norma współpracy, wówczas „kolejny krok naprzód musiał polegać na »skolektywizowaniu« tego »skooperatywizowanego« poznania i myśle-

---

[32] Ibidem. Ten wątek rozważań jest również istotny dla pojawienia się moralności. Por. M. Tomasello, *A Natural History*…, w szczególności rozdział pierwszy zatytułowany *The Interdependence Hypothesis*. Por. również idem, *Dlaczego współpracujemy?,* przeł. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

[33] Por. M. Tomasello, *Historia naturalna*…, s. 52–60. Inny punkt widzenia ma Frans de Wall, por. jego *Małpy i filozofowie*, przeł. B. Brożek, M. Furman, Kraków: Copernicus Center Press, 2013. Krytykę stanowiska Tomasello zawierają eseje zamieszczone w "Journal of Social Ontology" 2016, nr 2(1): L. Koreň, *Joint Intentionality* (s. 75–85), H. Moll, *Tension in the Natural History of Human Thinking* (s. 65–73), G. Satne, *A Two-Step Theory of the Evolution of Human Thinking* (s. 105–116), M. Schmitz, *A History of Emerging Modes?* (s. 87–103). Odpowiedź Tomasello również w tym numerze "Journal of Social Ontology" (*Response to Commentators*, s. 117–123).

[34] Por. M. Tomasello, *Historia naturalna*…, s. 242.

nia przez skonwencjonalizowanie i zinstytucjonalizowanie – a więc także znormatywizowanie i zobiektywizowanie – niemal wszystkiego”[35]. Koordynacja działań i komunikacja oparta na wspólnym gruncie nie była już możliwa z nieznanymi jednostkami w powiększającej się populacji[36]. Zastąpił go wspólny grunt kulturowy, umożliwiony przez konwencje, normy i instytucje, czyli powstanie praktyk kulturowych oraz języka[37]. Te procesy doprowadziły również do powstania pełnowymiarowej transmisji kulturowej w postaci kumulatywnej ewolucji kulturowej i „efektu zapadki”[38]. Ta nowa forma współpracy wytworzyła nowe i unikalne dla ludzkiego gatunku formy myślenia, jednakże nie oparte na myśleniu drugoosobowym, ale na myśleniu bezstronnym i „obiektywnym” w postaci nowych form obiektywnych/ konwencjonalnych reprezentacji, wnioskowań refleksyjnych/ umotywowanych oraz samozarządzania normatywnego[39].

Zakończenie

Powyżej zostały przedstawione w krótkim zarysie trzy koncepcje: filozofii jako posiadającej charakter pojęciowy, następnie koncepcja Roberta Brandoma wskazująca na praktyki społeczne jako na konstytutywny wymiar treści pojęciowej oraz koncepcja Michaela Tomasello myślenia jako współdziałania, która stanowi psychologiczne podstawy inferencjalizmu Roberta Brandoma[40]. Wedle tej interpretacji, zdolności i procesy opisane w ramach hipotezy *dzielonej intencjonalności* są zakładane w opanowaniu praktyki społecznej generującej treść pojęciową – gry w podawanie i pytanie o racje. Jak zaznacza Tomasello, „Myślenie wydaje się czynnością jednoosobową. I jest to prawda u innych gatun-

[35] Ibidem, s. 139.

[36] Na temat podstaw języka i komunikacji por. M. Tomasello, *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Harvard University Press 2003 oraz *Origins of Human Communication*, MIT Pres, 2008.

[37] M. Tomasello, *Historia naturalna…*, s. 142–143.

[38] Szerzej zob. M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, PIW, Warszawa 2002. Por. również M. Tomasello, M. Carpenter, J. Call, T. Behne, H. Moll, *Rozumienie i wspólnota intencji jako źródła kulturowego poznawania*, (w:) *Via commnicandi* III, red. B. Sie-rocka, 2007, s. 260–324 oraz M. Tomasello, H. Rakoczy, *What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality*, „Mind & Language” 2003, t. 18, s. 121–147.

[39] Por. M. Tomasello, *Historia naturalna…*, s. 198–210.

[40] Zdaniem autora koncepcja Tomasello może stanowić nie tylko podstawę psychologiczną, ale również uzasadnienie kluczowych tez Brandoma.

ków zwierząt. […] Można powiedzieć, że myślenie ludzkie to indywidualna improwizacja wpleciona w matrycę społeczno-kulturową”[41]. Ów całościowy obraz podkreśla wpływ tego, co społeczne w postaci różnych form współpracy, na formy myślenia jako umiejętności do posiadania poznawczych reprezentacji, przeprowadzania inferencji i samokontroli. W wyniku tego wpływu unikalne myślenie ludzkie staje się coraz bardziej bezstronne i „obiektywne”, przybierając postać „widoku znikąd”. Ten proces zdaje się prowadzić do tezy, iż zrozumienie wpływu tego, co społeczne, na nasze myślenie prowadzi do zrozumienia źródeł pojęcia obiektywności, prawdziwości czy normatywności w naszym myśleniu.

Literatura

Brandom R., *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994.

Brandom R., *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

Brandom R., *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Belknap Press of Harvard University Press 2009.

Brandom R., *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*, Harvard University Pres, Cambridge 2011.

Brandom R., *Między mówieniem a działaniem. W stronę analitycznego pragmatyzmu*, tłum. M. Gokieli, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2012.

Janikowski W., *Racjonalistyczny pragmatyzm i krytyka empiryzmu w filozofii Roberta B. Brandoma*, „Filozofia Nauki” 2013, nr 1(81), s. 61–80.

Koreň L., *Joint Intentionality*, “Journal of Social Ontology” 2016, nr 2(1), s. 75–85.

Moll H., *Tension in the Natural History of Human Thinking*, “Journal of Social Ontology” 2016, nr 2(1) s. 65–73.

Satne G., *A Two-Step Theory of the Evolution of Human Thinking*, “Journal of Social Ontology”, 2016, nr 2(1), s. 105–116.

Schmitz M., *A History of Emerging Modes?*, “Journal of Social Ontology” 2016, nr 2(1), s. 87–103.

Stout J., *On Our Interest in Getting Things Right: Pragmatism without Narcissism*, (w:) *New Pragmatists*, red. C. Misak, Oxford University Press 2007, s. 7–31.

Szubka T., *Znaczenie, wnioskowanie, obiektywność. O inferencjalizmie Roberta Brandoma*, „Przegląd Filozoficzny” Nowa Seria, 2001, nr 10, s. 173–191.

Szubka T., *Pragmatyczne uwarunkowania znaczenia i prawdy w świetle inferencjalizmu Roberta B. Brandoma*, „Studia Semiotyczne” 2007, nr 1, s. 151–176.

Szubka T., *Neopragmatyzm*, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2012.

Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, PIW, Warszawa 2002.

Tomasello M., *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Harvard University Press 2003.

[41] Ibidem, s. 13.

Tomasello M., *Origins of Human Communication*, MIT Press 2008.
Tomasello M., *Historia naturalna ludzkiego poznania*, przeł. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Copernicus Center Press, Kraków 2015.
Tomasello M., *Dlaczego współpracujemy?*, przeł. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
Tomasello M., *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press 2016.
Tomasello M., *Precís of a Natural History of Human Thinking*, "Journal of Social Ontology" 2016, nr 2(1), s. 59–64.
Tomasello M., *Response to Commentators*, "Journal of Social Ontology" 2016, nr 2(1), s. 117–123.
Tomasello M., Carpenter M., Call J., Behne T., Moll H., *Rozumienie i wspólnota intencji jako źródła kulturowego poznawania*, „Via Commnicandi" 2007, t. III, s. 260–324.
Tomasello M., Rakoczy H., *What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality*, „Mind & Language" 2003, t. 18, s. 121–147.
Wall F. de, *Małpy i filozofowie*, przeł. B. Brożek, M. Furman, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2000.
Zarębski T., *Neopragmatyzm Roberta B. Brandoma*, TAiWPN Universitas, Kraków 2013.
Żuromski D., *Koncepcja analizy jako ujawniania w strukturach semantycznych implicytnych struktur pragmatycznych. Pragmatyzm analityczny Roberta B. Brandoma*, (w:) *Spory o (bez)założeniowość filozofii*, red. A. Pietras, D. Żuromski, M. Furman, Słupsk 2011, s. 107–135.
Żuromski D., *Podmiot i przedmiot poznania jako efekt syntezy transcendentalnej jedności apercepcji w sformułowaniu neopragmatycznym. Stanowisko Roberta B. Brandoma*, „Diametros" 2013, nr 37, s. 169–192.
Żuromski D., *Słowniki jednak reprezentują! Konstruktywne i pragmatyczne podejście do zagadnienia reprezentacji Roberta B. Brandoma.*, (w:) *Konstruktywizm. Tradycje i współczesność*, red. E. Bińczyk, A Derra, J. Grygieńć, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2016, s. 325–340.
Żuromski D., *Towards Explanation The Natural Origins of Content*, „Kultura i Edukacja" 2016, nr 2, s. 112–127.

Dawid Misztal

Uniwersytet Łódzki University of Lodz

NATURA LUDZKA W NARRACJI POSTHUMANIZMU DYSTOPIJNEGO

Human Nature in the Narrative of Dystopic Posthumanism

Słowa kluczowe: posthumanizm, biokonserwatyzm, natura ludzka, biotechnologia, Fukuyama, Kass, Sandel, Habermas.

Streszczenie

Dla przedstawicieli posthumanizmu dystopijnego dokonujący się na naszych oczach postęp w dziedzinie tzw. biotechnologii, obok nadziei na rozwiązanie szeregu problemów, niesie ze sobą także szereg niebezpiecznych konsekwencji: groźbę modyfikacji istniejącego porządku społecznego, podkopania obowiązujących norm moralnych, konieczność zmiany rozumienia naszej tożsamości. Dla myślicieli takich, jak Fukuyama, Kass, Sandel czy Habermas, niebezpieczeństwa te związane są z naturą ludzką. Stąd też prognozowane kierunki postępu naukowo-technicznego interpretują oni jako zagrożenie dla tej natury. W prezentowanym tekście przyglądam się, w jaki sposób wykorzystują oni pojęcie natury ludzkiej w swoich argumentacjach.

Key words: posthumanism, bioconservatism, human nature, biotechnology, Fukuyama, Kass, Sandel Habermas.

Abstract

For the prominent figures of dystopic posthumanism biotechnological progress means not only new possibilities of solving the most nagging problems, but also many extremely dangerous consequences: a modification of social organization, an undermining of morality, and some changes in the way we understand our identity. Thinkers such as Fukuyama, Kass, Sandel and Habermas consider those consequences as a threat to human nature. In the article I examine the way they construct the latter notion (i.e. human nature) in their arguments.

– We shall not find the nominal essence of any one species of substances in all men the same –
John Locke

Wprowadzenie

W 2002 r. Steven Pinker zaprezentował swoją próbę ukazania „moralnych, emocjonalnych i politycznych odcieni pojęcia natury ludzkiej we współczesnym życiu”[1]. Miała to być w jego zamyśle rekonstrukcja procesu, który przesądził o swoistej tabuizacji tego pojęcia i postrzeganiu go jako idei, której wykorzystywanie w debacie publicznej może być z wielu powodów niebezpieczne i której przydatność teoretyczna w dyskursie akademickim wydaje się wątpliwa. Niejako wbrew temu powszechnemu, zdaniem Pinkera, nastawieniu, w tym samym roku ukazała się praca Francisa Fukuyamy, zmierzająca wedle swego twórcy do stworzenia niezależnej od przekonań religijnych koncepcji natury ludzkiej jako fundamentu moralności oraz istniejącego porządku społecznego[2]. Co więcej, rok przed wystąpieniami Pinkera i Fukuyamy Jürgen Habermas opublikował rozważania dotyczące natury ludzkiej oraz jej przyszłości i znaczenia dla moralnego, społecznego wymiaru ludzkiego życia[3].

Oczywiście, publikacja obu wymienionych pozycji może wydawać się niewystarczającym argumentem, by całkowicie odrzucić wyjściową tezę Pinkera. Jednakże na przełomie XX i XXI wieku ukazało się sze-

[1] S. Pinker, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, New York 2002, ss. VIII-X/Preface. Jeśli nie oznaczono inaczej, cytaty z publikacji anglojęzycznych w przekładzie własnym.

[2] F. Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2002 (polski przekład: F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków 2004). Natura ludzka jako jedno z centralnych pojęć pojawiło się zresztą w twórczości Fukuyamy już w roku 1999 w pracy *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order* (polski przekład: F. Fukuyama, *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, Bertelsmann Świat Książki, Warszawa 2000). Sam autor sugeruje, że tezy dotyczące natury ludzkiej zaprezentowane w *Końcu człowieka...* (s. 6) interpretować można jako rozwinięcie podobnej problematyki obecnej w *Wielkim wstrząsie...*. Dlatego też w niniejszej pracy analizował będę koncepcję natury ludzkiej przedstawioną w *Końcu człowieka...*, tym bardziej że prezentacja ta dokonywana jest w *stricte* posthumanistycznym kontekście.

[3] J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001 (polski przekład: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa 2003).

reg innych prac poświęconych zagadnieniu natury ludzkiej rozpatrywanej z najrozmaitszych punktów widzenia. Na ogólny kontekst tych wszystkich wystąpień składa się zapewne wiele mniej lub bardziej istotnych elementów, począwszy od światopoglądowej orientacji i zainteresowań badawczych autorów, kończąc zaś na instytucjonalnych zależnościach, w jakie mogli być uwikłani. Niewątpliwie jednak czynnikiem, który w pierwszych latach XXI wieku w szczególny sposób wzmógł zainteresowanie problemem natury ludzkiej, był trwający od kilku dekad imponujący postęp w dziedzinie genetyki, a zwłaszcza jej sztandarowe podówczas przedsięwzięcie: projekt sekwencjonowania genomu ludzkiego (*Human Genom Project* – HGP). Na przełomie stuleci wszedł on w decydującą fazę i w roku 2003 – a więc dużo wcześniej niż początkowo przewidywano – ogłoszono jego zakończenie[4]. Celem tego programu badawczego było odkrycie i zrozumienie wszystkich mechanizmów kodujących i regulacyjnych, a w konsekwencji precyzyjne powiązanie poszczególnych sekwencji DNA z kodowanymi przez nie cechami fenotypowymi[5]. Zapowiedzi tych odkryć obudziły nadzieje na wyjaśnienie „tajemnicy życia" i wszystkich sekretów natury ludzkiej. Szczególnie przemawiała do wyobraźni obietnica poznania genetycznego podłoża szeregu chorób o charakterze dziedzicznym oraz wad wrodzonych, co miałoby pozwolić na ich całkowitą eliminację. Jednakże, obok tych nadziei, natychmiast pojawiły się również obawy związane z możliwością wykorzystania narzędzi, jakimi w przewidywalnej przyszłości mogłaby dysponować genetyka, do celów nie tylko terapeutycznych, lecz także zmierzających do ulepszenia/ poprawy/ udoskonalenia mentalnych oraz fizycznych cech i możliwości człowieka[6]. Wyraziciele tych obaw włączani są na ogół w ramy wspólnego nurtu określanego jako biokonserwatyzm lub posthumanizm dystopijny. Nurt ten charakteryzuje się zdecydowanym sprzeciwem wobec propozycji modyfikowania i udoskonalania człowieka z wykorzystaniem odkryć nauki i zdobyczy techniki, o ile tylko naruszałoby to powszechnie akceptowalne

[4] Zob. N. Agar, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, Malden 2004, s. 10. Planowanie HGP rozpoczęto już w roku 1984, a jego realizację zainicjowano w roku 1990.

[5] P. Wasilewska-Roszkiewicz, *Determinizm genetyczny – definicja, historia i znaczenie dla medycyny i etyki*, „Etyka", 2013, nr 47, s. 11, [online] <http://etyka.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2015/06/Etyka47_P_Wasilewska-Roszkiewicz.pdf> (dostęp: 20.01.2015).

[6] Zapowiedź tego rodzaju praktyk tacy krytycy nieskrępowanego wykorzystania zdobyczy genetyki, jak Fukuyama czy Sandel, dostrzegają zresztą już dziś w postaci chirurgii plastycznej, dopingu farmakologicznego w sporcie oraz stosowaniu antydepresantów.

naturalne i kulturowe granice. Sprzeciw ten znajduje wyraz w dwóch charakterystycznych dla posthumanizmu dystopijnego postulatach:

1) postulacie moralnym, domagającym się uznania biotechnologicznego udoskonalania człowieka za praktykę moralnie niedopuszczalną czy złą;

2) postulacie politycznym, domagającym się państwowych, a także międzynarodowych regulacji prawnych zakazujących bądź radykalnie ograniczających manipulacje na ludzkim materiale genetycznym[7].

Zasadniczą tezą tego stanowiska, fukncjonującą zarazem jako fundamentalna przesłanka powyższych postulatów, jest przeświadczenie, że postęp w dziedzinie biotechnologii oraz działania zmierzające do udoskonalania człowieka zagrażają niezmiennej naturze ludzkiej oraz ugruntowanym w niej ważnym konstruktom prawnym (jak chociażby prawa człowieka) i pojęciom moralnym (jak chociażby godność ludzka)[8].

Chciałbym się przyjrzeć, w jaki sposób na gruncie posthumanizmu dystopijnego funkcjonuje jedno z centralnych pojęć przytoczonej powyżej tezy, mianowicie pojęcie natury ludzkiej. Kwestia ta wydaje mi się o tyle interesująca, o ile od konkretnego sposobu rozumienia tego terminu i jego miejsca w strukturze argumentacyjnej biokonserwatywnej narracji zależeć musi trafność formułowanych w jej ramach rozstrzygnięć oraz jej siła przekonywania. Aby dokonać ich ewaluacji, zamierzam najpierw omówić pokrótce stanowiska Leona Kassa, Michaela Sandela, Jürgena Habermasa oraz Francisa Fukuyamy jako najbardziej prominentnych przedstawicieli orientacji biokonserwatywnej. Następnie wskażę argumenty krytyczne, jakie odnieść można do sposobów wykorzystania pojęcia natury ludzkiej w propozycjach wymienionych myślicieli.

Kaznodzieja natury ludzkiej

Zgodnie z przytoczoną krótką charakterystyką posthumanizmu dystopijnego, w poglądach Kassa, jako jednego z głównych przedstawicieli tego nurtu, na pierwszy plan wysuwa się radykalny sceptycyzm wobec biotechnologii, uzasadniany przekonaniem o zagrożeniach, jakie ma ona nieść dla natury ludzkiej. W typowym dla siebie, zwłowieszczym i nieco egzaltowanym stylu Kass pisze: „Natura ludzka spoczywa

[7] T. Sharon, *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*, Springer, Dodrecht 2014, s. 21.

[8] Ibidem.

na stole operacyjnym, przygotowana do modyfikacji, do eugenicznego i mentalnego »udoskonalenia«. W wiodących, akademickich i przemysłowych laboratoriach przepełnieni pewnością siebie nowi stwórcy łączą swe siły i doskonalą umiejętności, podczas gdy na ulicach ich kaznodzieje fanatycznie wieszczą postludzką przyszłość"[9].

Konsekwencją tego zagrożenia ma być dehumanizująca technicyzacja, która wyrasta z niepowstrzymanego pragnienia do panowania nad naturą w ogóle, a w jej ramach także nad naturą ludzką, nad jej przyszłością[10]. Ulegając temu pragnieniu, „kaznodzieje postludzkiej przyszłości" redukują naturę ludzką do przedmiotu technicznych operacji, pozbawiając ją tym samym niezwykle istotnego, moralnego komponentu. Dzięki temu zabiegowi praktyki takie, jak klonowanie, selekcja zarodków czy inżynieria genetyczna zostają niejako wyrwane z moralnego kontekstu. Ta dekontekstualizacja dokonuje się, zdaniem Kassa, w sposób nieuprawniony[11], ponieważ ignoruje fundamentalny fakt, że źródło życia każdego człowieka jest niezależne od jego woli oraz władz i winno takim pozostać. Jeśli więc stajemy w obliczu możliwości wykorzystania narzędzi biotechnologii, powinniśmy pamiętać, że „tylko przy założeniu człowieczeństwa, czy też założonym człowieczeństwie jako danym i wolnym od ingerencji, a ponadto dobrym i godnym szacunku, uzyskamy pozytywną wskazówkę przy wybieraniu, co należy zmienić, a co zostawić w spokoju"[12]. Innymi słowy, natura ludzka – rozumiana jako założone człowieczeństwo przysługujące każdej istocie ludzkiej

---

[9] L. Kass, *Life, Liberty, and Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002, s. 4.

[10] L. Kass, *Wisdom of Repugnance*, (w:) L. Kass, J. Wilson, *The Ethics of Human Cloning*, The AEI Press, Washington 1998, s. 10.

[11] Kass już w latach 60. XX wieku sprzeciwiał się ignorowaniu moralnego kontekstu w rozważaniach dotyczących wykorzystania technologicznych narzędzi do usprawnienia i zwiększenia kontroli nad reprodukcją człowieka (por. ibidem, s. 7).

[12] President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington 2003, s. 289. Cyt. za: G. Kaebnick, *Humans, Nature, and Ethics*, "Minding Nature" 2011, t. 4, nr 2 [online] <www.humansandnature.org/humans-nature-and-ethics> (dostęp: 4.03.2014). Kass pełnił funkcję przewodniczącego Prezydenckiej Rady ds. Bioetyki od chwili jej powołania w roku 2001 przez administrację George'a W. Busha. W roku 2005 zastąpił *go* na tym stanowisku Edmund D. Pellegrino. Kass pozostał jednak członkiem tej instytucji do roku 2009, a więc do momentu jej rozwiązania na mocy decyzji Baracka Obamy. Rada, która przez cały okres działalności miała pozostawać pod przemożnym wpływem Kassa, była wielokrotnie krytykowana za ochronę politycznych interesów ugrupowań konserwatywnych i chrześcijańskich organizacji religijnych oraz za działania zmierzające do uzasadnienia sztywnego stanowiska administracji Busha w sprawie aborcji i badań z wykorzystaniem komórek macierzystych.

niezależnie od jej woli, bo będące darem natury – winna funkcjonować jako przewodnie kryterium zarówno w refleksji nad osiągnięciami biotechnologii, jak i w praktycznym wykorzystywaniu tych osiągnięć. Ujmowanie natury ludzkiej jako daru jest o tyle ważne, o ile implikuje rozumienie życia ludzkiego jako w pewnym istotnym zakresie zdeterminowanego czy zależnego. W istocie zarysowuje się tu coś na kształt dialektyki zależności i niezależności natury ludzkiej: ma być ona zależna od czegoś, co człowieka przekracza i w tym właśnie stopniu ma pozostawać niezależna od niego samego. Taki opis uzupełniony zostaje przestrogą, że próba przezwyciężenia tego zdeterminowania czy zależności oraz modyfikacji daru, jakim jest natura ludzka, byłaby najprawdopodobniej pod wieloma względami niebezpieczna i szkodliwa. Stąd też w innym miejscu Kass zauważa, że „potrzebujemy czegoś więcej niż generalne docenienie darów natury. Potrzebujemy szczególnego uznania i szacunku wobec tego wyjątkowego daru, którym jest nasza własna natura”[13].

Ta postulowana szczególna rola natury ludzkiej nie oznacza, niestety, że można liczyć w przypadku rozważań Kassa na wyczerpującą charakterystykę tego, czym miałoby być owo założone człowieczeństwo. Jeżeli więc można tu mówić o jakiejś teorii natury ludzkiej, to tylko w ograniczonym sensie. Ujmując rzecz inaczej, pochylając się nad fenomenem postępu technologicznego, Kass koncentruje się raczej na jego negatywnych skutkach, które zresztą odmalowuje bardzo sugestywnie w zdecydowanie ciemnych barwach[14], aniżeli na tym, czego chciałby przed dehumanizującymi zakusami zwolenników wykorzystania biotechnologii bronić. Tym samym konieczne jest wyinterpretowanie z jego pism określonych cech, które – jak należy przypuszczać – uznaje on za cechy gatunkowe *Homo sapiens* i w tym sensie za współtworzące czy konstytuujące naturę ludzką. Próba taka niemal natychmiast ujawnia pewne słabości propozycji Kassa. Po pierwsze, zestaw przywoływanych przez niego cech trudno uznać za zadowalający czy też wyczerpujący, ponieważ wiele z nich człowiek współdzieli z innymi zwierzętami. Miano „najgłębszej materii naszego człowieczeństwa” zyskują bowiem np. integralność cielesna, seksualność (*eros*) czy przemijalność. Po drugie, obok nich wymieniane są poczucie „tożsamości i jednostkowo-

[13] L. Kass, *Life, Liberty, and Defense of Dignity*…, s. 48.

[14] Stanowisko Kassa określić można jako zdecydowanie technofobiczne. Poza konkretnymi procedurami (jak np. klonowanie czy inżyniera genetyczna) nader często krytykuje on wszelkie technologiczne rewolucje czy też technologiczny postęp w ogóle jako główną przyczynę „rozmywania” niegdyś obowiązujących naturalnych i moralnych ograniczeń (zob. np. L. Kass, *Wisdom of Repugnance*…, s. 9–8).

ści, rodowód i pokrewieństwo, wolność i samostanowienie, […] ambicje czy aspiracje, wreszcie zmagania i relacje między ciałem a duszą”[15] – a zatem cechy, z których przynajmniej część można, co prawda, interpretować jako posiadające naturalne podłoże; równie dobrze jednak można dowodzić, że są one raczej wynikiem uwarunkowań kulturowych.

Zarysowująca się tutaj wątpliwość, którą można wyrazić w pytaniu, czy uprawnione jest nadawanie statusu konstytutywnych elementów naszej niezmiennej gatunkowej istoty czemuś, co może być jedynie produktem określonych formacji kulturowych, zdaje się jednak nie stanowić dla Kassa problemu. Świetną ilustracją ignorowania tych niejasności jest fragment zawierający przestrogę, iż szerokie wykorzystanie biotechnologii doprowadzi do zmiany miejsca, jakie zajmuje człowiek w porządku przyrody, z jednej strony redukując go do roli przedmiotu biotechnologicznych operacji (a więc umniejszając znaczenie, jakie nadała mu natura), z drugiej dając mu nieosiągalną dotychczas władzę nad życiem (a więc rozszerzając jego naturalne możliwości, wynosząc go na wyższą pozycję). Kass interpretuje to przemieszczenie jako „najbardziej zgubny rezultat naszego technologicznego postępu – bardziej odczłowieczający niż jakakolwiek faktyczna manipulacja czy technika, obecna czy przyszła: erozja, być może ostateczna erozja idei człowieka jako istoty szlachetnej, obdarzonej godnością, wartościowej, podobnej Bogu, i zastąpienie jej postrzeganiem człowieka […] jedynie jako surowego materiału manipulacji i homogenizacji”[16].

Okazuje się zatem, iż człowieczeństwo jest dla Kassa nierozerwalnie związane nie tylko z takimi cechami, jakie bylibyśmy w stanie bezpośrednio powiązać z naszą biologiczną konstytucją, lecz także z właściwościami – czy raczej cnotami – takimi, jak szlachetność i godność istoty ludzkiej, które – zgodnie z ewidentnie kulturową przecież narracją – czynią ją podobną Bogu. Przypuszczalnie związku tego nie należy rozumieć w tym sensie, iżby cnoty te niejako wchodziły w skład natury ludzkiej. Chodzi raczej o to, iż natura ta – rozumiana jako dana (jako dar), a więc jako coś, co nie jest i nie może być rezultatem świadomego wyboru jednostki ani przedmiotem jej manipulacji – jest czymś na podobieństwo warunku możliwości takich cnót, jak godność czy szlachetność. Kass zdaje się uważać, że naturalne ograniczenia ludzkiej egzystencji (ograniczone możliwości mentalne, fizyczne czy wreszcie śmiertelność) niosą ze sobą pewne istotne pozytywne konsekwencje. To właśnie ra-

---

[15] L. Kass, *Wisdom of Repugnance…*, s. 10.

[16] L. Kass, *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, The Free Press, New York 1985, s. 37.

dzenie sobie z bolesną świadomością tych ograniczeń zmusza bowiem do poszukiwania i nadawania życiu sensu i wartości. I tylko w kontekście tych poszukiwań możliwe jest życie szlachetne i godne, a więc specyficznie ludzkie.

Podsumowując, konstruowana w ten sposób charakterystyka natury ludzkiej przesądza o ujmowaniu człowieka jako istoty cielesnej, lecz obdarzonej duchowością, nadającą jej szczególną szlachetność i godność i wynoszącą ją tym samym ponad inne byty biologiczne i rzeczy. Istota ta cechuje się ponadto poczuciem swej tożsamości, indywidualności, ale też głębokich więzi z innymi ludźmi. Jest ona także świadoma siebie jako autonomicznego, wolnego sprawcy swoich działań. Zarazem jednak uświadamia sobie także, że w sposób nieunikniony i nieusuwalny pozostaje ograniczona pod względem czasowym oraz jeśli chodzi o jej wpływ na przyrodzone cechy, talenty i uzdolnienia, zarówno swoje własne, jak i jej ewentualnego potwomstwa. W tak rozumianej naturze ludzkiej widzi Kass podstawę moralności zabezpieczającej nas przed urzeczowieniem, kastowością, technologizacją ludzkiego życia, a więc przed „zdehumanizowaną racjonanością *Nowego, wspaniałego świata*".

Doskonałość daru, niedoskonałość potrzeby kontroli

Naszkicowaną powyżej perspektywę w dużym stopniu podziela Michael Sandel[17]. On także nie prezentuje koncepcji natury ludzkiej, która miałaby postać mniej lub bardziej złożonej definicji czy też możliwie wyczerpującego katalogu specyficznie ludzkich cech. Zamiast tego, z jeszcze większym naciskiem niż Kass, podkreśla specyficzny status człowieczeństwa jako daru (*giftedness of human nature*). Dar ten chciałby przy tym Sandel rozumieć nie w znaczeniu prezentu otrzymywanego z czyichś rąk czy ze strony jakiejś nadrzędnej instancji, ale raczej w filozoficznych sensie tego, co zastane (*given*)[18].

[17] Sandel uczestniczył w obradach Prezydenckiej Rady ds. Bioetyki w latach 2001-2005, a więc w okresie, gdy przewodniczył jej Kass. Na stronach otwierających książkę, w której podejmuje problematykę zagrożeń wynikających z ewentualnego wykorzystania odkryć biotechnologii do modyfikacji ludzkich cech i możliwości, autor wyraża swą wdzięczność za przyjęcie go w poczet członków Rady i podziw dla intelektualnej przenikliwości Kassa. Zob. M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, s. 9.

[18] T. Lewens, *Enhancement and Human Nature: the Case of Sandel*, (w:) idem, *The Biological Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 20.

Szczególny status natury ludzkiej jako daru miałby być oczywiście zagrożony rozwijaniem technologii, które mogłyby być wykorzystane do udoskonalenia czy ulepszenia istot ludzkich. W ujęciu Sandela, technologie te oraz pokładane w nich nadzieje są bowiem fałszywie interpretowane jako wyraz wolności, podczas gdy w istocie stanowią ostateczną formę pogoni za perfekcją[19]. Pogoń ta nie jest przy tym jedynie pieśnią przyszłości: nie będzie ona znajdowała swojego wyrazu tylko i wyłącznie na polu wciąż jeszcze rozwijanej biotechnologii i spodziewanych rezultatów wykorzystania jej narzędzi. Jej wyraźne manifestacje obserwować można bowiem już dziś, chociażby w świecie sportu czy też w formie zjawiska, które Sandel określa za Alvinem Rosenfeldem i Nicole Wise mianem hiperrodzicielstwa[20]. Oba te przykłady dostarczają dowodów wynaturzonego dążenia do doskonałości, które w pierwszym przypadku zyskuje postać stosowania niedozwolonych środków dla poprawy wyników, w drugim zaś nadmiernie rozbudowanego projektu edukacyjnego, mającego rozwijać u dziecka możliwie szeroki zestaw talentów, kompetencji i umiejętności. Tym samym jednak projekt ten zaspokaja raczej ambicje rodziców niż potrzeby ich potomstwa. Dla Sandela te niepokojące praktyki symbolizują „pewnego rodzaju hipersprawczość, prometejską ambicję dostosowania natury, również ludzkiej, do naszych celów i pragnień"[21]. Ambicja ta wyrasta właśnie z dążenia do doskonałości, które „nie pozwala nam […] docenić daru w postaci umiejętności i osiągnięć człowieka – a nawet może go zniszczyć"[22].

Pogoń za perfekcją jest zatem czymś na kształt sublimującej się na różne sposoby potrzeby panowania i kontroli, która ślepo dąży do wyeliminowania z ludzkiej egzystencji wszystkiego, co nieprzewidywalne. Stąd też praktyki takie, jak eugenika czy inżyniera genetyczna określa Sandel mianem „jednostronnego tryumfu premedytacji nad spontanicznością, władzy nad szacunkiem, kształtowania rzeczywistości nad jej przyjmowaniem"[23]. O tyle jednak, o ile to, co nieprzewidywalne, może się jawić jako źródło niezidentyfikowanych niebezpieczeństw, całkiem sensowne wydaje się w tym miejscu stawiane także przez samego Sandela pytanie: czemu rzeczony tryumf miałby nas właściwie martwić?

---

[19] Oryginalny tytuł pierwszej części książki, w której Sandel prezentuje swoje biokonserwatywne stanowisko, brzmi *The Case Against Perfection*...

[20] M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka*..., s. 33–41, 52.

[21] Ibidem, s. 34.

[22] Ibidem.

[23] Ibidem, s. 79.

Otóż rewolucja biotechnologiczna oraz nieskrępowane korzystanie z jej rezultatów niesie ze sobą groźbę podkopania tego, co Sandel nazywa „trzema podstawowymi elementami naszego krajobrazu moralnego", czyli pokory, odpowiedzialności i solidarności[24]. Pokora wyrasta ze świadomości, że nie możemy mieć całkowitego wpływu na talenty, z którymi przychodzimy na świat. Jednakże w rzeczywistości, w której uposażenie genetyczne poszczególnych jednostek byłoby rezultatem świadomych decyzji i manipulacji, a nie przypadku, tego rodzaju naturalny hamulec dla pychy znika. A wraz z nim znika pokora, definiowana przez Sandela jako otwartość na niespodziewane zdarzenia, umiejętność znoszenia dysonansu między naszymi oczekiwaniami i rzeczywistością oraz zdolność okiełznania potrzeby kontroli[25].

Kryzys odpowiedzialności z kolei nie polegałby wbrew pozorom na jej erozji, a wręcz przeciwnie – na jej hipertrofii. Jak zauważa Sandel, „im silniej kontrolujemy swoją strukturę genetyczną, tym bardziej nasz talent i nasze wyniki zależą od nas"[26]. W świecie genetycznie modyfikowanych ludzi posiadane przez nich cechy przestaną więc być identyfikowane jako dzieło przypadku, genetycznej loterii czy kaprys losu. Odpowiedzialność za ich występowanie bądź brak spadnie raczej na jednostki, a nie na społeczeństwo czy – szerzej – niezależny od indywiduum zestaw determinant, zaś ci, którym się nie powiedzie, przestaną być postrzegani np. jako wykluczeni, pechowcy bądź obciążeni wadami, a zostaną po prostu uznani za odpowiedzialnych za swój los. Takie rozumienie własnych zdolności i dokonań – nie w kategoriach darów, lecz wyłącznie w kategoriach własnych zasług – musiałoby w konsekwencji, jak dowodzi Sandel, doprowadzić także do osłabienia solidarności społecznej. Przeświadczenie o kontroli i jednostkowej odpowiedzialności za materiał genetyczny i sytuację życiową osłabiłoby bowiem poczucie wspólnoty losów. Ludzie sukcesu, przekonani o tym, że swoje powodzenie zawdzięczają wyłącznie sobie, nie widzieliby żadnego powodu, by przyjmować jakiekolwiek nacechowane empatią postawy wobec osób usytuowanych na niższych szczeblach drabiny społecznej.

Zatem podobnie jak miało to miejsce w przypadku rozważań Kassa, także w argumentacji Sandela rozbudowany opis natury ludzkiej zastąpiony zostaje propozycją rozumienia jej jako niepodlegającego ludzkiej woli i władzy daru pełniącego rolę podstawy naszych moralnych

[24] Ibidem.
[25] Ibidem, s.79–80.
[26] Ibidem, s. 80.

zachowań. Co prawda, prezentowany przez niego wywód zdaje się implikować, że także pragnienie doskonałości i potrzeba kontroli są elementami natury ludzkiej. Sandel bowiem właściwie zawsze pisze o nich w taki sposób, jakby były uniwersalną przesłanką czy też motywem lub siłą napędową ludzkich zachowań. Podkreśla jednak, że właściwe ich ujęcie może polegać wyłącznie na ulokowaniu ich w etycznym kontekście, ponieważ w namyśle nad ewentualnymi konsekwencjami biotechnologii dla natury ludzkiej chodzi „o status moralny natury, o właściwą postawę istot ludzkich wobec zastanego (*given*) świata”[27]. Dlatego właśnie tytuł książki Sandela sugeruje – znów w zgodzie z ustaleniami Kassa – że fundamentalnym elementem tej natury jest jej niedoskonałość, wymuszająca świadomą konfrontację ze wszystkimi niedostatkami ludzkiej egzystencji (przede wszystkim jej skończonością), w rezultacie której rozwinięte zostają rozmaite umiejętności i cnoty, jak chociażby współczucie, odwaga, wdzięczność czy altruizm.

Postulat moralizacji natury ludzkiej

Podobne motywy odnaleźć można w rozważaniach Jürgena Habermasa, który także kładzie nacisk na zastany, przypadkowy charakter genetycznego uposażenia człowieka, aczkolwiek zastępuje metaforykę natury ludzkiej jako daru bardziej z pozoru neutralną kategorią „nierozporządzalności naszymi biologicznymi zadatkami”[28]. Równie konsekwentnie jak Kass i Sandel, unika też Habermas sformułowania precyzyjnej definicji natury ludzkiej. W kontekście obaw związanych z upowszechnieniem inżynierii genetycznej to, co dla człowieka naturalne, zostaje więc w pierwszym geście właściwie zredukowane do tego, „co powstało samo”, jako przeciwstawione temu, co zostało intencjonalnie wytworzone. Mimo tych podobieństw, argumentacja Habermasa jest przy tym bardziej intrygująca i subtelna niż wywody Kassa czy Sandela. Jego intencją nie jest bowiem jedynie podkreślenie znaczenia natury ludzkiej i jej wagi dla naszego samorozumienia czy porządku moralnego oraz ukazanie, jakim niebezpieczeństwem jest w tym kontekście biotechnologia. Habermas usiłuje przede wszystkim

[27] Ibidem, s. 19. Zob. też T. Lewens, op. cit., s. 20.

[28] Właśnie za pomocą tej kategorii dookreśla Habermas jedno z głównych stawianych sobie zadań: „nasz temat zatem zawęża się do pytania, czy ochronę nienaruszalności dziedzicznych zadatków przed manipulacją można uzasadnić nierozporządzalnością biologicznych podstaw osobowej tożsamości” (J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*…, s. 34).

dowieść, że praktyki udoskonalania istot ludzkich realizowane w obrębie liberalnych społeczeństw kierujących się ideą sprawiedliwości proceduralnej, a więc respektujących autonomię jednostki i wyznawane przez nią wartości oraz gwarantujących swoim członkom realizację osobistych koncepcji dobra, uderzają właśnie w normatywne podstawy tych społeczeństw. W jego argumentacji podwaliną i uzasadnieniem tak moralności, jak i sprawiedliwości proceduralnej jest uprzednie etyczne samorozumienie gatunku, pewna wyjściowa gatunkowa autointerpretacja nas samych jako istot ludzkich. Habermas określa tę autointerpretację jako „etykę gatunku" i wyróżnia jej trzy podstawowe elementy:

1) pojmowanie samych siebie jako wyłącznych autorów swoich biografii (wymóg autonomii);

2) pojmowanie innych jako wyłącznych autorów ich biografii (wymóg równości);

3) potrzeba uznania ze strony innych, że jesteśmy wyłącznymi autorami naszej własnej biografii, a zatem potrzeba funkcjonowania w społeczeństwie, ponieważ „indywidualna jaźń powstaje tylko w drodze społecznego uzewnętrzniania, jak również tylko w siatce niezakłóconych stosunków uznania może się ustabilizować"[29].

Co istotne, Habermas podkreśla, że te „intuicyjne samoopisy, za pomocą których identyfikujemy się jako ludzie", wykraczają poza horyzont kulturowy. „Nie chodzi o kulturę, która przybiera różne postaci, lecz o ogólny antropologiczny obraz człowieka »jako takiego«, identycznego w różnych kulturach"[30].

To, co ujawnia ten obraz, to fakt, że istoty ludzkie zyskują właściwą im godność, stając się członkami wspólnoty istot moralnych, tj. takich, które „mogą się wzajemnie zobowiązywać moralnie i oczekiwać wzajem od siebie zachowania zgodnego z normami"[31]. Dla Habermasa bowiem godność człowieka jest nierozerwalnie związana właśnie z tą symetrią relacji, a więc ze wzajemnym uznaniem członków wspólnoty istot moralnych za istoty sobie równe, „w relacjach wzajemnego uznania, w egalitarnych stosunkach między osobami"[32].

Jeśli mielibyśmy się pokusić o wypreparowanie na tej podstawie jakiegoś szkicowego opisu natury ludzkiej, to zachowując świadomość daleko idących uproszczeń, można by chyba powiedzieć, że człowiek

[29] Ibidem, s. 41.
[30] Ibidem, s. 47.
[31] Ibidem, s. 40.
[32] Ibidem, s. 41.

jest istotą, która nie mając wpływu na swoje biologiczne zadatki, autonomicznie wchodzi w egalitarne stosunki z innymi, równymi sobie ludźmi, z którymi współtworzy wspólnotę moralną. W jaki sposób ten obraz miałby być zagrożony rozwojem biotechnologii i praktycznymi aplikacjami jej odkryć?

Otóż zdaniem Habermasa, próby genetycznego udoskonalania człowieka niosą ze sobą widmo dezintegracji wspólnoty moralnej, ponieważ podkopują autonomię jednostek oraz zakłócają możliwość postrzegania innych jako równych sobie. Inżynieria genetyczna naruszy w pierwszej kolejności egalitarny charakter relacji między rodzicami a ich zmodyfikowanym potomstwem, zmieniając rodzicielstwo i prokreację w proces produkcji, wytwarzania towaru o pożądanych cechach. Świadomość bycia takim produktem, rezultatem intencjonalnej manipulacji, nie zaś naturalnego poczęcia i zdania się na naturalną loterię genów, wprowadza asymetrię w relacjach między wolnymi i równymi osobami. Wyraża się ona w braku wzajemności co do skali i rodzaju wpływu oraz odpowiedzialności, jakie mogłyby przysługiwać osobom zmodyfikowanym genetycznie w stosunku do osób będących autorami tych modyfikacji. Mówiąc wprost, zmodyfikowane genetycznie dziecko nigdy nie będzie miało szansy na „odwetowe" zmodyfikowanie rodziców[33]. Ponadto, twierdzi Habermas, zaprojektowane zgodnie z wolą rodziców dziecko pozbawione zostaje autonomii, ponieważ nie może kontestować utrwalonych w jego materiale genetycznym rodzicielskich oczekiwań w podobny sposób, w jaki może to robić osobnik niepoddany genetycznym modyfikacjom, któremu nadzieje rodziców narzucane są za pomocą edukacji, rozmaitych metod wychowaczych czy – szerzej – socjalizacji. Tym samym, realizowana w ramach liberalnego społeczeństwa praktyka liberalnej eugeniki nie może być uzasadniana zasadą poszanowania autonomii jednostek oraz ich prawem do urzeczywistniania osobistych koncepcji dobra, skoro sama nieodwołalnie doprowadziłaby do powstania jednostek pozbawionych tej autonomii oraz możliwości uczestnictwa we wspólnocie istot moralnych na równych prawach, a zatem atrybutów specyficznie ludzkich. W toku rozważań Habermasa okazuje się więc, że biotechnologie, a ściślej zamiar ich wykorzystania do ulepszania istot ludzkich, pozostają w sprzeczności z rozumieniem natury ludzkiej, jakie jego zdaniem zakłada współczesny, liberalny porządek normatywny[34].

---

[33] Ibidem, s. 73.
[34] T. Sharon, op. cit., s. 69.

Czynnik X

Na tle tych koncepcji pozornie odmiennie prezentuje się pod pewnym względem propozycja Francisa Fukuyamy[35]. Podziela on, co prawda, większość obaw, które w odniesieniu do możliwości upowszechnienia eugeniki liberalnej, inżynierii genetycznej czy neurofarmakologii wyrażają Kass, Sandel oraz Habermas. Fukuyama również widzi w tych praktykach zagrożenie dla ideałów równości i autonomii wyborów moralnych, istniejących hierarchii społecznych, solidarności. Zgadza się także co do tego, że biotechnologia niesie ze sobą niebezpieczeństwo dla natury ludzkiej, którą autor ów postrzega jako „fundament naszego pojęcia sprawiedliwości, moralności oraz godziwego życia"[36]. W przeciwieństwie jednak do omawianych wcześniej myślicieli, nie powstrzymuje się od próby sformułowania definicji natury ludzkiej. Niemal z tą samą brawurą, z której zasłynął, obwieszczając światu na początku lat 90. XX wieku koniec historii, bezceremonialnie stwierdza, że „natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych"[37]. Oczywiście, tak lapidarne sformułowanie wymaga pewnych doprecyzowań. Fukuyama uściśla więc natychmiast, że cechę typową rozumie tak samo, jak etolodzy, którzy mówią o „zachowaniu typowym dla gatunku"[38]. Oznacza to, że cecha typowa występuje u zdecydowanej większości populacji. Zarazem jednak może ona występować w różnym stopniu. Jest zatem możliwe istnienie osobników charakteryzujących się typową dla gatunku cechą w niewielkim stopniu lub nawet w ogóle jej pozbawionych. Fukuyama podkreśla, że genetyczne podłoże zachowań i cech typowych nie jest równoznaczne z ich całkowitą niewrażliwością na oddziaływania środowiskowe. Cechy typowe właściwie zawsze okazują się wypadkową obu rodzajów uwarunkowań (np. typowa cecha, taka jak wzrost, jest determinowana genetycznie, ale podlega też wpływom środowiskowym, takim np. jak dieta). Niemniej jednak, mimo uznania wpływu czynników zewnętrznych, Fukuyama konsekwentnie rezerwuje uprzywilejowaną pozycję dla genetycznej puli możliwości. Determinanty środowiskowe mają na-

[35] Nieco szerzej omawiam stanowisko Fukuyamy w tekście *Opowieść o pewnej utopii, czyli kilka uwag o naturze ludzkiej w ujęciu Francisa Fukuyamy*, (w:) D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, Olsztyn 2014, s. 59–72.

[36] F. Fukuyama, *Koniec człowieka…*, s. 107.

[37] Ibidem, s. 162.

[38] Ibidem.

tomiast znaczenie wtórne w tym sensie, że mogą decydować jedynie o stopniu aktualizacji tej genetycznej puli. Tak czy owak, zależność ta skutkuje jednak dużym zróżnicowaniem występujących u danego gatunku cech, co oczywiście rodzi trudności dotyczące tego, którą z nich i w jakim stopniu uznać za typową.

By wybrnąć z tego impasu, Fukuyama zwraca się ku statystyce, stwierdzając po prostu, że za cechę typową winna być uznawana ta, której występowanie w populacji da się wyrazić w postaci wykresu o pojedynczym wierzchołku oraz stosunkowo niewielkim odchyleniu standardowym. Natura ludzka czy też człowieczeństwo wyłania się, zdaniem Fukuyamy, właśnie z takiego statystycznie uśrednionego zbioru cech populacji wynikających z czynników genetycznych i zostaje w jego rozważaniach intrygująco określona jako czynnik X. Jako pewien zestaw cech typowych, czynnik ten sam nie posiada już oczywiście statustu cechy typowej, gdyż niosłoby to ze sobą niebezpieczną możliwości przypisywania poszczególnym jednostkom człowieczeństwa w różnym stopniu. Fukuyama podkreśla więc złożoność ludzkiej natury, twierdząc, że to właśnie w tej złożoności tkwi istota człowieczeństwa. „Czynnika X nie można bowiem zredukować do posiadania moralnego wyboru, rozsądku, języka, skłonności do łączenia się w społeczności, odczuwania, emocji, świadomości czy jakiejkolwiek innej cechy, którą przedstawia się jako fundament ludzkiej godności. Dopiero wszystkie te cechy połączone w ludzką całość składają się na czynnik X”[39].

Główne zastrzeżenia

Pomimo nieuniknionej skrótowości powyższych omówień, można na ich podstawie podnieść kilka budzących wątpliwości kwestii. W pierwszej kolejności uderzać musi to, że biokonserwatywni obrońcy natury ludzkiej najczęściej unikają sformułowania jasnej definicji głównego przedmiotu swojej troski, względnie rezygnują z prezentacji jego możliwie wyczerpującej charakterystyki[40]. Koncentrując się na tym, co miałoby zagrażać naturze ludzkiej, przedstawiciele posthumanizmu dystopijnejgo posiłkują się, co prawda, wybranymi cechami gatunkowymi, niemniej trudno uznać, iż wybór ten konstytuuje całościową teorię natury ludzkiej. Jej opis w kategoriach daru czy nierozporządzalności naszymi biologicznymi zadatkami zdaje się wypełniać tę lukę tylko

[39] Ibidem, s. 211 i nast.
[40] T. Sharon, op. cit., s. 70.

w niewielkim stopniu, ponieważ w istocie jest on w biokonserwatywnej narracji charakterystyką nie tyle natury ludzkiej, ile relacji jednostki do biologicznych, genetycznych fundamentów jej osobowej tożsamości czy – szerzej – egzystencji. Określa więc raczej jej sytuację, a nie jej istotę.

Zastrzeżenie to pozornie nie dotyczy koncepcji Fukuyamy, podejmującego przecież próbę skonstruowania definicji natury ludzkiej. Jednakże i w tym przypadku ostatecznie nie udaje się jej precyzyjnie uchwycić, czego pośrednim dowodem jest decyzja Fukuyamy o określeniu jej jako czynnika X. „Jeżeli naszą godność oraz wyższy od innych istot żywych status moralny zawdzięczamy faktowi, że jesteśmy złożoną całością, nie zaś sumą prostych części, wówczas nie istnieje oczywiście prosta odpowiedź na pytanie, czym jest czynnik X”[41].

Pomimo tych trudności z określeniem, czym miałaby ostatecznie być natura ludzka i powszechnej wśród przedstawicieli posthumanizmu dystopijnego strategii definiowania jej niejako nie wprost, tj. poprzez negatywne odniesienie do tego, przed czym należałoby jej bronić, pojęcie to odsyła w biokonserwatywnej narracji do jakiejś ustalonej, niezmiennej istoty współposiadanej przez wszystkich ludzi i tylko przez nich. Innymi słowy, narracja ta zdradza ewidentnie esencjalistyczne ciążenie, a niezmienną, wspólną wszystkim ludziom naturę ludzką osadza się w kategoriach autentyczności, daru, ciągłości, wolności.

Zbudowane na tym esencjalistycznym założeniu pojęcie natury ludzkiej pełni w rozważanych koncepcjach funkcję ostatecznego, logicznego fundamentu moralności, wartości oraz instytucji przesądzających o kształcie rzeczywistości społeczno-politycznej. Jej potencjalna modyfikacja zagrażać ma więc – jak widzieliśmy – sposobowi naszego samorozumienia, naszym cnotom moralnym (równości, solidarności, pokorze, altruizmowi), istniejącym formom orgaznizacji społeczneństw, *etc*. To w naturze ludzkiej znajdują one swoje absolutne uzasadnienie. Takie ujmowanie natury ludzkiej ma przynajmniej dwie istotne konsekwencje: po pierwsze, natura ludzka jako logiczna podstawa porządku moralnego i źródło absolutnej sankcji dla określonych norm zachowania sama zyskuje status kategorii moralnej; po drugie, taki typ argumentacji interpretować można jako swoistą wariację religijnego modelu uzasadniania, w którym idea Boga czy Absolutu, jako ostatecznego fundamentu istniejącego porządku, zastępowana jest ideą natury ludzkiej. Innymi słowy, w narracji posthumanizmu dystopijnego i oferowanych przez nią wyjaśnieniach dopatrywać się można metafizycznego zabarwienia. Zwłaszcza że poza miejscem, jakie w narracji tej zajmuje

[41] F. Fukuyama, *Koniec człowieka…*, s. 211.

pojęcie natury ludzkiej, religijne i metafizyczne konotacje posiada także wykorzystywane w tej argumentacji pojęcie daru.

Obserwacja ta najpewniej nie zmartwiłaby Kassa, który otwarcie podkreśla ograniczenia empirycznie zorientowanej nauki i postuluje konieczność zwrócenia się ku alternatywnym sposobom pojmowania ludzkiego życia. Niemniej jednak dla pozostałych z omawianych myślicieli metafizyczny komponent ich propozycji stanowi pewien kłopot. Fukuyama jednoznacznie identyfikuje swoje rozważania jako próbę wypracowania pojęcia godności ludzkiej niezależnej od przekonań religijnych[42]. Sandel z kolei sam przyznaje, że o ile kluczowa w jego wywodzie idea życia jako daru implikuje istnienie dawcy, o tyle jego koncepcja jest w nieuchronny sposób religijna[43]. Zarazem jednak deklaruje, że w jego przekonaniu idea ta może mieć także świeckie źródła. Nie podejmuje się jednak rozstrzygnięcia kwestii, na ile taka świecka idea daru musi opierać na zapożyczonych założeniach metafizycznych[44]. Habermas chciałby utrzymać swoją argumentację w granicach liberalnego dyskursu, a więc nie odwoływać się do metafizycznych przesłanek. Jednakże, by ugruntować tezę, że „własną wolność przeżywa się w odniesieniu do czegoś, czym z natury nie można rozporządzać", zmuszony jest do poszukiwania ekwiwalentu dla idei Boga, który odnajduje w „naturalności urodzenia".

Co najmniej równie dyskusyjnym zestawem przesłanek biokonserwatywnej narracji są milcząco przyjmowane przez przedstawicieli tego nurtu założenia dotyczące biologii człowieka. W szczególności chodzi tutaj o rozumienie mechanizmów uwarunkowania genetycznego. Właściwie wszystkie biokonserwatywne koncepcje natury ludzkiej konstruowane są w oparciu o niewerbalizowane przeświadczenie o radykalnym determinizmie genetycznym. W najogólniejszym sformułowaniu determinizm genetyczny to pogląd, że genotyp całkowicie określa fenotyp, czyli że konkretne geny przesądzają o występowaniu u danego osobnika określonych cech. Współcześnie mówi się jednak o trzech stopniach takiego zdeterminowania:

1) determinizmie w mocnym sensie – kiedy konkretny gen niemal zawsze (min. w 95% przypadków) warunkuje występowanie określonej cechy;

2) determinizmie umiarkowanym – kiedy konkretny gen znacznie zwiększa prawdopodobieństwo występowania określonej cechy;

---

[42] Ibidem, s. 25.
[43] M. Sandel, op. cit., s. 84.
[44] Ibidem, s. 85.

3) determinizmie w słabym sensie – kiedy konkretny gen czasami (poniżej 50% przypadków) prowadzi do wystąpienia określonej cechy[45].

Przedstawiciele posthumanizmu dystopijnego zdają się opierać swoje spekulacje niemal wyłącznie na determinizmie w mocnym sensie, marginalizując znaczenie czynników środowiskowych. Tymczasem badania dowodzą, że cechy tak silnie warunkowane genetycznie występują niezwykle rzadko i że to właśnie oddziaływanie środowiska okazuje się decydujące[46]. Ignorowanie tego faktu należy więc w najlepszym razie uznać za uproszczenie. Uproszczenie, które oczywiście w kontekście stanowiska biokonserwatywnego łatwo zrozumieć, albowiem stanowi ono narzędzie obrony doniosłości natury ludzkiej jako ugruntowanej w zabezpieczonym przed ingerencją z zewnątrz materiale genetycznym.

Literatura

Agar N., *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, Malden2004.

Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków 2004.

Fukuyama F., *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2002.

Fukuyama F., *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, Bertelsmann Świat Książki, Warszawa 2000.

Habermas J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001.

Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa 2003.

Kaebnick G., *Humans, Nature, and Ethics*, "Minding Nature", 2011, t. 4, nr 2, [online] <www.humansandnature.org/humans-nature-and-ethics>.

Kass L., *Life, Liberty, and Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Fransisco 2002.

Kass L., *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, The Free Press, New York 1985.

Kass L., *Wisdom of Repugnance*, (w:) L. Kass, J. Wilson, *The Ethics of Human Cloning*, The AEI Press, Washington 1998.

Lewens T., *Enhancement and Human Nature: the Case of Sandel*, (w:) idem, *The Biological Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford 1975.

Pinker S., *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, New York 2002.

[45] P. Wasilewska-Roszkiewicz, op. cit., s. 9.

[46] Ibidem, s. 10.

Sandel M., *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014.

Sharon T., *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*, Springer, Dodrecht 2014.

Wasilewska-Roszkiewicz P., *Determinizm genetyczny – definicja, historia i znaczenie dla medycyny i etyki*, „Etyka" 2013, nr 47, <http://etyka.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2015/06/Etyka47__P_Wasilewska-Roszkiewicz.pdf>.

Magdalena Hoły-Łuczaj

Wyższa Szkoła Informatyki
i Zarządzania
w Rzeszowie

University of Information Technology
and Management
in Rzeszów

POSTNATURALNY ENWIRONMENTALIZM – ETYCZNA EMANCYPACJA ARTEFAKTÓW W FILOZOFII ŚRODOWISKOWEJ*

Postnatural Environmentalism – Ethical Emancipation of Artifacts in Environmental Pilosophy

Słowa kluczowe: Vogel, postnaturalny enwironmentalizm, artefakty, ekstensjonizm etyczny.

Key words: Vogel, postnatural environmentalism, artifacts, ethical extensionism.

Streszczenie

W *Myśląc jak mall* Steven Vogel krytykuje różne nurty w filozofii środowiskowej za wykluczenie rzeczy użytkowych z zakresu jej zainteresowania jako metafizycznie i etycznie mało znaczących bytów. Postnaturalny enwironmentalizm zaproponowany przez Vogela przeciwstawia się tej tendencji i wzywa do przemyślenia metafizycznej i etycznej kondycji artefaktów. W artykule rekonstruuję argumentację Vogela, wskazując główne problemy, jakie wiążą się z uznaniem rzeczy użytkowych za metafizycznie i etycznie podrzędne.

Abstract

In *Thinking Like a Mall*, Steven Vogel criticizes various trends in environmental philosophy for excluding artifacts from the scope of their interest as metaphysically and ethically insignificant beings. Vogel's postnatural environmentalism opposes this tendency and calls for revisiting the metaphysical and ethical status of artifacts. The article reconstructs Vogels's argumentation and indicates main problems which are related to recognizing usable things as metaphysically and ethically inferior.

* Artykuł powstał w ramach projektu numer 2017/01/X/HS1/00422 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Wstęp

Czym interesuje się filozofia środowiskowa? Naturą. Czym filozofia środowiskowa powinna się interesować? Środowiskiem, które nie jest tożsame ze środowiskiem naturalnym – tak można ująć sedno krytyki wymierzonej w dotychczasową ekofilozofię, którą przeprowadza postnaturalny enwironmentalizm (*postnatural environmentalism*) reprezentowany przez Stevena Vogela. Vogel, amerykański ekofilozof, apeluje o przemyślenie status uczłowieczonego krajobrazu, zabudowań i artefaktów technicznych, które filozofia środowiskowa niesłusznie w jego opinii wykluczyła z zakresu swojego zainteresowania[1].

Powyższą tezę Steven Vogel rozwinął i szczegółowo uzasadnił w swojej ostatniej książce zatytułowanej *Myśląc jak mall. Filozofia środowiskowa po końcu natury* (2015), która podsumowuje jego kilkunastoletnie badania. W niniejszym artykule przedstawiam krytyczną analizę jego argumentacji, pokazując jej kluczowe założenia oraz identyfikując twierdzenia, które należy rozbudować lub wzmocnić.

Granice filozofii środowiskowej

Tytuł *Myśląc jak mall* to bezpośrednie nawiązanie do frazy „myśleć jak góra", która pojawia się w *Zapiskach z Piaszczystej Krainy* Aldo Leopolda i oznacza holistyczne podejście do całości ekosystemu z uwzględnieniem wewnętrznych połączeń jego elementów, z których każdy ma w nim swoje miejsce i zasługuje na szacunek[2]. Śmierć lub zniszczenie któregokolwiek z nich jest niepowetowaną stratą. Steven Vogel zastanawia się, dlaczego nigdy tak nie myślimy o rzeczach użytkowych. Punktem wyścia jego rozważań jest historia City Center Mall w Columbus (Ohio). Otwarto je z wielką pompą w 1989 r., aby dokonać rewitalizacji śródmieścia (amerykańskie miasta mają inną urbanistyczną logikę niż miasta w Europie). Przez kilka lat było to bardzo rentowne przedsięwzięcie, jednak konkurencja ze strony nowych centrów handlowych z bogatszych części miasta sprawiła, że w 2009 r. ostatni najemca opuścił mall. Zdecydowano więc, że budynek należy

[1] Zob. S. Vogel, *Thinking Like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature*, MIT Press, Cambridge 2015; idem, *The Nature of Artfiacts*, „Environmental Ethics" 2003, nr 25 (2), s. 149–168; idem, *Environmental Philosophy After the End of Nature*, „Environmental Ethics" 2002, nr 24 (1), s. 23–39.

[2] Zob. A. Leopold, *Zapiski z Piaszczystej Krainy*, przeł. R. Kotlicki, J.P. Listwan, Pracownia na rzecz Wszystkich Istot, Bystra 2004.

zburzyć, co też zrobiono w 2010 r. Jak pisze Vogel, nikt poza nim nie zdawał się smucić z tego powodu (oczywiście poza inwestorami, którzy stracili pieniądze). Pojawia się pytanie: dlaczego zniszczenie budynku nie powoduje, że odczuwamy podobny żal jak w przypadku śmierci wilczycy lub dewastacji części góry, co opisał Leopold? Oczywiście, zauważa Vogel, czasami spotyka się to z niezadowoleniem społecznym – o czym świadczą chociażby głosy obrońców np. Pennsylvania Station w Nowym Yorku czy Rotundy w Warszawie – jednak w tym wypadku istotniejsze były kwestie estetyczne, symboliczne, historyczne, sentymentalne, a nie wartość samego budynku jako konkretnego bytu. Można zaryzykować tezę, że brak żalu po zniszczeniu mniej wyjątkowych budynków lub rzeczy spowodowany jest tym, że nie traktujemy ich jako pełnoprawnych bytów. Tymczasem, co stara się pokazać Vogel, artefakty mają o wiele więcej wspólnego z górami, niż nam się wydaje i dlatego też powinniśmy zrewidować nasz stosunek do nich[3]. Jak pisze: „environmentalizm, jako teoria i praktyka, był tradycyjnie zainteresowany wyłącznie naturą. Skupiał się na ochronie natury przed zniszczeniami, jakie może spowodować ludzkie działanie"[4].

Filozofia środowiskowa nie jest oczywiście jednorodnym ruchem intelektualnym. Jednak, o czym świadczą wypowiedzi tak różnych i znaczących ekofilozofów jak Holmes Rolston III, J. Baird Callicott, Paul Taylor, Christopher Stone czy Andrew Light, z łatwością możemy dostrzec zadziwiające podobieństwo pomiędzy różnymi nurtami w ekofilozofii, jeśli chodzi o jej zakres – wszystkie zgodnie uznają, że jest to natura[5]. Vogel uważa, że jest to niesłuszne zawężenie. Filozofowie środowiskowi powinni koncentrować się nie na naturze, ale – zgodnie z nazwą tej dyscypliny – na środowisku, którego nie powinno się traktować jako identycznego z naturalnym środowiskiem[6]. Na co dzień większość z nas jest otoczona przez budynki i rzeczy użytkowe. Tymczasem ekofilozofowie w swych próbach przesunięcia zakresu etyki poza jej tradycyjne granice dotyczące człowieka w kierunku bytów pozaludzkich nie martwią się o mosty ani tostery[7]. Artefakty w ekofilozofii są widziane przede wszystkim jako zagrożenie dla natural-

---

[3] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 131.

[4] Ibidem, s. 1.

[5] Ibidem, s. 1–2; zob. S. Hailwood, *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*, Cambridge University Press, s. 61.

[6] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 2, 88; zob. L. Newman, A. Dale, *Celebrating the Mundane: Nature and the Built Environment*, "Environmental Values" 2013, nr 22, s. 402.

[7] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 2.

nego środowiska, którego ontologicznego i etycznego statusu należy bronić[8].

Vogel zaznacza oczywiście, że wizja dzikiej, nietkniętej ręką człowieka przyrody, najbliższa radykalnym nurtom ekofilzoficznym, doczekała się krytyki ze strony bardziej umiarkowanych podejść jako romantyczna i utopijna. Zaznaczają się ponadto wyraźne różnice między filozofią środowiskową w Stanach Zjednoczonych a Europie lub Azji[9]. Tym niemniej idea *wilderness* mocno rzutuje na ogólne wyobrażenie o naturze wszystkich ekofilozofów[10]. Vogel uważa, że jest to kategoria filozoficznie niespójna, wręcz dziwaczna, która rozważaniom ekofilozoficznym przynosi więcej szkody niż pożytku[11]. Z tego też powodu radzi, aby przestano się do niej odwoływać. Szczególnie błędne jest jego zdaniem przekonanie o konieczności zachowania niezależności natury[12]. Trudno bowiem ustalić, które oddziaływanie człowieka na przyrodę można uznać za naturalne, a które za sztuczne, a tym samym szkodliwe (np. do której kategorii należałoby zaliczyć problem wydychania dużej ilość dwutlenku węgla przez rosnącą populację?). Vogel szczegółowo omawia różne rozwiązania, jakie proponuje filozofia środowiskowa, żadnego jednak nie uważa za wystarczająco trafne[13]. Zamiast tworzyć kolejne scenariusze odseparowania natury od z zasady szkodliwego działania człowieka, koncentruje się pokazaniu nieuniknioności odziaływania ludzi na otaczający ich świat[14]. Podkreśla, że nie ma na myśli zwierzchniości człowieka nad światem ani determinującego wpływu świata na człowieka, ale ścisłość ich związku. Takie podejście

---

[8] Ibidem.

[9] Ibidem, s. 6. Jedną z możliwych przyczyn tego, że amerykańscy ekofilozofowie byli zainteresowani np. ekologią głęboką daleko bardziej niż ich europejscy koledzy, jest fakt, że amerykańska ekologia kształtowała się w znacząco odmiennych warunkach, jeśli chodzi o dziką przyrodę, która ostała się na wielu obszarach bezkresnego terytorium Stanów Zjednoczonych, jak i kontakt z rdzenną ludnością (która posiadała alternatywny model relacji między człowiekiem i przyrodą). Te czynniki dobrze też tłumaczą obecność Australijczyka w gronie ekologów głębokich. Z zob. P. van Wyck, *Primitives in the Wilderness. Deep Ecology and the Missing Human Subject*, Albany 1997, s. 147–148. Taką diagnozę potwierdzają również Devall i Sessions, twierdząc, że dopiero ogrom przyrody kontynentu amerykańskiego, gór i lasów, pozwala człowiekowi ustrzec się pychy, jaką reprezentowała filozofia europejska spod znaku Sokratesa (B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Żyć w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, przeł. E. Margielewicz, Warszawa 1995, s. 74).

[10] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 7.

[11] Zob. ibidem, s. 8.

[12] Zob. ibidem, s. 9

[13] Ibidem, s. 9–16.

[14] Ibidem, s. 44

powinno najskuteczniej wydobyć człowieka z otchłani poczucia odosobnienia od świata pozaludzkiego[15].

Analizując postnaturalny enwironmentalizm Stevena Vogela, można oczywiście stwierdzić, że jego krytyka nie oddaje trafnie wewnętrznego zróżnicowania ekofilozofii, choćby odnośnie tego, co jej różne nurty traktują jako „naturalne" i „sztuczne" („nienaturalne") oraz tego, jak bardzo odmiennie odnoszą się one do tych dziedzin[16]. Już wcześniej pojawiały się przecież propozycje przedstawiania jedności natury i człowieka. Ponadto w ekofilozofii spotykamy różne sensy alienacji i wyobcowania, co ciekawie komentuje Simon Hailwood, angielski ekofilozof, który zajmuje krytyczne stanowisko wobec propozycji Vogela jako nazbyt radykalnej[17]. Jeśli jednak dobrze rozumiem intencje Vogela i sens jego krytyki ekofilozofii, to stara się on pokazać, że nawet te jej nurty, które akceptują przekształcenia krajobrazu przez człowieka, nie podejmują problemu etycznych zobowiązań wobec rzeczy użytkowych. Jest to także bolączką teorii konstrukcjonistycznych, które powinny być najbardziej pokrewne podejściu Vogela[18]. Istnieje rzecz jasna wiele różnych wersji konstrukcjonizmu i można zidentyfikować wiele znaczących różnic między poszczególnymi formami społecznej konstrukcji natury, na co wskazuje wspomniany już Simon Hailwood. Autor monumentalnej pozycji *Alienation and Nature in Environmental Philosophy* (2015) definiuje „umiarkowany konstrukcjonizm" jako pogląd, zgodnie z którym przyroda jest formowana w kontekście społecznym, a nie wszystkie możliwe interesy są uniwersalne dla różnych grup bytów[19]. Hailwood podkreśla, że to umiarkowane podejście nie pociąga za sobą przekonania, które napędza radykalny konstrukcjonizm, że nie ma czegoś takiego jak natura poza społecznym wyobrażeniem[20]. Tymczasem w teorii Vogela natura jest pojęciem pustym[21]. Z tego też powodu odróżnia on swój postnaturalny environmentalizm od tradycyjnych interpretacji społecznego konstrukcjonizmu, ponieważ te drugie mogą sugerować, że istnieje coś takiego jak natura sama

[15] Ibidem, s. 65–66.

[16] Zob. S. Hailwood, op. cit., s. 6, 30, 40–48; L.R. Baker, *The Ontology of Artifacts*, "Philosophical Explorations" 2009, nr 7 (2), s. 64; zob. K. Lee, *The Natural and the Artefactual. The Implications of Deep Science and Deep Technology for Environmental Phislosophy*, Lexington Books, Lanham – Boulder – New York – Oxford 1999, s. 49–54.

[17] S. Hailwood, op. cit., s. 16–18, 124–164

[18] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 33–63.

[19] S. Hailwood, op. cit., s. 63.

[20] Ibidem.

[21] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 58

w sobie, poza społeczną konstrukcją. Vogel chce całkowicie odrzucić iluzję istnienia czegoś takiego jak przyroda[22].

Abstrahując od zasadności tego ostatniego przekonania, najważniejszą i najciekawszą różnicą między podejściem Vogela i innymi teoriami postnaturalnymi jest poświęcenie etycznego namysłu bezpośrednio artefaktom. Inni bowiem zaniedbują tę perspektywę, podczas gdy Vogel kładzie nacisk na to, że nasze relacje z materialnymi artefaktami o charakterze użytkowym powinny być rozpatrywane pod względem etycznym, ponieważ nie są metafizycznie ułomnie, wbrew temu co twierdzi większość ekofilozofów[23]. Tezy metafizyczne i etyczne zasadniczo są łączone na dwa sposoby. Po pierwsze, ocena, czy dany byt zasługuje na etyczną rozważalność (*moral considerability*), zależy od tego, jaki jest i czym jest ten byt[24]. Po drugie, uważa się, że zmiana w ludzkim zachowaniu (sferze etyki) jest możliwa, jeśli wcześniej dokona się zmiana w ludzkim myśleniu (sferze metafizyki)[25]. W takim wypadku przyjmuje się, że idee etyczne stanowią rodzaj motywacji, która wpływa na nasze zachowanie[26]. Opierając się na powyższym założeniu, Vogel dąży do przekształcenia dominującej percepcji artefaktów, skutkującej niewłaściwym, często bezmyślnym postępowaniem wobec nich[27]. Twierdzi, że nie powinniśmy patrzeć na rzeczy użytkowe wyłącznie przez pryzmat ludzkiej wygody, ale mieć wzgląd na nie same (*their own sake*)[28].

---

[22] T. Smith, *Review of "Thinking like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature"*, "Ethics, Policy and Environment" 2016, nr 19(1), s. 115.

[23] Pojawiły się też inne podobne do Vogela ujęcia, ale on najszerzej i w najbardziej pogłębiony sposób ujmuje tę tematykę. Por. I. Thompson, *Landscape and Environmental Ethics*, [w:] P. Howard, I. Thompson, E. Waterton (red.), *The Routledge Companion to Landscape Studies*, Routledge, London – New York 2013; R.J.H. King, *Environmental Ethics and the Built Environment*, "Environmental Ethics" 2002, nr 22(2), s. 115–131; W. Fox (red.), *Ethics and Built Environment*, Routledge, London – New York 2002),

[24] Zob. B. Hale, *Technology, the Environment and the Moral Considerability of Artefacts*, (w:) J.K.B. Olsen, E. Selinegr, S. Riis (red.), *New Waves in Philosophy of Technology*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 28–39; M. Bernstein, *On Moral Considerability: An Essay on Who Morally Matters*, Oxford University Press 1998, s. 3–4.

[25] S. Kirkman, *Skeptical Environmenatlism. The Limits of Philosophy and Science*, Bloomington 2002, s. 17; A. Naess, *The Deep Ecology Movement*, (w:) *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Shambhala, Boston 1995, s. 67.

[26] Zob. A. Naess, op. cit., s. 67. Por. W. Tyburski, *Nauki humanistyczne i ekologia*, Wyd. UMK, Toruń 2013, s. 10–11.

[27] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 163.

[28] Zob. ibidem, s. 137.

Postnaturalny enwironmentalizm, wzywając do rewizji metafizycznych i etycznych założeń dotyczących artefaktów, wpisuje się w krytyczny nurt ekofilozofii[29] oraz radykalizuje najbardziej radykalnie nieantropocentryczne nurty w ekofilozofii.

Artefakty w filozofii środowiskowej

Najradykalniejsze nurty ekofilozoficzne postulują uznanie bytów nieożywionych za godne uwagi o charakterze etycznym. Przykładowo ekologia głęboka traktuje egzystencję bytów nieożywionych jako dobro samo w sobie, które nie jest podporządkowane interesom bardziej złożonych bytów. Jeżeli tylko odrzucimy przekonanie, że siła prawa do istnienia zależy od stopnia ontologicznej doskonałości danego bytu, możliwe będzie wyeliminowanie antropocentryzmu, którego rezyduum jest idea wielkiego łańcucha bytów[30].

Ekologia głęboka, która zdecydowanie odrzuca ten aspekt dziedzictwa metafizyki Arystotelesa, przejawia w swojej argumentacji zastanawiające podobieństwo do jego konstrukcji wielkiego łańcucha bytu. Tak jak Arystoteles wykluczył z tego artefakty, tak ekologia głęboka nie obejmuje ich zasadą ekosferycznego egalitaryzmu. Arystoteles nie uważał, by artefakty zasługiwały na miano „substancji", mimo że stanowią konkretne indywidua[31], ponieważ jako byty produkowane przez człowieka nie mają w sobie – w przeciwieństwie do bytów naturalnych – zasady swojego powstania. Ekologia głęboka również nie traktuje artefaktów jako pełnowartościowych bytów, postrzegając je przez antropogeniczny i antropocentryczny pryzmat ich zaistnienia[32]. Innym

[29] Zob. S. Hailwood, op. cit., s. 21–23.

[30] Zob. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998, s. 16; G. Sessions, *Ecocentrism and the Anthropocentric Detour*, s. 159–160.

[31] Są w tej kwestii istotne rozbieżności między *Metafizyką* a *Kategoriami* (zob. L.R. Baker, *The Ontology of Artifacts*, s. 104–105).

[32] To przekonanie jest także dobrze widoczne w debacie dotyczącej ekologicznej odbudowy. Niektórzy teoretycy uznają, że nie możemy przypisać równej wartości drzewu, które wyrosło naturalnie i temu zasadzonemu przez człowieka w miejsce wcześniej wyciętej rośliny. Eric Katz porównuje różnicę miedzy nimi do oryginalnego dzieła sztuki i jego kopii (E. Katz, *Further Adventures in the Case Against Restoration*, „Environmental Ethics" 2012, nr 1, s. 70–71). Choć to stanowisko ma swoich krytyków, to intencja Katz jest czytelna i zrozumiała: chce on zapobiec zbyt łatwemu usprawiedliwianiu dewastacji przyrody przez człowieka. Zob. M. Hoły-Łuczaj, *Istotna tożsamość physis i techne. Heidegger i problem artefaktu w ekofilozofii*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 2014, nr 20, s. 519–520.

powodem uznawania artefaktów za ontologicznie podrzędne jest to, że mają one ściśle określoną i uzależnioną od ludzkich potrzeb funkcję. Byty przyrodnicze z kolei mogą być umieszczane poza takimi intencjonalnymi strukturami, gdyż istnieją poza ramami ludzkich potrzeb i celów – mają swój własny, wewnętrzny *telos*[33]. Dlatego też w porównaniu z nimi tożsamość artefaktów jest istotnie uboższa. Ponadto artefakty, znów inaczej niż byty przyrodnicze, są opisywane jako wtórne wobec materiału, z którego je wykonano[34]. Na przykład drzewo nie jest pochodne wobec drewna, podczas gdy drewniane krzesło jest. Istnieją też oczywiście stopnie sztuczności materiału: mamy materiały naturalne (np. drewno), pochodzące z naturalnych materiałów (np. plastik z ropy) oraz skonstruowane *de novo* (np. diamondoid)[35], ale nie zmienia to faktu, że wszystkie artefakty cechuje wtórność wobec swojego budulca. Tak też ekofilozofowie patrzą na rzeczy przez pryzmat zużycia zasobów naturalnych potrzebnych do ich produkcji lub trudnych do recyclingu odpadów, które zanieczyszczają środowisko. Ponadto często podkreśla się, że artefakty nie są tak złożone jak byty naturalne, ponieważ nie są zdolne do samoregeneracji i samozachowania[36]. Nie mogą same zachować swojej integralnej, funkcjonalnej tożsamości. W tym sensie są podobne do przyrody nieożywionej, która jednak ze względu na to, że należy do porządku naturalnego, jest traktowana jako pełnoprawny byt w niektórych nurtach filozofii środowiskowej.

Powyższe twierdzenia budzą jednak wątpliwości, których pogłębiona analiza może wspierać tezy postnaturalnego enwironmentalizmu.

Alibi

Zacznijmy od założenia, że brak zdolności do samoutrzymywania czy samoregeneracji sprawia, że artefakty są mniej złożone niż byty naturalne, więc nie zasługują na objęcie namysłem etycznym. Samoutrzymywanie i samoregeneracja są w tym wypadku postrzegane jako rodzaj doskonałości ontologicznej. Wielu ekofilozofów przekonuje, że odmienność różnych bytów pod względem ich doskonałości czy złożoności (jak między ludźmi a zwierzętami w kwestii zdolności lingwistycz-

[33] Zob. K. Lee, op. cit., s. 37–39.

[34] Zob. ibidem, s. 50.

[35] Zob. ibidem, s. 49–52; por. M. Hoły-Łuczaj, op. cit., s. 520.

[36] Zob. K. Lee, op. cit., s. 170–172; zob. J.B. Callicott, *The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics. Forging a New Discourse*, (w:) A.W. Galston, C.Z. Peppard (red.), *Expanding Horizons in Bioethics*, Dordrecht 2005, s. 189.

nych) nie powinna automatycznie eliminować określonych bytów z zakresu namysłu etycznego. Okazuje się jednak, że ta zasada zdaje się nie stosować do artefaktów. Przez to ekofilozofia wpada niestety w pułapkę rozpoznawania pewnych bytów jako „tylko" lub „zaledwie" rzeczy. Jest to bardzo niebezpieczny schemat myślenia, który łatwo dostarcza, jak pisze Vogel, alibi bezrefleksyjnym zachowaniom[37]. Kiedy traktuje się określony obiekt jako mało lub nic nieznaczący, można postępować z nim dowolnie – nie ma w takim wypadki właściwie żadnych (etycznych) ograniczeń. Człowiek nie musi czuć się w ogóle odpowiedzialny wobec takich bytów – to przecież „tylko" rzeczy[38]. To jednak może rodzić niepożądane ekologicznie wzorce zachowań, takie jak nonszalanckie obchodzenie się z rzeczami, które sprawia, że wykorzystujemy je nieefektywnie oraz częściej i łatwiej uznajemy je za to, co można wyrzucić. Dlatego Steven Vogel twierdzi, że filozofia środowiskowa niesłusznie przyznaje nam prawo do tego, aby lekceważąco traktować rzeczy użytkowe, które w znacznej mierze tworzą nasze otoczenie[39].

Nie znaczy to bynajmniej, że postnaturalny enwironmentalizm uznaje artefakty za doskonalsze niż byty naturalne, tak jak robi to transhumanizm. Ponadto podział na byty naturalne i sztuczne jest obecnie prawdopodobnie jeszcze bardziej problematyczny niż rozgraniczenie tego, co ożywione i nieożywione[40]. Przykładowo spróbujmy odpowiedzieć, co jest „bardziej" naturalne: czarny tulipan wyhodowany w warunkach laboratoryjnych czy krzesło wykonane z drewna? Jak powinniśmy traktować biodegradowalne opakowania? Już choćby tego typu trudności powinny nas skłonić do tego, aby mniej stanowczo wykluczać artefakty ze sfery etyki[41].

Dodatkowo należy zauważyć, że ludzkie zamiary i plany nie determinują całkowicie tożsamości artefaktów. Od momentu wyprodukowania stają się w znacznej mierze niezależne od człowieka: psują się, posługiwanie się nimi jest trudnie, mają zaskakujące zastosowania[42]. Innymi słowy, nasze intencje to tylko składowa ich ostatecznej tożsa-

---

[37] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 163.

[38] Zob. W.M. Hunt, *Are Mere Things Morally Considerable?*, „Environmental Ethics" 1980, nr 2(3).

[39] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 163.

[40] K. Lee, op. cit., s. 50–51.

[41] Zob. S. Vogel, *Environmental Philosophy After the End of Nature*, s. 23–39.

[42] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 140–141, 169; L.R. Baker, *The Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge University Press 2009, s. 50; P.-P. Verbeek, *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, University Park Penn State 2005, s. 29; W. Houkes, P. Vermaas, *Actions versus Functions: A Plea For an Alternative Metaphysics of Artifacts*, "Monist" 2004, nr 87, s. 52–55.

mości[43]. Niezrozumiałe jest zatem odmawianie rzeczom użytkowym statusu konkretnych indywiduów, a tym samym bytów unikatowych i niezastępowalnych. Produkcja (nawet masowa) nie zmienia tego, że każdy z nich jest konkretnym indywiduum, który nie posiada substytutu. To tak jakby uznać, że skoro w lesie jest dużo drzew tego samego gatunku i dodatkowo ciągle wyrastają nowe, to nie ma nic, co powinno nas skłaniać do refleksji nad wyrębem poszczególnych sztuk. Takie podejście budzi jednak opór – dlaczego zatem miałoby być inaczej w przypadku artefaktów? Tożsamość rzeczy użytkowych nie jest więc tak uboga, jak ją często przedstawiają ekofilozofowie. Czy można więc uznać, że egzystencja artefaktów jest dobrem samym w sobie? Twierdząca odpowiedź na to pytanie mogłaby wydać się zbyt radykalna dla tych, którzy podchodzą sceptycznie do możliwości włączenia artefaktów w zakres namysłu etycznego, dlatego zadam inne pytanie: co byłoby nieodpowiedniego lub szkodliwego w dowartościowaniu etycznego statusu rzeczy użytkowych – analogicznie do rzek czy kamieni? Pierwszy argument, jaki się tu nasuwa, to zbytnie rozproszenie czy nawet wyczerpanie naszej uwagi o charakterze etycznym. Takie podejście przyjmuje jednak, że namysł etyczny jest swojego rodzaju zasobem, który można zużyć, co nie wydaje się trafne. Można jednak wysunąć poważniejszy zarzut, mianowicie, że produkcja rzeczy zawsze odbywa się kosztem zużycia naturalnych zasobów, dlatego objęcie ich etyką mogłoby zbyt łatwo usprawiedliwiać, np. wycinkę drzew w celu wytworzenia nowych artefaktów. Z drugiej jednak strony wydaje się, że w przyrodzie wszystko dzieje się na koszt innego bytu (co widać choćby w strukturze łańcucha pokarmowego). Gdy na nią patrzymy, nie widzimy wyłącznie tych zależności. Gdyby tak było, natura nie byłaby dla nas niczym innym niż sferą walki, przemocy i okrucieństwa. Jeśli podobnie postrzegamy artefakty, łatwo stajemy się im niechętni. Nie jest to, jak sądzę, dobra podstawa, aby motywować do używania ich z troską, co wydłużyłoby czas korzystania, a tym samym zredukowało liczbę odpadów. Lepszym rozwiązaniem wydaje się myśleć afirmatywnie o rzeczach użytkowych i próbować zbudować pozytywny do nich stosunek. Może to przynieść lepszy efekt niż przedstawianie ich jako zła koniecznego, które należy minimalizować. Taka przebudowa ma te same cele co krytyka konsumpcjonizmu współczesnych bogatych społeczeństw, czyli zmniejszenie dewastacji ekosystemu, skutkującej dziurą ozonową, ociepleniem klimatu, wymieraniem gatunków fauny i floty, ale stara się to osiągnąć innymi środkami, próbując wyeliminować nie-

[43] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 105, 113.

bezpieczne rezyduum etycznej obojętności wobec artefaktów, które sprawia, że tak często bezwiednie wpadamy w pułapkę bezmyślności.

Tezy postnaturalnego enwironmentalizmu warto odnieść do innych nurtów spoza ekofilozofii, które podejmują zaganienie „etyki rzeczy". Pierwszym kontekstem może być analityczna filozofia techniki. Jej przedstawiciele starają się również wykazać, że zależność artefaktów od ludzkiego umysłu nie powoduje, że są one metafizycznie wybrakowane oraz że nie są one podrzędne wobec bytów naturalnych[44]. Problematyka etyczna dotycząca rzeczy użytkowych dzieli się na dwa główne nurty. W pierwszym ścierają się zwolennicy koncepcji nasycenia artefaktów wartościami z krytykami tej teorii, którzy zakładają neutralność rzeczy użytkowych w tym względzie. Zgodnie z teorią nasycenia aksjologicznego artefaktów, niektóre z nich są bardziej szkodliwe niż inne dla człowieka lub środowiska (np. broń). Przeciwnicy tej tezy twierdzą natomiast, że artefakty to tylko rekwizyty ludzkich działań, w związku z czym samych rzeczy nie powinniśmy oceniać[45]. Drugi spór koncentruje się na możliwości uznania artefaktu za aktywny podmiot – moralnego sprawcę (*moral agent*), czyli istotę, której działania podlegają ocenie etycznej. Nie traktuje się go w takim wypadku jako pasywnego instrumentu używanego przez człowieka do dobrych lub złych celów, ale uważa się, że artefakt odgrywa aktywną rolę w kształtowaniu ludzkiej egzystencji[46]. Tak też etyczna rozważalność (*moral considerability*, czyli podleganie namysłowi etycznemu – *moral consideration*) artefaktów w analitycznej filozofii techniki jest utożsamiana z badaniami nad ich moralną sprawczością. Ujęcie rzeczy jako przedmiotów, które mogą być etycznymi podopiecznymi (*moral patients*), czyli istotami, wobec których posiadamy zobowiązania etyczne, jest pomijane lub traktowane jako drugorzędne, co w odniesieniu do robotów zauważa David Gunkel[47].

Inaczej przedstawia się sprawa etyki rzeczy na gruncie kontynentalnej filozofii techniki inspirowanej przede wszystkim filozofią Martina Heideggera i Emanuela Levinasa. Nie pojawiają się tu kategorię

---

[44] L.R. Baker, *The Metaphysics of Artifacts*; eadem, *The Ontology of Artifacts*; zob. P. Garbacz, *Zagadnienie istnienia artefaktów. Głos w dyskusji*, „Filozofia Nauki" 2010, nr 71.

[45] Zob. R. Lizut, *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów*, Academicon, Lublin 2014, s. 71–109.

[46] Zob. ibidem, s. 123–137.

[47] D. Gunkel, *A Vindication of the Rights of Machines*, „Philosophy & Technology" 2014, nr 27 (1), s. 119–124. Warto tu pamiętać, że o ile wszyscy moralni sprawcy są moralnymi podopiecznymi, to nie wszyscy moralni podopieczni są moralnymi sprawcami (np. małe dzieci lub osoby niepełnosprawne umysłowo.

takie jak moralna sprawczość czy podleganie opiece etycznej, ale podkreśla się za to konieczność poszanowania bycia i inności rzeczy oraz troskę traktowaną jako fenomen egzystencjalny, które – jak sądzę – mogłyby stać się ciekawym punktem odniesienia dla koncepcji Stevena Vogela.

Do problemu włączenia rzeczy w zakres etyki odnosi się też teoria pozaludzkich aktantów Brunona Latoura[48]. Koncepcja ta jest bogata i złożona, a jej opis daleko wykracza poza cele niniejszego tekstu, dlatego tylko przedstawię jej dwa założenia. Po pierwsze, francuski filozof jest przekonany, że nie można bagatelizować roli istot pozaludzkich (w tym rzeczy użytkowych) w życiu ludzi, ponieważ jesteśmy powiązani z nimi siecią nierozerwalnych relacji. Po drugie, co jest też konsekwencją powyższego założenia, człowiek nie ma prawa wykluczać artefaktów ze sfery etyki i polityki, lecz powinien negocjować z rzeczami kształt rzeczywistości społeczno-politycznej.

Podobne nastawienie reprezentują posthumaniści. Posthumanizm, przy całej swojej wewnętrznej różnorodności, można uznać za teorię, która postuluje, aby podejście do tej pory zarezerwowane wyłącznie dla ludzi (szacunek, dbałość o zachowanie dobrostanu, oszczędzanie krzywd) rozciągnąć na wszystkie (ożywione, nieożywione i sztuczne) byty, które człowiek spotyka w swoim otoczeniu, a nie tylko przedstawicieli *homo sapiens*. Jednym z bardziej wyrazistych nurtów w obrębie posthumanizmu jest nowy materializm Jane Bennett. Amerykańska filozofka uznaje, że dotychczasowe postacie materializmu za mało eksponowały witalny, aktywny charakter każdego wcielenia materii, w tym artefaktów technicznych. Odmówienie im (i większości pozostałych bytów pozaludzkich) sprawczości wspierało ludzkie poczucie wyższości, które przekładało się na arogancki sposób postępowania człowieka wobec nich[49].

W *Thinking Like a Mall* Vogel odnosi się do wyżej wskazanych teorii – pierwszej z sympatią, drugiej krytycznie. Vogel zarzuca Bennett, że w swoich analizach za mało miejsca poświęciła roli ludzi w wytwarzaniu rzeczy, a przede wszystkim w przejawianiu się witalnej kre-

---

[48] Zob. B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, tłum. K. Abriszewski, A. Derra, M. Smoczyński, M. Wróblewski, M. Zuber, Wyd. UMK, Toruń 2013; L.D. Introna, *Ethics and Speaking of Things*, „Theory, Culture & Society" 2009.

[49] J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham – London 2010, s. 12; por. E. Bińczyk, *Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu*, „Ethos" 2015, nr 3, s. 155.

atywności samych artefaktów[50]. Zgadza się on z dążeniem do przełamania opozycji ludzkiej podmiotowości i przedmiotowości świata materialnego, ale stwierdza, że przy wnikliwszej analizie argumentacji Bennett widać, że dokonuje ona projekcji cech ludzkich na rzeczy, antropomorfizując je[51]. To spostrzeżenie wydaje się bardzo trafne, podobnie jak przekonanie, że powinniśmy odrzucić narcystyczną fantazję, że świat jest taki jak my i uzmysłowić sobie, że to my jesteśmy tacy jak świat[52]. Poza tym Bennett według niego podaje za mało przekonujących argumentów, że rzeczy działają intencjonalnie i celowo, wobec którego to założenia Vogel jest sceptyczny, podważając sensowność mówienia o sprawczości rzeczy. To, że ludzka aktywność jest materialna, oddziałuje na materię i poprzez materię, a celowość działań ludzkich jest przefiltrowana przez opór materii (nieoczekiwane działanie rzeczy, to, czego w nich nie kontrolujemy), nie oznacza, że działania materii są celowe[53].

Bliższe Vogelowi jest podejście Latoura, choć tylko w pewnym zakresie. Zgadza się bowiem z autorem *Nadziei Pandory*, że należy zwalczać dualizm, który zakłada, że kultura czy ludzka świadomość lokują się w sferze duchowej, wolnej od związku ze światem materii, a ludzka wiedza to tyle, co korespondencja dwóch odrębnych dziedzin[54]. Teoretyk postnaturalnego enwironmentalizmu uznaje, że jest to trafne rozpoznanie przyczyny niewłaściwego stosunku ludzi do rzeczy, w przeciwieństwie do diagnozy Bennett, która wyrokowała, że problemem jest przekonanie o pasywności i statyczności rzeczy. Vogel przychyla się również do opinii Latoura, że powinniśmy myśleć o ludzkiej wiedzy jako o rezultacie procesu o charakterze materialnym. Zdecydowanie jednak odrzuca możliwość negocjowania z rzeczami ładu społecznego i podważa możliwość stworzenia parlamentu rzeczy, co zaproponował Latour[55]. Rzeczy nie uczestniczą bowiem aktywnie w sferze dyskursywnej, która jest fundamentem tworzenia etyki i polityki[56]. Nie zmienia to jednak faktu, że my, ludzie, możemy i powinniśmy rozmawiać o naturze i rzeczach[57].

Zdystansowanie się Vogela wobec idei moralnej sprawczości rzeczy jest łatwo zauważalne, choć pokazuje on, jak wielką rolę artefakty od-

---

[50] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 172.
[51] Ibidem, s. 173; por. T. Smith, op. cit., s. 117.
[52] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 173.
[53] Ibidem, s. 173–174.
[54] Ibidem, s. 175.
[55] Ibidem, s. 180–181.
[56] Ibidem, s. 183, 186, 196.
[57] Ibidem, s. 195–196.

grywają na co dzień w ludzkim życiu. Związki rzeczy użytkowych z ludźmi (nosimy je, siedzimy na nich, jemy za ich pomocą, poruszamy się itd.) postnaturalny enwironmentalista rozpatruje z perspektywy odpowiedzialności i troski, jaką powinniśmy okazać artefaktom, a nawet pokory wobec nich (*humility*)[58]. Co ciekawe, eksponując odpowiedzialność człowieka wobec artefaktów, Vogel wstrzymuje się ze stwierdzeniem wprost, że rzeczy mają przyrodzoną wartość (*intrinsic value*) i są moralnie rozważalne (*morally considerable*)[59]. Ta zachowawczość jest o tyle zaskakująca, że analizy Vogela prowadzą do wniosku, że rzeczom przysługuje etyczna rozważalność (*moral considerability*)[60]. Trudno więc wytłumaczyć, dlaczego nie decyduje się postawić kropki nad i w swoich rozważaniach. Równocześnie jednak postnaturalny enwironmentalista zaznacza, że jego analizy dotyczące możliwości włączenia artefaktów w zakres namysłu etycznego wymagają dalszych badań[61]. Uważam – i niech to stwierdzenie stanowi przejście do podsumowania niniejszej analizy – że warto je podjąć.

Podsumowanie

Gdyby chcieć lapidarnie zrekonstruować aspiracje postnaturalnego enwironmentalizmu, można powiedzieć, że dąży on do rewizji utartego sposobu myślenia (a właściwie nie-myślenia) o rzeczach użytkowych, wierząc, że w ten sposób uda się zreformować wzorce naszych codziennych praktyk postępowania z nimi. Tak jak tradycyjne nurty filozofii środowiskowej starały się wzmocnić pozycję bytów naturalnych, tak postnaturalny enwironmentalizm dowartościowuje metafizyczny i etyczny status artefaktów. Próbuje w ten sposób zburzyć bastion obojętności etycznej wobec rzeczy użytkowych, która skutkuje niekorzystnymi z punktu widzenia ekologii zachowaniami człowieka. To alternatywne podejście w ekofilozofii, wpisujące się w jej krytyczną i nieantropocentryczną tradycję, stanowi ważną, inspirującą oraz zasługującą na uwagą propozycję myślenia o człowieku i środowisku, którą warto rozwijać.

[58] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 120.
[59] Zob. ibidem, s. 164.
[60] Zob. T. Smith, op. cit., s. 117.
[61] S. Vogel, *Thinking Like a Mall*, s. 164.

Literatura

Baker L. R., *The Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge University Press 2009.

Baker L. R., *The Ontology of Artifacts*, "Philosophical Explorations" 2004, nr 7(2), s. 99–111.

Bennett J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham – London 2010.

Bernstein M.H., *On Moral Considerability: An Essay on Who Morally Matters*, Oxford University Press 1998.

Bińczyk E., *Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu*, „Ethos" 2015, nr 3.

Bińczyk E., *Posthumanist Tendencies in Science and Technology Studies*, „Political Dialogues. Journal of Biopolitics and Contemporary Politcal Theories" 2013, nr 15.

Callicott J.B., *The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics. Forging a New Discourse*, (w:) A.W. Galston, C.Z. Peppard, *Expanding Horizons in Bioethics*, Springer, Dordrecht 2005, s. 185–208.

Devall B., Sessions G., *Ekologia głęboka. Żyć w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, przeł. E. Margielewicz, Warszawa 1995.

Fox W. (red.), *Ethics and Built Environment*, Routledge, London – New York 2002.

Garbacz P., *Zagadnienie istnienia artefaktów. Głos w dyskusji*, *„Filozofia Nauki"* 2010, nr 71.

Gunkel D., *A Vindication of the Rights of Machines*, „Philosophy & Technology" 2014, nr 27 (1).

Hailwood S., *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*, Cambridge University Press 2015.

Hale B., *Technology, the Environment and the Moral Considerability of Artefacts*, (w:) J.K.B. Olsen, E. Selinegr, S. Riis (red.), *New Waves in Philosophy of Technology*, Palgrave Macmillan, New York 2009.

Hoły-Łuczaj M., *Istotna tożsamość physis i techne. Heidegger i problem artefaktu w ekofilozofii*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 2014, nr 20, s. 515–534.

Houkes W., Vermaas P., *Actions versus Functions: A Plea For an Alternative Metaphysics of Artifacts*, „Monist" 2004, nr 87, s. 52–71.

Houkes W., Vermaas P., *Produced to Use: Combining Two Key Intuitions on the Nature of Artefacts*, „Techne" 2009, nr 13(2), s. 123–136.

Hunt W. M., *Are Mere Things Morally Considerable?*, „Environmental Ethics" 1980, nr 2(3).

Introna L., *Ethics and the Speaking of Things*, "Theory, Culture & Society" 2009, nr 4, s. 25–46.

Katayama E.G., *Aristotle on Artifacts: a Metaphysical Puzzle*, Suny, Albany 1999.

Katz E., *Artefacts and Functions: A Note on the Value of Nature*, "Environmental Values" 1993, nr 2, s. 223–232.

Katz E., *Further Adventures in the Case Against Restoration*, "Environmental Ethics" 2012, nr 1, s. 67–97.

King R. J.H., *Environmental Ethics and the Built Environment*, "Environmental Ethics" 2002, nr 22(2).

Latour B., *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, tłum. K. Abriszewski, A. Derra, M. Smoczyński, M. Wróblewski, M. Zuber, Wyd. UMK, Toruń 2013.

Lee K., *The Natural and the Artefactual. The Implications of Deep Science and Deep Technology for Environmental Phislosophy*, Lexington Books, Lanham – Boulder – New York – Oxford 1999.

Leopold A., *Zapiski z Piaszczystej Krainy*, przeł. R. Kotlicki, J.P. Listwan, Pracownia na rzecz Wszystkich Istot, Bystra 2004.

Lizut R.A., *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów*, Academicon, Lublin 2014.

Naess A., *The Deep Ecology Movement*, (w:) *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Shambhala, Boston 1995.

Newman L., Dale A., *Celebrating the Mundane: Nature and the Built Environment*, "Environmental Values" 2013, nr 22, s. 401–413.

Piątek Z., *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998.

Smith T., *Review of "Thinking like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature"*, "Ethics, Policy and Environment" 2016, nr 19(1), s. 114–117.

Thompson I., *Landscape and Environmental Ethics*, (w:) P. Howard, I. Thompson, E. Waterton (red.), *The Routledge Companion to Landscape Studies*, Routledge, London – New York 2013.

Tyburski W., *Nauki humanistyczne i ekologia*, Wyd. UMK, Toruń 2013.

Verbeek P.-P., *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, University Park Penn State 2005.

Vogel S., *Environmental Philosophy after the End of Nature*, „Environmental Ethics" 2002, nr 24(1), s. 23–39.

Vogel S., *The Nature of Artfiacts*, "Environmental Ethics" 2003, nr 25(2), s. 149–168.

Vogel S., *Thinking like a Mall*, Cambridge MIT Press 2015.

Wyck P. van, *Primitives in the Wilderness. Deep Ecology and the Missing Human Subject*, Albany 1997.

Henryk Benisz

Uniwersytet Opolski Opole University

ZŁUDNA IDEA DE(KON)STRUKCJI ARCHITEKTURY

The Illusory Idea of a De(con)struction of Architecture

Słowa kluczowe: architektura, dekonstrukcja, Peter Eisenman, Bernard Tschumi, Jacques Derrida, Cezary Wąs.

Key words: architecture, deconstruction, Peter Eisenman, Bernard Tschumi, Jacques Derrida, Cezary Wąs.

Streszczenie

Artykuł jest polemiką z poglądami dwóch XX-wiecznych architektów: Petera Eisenmana i Bernarda Tschumiego, którzy w związku, ale też i poza filozoficzną ideą dekonstrukcji Jacques'a Derridy rozwijali własny zamysł zdekonstruowania architektury. Sięgając do historycznych „korzeni" architektury i korzystając z opracowania Cezarego Wąsa na temat dekonstrukcji w architekturze, autor pokazuje, że zaprezentowana przez tych architektów idea jest złudna, gdyż rozmija się z istotą architektury i prowadzi do destrukcji tej formy sztuki.

Abstract

The article is a polemic with the views of the two twentieth-century architects Peter Eisenman and Bernard Tschumi, who developed in a relationship, but also beyond Jacques Derrida's philosophical idea of a deconstruction, their own plan to deconstruct architecture. Reaching to the historical "roots" of architecture and referring to a publication of Cezary Wąs on a deconstruction in architecture, the author shows that the idea presented by the architects is illusory since it does not reflect the essence of architecture and leads to a destruction of this kind of art.

Architektura towarzyszy człowiekowi niemal od początku jego istnienia. Pojawiła się w czasie, gdy naszemu gatunkowi przestały już wystarczać naturalne schronienia, znajdowane w przyrodniczym otoczeniu. Człowiek zapragnął nie tylko chronić się przed dzikimi zwierzętami i zmiennymi warunkami atmosferycznymi, ale także mieszkać, a więc doświadczać poczucia zadomowienia w miejscu bezpiecznym

i funkcjonalnie zagospodarowanym. Nie bez znaczenia był także wygląd domu. Wiedząc, że we wszystkich kulturach, nawet tych najsłabiej rozwiniętych i niekiedy nietaktownie nazywanych prymitywnymi, istnieje duży pociąg do piękna, można słusznie zakładać, że i domy od zamierzchłych czasów musiały być piękne.

Narodziny architektury mają też związek z konstytuowaniem się kultów religijnych. Skoro ludzie zapragnęli wygodnie i pięknie mieszkać, to tym bardziej bogom należało sprawić stosowne do ich znaczenia domostwa. Wydaje się, że właśnie w zakresie budownictwa sakralnego człowiek najwcześniej zaczął angażować swe największe moce twórcze. Tym bowiem, co pozostało do naszych czasów z najwcześniejszych epok rozwoju ludzkości, są fascynujące obiekty religijne, przykuwające uwagę zarówno swą wyszukaną stylistyką, jak i tajemniczą symboliką.

Nie chcę się spierać z Władysławem Tatarkiewiczem, który uważał, że przed III wiekiem p.n.e. „nie było w Grecji pałaców, lecz jedynie budynki czysto użytkowe, bez aspiracji monumentalnych i dekoracyjnych”[1]. Obiektywnie rzecz biorąc, trudno powiedzieć, jak wyglądały owe budynki czysto użytkowe, jednak przypuszczam, że były na swój sposób piękne i cieszyły oko. Pewnie nie były tak okazałe, jak późniejsze pałace i świątynie, ale to tylko kwestia proporcji w udziale piękna, a nie jego obecności lub nieobecności. Być może zasadnicza różnica między nimi sprowadza się do rodzaju zastosowanych materiałów, wskutek czego niektóre obiekty przetrwały do dzisiejszego dnia, lecz większość została bezpowrotnie utracona i wiedza na ich temat jest dla nas niedostępna. Dyskusyjne jest także wiązanie początków architektury z powstaniem tego terminu. Moim zdaniem można tworzyć architekturę, zupełnie nie znając tego pojęcia. Podobnie jest z innymi dziedzinami twórczego myślenia i działania. Absurdem byłoby na przykład twierdzić, że przed oficjalnymi narodzinami filozofii, wiązanymi bądź z Talesem, który był ostatnim z siedmiu mędrców i zarazem pierwszym filozofem presokratycznym, bądź z Pitagorasem, który bodaj jako pierwszy filozof wiedział, że nim jest[2], ludzie jeszcze nie filozofowali. Nie trzeba znać pojęcia filozofii i uważać siebie za filozofa, by nim być. Brak świadomości tego, kim się jest lub co się robi, w pewnych okolicznościach jest nawet zabawny, jak choćby w przypadku pana Jourdain,

[1] W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka – piękno – forma – twórczość – odtwórczość – przeżycie estetyczne*, PWN, Warszawa 1988, s. 90.

[2] Zob. relację ze słynnej rozmowy Pitagorasa z Leonem, władcą Fliuntu: M.T. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, (w:), idem, *Pisma filozoficzne*, t. 3, PWN, Warszawa 1961, s. 687 (V 3, 8–10).

który dopiero w trakcie rozmowy z nauczycielem filozofii zorientował się, że od ponad 40 lat mówi prozą[3].

W tej sytuacji opowiadam się za tym, że pierwsi budowniczowie byli architektami, którzy skromnie zapatrywali się na kwestię wykonywanej przez siebie profesji, postrzegając w niej głównie funkcje użytkowe. Zresztą wiadomo, że początkowo sztuka traktowana była jako umiejętność. Kogoś, kto umiał zrobić coś pięknego, urzekającego lub przejmującego, co miało praktyczne zastosowanie, nazywano artystą. Sztuka jako *téchne* była rodzajem rzemiosła, wymagającego znajomości oraz respektowania określonych zasad i kanonów. Dawni „technicy" byli więc sztuk-mistrzami (*technitai*)[4], a przynajmniej każdy rzemieślnik (*demiourgós*) mógł w każdej dziedzinie artystycznej osiągnąć biegłość i zostać mistrzem (*architékton*)[5]. To ostatnie słowo oznaczało także kierownika produkcji, a więc kogoś niekoniecznie kojarzącego się nam ze sztuką, jednak, jak uważa Tatarkiewicz, pokrewne słowo „*architektoniké* oznaczało ogólnie »naczelną sztukę«"[6]. Trzeba wszakże pamiętać o tym, iż Grecy pojmowali *téchne* bardzo szeroko jako „każdą produkcję umiejętną. Sztuką była dla nich nie tylko praca architekta, ale także cieśli czy tkacza"[7].

W obrębie tak rozumianego rzemiosła Platon wprowadził rozróżnienie na sztuki twórcze i odtwórcze. Gdy artysta nie znajduje gotowych wzorców w przyrodzie i tworzy coś od nowa, to jego praca jest twórcza. Gdy natomiast znajduje on takowe wzorce, gdy po prostu naśladuje przyrodę, wtedy jego praca jest odtwórcza. Podział ten bazuje na trychotomicznej systematyce wszelkich umiejętności, wedle której istnieje „ta [umiejętność], która się będzie czymś posługiwała, ta, która coś wykona, i ta, która będzie naśladowała"[8]. W każdej zaś umiejętności należy zachowywać miarę (*metriótes*) i proporcję (*symmetría*), albowiem „utrzymanie się w mierze i proporcjonalność to wszędzie jest to samo, co piękność i dzielność"[9]. Niestety, w opinii Platona Grecy (przynajmniej ci, którzy mieszkali wraz z nim w Atenach) przestali się trzymać tych dwóch zasad, dlatego sztuka utraciła swe dawne znaczenie.

---

[3] Molière, *Mieszczanin szlachcicem*, przeł. T. Boy-Żeleński, [online] <www.wolnelektury.pl>, s. 18 (akt II, scena VI).

[4] W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, s. 93.

[5] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1: *Estetyka starożytna*, Ossolineum, Wrocław 1960, s. 37.

[6] Ibidem, s. 38.

[7] Ibidem, s. 37.

[8] Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Alfa, Warszawa 1999, t. 2, s. 195 (601 D).

[9] Platon, *Fileb*, przeł. W. Witwicki, (w:) idem, *Dialogi*, Antyk, Kęty 1999, t. 2, s. 651 (64 E).

Tatarkiewicz tak komentuje postawę Platona: „Potępiał [...] współczesną sobie sztukę ateńską za to, że utraciła miarę i poszła na lep »bezładnych przyjemności«”[10].

Wydaje się, że wprowadzone przez Platona rozróżnienie na sztuki twórcze i odtwórcze przestało obowiązywać w renesansie, skoro Michał Anioł i Leonardo da Vinci wytrwale z sobą konkurowali, nie respektując wyróżnionej pozycji architektów. Obaj wielcy i uniwersalni twórcy (mimo iż pierwszy z nich zdecydowanie opowiadał się za rzeźbą, a drugi za malarstwem) chyba nie zdawali sobie sprawy, że w istocie walczą o palmę pierwszeństwa w obrębie sztuk odtwórczych, czyli sztuk niższego szczebla. Warto jednak wspomnieć, że żyjący w XVII wieku François Blondel jeszcze „pojmował architekturę jako sztukę główną, a rzeźbę i malarstwo jako jej »towarzyszki«”[11].

Obecnie, w dobie myślenia ponowoczesnego, nie obowiązują już prawie żadne rozróżnienia i kryteria oceny. Niejeden artysta parający się tzw. sztuką uważa siebie za wielkiego albo i za największego twórcę. Na dodatek coraz częściej odnosi się wrażanie, że bycie artystą nie zasadza się już na szczególnego rodzaju talencie, tylko na odpowiedniej (auto)promocji i determinacji. Swoją drogą, zmienia się nie tylko samorozumienie artystów, które przekształca się w zarozumiałość, ale też rozumienie sztuki, które wyzbywając się powszechnie obowiązujących zasad i kanonów, paradoksalnie wyzbywa się samej rozumności. W efekcie sztuką jest wszystko, więc nie warto już mówić o sztuce jako takiej. Pojawiają się też głosy, że sztuki już nie ma, bo umarła tak samo jak Bóg u Friedricha Nietzschego[12]. Nie powinniśmy się temu dziwić, ponieważ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, wielki dialektyk wszech czasów, przewidywał kres sztuki. Jeżeli coś miałoby zastanawiać, to tylko szybkie spełnienie się jego przepowiedni. Podobne procesy zachodziły w filozofii. Tu również, przede wszystkim za sprawą francuskich poststrukturalistów, filozofia, w jej „awangardowym” wydaniu, stała się bez-rozumna i osiągnęła swój kres – pisarstwo Jacques'a Derridy to apologia końca filozofii[13]. Można by też powiedzieć, że o ile w sztuce

[10] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1: *Estetyka starożytna*, s. 139.

[11] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 3: *Estetyka nowożytna*, Ossolineum, Wrocław 1967, s. 481.

[12] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, (w:) *Polska edycja dzieł Fryderyka Nietzschego*, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1907, t. 6, s. 168 (par. 125 [KSA 3, 481]); F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, (w:) ibidem, t. 1, s. 355 (*O człowieku wyższym*, par. 2 [KSA 4, 357]).

[13] Zob. znamienny tytuł książki znanego polskiego interpretatora tej swoistej twórczości: B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, Spacja, Warszawa 1995.

zapomniano o pięknie, o tyle w tejże filozofii zapomniano o prawdzie, aczkolwiek nie mniej słuszna byłaby teza, że sztuka i filozofia zamieniły się rolami i sztuka usiłuje w brzydki sposób (za pomocą bohomazów i innych karykaturalnych dziwolągów) wyrażać jakieś życiowe prawdy, a filozofia usiłuje w piękny sposób (zgrabnymi sformułowaniami językowymi) dezawuować wszystko, co dotąd uznawano za prawdę.

Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na dwie ważne sprawy. Po pierwsze, tradycyjnie mianem sztuki określano wytwory artystów. Ludzie ci, korzystając z twórczej weny albo służąc muzom, wytwarzali różnego rodzaju piękne przedmioty, które wyrażały idee i budziły zachwyt. Dzisiaj wielu twórców uważa, że autonomicznym dziełem sztuki jest sam zamysł czy też projekt. Twórca nie musi więc praktycznie wytwarzać żadnych przedmiotów o artystycznym znaczeniu. Wypełnił on swoje zadanie, gdy teoretycznie wykoncypował coś artystycznie interesującego. Wedle Tatarkiewicza, za to przeorientowanie myślenia o sztuce, a właściwe za zredefiniowanie sztuki odpowiadają surrealiści: „Sztuka bez dzieła sztuki – to zmiana nie tylko teorii, ale samej *definicji*; największa nowość w okresie żądnym nowości”[14]. Po drugie, kiedyś w sztuce istniały wyraźne granice między różnymi formami artystycznej ekspresji. Malarstwo nie zlewało się z rzeźbą, architektura nie zabudowywała obszaru muzyki. Obecnie granice te się zacierają i sztuka wykorzystuje jednocześnie wiele artystycznych mediów, aby wyrazić to, o co w niej chodzi. Gdy rzecz dotyczy malarstwa, nie zauważamy żadnych poważnych problemów praktycznych. Zupełnie inaczej jest jednak wtedy, gdy taka maniera pojawia się w architekturze. Nie trzeba wielkiej wrażliwości estetycznej, aby stwierdzić, że coś tutaj nie gra. Spróbujmy prześledzić powyższe tendencje w sztuce współczesnej na bodaj najbardziej skrajnym przykładzie odejścia od tradycyjnych reguł artystycznego tworzenia.

W latach 80. XX wieku prym w (po)nowoczesnej architekturze wiedli Peter Eisenman i Bernard Tschumi. Ich wspólnym źródłem inspiracji były prace Derridy na temat filozoficznej dekonstrukcji. Przywołane pojęcie dekonstrukcji powstało w wyniku specyficznego odczytania ontologiczno-fundamentalnych tekstów Heideggera. Ten niemiecki myśliciel, propagujący zogniskowanie dyskursu filozoficznego na problemie różnicy ontologicznej między bytem a byciem bytu, w wielu miejscach swej głównej rozprawy *Bycie i czas* pisał o destrukcji dziejów ontologii (*Destruction der Geschichte der Ontologie*) i w ten sposób wprowadził do języka współczesnej filozofii pojęcie „destrukcja”. Potem, jakimś

[14] W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, s. 59.

dziwnym trafem, we francuskich tłumaczeniach i interpretacjach tekstów Heideggera pojawiły się słowa „dekonstrukcja" (*déconstruction*) i „demontaż" (*dé-construction*). Lubujący się w ożywianiu francuskiej literatury filozoficznej Derrida dołożył jeszcze trzy pokrewne terminy techniczne: „rozebrać" (*défaire*), „rozłożyć" (*décomposer*) i „rozwarstwić" (*désédimenter*), po czym zmodyfikował pojęcie różnicy (z *différence* uczynił *différance*). Niestety, u Derridy żaden *terminus technicus* nie ma jednoznacznego sensu i każdy z nich jest tak samo płynny, jak płynna jest materia sensu jego filozoficznej twórczości. Do tak powstającej rzeczywistości ponowoczesnej dobrze pasuje używane przez Zygmunta Baumana określenie „płynna nowoczesność" (*liquid modernity*), uwzględniające nieustający proces interpretowania i weryfikowania podstawowych znaczeń w kulturze i sztuce[15]. Wydaje się, że dekonstrukcja jest zarówno ożywianiem, jak i uśmiercaniem szeroko pojętego języka poprzez wprowadzanie nowych i usuwanie starych pojęć-znaczeń.

Prace Eisenmana i Tschumiego są wyrazem procesu odchodzenia od klasycznych reguł architektonicznej kreacji i koncypowania architektury autonomicznej, wolnej od zewnętrznych zależności, w tym przede wszystkim od zależności funkcjonalnych i użytkowych. Co ciekawe, Derrida, który wiódł osobne dyskursy z Eisenmanem i Tschumim, zamierzał doprowadzić nie do zautonomizowania architektury, tylko do „zanieczyszczenia" jej elementami innych sztuk oraz, rzecz jasna, (własną) filozofią. Ta bowiem również nie mieści się w obrębie jednej konwencji poszukiwania mądrości, lecz niejako rozsadza ramy każdego jednostkowego schematu poznania, miesza je wszystkie, przemieszcza konteksty badawcze i „przeszczepia" odkryte „prawdy" z jednego obszaru intelektualnej penetracji w inne. Niewątpliwie jest to płynna materia filozofowania, aczkolwiek Derrida respektuje fundamentalne ograniczenia i nieredukowalne różnice pomiędzy poszczególnymi dziedzinami twórczej ekspresji, stąd jego filozofia pozostaje filozofią nawet w swych najbardziej „zanieczyszczonych" wywodach. Wedle Derridy, na podobnej zasadzie powinna funkcjonować architektura, jako że wprawdzie ma ona wiele wspólnego z innymi sztukami, jednak ma także swe specyficzne, niewystępujące gdzie indziej wartości[16].

Wspólnym źródłem namysłu Derridy i Eisenmana oraz Derridy i Tschumiego nad sensem, a może nawet nad powołaniem architektury

[15] Zob. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

[16] C. Wąs, *Architektura a dekonstrukcja. Przypadek Petera Eisenmana i Bernarda Tschumiego*, Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2015, s. 17.

stała się jedna z najbardziej zagadkowych metafor filozoficznych, przedstawiona przez Platona w dialogu *Timaios*. Grecki twórca koncepcji idei, rozważając kwestię stworzenia świata przez boskiego Demiurga, wyróżnia oprócz idei (rzeczy idealnych) i materii (rzeczy materialnych) jeszcze coś trzeciego, co określa mianem chora (*chôra*). Ma się ona różnić zarówno od rzeczy, które są niezmienne i istnieją wiecznie, jak i od rzeczy, które nieustannie się zmieniają i istnieją tylko przez jakiś czas. Zważywszy, że pierwsze są niewidzialne, a drugie są widzialne, jakież są te trzecie rzeczy? Czy są dostępne zmysłami, czy nie? A jeżeli tak, to jak? I czy w ogóle może być jeszcze coś trzeciego, skoro, jak się wydaje, dwa pierwsze rodzaje rzeczy wyczerpują już całość tego, co może jakoś istnieć? Platon przyrównuję chorę do przestrzeni i stwierdza, że „wszystko, co powstaje, ma w niej jakieś miejsce”[17]. W trakcie swych rozważań wspomina jednak o śnie i trudno oprzeć się wrażeniu, że sama ta koncepcja ma senny, niemal baśniowy charakter.

Pomimo pojawiania się wielu zawiłości interpretacyjnych, trudno byłoby zaprzeczyć temu, że Platońska filozofia poprzez idee odwołuje się do rzeczywistości nie z tego świata i szeroko otwiera perspektywę zgłębiana problematyki transcendentnej boskości. Jest ona systemem metafizycznym, porządkującym wszystko, co istnieje, wedle jednej, absolutnej zasady, stąd szybko została przystosowana do potrzeb chrześcijaństwa, które w okresie patrystycznym formułowało swą doktrynę teologiczną. Najwybitniejszym Ojcem Kościoła uprawiającym filozofię w duchu Platońskiego idealizmu był św. Augustyn. Już w tamtym czasie – abstrahując od specjalistycznych definicji, powstałych nieco później – metafizyka pojmowana była jako stabilny grunt wszelkiego, także ludzkiego istnienia. Realny byt, uwidaczniający się w świecie przyrody, wywodzi się z idealnego bytu, utożsamianego z Bogiem-Stwórcą, reprezentantem świata nadprzyrodzonego. Dlatego świat, w którym żyjemy, ma swą teleologię (celowość), a my – poczucie sensu życia, biorące się z przyświecającego nam celu istnienia. Całe średniowiecze ze swym niezbywalnym teocentryzmem stało na straży metafizycznego porządku świata. Również dla Kartezjusza, wytyczającego ścieżki now(ożytn) ego myślenia o świecie, metafizyka była bezpiecznym gruntem życia i filozofowania. Była ona także korzeniem, z którego wyrastają gałęzie, będące różnymi dyscyplinami filozoficznymi bazującymi na tej samej metafizycznej podstawie. Także Kant, zwłaszcza po ustanowieniu prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym, odwoływał się do meta-

[17] Platon, *Timaios*, przeł. W. Witwicki, (w:) idem, *Dialogi*, t. 2, s. 703 (52 B).

fizyki i zamierzał ją jeszcze lepiej uzasadnić, niż udało się to zrobić myślicielom nurtu spekulatywnego. W dobie filozofii współczesnej daje się zauważyć wyraźna tendencja do deprecjonowania metafizyki i nieliczenia się z jej rozstrzygnięciami. Można wskazać wiele przyczyn tego zjawiska, jak choćby kryzys wiary w tradycyjnie chrześcijańskie rozumienie Bożej Opatrzności lub chęć zaprowadzenia w świecie nowego porządku, wywiedzionego ze *stricte* ludzkich priorytetów, czy też zanik poczucia zadomowienia w świecie wskutek postrzegania jego struktur jako nietrwałych lub pozornych, niegwarantujących człowiekowi ontycznego bezpieczeństwa.

Jest sprawą oczywistą, że współczesny człowiek w sposób wcześniej niespotykany sproblematyzował swe istnienie w świecie, a właściwie uczynił je wielce problematycznym. Dotąd filozofia, wspierając religię, na wzór architektury stwarzała imponująco piękne, zwarte i strzeliste konstrukcje teoretyczne, zaspokajające najgłębsze, metafizyczne potrzeby człowieka. Teraz konstrukcje te niemal na naszych oczach rozpadają się i zamieniają w gruzy, a wraz z nimi destrukcji ulega wiara w cokolwiek stałego, niezmiennego, dającego oparcie i bezpieczeństwo. Odnosi się nieodparte wrażenie, że człowiek niszczy podstawy swego bytu, być może upatrując w tym działaniu wolę bycia najwyższym arbitrem w świecie. Nie można jednak wykluczyć i tego, że skupiając swą uwagę na pustoszących rzeczywistość procesach, daje wyraz swej bezsilności wobec czegoś, co go przerasta i przeraża, ograbia z wartości i wypędza na nihilistyczną pustynię, skazując na pozbawioną sensu wegetację w obszarze nie-bytu.

Są jednak także myśliciele wyjątkowi, tacy jak Nietzsche i Heidegger, którzy burząc zastany porządek, tworzą nowy ład w świecie – nihiliści przezwyciężający nihilizm i stający się antynihilistami. Dzięki nim wiemy, co mogłoby nas spotkać, gdybyśmy wyzbyli się konsolidującego naszą egzystencję źródła pozytywnego wartościowania. Nie ukrywam, że lubię i cenię tych myślicieli. Zarazem dziwię się, że inni niby poszli ich śladem, ale dali się ponieść w nieznane i zatracili grunt pod nogami. Nie wydaje mi się, żeby naprawdę wzięli oni sobie do serca nauki Nietzscheańskiego Zaratustry o nadczłowieku i kierowali się Heideggerowskimi znakami drogi, ułatwiającymi poruszanie się po bezdrożach nieokiełznanych sposobów myślenia. Sądzę, że jednym z tych, którzy pobłądzili w domenie filozofowania, był Derrida, choć owo błądzenie cechuje się dość interesującymi czy też intrygującymi właściwościami. Następnie pod wpływem Derridy pobłądzili Eisenman i Tschumi, choć i oni błądzili nader efektownie, przekazując nam sporo materiału do przemyśleń.

Eisenman zaprezentował wrogie metafizyce stanowisko teoretyczne. Jego zdaniem architektura jako taka nie jest ufundowana na żadnej metafizyce, stąd nie ma ona zapewniać człowiekowi poczucia stabilności i niezmienności, przekładającego się na poczucie schronienia i bezpieczeństwa. Dotąd architektura poprzez swą imponująco rozbudowaną materialność stwarzała pozór wiecznego trwania w ustalonych formach wszystkiego, co znajduje się w jej przestrzeni. Pozór ten jednak wynikał jedynie ze stłumienia czy wyparcia istotowej niepewności bycia. Mówiąc językiem psychoanalitycznym, należy teraz wydobyć z pod- czy nieświadomego obszaru wszystkie ukryte tam treści i poddając je refleksji, przyjrzeć im się w pełni świadomie. Być może nie musimy nawet wkładać w to żadnego wysiłku, gdyż „to, co tłumione, zawsze jednak powraca, element niestabilny okazuje się decydujący”[18]. Atoli Eisenman z rozmysłem wydobywał na jaw czynniki (elementy) destabilizujące, naruszające metafizyczną stabilność bytu. W tym kontekście chętnie mówił o dyslokacji, które to pojęcie wyraźnie przeciwstawia się tradycyjnemu *locum*, rozumianemu jako bezpieczne miejsce. Zadaniem architektury nie jest więc zapewnianie człowiekowi schronienia, nie jest „mieszczenie” go w bezpiecznych murach konstrukcji budowlanej. W szczególności architektura nie ma zapewniać człowiekowi wygodnego miejsca do życia. Nie ma ona bowiem żadnych założeń ani celów humanistycznych, tj. związanych z człowiekiem. Architektura nie ma komuś lub czemuś służyć, wszak istnieje ona sama dla siebie i ustawicznie trwa w swej „bezużyteczności”.

Taką koncepcją architektury Eisenman zamierzał zde(kon)struować całą tradycję architektonicznego myślenia o obiektach mających pełnić jakieś pragmatyczno-estetyczne role w ludzkim świecie. Jego dekonstrukcyjna architektura ma być końcem architektury, tak jak dekonstrukcyjna filozofia Derridy ma być końcem filozofii. Uskuteczniając swój zamysł, Eisenman sukcesywnie dematerializował swoje prace. Najpierw opowiedział się za kartonową architekturą, uznając papierowe modele za finalną realizację twórczego projektu. Potem stwierdził, że już rysunek (projekt) jest w pełni ukończoną, gotową architekturą. W końcu zaś, wychodząc z założenia, że każdy rysunek jest jakimś zapisem, czyli pismem, utożsamił rysunek architektoniczny z tekstem, który w zasadzie niczym nie różni się od tekstów literackich czy filozoficznych. Jak widać, architektura Eisenmana sprowadza się do swego rodzaju wiedzy, do teoretycznej wizji, której nie tylko nie trzeba, ale wręcz nie należy urzeczywistniać w postaci materialnych budowli. Aby

[18] C. Wąs, op. cit., s. 50.

tę specyficzną wiedzę upublicznić, wystarczy posłużyć się zestawem czytelnych, zrozumiałych dla innych ludzi znaków. Tak więcej „jego architektura jest pisarstwem”[19], analogicznie jak filozofia Derridy jest pisarstwem. Architektura Eisenmana przyjmuje postać „dyslokującego tekstu, będącego jednocześnie swą własną interpretacją”[20]. Owo interpretowanie dokonuje się tu i teraz: „W architekturze »tekstowej« decydujące jest przede wszystkim czytanie tego, co wydarza się w teraźniejszości, bez determinujących ją wybranych wzorów z przeszłości czy przewidywanych celów przyszłości”[21].

Nawet wtedy, gdy projekty Eisenmana miały jeszcze coś wspólnego z klasyczną architekturą, nie liczyły się one z żadnymi zasadami racjonalnego tworzenia. Zdaniem tego twórcy, przeświadczenie o rozumności architektury jest fikcją, która długo, zbyt długo się utrzymywała. Wskazał też na źródła tej fikcji. Pierwszym z nich jest boski porządek, natomiast drugim – naturalny porządek w świecie, najprawdopodobniej wywiedziony z pierwszego porządku. Faktycznie, dawni architekci i inni artyści usiłowali przenosić odkryty przez siebie porządek, skądkolwiek by się on brał, do tworzonych przez siebie dzieł sztuki. W ten sposób powstawały projekty artystyczne wzorowane na kształtach zaobserwowanych w przyrodzie. Zwłaszcza w architekturze zaczęły obowiązywać nawiązujące do teorii Platona Witruwiańskie reguły, niejako wymuszające na twórcy opracowywanie projektów charakteryzujących się trwałością (*firmitas*), celowością czyli – w praktyce – użytecznością (*utilitas*) oraz pięknem (*venustas*)[22].

Rzymski autor Marcus Vitruvius Pollio w swym dziele *De architectura Libri X* (*O architekturze ksiąg dziesięć*), powstałym na przełomie starej i nowej ery, wyraził przekonanie, zapewne dzielone z szeroką rzeszą starożytnych architektów, że podobieństwo dobrych obiektów architektonicznych i dobrych wzorców ze świata przyrody zasadza się nie tyle na analogii, ile przede wszystkim na zależności. Zatem podobieństwo to nie jest przypadkowe, tylko musi się pojawić, gdy architekt odpowiedzialnie traktuje swą profesję. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, nie jest możliwe wykonanie dobrego obiektu architektonicznego bez wzorowania się na dobrych przykładach ze świata przyrody. Za doskonały wzorzec proporcji i symetrii uchodziło ciało dobrze zbudowanego człowieka[23]. Aby ułatwić pracę architektom, w książce Witruwiusza

[19] Ibidem, s. 29.
[20] Ibidem, s. 52.
[21] Ibidem, s. 61.
[22] W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1: *Estetyka starożytna*, s. 316.
[23] Ibidem, s. 320.

zamieszczone zostały stosowne wyliczenia matematyczne oraz szkice ilustrujące regułę proporcji. Po jakimś czasie książka ta zaginęła i została odnaleziona dopiero na początku XV wieku, tyle że już bez szkiców. Wielu ówczesnych artystów podjęło się odtworzenia owych szkiców, ale obecnie najbardziej znany jest wykonany pod koniec XV wieku rysunek Leonarda da Vinci *Le proporzioni del corpo umano secondo Vitruvio*. Jest on zwykle nazywany *Homo Quadratus*, ponieważ przedstawia sylwetkę nagiego mężczyzny wpisaną w kwadrat i okrąg. Do tego rysunku Leonardo dołączył opis sporządzony, zgodnie ze zwyczajem artysty, pismem lustrzanym.

Eisenman postanowił uwolnić architekturę od Witruwiańskich reguł poprzez przeprowadzenie dyslokacji lokacji. To, co dotąd miało swoje ściśle określone miejsce, a więc było właściwie umiejscowione (umieszczone), należało przemieścić, nie kierując się żadną racjonalną zasadą określania nowego miejsca. Przykładem tego są schody w projekcie *House VI*. Jedne z nich (zielone) są tradycyjnie ulokowane, natomiast drugie (czerwone) poddano zabiegowi dyslokacji, po którym znalazły się w miejscu tradycyjnie zarezerwowanym dla sklepienia. Jeszcze bardziej radykalne rozwiązanie dyslokacyjne pojawia się w projekcie *House X*. Tam bowiem w miejsce tradycyjnie nieprzejrzystych stropów wprowadzono nieprzejrzyste ściany (pozbawione okien), a w miejsce tradycyjnie przejrzystych ścian (wyposażonych w okna) wprowadzono przejrzyste stropy. Człowiek znajdujący się w tak zaaranżowanej przestrzeni zapewne poczułby się zagubiony. Taki też cel przyświecał Eisenmanowi, który w swych pracach wyrażał ludzką niestabilność życiową (poczucie braku zadomowienia i osamotnienia), aksjologiczną (poczucie utraty istotnych wartości) i metafizyczną (poczucie zagubienia sensu bycia i celu istnienia). Był to świadomy zabieg twórcy bezpardonowo rozprawiającego się z wszelkimi przejawami antropocentryzmu w architekturze. Pojęcie to ma u Eisenmana dwa znaczenia. Po pierwsze, wyraża prymat Witruwiańskiej zasady proporcji narzuconej przez ideał (ideę) ludzkiego ciała. Po drugie, obrazuje nadrzędną rolę człowieka w świecie – nadrzędną także wobec sztuki. Antropocentryzmu ujętego na dwa powyższe sposoby należy się definitywnie wyzbyć, a dokonać się to ma za sprawą zdecentralizowania człowieka poprzez przemieszczenie go na obrzeża świata artystycznych wytworów.

Gdyby zarzucić Eisenmanowi, że jego twórczy zamysł jest nie tylko nielogiczny, ale jest nawet nieludzki, ten zapewne tylko wzruszyłby ramionami. Jego architektura nie ma już bowiem praktycznie nic wspólnego z tym, co zwyczajowo uznajemy za architekturę, i dlatego nie musi być ani logiczna, ani ludzka. Skoro jest ona tekstem, to

wszystkie jej dziwaczne rozwiązania *quasi*-konstrukcyjne czy dekonstrukcyjne są tylko figurami retorycznymi[24]. W tym miejscu architektonicznego „bezmiejsca" spontanicznie nasuwa się refleksja, że Eisenman, wzorujący się na pisarstwie Derridy, nie uwzględnił różnic dzielących filozofię od sztuk konstrukcyjnych. W przypadku dekonstrukcyjnej filozofii Derridy możemy podziwiać „umiejętność prowadzenia nigdy nie domykających się analiz, kluczenia wykluczającego jednoznaczność, odraczania wszelkiej konkluzywności i trwania w uporze przy braku pewności"[25]. Mając do czynienia z architekturą, nigdy nie osiągnie się podobnego efektu, nie mówiąc już o tym, że medium to jest zupełnie „nieczułe" na problemy dręczące ludzką duszę i objawiające się wielkimi mękami egzystencjalnymi. Jak w architekturze wyrazić dramatyczne próby szukania punktów oparcia w wartkim, ciągle zmieniającym się nurcie życia? Jak wyrazić niemoc w obliczu zła czy cierpienia? Jak wyrazić pragnienie przekroczenia skończoności (granic świata przyrody) i dotarcia do nieskończoności (nadprzyrodzoności)? Przecież znaki zawarte w architektonicznym projekcie, jakikolwiek by on nie był, nic nie znaczą w „tekście" ludzkiego życia. Mogą one zostać odczytane wyłącznie jako wyraz bezsilności wobec tego, co zupełnie nieznane.

Nie bez racji zarzuca się francuskim poststrukturalistom, że ich mowa jest bełkotliwa i z filozoficznego punktu widzenia właściwie pozbawiona sensu. Gdy jednak zestawić ich prace z pracami Eisenmana, od razu jakby nabierają kolorytu i zaczynają budzić podziw, a nawet szacunek. Mimo przerostu formy nad treścią, jest w nich coś, co jest warte poznania i przemyślenia. Natomiast prace Eisenmana zupełnie rozmijają się z oczekiwaniami odbiorców tej specyficznej sztuki. Zapewne wiąże się to z faktem, że architekt był zainteresowany „czystym" projektowaniem (teorią), a nie projektowaniem w celu budowania lub aranżowania przestrzeni (praktyką). Od kogoś, kto na przykład ma artystycznie zagospodarować określony teren pod kątem rekreacyjnym, nie chcemy usłyszeć słów: „Nie dbam o to, czy zrobimy park, czy nie. Wydaje mi się, że w końcu są niezliczone ilości ogrodów"[26]. Jest oburzające, że podejmując się zrobienia projektu parku, Eisenman założył, iż park ten ma ignorować potrzeby osób, które będą w nim przebywać. Warto zauważyć, że również Derrida sprzeciwiał się takiemu podejściu do projektowania parku[27]. Przyznaję, że długo szukałem sposobu, aby usprawiedliwić opinię Cezarego Wąsa o Derridzie jako

[24] C. Wąs, op. cit., s. 63.
[25] Ibidem, s. 66.
[26] Cyt. za C. Wąs, op. cit., s. 77.
[27] Ibidem, s. 69.

najwybitniejszym, po Heideggerze, filozofie drugiej połowy XX wieku[28], i oto znalazłem: swym sprzeciwem wobec niefrasobliwości Eisenmana przynajmniej w jakiejś mierze zasłużył na tę opinię. Co więcej, jeżeli Eisenman wyczyniał takie rzeczy z architekturą, to Derrida bardziej niż on zasługuje na miano architekta i poniekąd słusznie uznał, że od zawsze był architektem[29].

Tutaj dochodzimy do centralnego i zarazem bardzo problematycznego punktu. Eisenman podchwycił wprowadzone przez Derridę do dyskursu o architekturze Platońskie pojęcie chory i na nim skoncentrował swe siły twórcze. Jeżeli architektura wywodzi się od chory rozumianej jako miejsce, to jej istotnym zadaniem jest umiejscawianie bądź mieszczenie. Chyba jednak osoby biorące w dyskusji nie pomyślały o tym, że obiekty architektoniczne powinny kogoś lub coś mieścić, a więc pełnić służebną rolę wobec innych (wy)tworów przyrody lub sztuki. Zamiast tego zastanawiano się nad wyglądem owej chory i nad możliwością przedstawienia jej w postaci jakiegoś obiektu. Innymi słowy, w toku tej dyskusji architektura przestała być czymś, co mieści, a stała się mieszczeniem samym w sobie, odseparowanym od pozostałych form bytu. Żeby było jeszcze dziwniej, pojawiły się artystyczne pomysły na wizualizację chory. Najpierw Derrida narysował coś na kształt liry, a idąc za jego przykładem Eisenman zaproponował, aby wykonać chorę w kształcie pokratkowanej dziury[30] czy też wkopanej w ziemię płyty ze stali nierdzewnej albo ukośnej ramy, która swym wyglądem przypominałaby krosno, sito, ruszt lub strunowy instrument muzyczny[31]. Jak widać, wymiana poglądów w tym skądinąd szacownym gronie specjalistów przekształciła się w groteskę. Takie pomysły można by bowiem zaakceptować w dziedzinie rzeźby lub instalacji, ale nie w architekturze.

Nie da się wykluczyć, że w końcu dyskutanci otrzeźwieli i uświadomili sobie bezowocność swych teoretycznych spekulacji. Mogłaby o tym świadczyć poczyniona przez Eisenmana uwaga na temat filozoficznych kwestii, których nie da się wyrazić w architekturze. Swoisty „język" architektury, jakkolwiek by go rozwijać i rozciągać, nie będzie tak samo elastyczny i sprawny jak język poezji, do której pod pewnymi względami upodabnia się pisarstwo Derridy. Dlatego, o ile w dekonstrukcji filozoficznej warto pokusić się o szukanie odpowiedzi na ważkie pytania dręczące ludzką duszę, o tyle w dekonstrukcji architektonicznej takie próby z góry skazane są na porażkę. Sądzę jednak, że

[28] Ibidem, s. 72.
[29] Ibidem, s. 75.
[30] Ibidem, s. 113.
[31] Ibidem, s. 82.

wyrażając taką myśl, Eisenman nie kapitulował w obliczu przewagi filozofii (Derridy) nad (jego własną) architekturą. Raczej przemyślnie przygotowywał grunt pod rozstanie się z filozofem, który nie był mu już potrzebny. De(kon)struując architekturę, nie trzeba korzystać z dekonstrukcyjnych idei filozoficznych. Teorie Eisenmana mogą funkcjonować samodzielnie, niejako obok teorii Derridy. Zapewne w wyobrażeniu architekta owo „obok" to tylko inne umiejscowienie albo przemieszczenie tych samym treści. Nader skromnie zaś Eisenman przyznawał się do tego, że może błądzi w sprawach filozoficznej dekonstrukcji i może jego projekty nie powinny być nazywane tak samo, jak projekty Derridy[32]. W rzeczywistości jednak nie bolał z powodu zaistniałego rozłamu. Jest wielce prawdopodobne, że nawet cieszył się z tego faktu, bo wiedział, iż odtąd filozoficzny dekonstruktor nie będzie na bieżąco weryfikować jego sposobu myślenia o architekturze.

Tak oto zakończył się też spór Derridy z Eisenmanem o humanizm, którego deficyt w architekturze nie podobał się francuskiemu filozofowi. W tym kontekście Wąs, znawca przedmiotu, wyraźnie stwierdza: „Ostatecznie Derrida podważa więc wiarę w architekturę posthumanistyczną (czy właściwie: nieludzką) i pozaziemską architekturę bez architektury"[33]. „Kosmiczne" projekty Eisenmana, nad którymi już nikt nie miał kontroli, zwykle rozmijały się z oczekiwaniami ludzi. Nawet wtedy, gdy były sporządzane dla konkretnych odbiorców, nie liczyły się z ich potrzebami. Paradoksalnie architekt, który uczynił z tej dyscypliny zagadnienie *stricte* teoretyczne, czasem przypominał sobie o swym powołaniu i postanawiał zrobić coś w zakresie praktyki, co jednak okazywało się zupełnie niepraktyczne. Użytkownicy obiektów architektonicznych zbudowanych wedle jego projektów zmuszeni byli do ich przebudowywania, aby dało się z nich jakoś korzystać. Eisenman wcale się tym nie przejmował, ponieważ wyznawał poglądy „nomadyczne", zgodnie z którymi mieszkańcy nieustannie się przemieszczają i dlatego nie przywiązują się do swych domostw. Gdy wyruszają w dalszą drogę, mogą je przebudować, zburzyć lub porzucić – zależnie od upodobań. Tyle że posthumanistyczna architektura Eisenmana nie nadawała się nawet do tymczasowego zamieszkania. Nie można się było w jej obrębie ulokować czy rozlokować, gdyż z natury rzeczy była zdyslokowana i nie miała nic wspólnego z *locum*.

W tym kontekście warto odnieść się do Kartezjusza, który posłużył się metaforą budowania miasta. W jednej ze swych prac filozof wspo-

[32] Ibidem, s. 88.
[33] Ibidem, s. 87.

mniał o przewadze miasta zbudowanego od podstaw przez jednego architekta nad miastem przebudowywanym w dłuższym wymiarze czasu przez wielu architektów. Zdaniem Kartezjusza „budowle, które jeden architekt podjął i wykonał, są zazwyczaj piękniejsze i bardziej harmonijne niż te, które wielu ludzi starało się sklecić, posługując się starymi murami zbudowanymi dla innych celów”[34]. W tym przypadku nie da się jednak mówić o analogii. Wprawdzie Eisenman jest jednym architektem, który podjął się wielkiego zadania dekonstrukcyjnego (swoją drogą, nie da się jednoznacznie orzec, czy jest to praca twórcza, czy niszczycielska), ale po pierwsze, chce on nie budować, tylko projektować, i po drugie, to, co projektuje, na pewno nie jest ani piękne, ani harmonijne. Aliści po przeniesieniu się z obszaru praktyki do teorii doskonale pasuje do jego projektów słowo „klecić”, które wyraża pewną niedbałość i brak troski o wygląd oraz użyteczność powstającej kompozycji.

Jest to nader deprymująca konkluzja, zważywszy, że mówiąc o architekturze, zwykle ma się na myśli projekty imponujące, dobrze przemyślane i równie dobrze harmonizujące z otoczeniem. Już u Platona Demiurg jest architektem wszechświata, dokładającym starań przy organizowaniu jego budowy, „żeby wszystko było dobre, a lichego, żeby nie było nic, ile możności”[35]. Podobnie zapatrują się na tę sprawę inni wielcy myśliciele. Ponadto architektura jest synonimem porządnego, systematycznego myślenia, gdzie na podstawie dobrych przesłanek tworzy się całą budowlę filozoficznego systemu. W przedmowie do pierwszego wydania swego głównego dzieła Artur Schopenhauer jasno stwierdza, że „system myślenia musi mieć zawsze budowę architektoniczną”[36]. Dlaczego Eisenman chce nam odebrać towarzyszące architekturze od samego jej początku konstruktywne rozumienie pojęcia architektury?

W XX wieku bardzo popularny był artystyczny modernizm, a także nowoczesna architektura. Ten nowy ruch wyraźnie przeciwstawiał się dotychczasowej sztuce, gdyż oskarżał ją o uwikłania ideologiczne (nawet o totalitaryzm) i stanie na straży starych, „przeterminowanych” wartości. Co by nie powiedzieć o architekturze tego czasu, była ona jednak funkcjonalna – może nawet nazbyt funkcjonalna, biorąc pod uwagę jej tendencję do efektywnego zagospodarowywania przestrzeni,

---

[34] Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie [właściwego kierowania się rozumem i poszukiwania prawdy w naukach]*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 13 (część II).

[35] Platon, *Timaios*, s. 679 (30 A).

[36] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, t. 1, s. 3.

co uwidacznia się zwłaszcza w obiektach użyteczności publicznej i w blokach mieszkalnych stanowiących kompleksy „jednostek mieszkalnych". Z czasem owe powtarzalne, „wiecznie" takie same kompleksy zaczęły wywoływać innego rodzaju kompleksy u samych projektantów, albowiem tworzenie nawet najlepszych obiektów wedle jednej idei musi prowadzić do znudzenia. Przywykły do nieustannych zmian człowiek zaczął kontestować wytwory modernizmu, oczekując pojawienia się czegoś innego: „Gdy latem 1972 roku zbudowane z wielkimi ambicjami przez Minosu Yamasaki dwie dekady wcześniej w St. Louis nowoczesne osiedle mieszkaniowe wysadzono w powietrze, ponieważ domów nie dawało się ani wynająć, ani też zmienić rodzaju zabudowy, wiele osób dostrzegło w tym wydarzeniu oznakę końca nowoczesnej architektury"[37].

Niemniej modernizm jest wyrazem wyższości człowieka nad przyrodą, tryumfu racjonalnego projektowania i zaawansowanej technologii budowlanej. Nawet jeżeli ktoś nie jest zwolennikiem wszechobecnych kątów prostych oraz konstrukcji powstałych z udziałem metalu i szkła, zapewne i tak doceni odważne nowatorstwo, energię twórczą i wielki rozmach całego modernistycznego przedsięwzięcia architektonicznego. Eisenman jednak nie docenił modernizmu ani w aspekcie teoretycznym (zamysł twórczy), ani w praktycznym (obiekty architektoniczne). Silny zmysł krytyczny skłaniał go do krytykowania racjonalizmu, humanizmu i antropocentryzmu. Można wnosić, że w jego opinii wszystko, co ma walor stabilności, należy zdestabilizować, a wszystko, co jest jakoś ulokowane, trzeba poddać dyslokacji. Wprawdzie początkowo „Eisenman interpretował modernizm jako krytykę humanizmu, krytykę postawy antropocentrycznej i traktowania człowieka jako wszechmocnego, aktywnego i racjonalnego"[38], ale szybko przypomniał sobie, że przecież on sam ma być krytykiem, dlatego uznał, że „modernizm był dyslokacją pozorną, ponieważ raczej utrwalał, niż zmieniał klasyczne założenia architektury. W modernizmie dokonywało się rewolucyjne doskonalenie zasad zamieszkiwania, lecz nie ich zmiana"[39] i tak zwane „obiektywne formy nigdy nie wyszły poza klasyczną tradycję. Były po prostu oczyszczonymi, uproszczonymi formami klasycznymi bądź formami odnoszącymi się do nowego zestawu danych (funkcji, technologii)"[40]. Styl modernistyczny „niemal wcale nie był »nowoczesny«,

[37] J. Gympel, *Historia architektury. Od antyku do czasów współczesnych*, przeł. A. Zaniewska, Verlag Könemann, Köln 2000, s. 101.

[38] C. Wąs, op. cit., s. 137.

[39] Ibidem, s. 52.

[40] Ibidem, s. 57.

a ponadto uwiązł w wybranym momencie teraźniejszości; czas własny zamarł w nim na wieczność"[41]. Stało się tak, ponieważ estetyką modernistyczną „na głębszym poziomie rządziła ukryta władza racjonalności"[42]. W końcu więc wyraźnie widać, że dekonstrukcja Eisenmana została ufundowana na destrukcji rozumu i racjonalnych zasad myślenia.

Drugim architektem, który niezależnie od Eisenmana dyskutował z Derridą na temat dekonstrukcji, był Bernard Tschumi. W teoretycznych pracach tego autora pobrzmiewają te same idee, co w tekstach jego kolegi po fachu, wyrażające niechęć do tradycyjnego, Witruwiańskiego rozumienia architektury i do modernizmu, nie dość zdecydowanie sprzeciwiającego się owej nazbyt zakorzenionej w dziejach tradycji. Nie warto więc do tych wątków powracać. Dochodzą jednak dwa nowe elementy, bardzo charakterystyczne dla twórczości Tschumiego. Po pierwsze, Tschumi jest znacznie lepiej niż Eisenman oczytany w literaturze filozoficznej i chętnie nawiązuje do poglądów znanych myślicieli, i to nie tylko z kręgu twórców poststrukturalistycznych. Po drugie, jego pisarstwo ma silny wydźwięk polityczny, ponieważ Tschumi wiąże poprzednie teorie architektoniczne z ideologią kapitalistyczną (burżuazyjną), a siebie prezentuje jako twórcę lewicowego czy raczej lewackiego – z ewidentnie anarchistycznymi inklinacjami.

Jednym z najciekawszych tekstów Tschumiego niewątpliwie jest artykuł *The Pleasure of Architecture*, nawiązujący do pracy Rolanda Barthesa *Przyjemność tekstu*. Wyeksponowane w nim znaczenie przyjemności ściśle łączy się z opisywanymi przez Bataille'a doznaniami erotycznymi, składającymi się na tzw. doświadczenie wewnętrzne. To ostatnie dotyczy swoistej samowiedzy człowieka, uzyskiwanej na drodze komunikacji między racjonalną jaźnią i irracjonalnymi zmysłami. Nietrudno się domyślić, że wspomniana komunikacja jest mocno zaburzona przez mroczne klimaty obszaru zmysłowości, który z trudem poddaje się prowizorycznemu porządkowaniu, nie mówiąc już wcale o ewentualnym podporządkowaniu rozumowi. Jednak Bataille widzi tę relację jakby od drugiej strony i w (auto)poznawczych działaniach rozumu dostrzega zagrożenie dla autonomii zmysłów. Bierze zatem w obronę zmysły i jednocześnie występuje przeciw rozumowi. Czyni to zaś w swoisty sposób, ponieważ sakralizuje zmysły, niejako wynosząc je ponad trywialne konotacje biologiczne (przyrodnicze).

Owa próba sił między tym, co racjonalne, a tym, co irracjonalne, występuje nie tylko w wymiarze ściśle antropologicznym, ale także

[41] Ibidem, s. 59.
[42] Ibidem, s. 48.

w wymiarze estetycznym, jako że wyraża ustawiczne napięcie między rozmaitymi teoriami a głęboko zakorzenionymi w nas sposobami artystycznego tworzenia i oceniania (wartościowania). Ciekawe jest to, że dla Bataille'a również teorie architektoniczne są czymś złym, ponieważ są podobne do teorii filozoficznych, które rzekomo przesycone są autorytarną racjonalnością[43]. Aliści można odnieść wrażenie, że u niego – na odwrót – właśnie zaklęta w zmysłach irracjonalność jest autorytarna. Wymusza ona na tym autorze nieustanne zajmowanie się erotyzmem, doświadczanym jako źródłowe, wewnętrzne (prze)życie człowieka. Bataille podejmuje kwestię erotyzmu na trzy różne sposoby i mówi o erotyzmie ciała, erotyzmie serca i erotyzmie *sacrum*. Kluczowe dla tej filozofii czy, jak chciałoby się przekornie powiedzieć, dla tej teorii filozoficznej jest pojęcie transgresji, ściśle związane z istnieniem zewnętrznych form (aksjologicznego) przymusu. Bataille na pierwszy plan wysuwa następującą definicję: „Transgresja nie jest zanegowaniem zakazu, lecz jego przekroczeniem i dopełnieniem"[44], ale jest to jeden z wielu możliwych sposobów zdefiniowania tego enigmatycznego pojęcia. Przyjmę tutaj, że transgresja jest przekraczaniem zakazu, a więc tego, co z zewnątrz zniewala nasze wnętrze. Jest ona grzechem pojętym dosłownie lub w przenośni. Nie chodzi jednak o to, aby definitywnie pozbyć się wszelkich zakazów, bo ich brak pozbawiłby nas przyjemności ich przekraczania. Nieustannie więc pozwalamy się „gwałcić" przez zakazy i jednocześnie sami je „gwałcimy", co sprawia nam iście sady(sty)czną przyjemność. Koniecznie trzeba zaznaczyć, że markiz Donatien Alfonse François de Sade jest myślicielem najczęściej cytowanym przez Bataille'a.

Wrócę jednak do architektonicznych teorii, które także reprezentują zewnętrzność, dlatego powinny zostać poddane procesowi transgresji. Derrida w swoich licznych pracach wyraża Bataille'owską potrzebę transgresji, respektując koncepcję „granicy, która musi być zachowywana, by mogła być przekraczana"[45], a właściwie całe jego pisarstwo jest transgresją wszelkich odmian filozofii. Natomiast odnoszę wrażenie, że Tschumi, mimo iż chętnie posługuje się tym pojęciem, albo nie zna jego właściwego znaczenia, albo nie chce go znać, i właściwie niczym nie różni się pod tym względem od Eisenmana, który chyba nie zetknął się z tym problemem. W efekcie podejście obu architektów do dotychczasowych teorii architektonicznych jest raczej destrukcyjne niż

[43] Ibidem, s. 167.
[44] G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2015, s. 68.
[45] C. Wąs, op. cit., s. 243.

dekonstrukcyjne i jednorazowe zniesienie zakazu (granicy) mogło im sprawić najwyżej jednorazową przyjemność.

W swym ideowym (politycznym) podejściu do architektury Tschumi wspierał się ideologią marksistowską w jej XX-wiecznym, zachodnim wydaniu. Jego poglądy były pokrewne temu, co głosili przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej. Uważał, że architektura, mimo upływu wieków, niezmiennie wyraża wartości klasy panującej. Współczesne biurowce w istocie niewiele się różnią od dawnych reprezentacyjnych obiektów architektonicznych – pokazują światu, kto nim rządzi: „Modernistyczne biurowce ze stali i szkła nieprzypadkowo są monumentalne – są one takimi samymi pomnikami władzy, jak niegdyś konne monumenty królewskie na centralnych placach stołecznych miast”[46]. Modernizm jest artystycznym orężem kapitalizmu, porządkującym świat niby w nowy, a jednak w stary sposób, albowiem zasadę porządkowania ustalają burżuje. Pod rządami kapitalistów również architektoniczna przestrzeń miejska jest hierarchiczna, przypisująca każdemu jego miejsce w szeregu czy szczebel w drabinie władzy.

Tschumi nie godził się na taki ład w świecie, dlatego wystąpił ze swymi kontrprojektami, które „przez hipertrofię powszechnie znanych tendencji architektonicznych demonstrowałyby absurdalność wynikającą z ciążenia prawideł kapitalistycznej ekonomii nad architekturą. »Kontrprojekty« to rysunki budowli zbyt dużych, nieefektywnych, mimo zastosowania kosztownych rozwiązań lub w każdy inny sposób pozbawionych racjonalnego uzasadnienia”[47]. Celem architekta stało się wprowadzanie nieporządku, chaosu, nonsensu. W tych de(kon)strukcyjnych działaniach kryje się jednak pewien ukryty sens: Bezładna zabudowa miast powinna odpowiadać przygodności użytkowania i zamieszkiwania poszczególnych obiektów. Tak jak w miastach przebywają różni ludzie, znacznie się od siebie różniący, tak też architektura ma być zróżnicowana, wieloraka i... nijaka. Tendencję tę bardzo elokwentnie charakteryzuje Wąs, wskazując na rozmontowywanie wszelkich połączeń i nietrwałość sensów przypisywanych architektonicznym formom[48]. Znawca teorii Eisenmana i Tschumiego wspomina też o (kontr) projektowanych miastach, których zabudowa jest niestabilna, nietrwała i jakby popękana[49].

Rzekomo obaj de(kon)strukcyjni architekci odnosili się do zawartej w filozofii Heideggera myśli o współczesnej „bezdomności”, tj. byciu-

[46] Ibidem, s. 191.
[47] Ibidem, s. 156.
[48] Ibidem, s. 228.
[49] Ibidem, s. 204.

-w-nie-swoim-domu i wynikającym stąd poczuciu nieswojości. Pewnie tak jest, lecz dlaczego chcieli oni jeszcze pogłębiać ową „bezdomność", dotyczącą przecież wymiaru egzystencjalnego czy fundamentalno-ontologicznego, tworząc teorie architektoniczne radykalnie wyobcowujące człowieka ze zurbanizowanego świata? Za pomocą głębokiej symboliki *Nicht-zuhause-sein* i *Unheimlichkeit*, regularnie pojawiającej się w *Byciu i czasie*, Heidegger jedynie diagnozował współczesność pozbawioną stałego dostępu do prawdy bycia i samego bycia. Cała jego późniejsza twórczość jest próbą wyjścia z tego impasu i stworzenia warunków możliwości ponownego zadomowienia się jestestwa w świecie i życia w bliskości bycia. On sam, wędrujący leśnymi traktami wokół swej chaty w Todtnaubergu, był już bliski odnalezienia prawdziwego domu w świecie bytu. Tego samego nie da się jednak powiedzieć o Eisenmanie i Tschumim, którzy zniechęcali ludzi do jakkolwiek pojętego domu i uniemożliwiali osiągnięcie poczucia zadomowienia nie tylko w wymiarze duchowym, ale także materialnym.

Wydaje się, że dla Eisenmana i Tschumiego dom umarł, tak jak dla Nietzschego Bóg umarł. W ich de(kon)strukcyjnej teorii, inaczej niż w filozofii Nietzschego, nie ma jednak mowy o przezwyciężaniu małości w człowieku i o wzrastaniu ku nadczłowieczeństwu, nie ma też perspektywy ponownego przewartościowania i urzeczywistnienia się życia „poza dobrem i złem". Nieugięci wyznawcy de(kon)strukcji nie tęsknią za rajem utraconym, na wiele sposobów ukazywanym przez wielu teistycznych i ateistycznych myślicieli, a więc nie chcą ponownie znaleźć się w miejscu, które było pierwszym i może najlepszym domem człowieka, stanowiącym gwarant bezpieczeństwa, ładu i sensu. Co więcej, zamiast ukazywać nam wizję raju, straszą nas piekielnymi (kontr)projektami, tworzonymi z iście diabelską fantazją.

Skoro tak się rzeczy mają, to pozwolę sobie przywołać jeszcze jeden symbol religijny obecny w pracach Derridy, Eisenmana i Tschumiego. Chodzi o sięgającą nieba wieżę Babel, którą wznoszono niby po to, aby ludzie się „nie rozproszyli po całym świecie", atoli Bóg szybko się zorientował, iż prawdziwą intencją budowniczych wieży było pokazanie, że ludzie mogą się mierzyć z Bogiem i że „w przyszłości nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzą uczynić"[50]. Nie w pełni zadowala mnie stwierdzenie, że wieża Babel jest „symbolem jednoczesności trwania i nieukończenia" oraz przykładem „metafor architektonicznych i przestrzennych w filozofii"[51]. Dla mnie symbolizuje ona twórcze

[50] Rdz 11, 4–6.
[51] C. Wąs, op. cit., s. 20.

moce i geniusz człowieka, który nie godzi się na to, co jest, tylko chce stworzyć coś, czego dotąd nie było, czego nawet Demiurg nie stworzył, bo może uznał za niemożliwe do stworzenia. Notabene Platon również wspomina o pradawnych „architektach": „Strasznie to były silne istoty i okropnie wolnomyślne, tak że się zaczęły zabierać do bogów i do nich się odnosi to, co Homer mówi o Efialtesie i Otosie, to, że już zaczęli robić schody do nieba, żeby potem bogów napastować"[52]. Pokrewna symbolika występuje też w mitach sumeryjskich, gdzie wzmiankuje się o wieżopodobnych zigguratach.

We współczesnej architekturze takimi wieżami Babel są wieżowce wzbijające się ku niebu jakby z pogwałceniem praw natury, wbrew logice i zdrowemu rozsądkowi. Trzeba jednak bardzo logicznie i trzeźwo myśleć, aby zaprojektować tego typu obiekt architektoniczny. Nie ma to nic wspólnego ze schodami na suficie czy z historyjkami o architekturze jako tekście. Wieżowca nie zbuduje się też na podstawie jakiegoś kontrprojektu wymierzonego w wydumane ideologie architektoniczne. Mógłbym wskazać wiele przykładów budynków, które majestatycznie górują nad klasycznymi formami architektonicznymi i przekornie bujają (się) w obłokach niczym romantyczni marzyciele. Niektóre z nich stały się sławne, gdyż zagrały w filmach i współokreślają standardy kina światowego, a o niektórych na razie mówi się jeszcze niewiele. Aktualnie moim faworytem jest zaprojektowany przez Adriana Smitha Kingdom Tower stawiany w Arabii Saudyjskiej, którego wysokość ma przekroczyć „mityczne" 1000 metrów, co uczyni go (na pewien czas) najwyższym budynkiem na świecie i współczesną wieżą Babel *par excellence*. Jak wiadomo, ten sam architekt wcześniej zaprojektował wieżowiec Burj Khalifa, który od chwili powstania do dzisiaj przyciąga uwagę i wręcz zachwyca nie tylko entuzjastów ekstremalnej architektury. Myślę, że Smith ma pełne prawo uważać siebie za spełnionego architekta, w przeciwieństwie do Eisenmana i Tschumiego.

Potrafię zaakceptować to, że Derrida zainteresował się dekonstrukcją architektury, ponieważ była ona rozwinięciem zajętego przez niego stanowiska filozoficznego albo też implementacją poglądów filozoficznych w obszarze komplementarnych obszarów sztuki. Rozważania te są ciekawe i nowatorskie, a zarazem kontrowersyjne, co w przypadku koncepcji filozoficznych na ogół jest zaletą. Trzeba też wiedzieć, że Derrida nie parał się najbardziej poważnymi dyscyplinami filozoficznymi, w których obowiązują rygorystyczne kryteria weryfikacji formułowanych sądów. Był on raczej entuzjastą parcia pod prąd i swego rodza-

[52] Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, (w:) idem, *Dialogi*, t. 2, s. 53 (190 B–C).

ju szaleńcem, o ile słowo to wymawiać z szacunkiem i rozumieć tak, jak w greckiej starożytności, gdzie rozumność współistniała z szaleństwem i oba obszary percepcji wzajemnie się uzupełniały[53].

Współczesna filozofia, mimo dużego rozwarstwienia i erozji drążącej jej marginalne „warstwy", nadal pozostaje sobą, czyli umiłowaniem mądrości. Nie mogę więc potwierdzić apokaliptycznej wizji schyłku filozofii: „Podawanie w wątpliwość nienaruszalności pierwszych zasad doprowadziło do paradoksalnego oparcia myślenia na niestabilnym gruncie niepewności i przypadkowości. Sekularyzacja filozofii ujawniła aspekty egzystencji oderwane od jakiejkolwiek głębi i przyniosła wzrost zainteresowania wartościami powierzchownymi. W miejsce kategorii prawdy częstsze zastosowanie znalazła interpretacja i fabularyzacja, a niekiedy wręcz bieżąca informacja bez interpretacji. Nawet metodologia nauk otworzyła się na anarchizm epistemologiczny i swobodne błądzenie. Przeczuwanym przez niektórych myślicieli kolejnym etapem tego procesu może być uwolnienie myślenia również od interpretacji, pełna bezzałożeniowość, rozproszenie sensu aż po bezsens oraz noszące rysy tragiczności otwarcie się na otchłań nicości"[54]. Traktuję takie wypowiedzi jako urocze figury stylistyczne, mające niezaprzeczalny walor estetyczny. Zresztą Wąs – nawet wtedy, gdy zanadto daje się ponieść twórczemu entuzjazmowi – chyba zdaje sobie sprawę z dysproporcji istniejącej dziś w szeroko pojętej humanistyce i w sztuce, dysproporcji między powagą a zabawą, sensem a bezsensem. Z ironią godną Sokratesa i Kierkegaarda dworuje on sobie bowiem z „teraźniejszej mody na dręczenie metafizyki"[55] oraz stwierdza, że przy budowaniu wydumanych teorii architektonicznych „zainteresowanie syntaktyką wyparło rozważania nad semantyką"[56]. Być może nawet te okazjonalne, acz niezwykle trafne spostrzeżenia mają charakter autoironiczny.

Formułując ostateczną konkluzję, trudno oprzeć się wrażeniu, że dekonstrukcyjne myślenie o architekturze po prostu nie przystoi architektom. Nie ma się co dziwić, że Mark Wigley w katalogu wystawy *Deconstructivist Architecture* jeszcze pod koniec lat 80. ubiegłego stulecia sceptycznie wypowiedział się na temat przyszłości idei dekonstrukcji w architekturze: „Ten epizod będzie miał krótkie życie. [...] To nie jest styl"[57]. Faktycznie, ten pseudoarchitektoniczny zamysł spełzł na

[53] Zob. M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

[54] C. Wąs, op. cit., s. 255.

[55] Ibidem, s. 268.

[56] Ibidem, s. 271.

[57] Cyt. za C. Wąs, op. cit., s. 7.

niczym, niemniej Eisenman i Tschumi w spektakularny sposób pokazali, że droga, którą poszli, wiedzie na manowce i już nigdy nie należy nią podążać. Tak oto ich doświadczenie pozostało przestrogą dla następnych pokoleń architektów. W efekcie mamy tu do czynienia ze zjawiskiem historycznym, a konkretnie ze zjawiskiem, które już definitywnie przeszło do historii (sztuki), nawet jeżeli jego echa tu i ówdzie są lub będą słyszalne.

Literatura

Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii"*, Spacja, Warszawa 1995.

Bataille G., *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2015.

Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

Biblia Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1982.

Cicero M.T., *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, (w:), idem, *Pisma filozoficzne*, t. 3, PWN, Warszawa 1961.

Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

Gympel J., *Historia architektury. Od antyku do czasów współczesnych*, przeł. A. Zaniewska, Verlag Könemann, Köln 2000.

Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.

Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie [właściwego kierowania się rozumem i poszukiwania prawdy w naukach]*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2002.

Molière, *Mieszczanin szlachcicem*, przeł. T. Boy-Żeleński, [online] <www.wolnelektury.pl>.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, (w:) *Polska edycja dzieł Fryderyka Nietzschego*, t. 1, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1907.

Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, (w:) *Polska edycja dzieł Fryderyka Nietzschego,* t. 6, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1907.

Platon, *Fileb*, przeł. W. Witwicki, (w:) idem, *Dialogi*, t. 2, Antyk, Kęty 1999.

Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Alfa, Warszawa 1999.

Platon, *Timaios*, przeł. W. Witwicki, (w:) idem, *Dialogi*, t. 2, Antyk, Kęty 1999.

Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, (w:) idem, *Dialogi*, t. 2, Antyk, Kęty 1999.

Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994.

Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka – piękno – forma – twórczość – odtwórczość – przeżycie estetyczne*, PWN, Warszawa 1988.

Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1: *Estetyka starożytna*, Ossolineum, Wrocław 1960.

Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 3: *Estetyka nowożytna*, Ossolineum, Wrocław 1967.

Wąs C., *Architektura a dekonstrukcja. Przypadek Petera Eisenmana i Bernarda Tschumiego*, Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2015.

Piotr Markiewicz

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie
Wojewódzki Szpital Specjalistyczny
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn
Voivodship Specialistic Hospital
in Olsztyn

NEUROPSYCHOLOGIA SZTUKI WIZUALNEJ. OD DIAGNOZY DZIEŁA DO DIAGNOZY ARTYSTY

Neuropsychology of Visual Art. From the Work of Art Diagnosis to the Diagnosis of the Artist

Słowa kluczowe: neuropsychologia, mózg, sztuka wizualna, udar naczyniowy mózgu, otępienie.

Key words: neuropsychology, brain, visual art, cerebrovascular accident, dementia.

Streszczenie

Uszkodzenie mózgowia o różnej etiologii wiąże się często z następczą zmianą zdolności poznawczych, emocjonalnych i motorycznych. Dotyczy to także osób zajmujących się bardziej lub mniej profesjonalnie tworzeniem dzieł artystycznych. W związku z tym powstaje pytanie o charakter zmian w stylu artystycznym po epizodzie neurologicznym oraz neuronalne korelaty takich zmian. Neuropsychologia jest jedną z dyscyplin zajmujących się empiryczną analizą zmian artystycznych po epizodzie neurologicznym. Jak dotąd nie wypracowano spójnego modelu badań neuropsychologicznych w tym zakresie, dominują subiektywne analizy zmian artystycznych, zaś tematyka badawcza jest znacznie rozproszona. Nie ma też zadowalających odpowiedzi na fundamental-

Abstract

CNS lesions of different etiologies are often associated with following changes in cognitive, emotional and motor skills. This also refers to individuals involved in creating works of art, either vocationally or as non-professional activity. This implies the question of the nature of changes of artistic style after a neurologic episode and neuronal correlates of these changes.

Neuropsychology is one of disciplines among these concerned with the empirical study of changes in artistic style after a neurologic episode. No coherent neuropsychological paradigm enabling the assessment of artistic expression change following brain injury has evolved. Subjective analyses of the artistic changes predominate. This research area remains

ne pytania dotyczące relacji pomiędzy uszkodzonym mózgiem i zachowaniami artystycznymi.

W artykule przedstawiono najpierw krytyczną analizę „koncepcji medycznej", zgodnie z którą samo dzieło artystyczne pozwala na diagnozowanie form patologii. Następnie podejęto próbę ustalenia względnie jednolitej i adekwatnej metodologii badań zmian artystycznych po epizodzie neurologicznym. Dodatkowo przedstawiono zarys aktualnych kluczowych tendencji badawczych i wyników neuropsychologii sztuki wizualnej. Ponadto krytycznej ocenie poddano modelowe badanie określające nasilenie i zakres zmian artystycznych po uszkodzeniu mózgowia.

rather vague. There are no satisfactory reflections over essential questions regarding the nature of relationship between damaged brain and artistic behaviors.

This article presents a critical analysis of the "medical conception" which states that a single piece of art allows the diagnosis of any pathology, e.g. brain pathology. Also, a relatively consistent and pertinent research methodology in the assessment of changes in artistic style after brain injury, is proposed. Finally, a review of current key research trends, results of studies in the neuropsychology of visual art are accompanied by the critical analysis of a standard study design evaluating the quantitative and qualitative aspects of changes in the artistic style following CNS damage.

Wstęp

Celem artykułu jest krytyczna analiza możliwości oceny neuropsychologicznej zachowań artystycznych w sytuacji epizodu neurologicznego, gdy dochodzi do bardziej lub mniej określonego uszkodzenia mózgowia.

Podejście neuropsychologiczne to jeden ze sposobów eksploracji zjawiska sztuki, obok metod psychologii sztuki, socjologii sztuki czy neurobiologii sztuki. Podejście takie jest także włączane w ramy współczesnej neuroestetyki – interdyscyplinarnego programu badań dotyczących sztuki, w którym zakłada się silne powiązania pomiędzy aktywnością mózgowia i określonymi sposobami odbioru lub wytwarzania dzieł sztuki[1]. Specyfiką podejścia neuropsychologicznego jest analiza zależności pomiędzy efektami uszkodzenia mózgowia o różnej etiologii a zachowaniami artystycznymi[2].

---

[1] S. Zeki, *The Woodhull Lecture 1995: Visual art and the visual brain*, "Proceedings of the Royal Institution of Great Britain" 1997, nr 68, s. 29–63; V.S. Ramachandran, W. Hirstein, *Nauka wobec zagadnienia sztuki. Neurologiczna teoria doświadczenia estetycznego*, w: A. Klawiter, W. Dziarnowska (red.), *Studia z kognitywistyki i filozofii umysłu*, Zysk i S-ka Poznań 2006, 327–364. Praca przeglądowo-krytyczna: P. Przybysz, P. Markiewicz, *Neuroestetyka. Przegląd zagadnień i kierunków badań*, w: P. Francuz (red.), *Na ścieżkach neuronauki*, Wyd. KUL, Lublin 2010, s. 109–149.

[2] D.W. Zaidel, *Neuropsychology of art neurological, cognitive, and evolutionary perspectives*, Psychology Press, New York 2005.

Aktualnie neuropsychologia sztuki wizualnej jest tylko niewielkim fragmentem badań i analiz neuropsychologicznych, w nieznacznym też stopniu ujawnia się w dziedzinie typowej neuropsychologicznej praktyki klinicznej. Wraz z tym nie ma ustalonej lub dominującej metodologii badań np. zmian stylu artystycznego po uszkodzeniu mózgowia. Brakuje też specyficznego testu neuropsychologicznego dedykowanego pacjentom-artystom w ramach oceny stanu zdolności artystycznych. Stan badań dodatkowo komplikują liczne opisy neurologicznych przypadków artystów, bazujące na samej obserwacji zachowań lub amatorskiej ocenie dzieł, z pominięciem procedur pomiaru empirycznego, m.in. zmiennej czasu od epizodu neurologicznego, stanu neuropsychologicznego lub stanu neuropsychiatrycznego[3].

Spośród różnych tematów neuropsychologii sztuki wizualnej najwięcej analiz dotyczy zmian zdolności artystycznych u profesjonalnych artystów np. po udarze lub w przebiegu procesu otępiennego. Znacznie mniej badaczy zajmuje się percepcją estetyczną po uszkodzeniu mózgowia u osób uzdolnionych artystycznie i osób bez takich uzdolnień[4].

W artykule koncentruję się wyłącznie na malarskich dziełach sztuki. Jak dotąd najwięcej analiz neuropsychologicznych dotyczy właśnie takich dzieł. Warto jednak wskazać na interesujące badania nad przetwarzaniem muzycznym po uszkodzeniu mózgowia[5].

1. Diagnoza dzieła malarskiego

Pewna metoda neurologicznej analizy dzieł sztuki pozwala dość szybko rozpoznać nadużycia badawcze. Chodzi o tzw. teorię medyczną, którą w odniesieniu do dzieł malarskich sformułował chirurg okulistyczny Richard Liebreich w 1872 r. Zgodnie z tą teorią samo dzieło

---

[3] Por. ibidem, s. XIV–XVIII. Przykładem nadmiaru opisów przypadków są następujące prace: J. Bogousslavsky, F. Boller (red.), *Neurological disorders in famous artists*, "Frontiers of Neurology and Neuroscience" vol. 19, Karger Basel 2005; J. Bogousslavsky, M.G. Hennerici (red.), *Neurological disorders in famous artists – part 2*, "Frontiers of Neurology and Neuroscience" vol. 22, Karger, Basel 2007.

[4] A. Chatterjee, *Neuroaesthetics. Growing pains of a new discipline*, (w:) A.P. Shimamura, S. E. Palmer (red.), *Aesthetic science. Connecting minds, brains, and experience*, Oxford University Press, New York 2012, s. 299–317.

[5] Przegląd: K. Habe, *Neuropsychology of music – a rapidly growing branch of psychology*, "Horizons of Psychology" 2010, nr 9 (1), s. 79–98; P. Markiewicz, *Neuronalne korelaty amuzji*, (w:) M. Bogucki, A. Foltyn, P. Podlipniak i in., (red.), *Neuroestetyka muzyki*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2013, s. 227–246. Opisy przypadków zob. D.W. Zaidel, op. cit., s. 87–120.

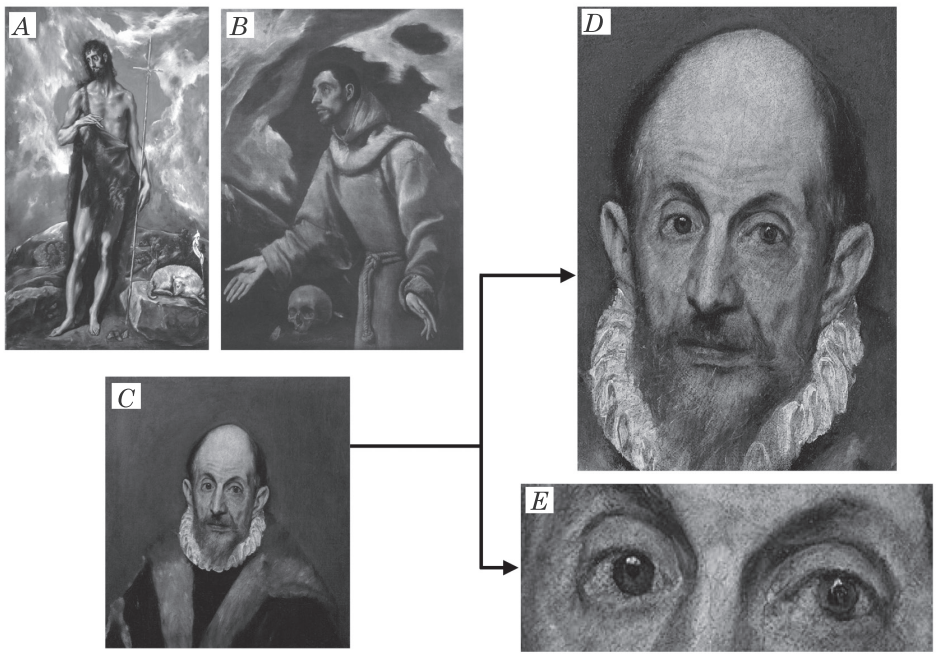
pozwala na diagnozę patologii doświadczanej przez twórcę lub przedstawienie jakiejś formy patologii (np. obserwowanej przez artystę)[6]. Teoria medyczna ma zastosowanie głównie do malarzy z dawnych czasów wobec braku adekwatnych źródeł na temat stanu ich zdrowia. Prawdopodobnie najbardziej znanym przykładem jest analiza dzieł El Greco (Domenikos Theotokopulos, 1541–1614), przedstawiciela manieryzmu w sztuce. El Greco malował nienaturalnie wydłużone postaci oraz detale ich ciała (zob. rys. 1A). Najbardziej dyskutowana była hipoteza zakładająca, że miał on astygmatyzm i dlatego nieświadomie oraz błędnie przedstawiał proporcje ciała ludzkiego – stąd termin „błąd El Greco" (*El Greco fallacy*)[7]. Hipotezę tę sprawdził Stuart M. Anstis i wykazał, że zastosowanie specjalnego okularu cylindrycznego, zwężającego horyzontalnie o 30% obraz wzrokowy z jednego oka (drugie zasłonięte), nie przynosi stałych efektów zaburzeń proporcji. Osoby badane zostały poproszone o narysowanie kwadratu, gdy patrzyły przez okular. Przy rysowaniu z pamięci początkowo zniekształcały horyzontalnie rysunek kwadratu, ale w kolejnych sesjach te zniekształcenia zanikały. Natomiast podczas próby kopiowania kwadratu nie zaobserwowano większych odchyleń. Na tej podstawie Anstis stwierdził, że nawet jeśli El Greco miał astygmatyzm, to i tak nie powinien z tego powodu malować zniekształconych proporcji ze względu na adaptację wzrokową i brak trudności podczas kopiowania (np. malowanie z wykorzystaniem realnej postaci). Dodatkowo – na co zwraca uwagę Anstis – El Greco szkicował postaci na obrazie w prawidłowych proporcjach i wydłużał je w trakcie malowania, co sugeruje świadomy zabieg artystyczny, zgodny zresztą z założeniami manieryzmu[8].

---

[6] K. Laios, M.M. Moschos, G. Androutsos, *Human anatomy in the painting of Dominikos Theotokopoulos – El Greco (1541–1614)*, "Italian Journal of Anatomy and Embryology" 2017, nr 122(1), s. 2. Przykład pracy stosującej teorię medyczną: O. Appenzeller, J.M. Stevens, R. Kruszynski, S. Walker, *Neurology in ancient faces*, "Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry" 2001, nr 70(4), s. 524–529.

[7] Przegląd dyskusji w odniesieniu do hipotezy astygmatyzmu El Greco zob. K. Laios, M.M. Moschos, G. Androutsos, op. cit., s. 1–7.

[8] S.M. Anstis, *Was El Greco astigmatic?*, „Leonardo" 2002, nr 35(2), s. 208. Zastosowanie metody promieniowania rentgenowskiego ujawniło pierwotne prawidłowe proporcje w obrazie zatytułowanym *Pogrzeb hrabiego Orgaza*, (1586–1588). Zob. K. Laios, M.M. Moschos, G. Androutsos, op. cit., s. 4.



Rys. 1. Przykłady dzieł malarskich El Greco wykorzystywane w ramach tzw. teorii medycznej. **A**: *Jan Chrzciciel*, 1600, Museo del Patriarca, Walencja. **B**: *Ekstaza* świętego Franciszka, 1575–1580? (autorstwo kwestionowane), Muzeum Diecezjalne, Siedlce. **C**: *Portret starszego mężczyzny*, ok. 1595–1600, Metropolitan Museum, New York. **D**: Fragment dzieła C – twarz. **E**: Fragment dzieła C – oczy. Opisy w tekście. Adaptacja własna.

Z nowszych hipotez można wskazać propozycję Jana Kwoczyńskiego, który dostrzegł w postaciach malowanych przeze El Greco objawy zespołu Marfana (zob. rys. 1B), genetycznie uwarunkowanego schorzenia tkanki łącznej, objawiającego się m.in. wydłużonymi kończynami, nienaturalnie długimi palcami i błyszczeniem soczewek ocznych[9]. Hipoteza Kwoczyńskiego dotyczy tylko niektórych postaci z obrazów El Greco, nie pozwala określić powodów ewentualnego przedstawiania patologii genetycznej i zawodzi przy uwzględnieniu prawidłowych proporcji postaci w szkicach El Greco.

Z malarstwem El Greco wiąże się także inna debata, angażująca kontekst neurologiczny. Zespół Bianucci sugeruje, że artysta na obrazie – prawdopodobnie autoportrecie (zob. rys. 1C) – przedstawił takie patologie gałkoruchowe, jak enoftalmię (zapadnięcie lewej gałki

[9] J. Kwoczyński, *The figures in El Greco's paintings have signs of Marfan's syndrome*, „Kardiologia Polska" 2006, nr 64, s. 1214–1220.

ocznej), zeza i być może amblyopię (tzw. leniwe oko)[10]. Badacze wskazują m.in. na asymetrię odbicia światła na rogówkach oczu przedstawionej postaci (zob. rys. 1E) oraz na dyskretne objawy pomijania lewostronnego, sugerujące, że El Greco przeszedł udar prawopółkulowy w okolicach ciemieniowych. Te objawy dotyczą głównie dysproporcji pomiędzy szczegółami lewej i prawej strony sportretowanej twarzy (zob. rys. 1D). W odpowiedzi zespół Santosa-Buesa stwierdził brak naukowych podstaw do sugerowania diagnozy patologii gałkoruchowej i neurologicznej głównie z powodu braku wystarczających informacji o osobie przedstawionej na obrazie oraz braku możliwości zastosowania pomiaru okulistycznego. Część domniemanej patologii wskazanej przez zespół Bianucci wynika z naturalnej i pokazanej przez El Greco asymetrii twarzy i ułożenia przestrzennego. Jeśli już doszukiwać się jakichś problemów, to raczej byłoby to opadanie powiek obserwowane u starszych osób[11].

Dyskusje wokół dzieł El Greco i poszukiwanie form patologii w jego obrazach sugeruje, że formułowanie hipotez wyłącznie na podstawie dzieł malarskich jest zawodne i może co najwyżej ujawniać zdolności interpretacyjne odbiorcy. Teoria medyczna zawodzi także w tym względzie, że domniemane patologie neurologiczne prezentowane na dawnych obrazach nie mają wsparcia w adekwatnych danych o stanie zdrowia przedstawianych postaci z uwagi na możliwości ówczesnej medycyny. W efekcie teoria medyczna sprzyja formułowaniu fałszywych alarmów (stwierdzanie choroby tam, gdzie jej nie ma) i stanowi część zjawiska, które można roboczo określić jako „apetyt na patologię". Warto wskazać, że bardziej subtelnie tendencja ta występuje także w odniesieniu do dzieł artystów inspirujących się przypadkami neurologicznymi[12]. Oba zjawiska mogą wyzwalać nietrafne skojarzenia ze sztuką jako dziedziną wysyconą przypadkami patologicznymi.

---

[10] R. Bianucci, F.F. Marias, O. Appenzeller, *Historical evidence supports El Greco's depiction of a neurological condition in his attributed self-portrait*, "Journal of Neurological Sciences" 2017, nr 372, s. 316–317.

[11] E. Santos-Bueso, A. Arteaga-Sánchez, J. Porta-Etessam i in., *Wrong diagnosis in the supposed self-portrait of El Greco*, "Journal of Neurological Sciences" 2017, nr 375, s. 476–477. Odpowiedź: R. Bianucci, F.F. Marias, O. Appenzeller, op. cit., s. 478.

[12] Przykładem może być malarstwo współczesnego artysty Jeffa Huntingtona. Por. R. Bianucci, A. Perciaccante, O. Appenzeller, *Boy with cortical visual impairment and unilateral hemiparesis in Jeff Huntington's "Slip"*, "Journal of Neurological Sciences" 2011, nr 370, s. 45–46.

2. W stronę adekwatnych metod neuropsychologii sztuki wizualnej

Kombinacja danych o dziele malarskim oraz danych z historii medycznej artysty jest punktem wyjścia do formułowania adekwatnej metodologii badań z zakresu neuropsychologii sztuki wizualnej. Bazowanie na samych dziełach prowadzi do trudności właściwych dla teorii medycznej. Z kolei analiza stanu medycznego artysty bez odniesienia do twórczości nie dostarczy żadnych informacji na temat wpływu np. patologii neurologicznej na jakość obrazu. Jeśli zgodzimy się na taki punkt wyjścia, to trzeba ustalić sensowny program badawczy w oparciu o takie dane.

Jak dotąd jedyny program badań neuropsychologicznych w zakresie sztuki sformułowała *implicite* Dahlia W. Zaidel[13]. Obejmuje on m.in. analizę konsekwencji uszkodzenia mózgu znanych artystów w celu ustalenia relacji pomiędzy sztuką i określonymi regionami mózgu. W rekonstrukcji krytycznej Romana Frigga i Catherine Howard główne założenia takiego programu, określonego jako metoda diachronicznej różnicy (ang. *method od diachronic difference* – MDD), są następujące:

1) analiza dzieła sztuki przed epizodem neurologicznym;
2) analiza dzieła sztuki po epizodzie neurologicznym;
3) ustalenie zmian estetycznych poprzez porównanie dzieł sztuki sprzed epizodu neurologicznego i po takim epizodzie;
4) stwierdzenie, że zmiany estetyczne to wskutek epizodu neurologicznego;
5) ustalenie specyfiki epizodu neurologicznego;

sformułowanie konkluzji (często *implicite*), że zmiany mózgowia spowodowały zmianę stylu artystycznego i że uszkodzony obszar odpowiada za styl artystyczny z okresu przed uszkodzeniem[14].

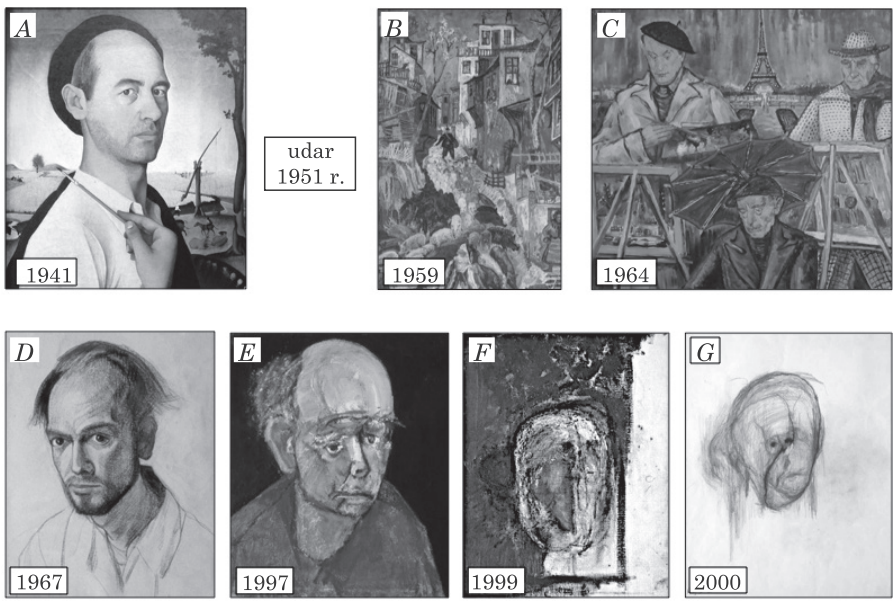
Frigg i Howard wskazują na trudności z realizacją programu Zaidel, wśród których dwa są kluczowe. Po pierwsze, analiza dzieł wybitych artystów jest zbędna. Zamiast tego do realizacji programu neuropsychologicznego wystarczą zwykli absolwenci szkół artystycznych i najlepiej żyjący, ze względu na dostęp do aktualnych badań medycznych i możliwości przeprowadzenia badań bardziej kontrolowanych.

---

[13] D.W. Zaidel, *Neuropsychology of art neurological, cognitive, and evolutionary perspectives*, Psychology Press, New York 2005.

[14] R. Frigg, C. Howard, *Fact and fiction in the neuropsychology of art*, (w:) E. Schellekens, P. Goldie (red.), *The aesthetic mind: philosophy and psychology*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 56.

Po drugie, Zaidel opisuje najczęściej przypadki artystów z wątpliwą historią medyczną, gdy źródła historyczne są niekompletne i nie ma precyzyjnych opisów uszkodzeń mózgowia. W efekcie konkluzje są zbyt ogólne i nie pozwalają na wskazanie funkcjonalnych jednostek wytwarzania sztuki w mózgu[15].



Rys. 2. Przykłady sztuki malarskiej Zlatio Boyadjieva i Williama Utermohlena. **A**: *Autoportret i portret żony artysty* (fragment),1941, przed udarem. **B**: *To the Slaughterhouse* (fragment), 1959, Ruse City Art Gallery. **C**: *Baratsite*, 1964, Boyan Radev Collection. **D-G**: Auroportrety Utermohlena, wykonane w różnych latach (daty powstania określonego autoportretu podano w lewym dolnym rogu). **D**: autoportret wykonany w okresie przedchorobowym. **E-G**: autoportrety wykonane w kolejnych latach rozwoju choroby Alzheimera.
Źródła: (A-C) Catalog for the exibition of teh Sofia City Art Gallery, June-August 2013, [online] <https://issuu.com/mariaart>. Obrazy w oryginale barwne (adaptacja własna); (D-G) The Later Works of William Utermohlen 1995–2000, katalog z wystawy w The New York Academy of Medicine Presidents Gallery, 22X-27X2006, Myriad Pharmaceuticalis, Inc. Obrazy w oryginale barwne. Adaptacja własna.

Jako przykład Frigg i Howard podają dwa przypadki omawiane przez Zaidel (zob. rys. 2). Bułgarski malarz Zlatio (Zlatyiu) Boyadjiev (1903–1976), który w 1951 r. przeszedł udar lewopółkulowy skutkujący niedowładem prawej ręki i afazją mieszaną, nauczył się malować sprawną lewą ręką. W porównaniu do okresu sprzed udaru zachował

[15] Ibidem, s. 55–58.

zdolność realistycznego przedstawiana postaci, ale pojawiły się zmiany w zakresie kolorystyki, perspektywy przestrzennej i liczby prezentowanych osób (rys. 2A-C)[16].

Drugi przypadek to William Utermohlen (1933–2007), który od 57 roku życia doświadczał powolnego i stopniowego obniżenia ogólnego funkcjonowania poznawczego w przebiegu choroby Alzheimera. Badanie MRI (rezonans magnetyczny) ujawniło uogólnione obupółkulowe zaniki korowe w obrębie mózgowia. Wraz z postępem choroby Utermohlen malował coraz mniej realistycznie i bardziej abstrakcyjnie, zaś w autoportretach występowały różne zniekształcenia. Coraz bardziej uwidoczniały się trudności w zakresie perspektywy, głębi i koloru (w końcowej fazie choroby Utermohlen zrezygnował z używania kolorów) (rys. 2E-2G)[17].

Frigg i Howard twierdzą, że oba przedstawione przez Zaidel przypadki pozwalają co najwyżej na bardzo ogólnikowe konkluzje, że: (1) istnieje związek uszkodzenia lewej półkuli mózgu ze zdolnościami w zakresie stosowania perspektywy przestrzennej i zróżnicowanej kolorystyki (przypadek Boyadjieva), (2) istnieje związek na poziomie ogólnego nieprawidłowego działania kory mózgu i tendencji do abstrakcyjnych przedstawień malarskich (przypadek Utermohlena). Takie konkluzje ich zdaniem nie pozwalają na precyzyjny opis funkcjonalny poszczególnych obszarów mózgowia w dziedzinie sztuki. Dopiero analiza wszystkich możliwych stadiów powstawania dzieła sztuki (od szkicu do produktu finalnego) w powiązaniu z określoną aktywnością mózgowia pozwala na sensowne konkluzje w ramach holistycznie pojętej neuropsychologii sztuki wizualnej[18].

Stanowisko Frigga i Howard zasadniczo wydaje się trafne. Jednak ma ono wady lub braki metodologiczne.

A. Nie jest jasne, jaki jest związek twórczości artystycznej i ogólnej aktywności motorycznej, poznawczej i emocjonalnej artysty. Inaczej mówiąc: czy działalność artystyczna ma charakter modularny neurologicznie, czy też wynika z ogólnego stanu motorycznego, poznawczego i emocjonalnego artysty? Bez takiego ustalenia kategoria modułów funkcjonalnych wytwarzania sztuki w mózgu praktycznie nie ma specjalnego znaczenia dla programu badań neuropsychologicznych. Przykłady Boyadjieva i Utermohlena sugerują, że ogólny stan artysty może wpływać na jego aktywność artystyczną. Boyadjiev był praworęczny

[16] Ibidem, s. 55–56. D.W. Zaidel, op. cit., s. 30–32, 213–214.
[17] R. Frigg, C. Howard, op. cit., s. 56. D.W. Zaidel, op. cit., s. 43–44.
[18] R. Frigg, C. Howard, op. cit., s. 56. D.W. Zaidel, op. cit., s. 57.

i musiał nauczyć się malować lewą ręką. Używanie przeuczonej ręki mogło do pewnego stopnia decydować o technice malowania. Z kolei Utermohlen w miarę postępów choroby Alzheimera ujawniał coraz bardziej nasilone deficyty poznawcze[19]. W efekcie do programu badawczego należałoby włączyć ocenę stanu poznawczo-motorycznego artysty przed epizodem neurologicznym oraz po takim epizodzie. Być może dzięki takiemu podejściu można byłoby ustalić, co w procesie tworzenia dzieła sztuki jest bardziej zależne od wyjściowego stanu poznawczo-motorycznego, a co jest względnie niezależne od takiego stanu. Warto wskazać, że w wielu przypadkach to obecnie mało realistyczny postulat, gdyż nie przeprowadza się badań wstępnych w oczekiwaniu na możliwe wystąpienie epizodu neurologicznego. Jednak w niektórych sytuacjach klinicznych, np. przy operacjach głębokiej stymulacji mózgu, leczeniu tętniaków i przy kontrolowanej farmakoterapii w chorobie Parkinsona lub depresji poudarowej, wskazany postulat ma zastosowanie.

B. Pojęcie epizodu neurologicznego jako ścisłe kryterium czasowe porównywania zmian stylu artystycznego jest wątpliwe. W przypadku udaru, urazu czaszkowo-mózgowego lub operacji neurochirurgicznej można dość precyzyjnie określić ten czas. Ale tego typu epizod może poprzedzać (poza urazami) faza przedchorobowa, gdy już występują subkliniczne objawy patologii, np. w przebiegu rozwoju guza mózgu lub zmian niedokrwiennych z powodu zwężenia światła tętnic mózgowych. Subkliniczna postać patologii mózgowej może wpływać na jakość dzieła artystycznego, ale typowo nie jest w ogóle kontrolowana. Poza tym, jeśli nawet ustalimy moment epizodu neurologicznego, to i tak zazwyczaj musi upłynąć jakiś czas, aby artysta mógł wrócić do np. malowania obrazów. Powodem tego jest m.in. fakt hospitalizacji, niesprawność w fazie ostrej np. udaru, epizody depresji pourazowej lub konieczność przystosowania się do nowych warunków życia. W efekcie pierwsze dzieło artystyczne po epizodzie neurologicznym może powstać po kilku miesiącach lub latach od wystąpienia takiego epizodu. W tym czasie następują dynamiczne zmiany o charakterze rekonwalescencji, które również typowo nie są kontrolowane w perspektywie twórczości artystycznej. Jednak największe trudności z kategorią epizodu neurologicznego występują w przypadku chorób neurozwyrodnieniowych przebiegających z otępieniem. W tym przypadku moment patologii jest

[19] Wyniki badań neuropsychologicznych Utermohlena pomiędzy 61 r.ż. (diagnoza neurologiczna) i 66 r.ż., zob. S.J. Crutch, R. Isaacs, M.N. Rossor, *Some workmen can blame their tools: artistic change in an individual with Alzheimer's disease*, „Lancet" 2001, nr 357, s. 2129–2133.

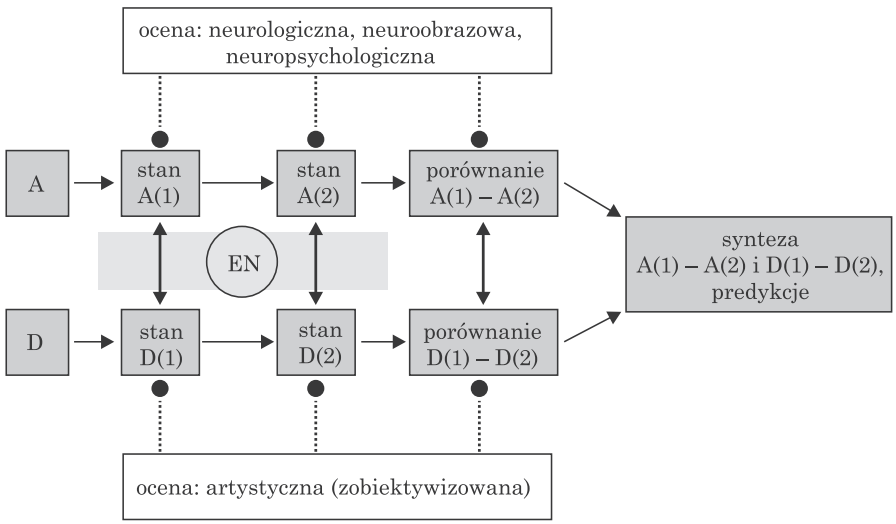
typowo zestawiany z pierwszą diagnozą, która może być opóźniona nawet o kilka lat. Dodatkowo, w chorobach neurodegeneracyjnych pogorszenie stanu poznawczego może mieć różną dynamikę i w sposób niejednorodny wpływać na jakość dzieła artystycznego. To oznacza, że w takich sytuacjach należałoby kontrolować poszczególne stadia choroby. Podsumowując – pojęcie epizodu neurologicznego należy traktować bardziej elastycznie i każdorazowo określić wymiary czasowe oceny neuropsychologicznej dzieła artystycznego.

C. Analiza dzieł artystycznych przed i po epizodzie neurologicznym oraz ustalenie zmian estetycznych poprzez porównanie dzieł wymaga określenia metody oceny artystyczno-estetycznej. Frigg i Howard oraz Zaidel pomijają ten aspekt. W pracy Zaidel można znaleźć liczne opisy przypadków artystów po epizodach neurologicznych, których dzieła są analizowane intuicyjnie lub perswazyjnie (wskazywanie na domniemane zmiany). Takie podejście ma charakter bardziej anegdotyczny niż naukowy i wiąże się z wystąpieniem licznych błędów wynikających z analizy czysto subiektywnej. W konsekwencji program neuropsychologii sztuki wizualnej wymaga zastosowania zobiektywizowanych metod oceny zmian artystyczno-estetycznych po epizodzie neurologicznym. Można wskazać dwie takie metody. Pierwsza z nich – *Assessment of Art Attributes* (AAA) – polega na ocenie metodą sędziów kompetentnych poszczególnych cech dzieła artystycznego w wymiarze formalno-stylistycznym (sześć cech, np. głębia przestrzenna, nasycenie koloru, temperatura koloru) oraz wymiarze treściowo-przedstawieniowym (sześć cech, np. poziom realizmu, styl emocjonalny, symbolizm)[20]. Zastosowanie metody AAA pozwoliło m.in. na wskazanie podobieństw i różnic w zmianie stylu artystycznego w przypadku dwóch artystów po udarze lewopółkulowym: Zlatio Boyadjieva i Katherine Sherwood i jednego po udarze prawopółkulowym: Lovisa Corintha[21]. Natomiast druga metoda polega na zastosowaniu analizy fraktalnej obrazów cyfrowych i pozwala ocenić zmiany na poziomie stopnia złożoności

[20] A. Chatterjee, P. Widick, R. Sternschein i in., *The assessment of art attributes*, "Empirical Studies of the Arts" 2010, nr 28(2), s. 207–222. Inną zobiektywizowaną metody jest CAT (*Consensual Assessment Technique*), wykorzystywana do oceny poziomu kreatywności artystycznej. Przykład zastosowania CAT w analizie produkcji artystycznej pacjentki z behawioralnym wariantem otępienia czołowo-skroniowego (bvFTD), zob. L.C. de Souza, H.C. Guimarães, A.L. Teixeira i in., *Frontal lobe neurology and the creative mind*, „Frontiers in Psychology" 2016, nr 5(761), s. 1–21. Inny przykład: V. Drago, G.P. Crucian, P.S. Foster i in., *Lewy body dementia and creativity: case report*, „Neuropsychologia" 2006, nr 44(14), s. 3011–3015.

[21] A. Chatterjee, B. Bromberger, W.B. Smith II i in., *Artistic production following brain damage: A study of three artists*, „Leonardo" 2011, nr 44(5), s. 405–410.

kompozycyjnej dzieł malarskich oraz pośrednio wyznaczyć wzorce zmian dla różnych patologii neurologicznych[22].



Rys. 3. Schemat postępowania w procedurze oceny zmian stylu artystycznego po epizodzie neurologicznym. Oznaczenia: **A**: artysta, **stan A(1)**: stan artysty w czasie 1, **D**: dzieło artystyczne, **stan D(1)**: stan dzieła w czasie 1, **EN**: epizod neurologiczny. Źródło: opracowanie własne.

Biorąc pod uwagę powyższe dane, wydaje się, że optymalny projekt oceny zmian stylu artystycznego po epizodzie neurologicznym wymaga spełnienia kilku warunków (zob rys. 3):

1) stan poznawczo-motoryczno-emocjonalny artysty powinien być systematycznie kontrolowany w kontekście epizodu neurologicznego, najlepiej w warunkach przed takim epizodem i po nim, zaś do kontroli stanu artysty wymagana jest każdorazowo ocena neurologiczna, neuroobrazowa (neuroradiologiczna) i neuropsychologiczna;

2) stan dzieła artystycznego powinien być kontrolowany, najlepiej w procedurach oceny obiektywnej (np. metoda fraktalna) lub zobiekty-

[22] A. Forsythe, T. Williams, R.G. Reilly, *What paint can tell us: A fractal analysis of neurological changes in seven artists*, „Neuropsychology" 2017, nr 31(1), s. 1–10. Po raz pierwszy metoda analizy fraktalnej została zastosowana do różnicowania stopnia autentyczności dzieł Jacksona Pollocka. Por. R.P. Taylor, A.P. Micolich, D. Jonas, *Fractal analysis of Pollock's drip paintings*, „Nature" 1999, nr 399, s. 422. Późniejsza praca: R.P. Taylor, R. Guzman, T.P. Martin i in., *Authenticating Pollock paintings using fractal geometry*, „Pattern Recognition Letters" 2007, nr 28(6), s. 695–702. Zastosowanie analizy fraktalnej do oceny estetycznej, zob. A. Forsythe, M. Nadal, N. Sheehy i in., *Predicting beauty: Fractal dimension and visual complexity in art*, „British Journal of Psychology" 2011, nr 102, s. 49–70.

wizowanej (np. metoda AAA), jak też w odniesieniu do czasu epizodu neurologicznego;

3) dane o stanie poznawczo-motoryczno-emocjonalnym artysty należy korelować ze stanem dzieła artystycznego w danym czasie (rys. 3 – strzałki dwukierunkowe pionowe);

4) epizod neurologiczny jako kryterium czasowe różnicowania zmian stylu artystycznego trzeba określić możliwie jak najdokładniej;

5) dopiero po spełnieniu warunków 1–4 możliwa jest globalna synteza danych i proces formułowania predykcji na temat funkcjonalnych modułów w mózgu związanych z tworzeniem dzieł sztuki.

Przedstawiony schemat metodologii badań z zakresu neuropsychologii sztuki można traktować jako punkt wyjścia do oceny dotychczasowych badań. Jest to projekt idealistyczny, który posiada jednak liczne możliwe konkretyzacje. Aktualnie niewiele jest prac, które spełniałyby wszystkie kryteria 1–5. Większość bowiem nie spełnia kryterium 2 (zobiektywizowana ocena wytworu artystycznego), co od razu wskazuje na wartość uzyskiwanych wyników. Taki stan rzeczy w procesie ewolucji naukowej można określić jako wstępny etap zbierania danych, wskazywania powtarzalnych wyników i orientowania się w tematyce badawczej.

Warto wskazać na jeszcze jeden problem metodologiczny. W wielu pracach stan poznawczo-motoryczno-emocjonalny artysty przed epizodem neurologicznym nie został określony. Dopiero choroba wymusza badania neurologiczne, neuroobrazowe lub neuropsychologiczne. Jest to zjawisko typowe i prawdopodobnie nie ulegnie zmianie. Wówczas jedyną pośrednią informacją o stanie artysty przed epizodem neurologicznym jest analiza dzieła artystycznego. Najczęściej zakłada się przy tym, że przed epizodem neurologicznym (np. przed udarem) artysta nie ujawniał objawów patologii i tworzył obrazy, które mogą stanowić punkt odniesienia przy porównaniach z tymi z okresu po takim epizodzie. To założenie jest z wielu powodów wątpliwe (np. artysta mógł w fazie przedchorobowej ujawniać pewne cechy charakterystyczne dla pełnoobjawowego stadium choroby). Jednak w niektórych przypadkach można śledzić zmiany artystyczne w kontekście rozwoju zaburzeń neurologicznych. Tak będzie w przypadku analizy zmian artystycznych w chorobach neurodegeneracyjnych lub w stanach przed/po zabiegach neurochirurgicznych (zob. pkt 3 i 4).

3. Synteza danych neuropsychologii sztuki wizualnej – faza zbierania danych

Zgodnie z uwagami w pkt 2 artykułu, część wyników dotychczasowych badań i spekulacji na temat związków pomiędzy uszkodzonym mózgiem i sztuką wizualną można potraktować jako coś w rodzaju mapy tematycznej. Dzięki temu zyskujemy większą orientację w zakresie poruszanych zagadnień, sposobu ich opracowywania, specyficznych tendencji interpretacyjnych i kluczowych obszarów tematycznych. Wydaje się, że najważniejsze kwestie w neuropsychologii sztuki wizualnej (ograniczonej do sztuki malarskiej) można przedstawić w kilku punktach.

3.1. Zmiana stylu

Po uszkodzeniu mózgu o różnej etiologii wielu artystów zmienia w sposób niezamierzony swój styl artystyczny[23]. Poziom samoświadomości artysty po epizodzie neurologicznym nie jest typowo badany. U niektórych osób następuje degradacja zdolności i tym samym obniżenie jakości artystycznej dzieł (np. Utermohlen, zob. rys. 2 D-G), u innych można zaobserwować specyficzny wzrost zdolności lub zmianę stylu (np. Boyadjiev, zob. rys. 2 A-C). Poza tym niektórzy zachowują swoje zdolności artystyczne po epizodzie neurologicznym lub utrzymują takie zdolności w dłuższym wymiarze czasu pomimo nasilającego się procesu neurodegeneracyjnego (zob. rys. 7A-F, 8 D-E)[24]. Na tym etapie badań nie ma ogólnego modelu wyjaśniającego powyższe zróżnicowanie.

Zmiana stylu artystycznego zależy częściowo od typu epizodu neurologicznego. W tej mierze występują dwa główne obszary badawcze: pierwszy obejmuje artystów po uszkodzeniach w wyniku udaru lub innych uszkodzeń ogniskowych, drugi eksploruje przypadki arty-

[23] E.B. Petcu, K. Sherwood, A. Popa-Wagner i in., *Artistic skills recovery and compensation in visual artists after stroke*, „Frontiers in Neurology" (2016), nr 7(76), s. 1–12; A. Mazzucchi, E. Sinforiani, F. Boller, *Focal cerebral lesions and painting abilities*, (w:) S. Finger, D.W. Zaidel, F. Boller, J. Bogousslavsky (red.), *The fine arts, neurology, and neuroscience*, "Progress in Brain Research" vol. 204, Elsevier, Amsterdam 2013, s. 71–98.

[24] Zestawienie typów zmian artystycznych po uszkodzeniach obszarów głównie czołowo-skroniowych mózgu o różnej etiologii, zob. E.B. Petcu, K. Sherwood, A. Popa-Wagner i in., op. cit., s. 5–11. Przykład zachowania zdolności artystycznych w chorobie Alzheimera: L.R. Fornazzari, *Preserved painting creativity in artists with Alzheimer's disease*, „European Journal of Neurology" 2005, nr 12, s. 419–424.

stów z różnego typu chorobami neurozwyrodnieniowymi, jak np. z chorobą Alzheimera czy chorobą Parkinsona.

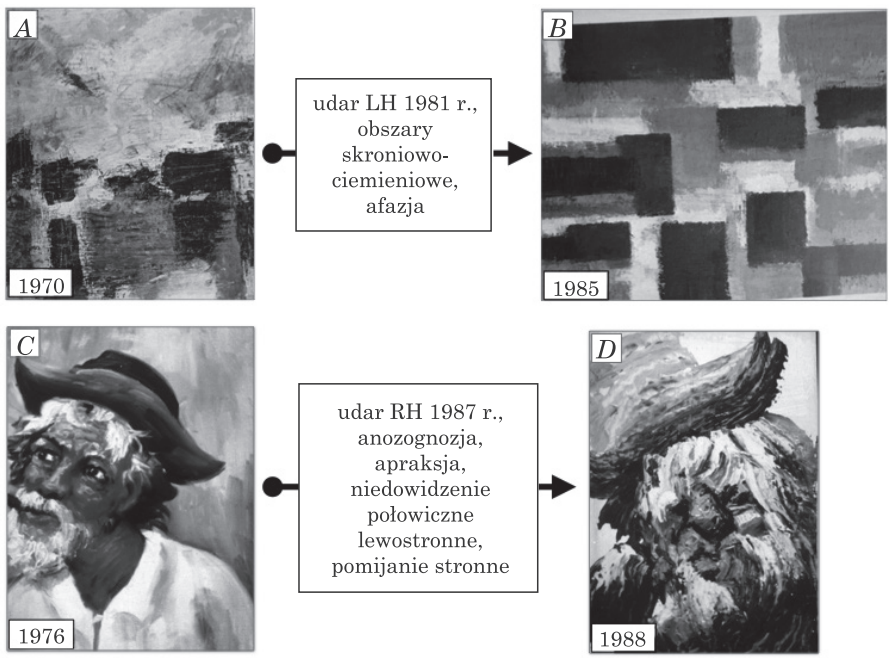
3.2. Zmiany po udarze mózgu i innych ogniskowych uszkodzeniach OUN

W przypadku udarów lub ogniskowych uszkodzeń mózgu o innej etiologii podstawowy wymiar analiz dotyczy strony uszkodzenia mózgu, tzn. czy uszkodzenie ma charakter lewopółkulowy – LH (ang. *left hemisphere*), czy prawopółkulowy – RH (ang. *right hemisphere*). Dotychczasowe wnioski na temat zmian stylu artystycznego po lezji określonej półkuli mózgu są zróżnicowane i zależą od typu przyjętej metodologii.

Przykładowo, zespół Mazzucchi porównał historycznie i czysto obserwacyjnie dokonania sześciu artystów malarzy (trzech z uszkodzeniami LH i trzech z uszkodzeniami RH) według sześciu kryteriów (ogólna kompozycja, powtarzalność tematyczna i stylistyczna, stosowanie koloru, ogólny styl malarski, cechy autoportretów, próby powrotu do stylu sprzed epizodu neurologicznego)[25]. Artyści z uszkodzeniami LH ujawniają: (1) tendencję do fragmentaryzacji przedstawień scen i obiektów oraz trudności w wykorzystywaniu perspektywy przestrzennej, (2) stosowanie powtarzalnych tematów i cech stylistycznych zwłaszcza po epizodzie neurologicznym, np. w postaci wzorów geometrycznych, (3) stosowanie uproszczonej i stonowanej palety kolorystycznej, (4) coraz większą zdolność kompensacji w przypadku przestawiania się na lewą rękę, (5) tendencję do malowania autoportretów, (6) zróżnicowany sposób nawiązywania do stylu sprzed epizodu neurologicznego (od braku takiego nawiązywania do stałego nawiązywania). Z kolei artyści z uszkodzeniami RH charakteryzują się: (1) większą deterioracją w zakresie wykorzystania przestrzeni trójwymiarowej oraz przedstawianiem postaci w ogólnych zarysach i bez koordynacji przestrzennej z pozostałymi elementami kompozycyjnymi, (2) powtarzalnością tematyczno-stylistyczną w nawiązaniu do czasu sprzed epizodu neurologicznego, (3) stosowaniem uproszczonej, ale kontrastowej i niestonowanej palety kolorystycznej, (4) brakiem precyzji motorycznej podczas malowania, (5) brakiem realizowania autoportretów, (6) zróżnicowanym sposobem nawiązywania do stylu sprzed epizodu neurologicznego.

[25] A. Mazzucchi, E. Sinforiani, F. Boller, op. cit., s. 71–98. Artyści z uszkodzeniami LH to: Zlatyu Boyadjiev (1903–1976), Afro Basaldella (1912–1976) i Gianfranco Fasce (1927–2003). Artyści z uszkodzeniami RH: Lovis Corinth (1858–1925), Otto Dix (1891–1969) i Segundo Agelvis (1899–1988).

Podstawowa trudność artystów po uszkodzeniach prawopółkulowych dotyczy zdolności wzrokowo-przestrzennych, a najbardziej zwracają uwagę cechy pomijania lewostronnego oraz apraksji konstrukcyjnej (zob. rys. 8 B-C). Zespół Mazzucchi sugeruje, że profil zmian stylu u artystów z uszkodzeniem LH i RH wskazuje na specjalizację półkulową, ale nie przedstawia szczegółowej argumentacji w tym zakresie.



Rys. 4. Przykłady zmian stylu artystycznego po udarze mózgu lewopółkulowym i prawopółkulowym. **A**: Gianfranco Fasce, *Atlantide*, 1970, kolekcja prywatna. **B**: Gianfranco Fasce, *Contrasti bianchi e scuri*, 1985, kolekcja prywatna. **C**: Segundo Agelvis, *Retrato de Hombre*, 1976, kolekcja prywatna. **D**: Segundo Agelvis, *Retrato de Hombre*, 1988, kolekcja prywatna. A-D: fragmenty obrazów, obrazy w oryginale barwne.
Źródło: A. Mazzucchi, E. Sinforiani, F. Boller, *Focal cerebral lesions and painting abilities*, (w:) S. Finger, D.W. Zaidel, F. Boller, J. Bogousslavsky (red.), *The fine arts, neurology, and neuroscience*, "Progress in Brain Research" vol. 204, Elsevier, Amsterdam 2013, s. 71–98. Adaptacja własna.

Z kolei zespół Petcu dokonał analizy bazy danych PubMed (lata 1995–2015) i w ten sposób uzyskał informacje na temat artystów z udarami RH (N=10) i LH (N=5), którzy kontynuowali prace artystyczne po epizodzie neurologicznym. W przeciwieństwie do ustaleń zespołu Mazzucchi, ta analiza wykazała, iż grupa artystów po uszkodzeniach LH jest bardziej zróżnicowana w zakresie zmiany stylu artystycznego po epizodzie neurologicznym i nie stosuje typowo stylu opar-

tego na powtarzalności tematycznej i kompozycyjnej. Poza tym część takich artystów po udarze mózgu ujawnia wyraźną ewolucję stylu artystycznego[26].

Jeszcze inny przykład możliwości oceny wpływu udaru mózgu na styl artystyczny przedstawił zespół Chatterjee. W ramach metody AAA sędziowie (N=60) oceniali w pięciostopniowej skali Likerta cechy treściowe i formalne dzieł malarskich dwóch artystów po udarze LH: Zlatio Boyadjieva i Katherine Sherwood, oraz jednego artysty po udarze RH: Lovisa Corintha. Stwierdzono istotne statystycznie różnice przy porównaniu większości badanych cech treściowo-formalnych (12 zdefiniowanych w metodzie AAA) dzieł sprzed udaru i po udarze. We wszystkich badanych przypadkach malarstwo po epizodzie neurologicznym było oceniane jako bardziej abstrakcyjne, słabiej zorganizowane pod względem przestrzennym, mniej realistyczne, bardziej niejednolite pod względem kolorystycznym i wykonywane swobodniejszym ruchem pędzla. Poza tym dzieła artystów po udarze LH zostały ocenione jako bardziej symboliczne[27].

Przedstawione próby oceny zmian stylu artystycznego po udarze mózgu wskazują na niekompatybilne wyniki przy próbie ich uogólnienia. Powodem tego są różne metody analizy, niewielkie próby osób badanych oraz w większości brak dokładnych danych o epizodzie neurologicznym i brak danych z oceny funkcji motoryczno-poznawczo-emocjonalnych. Dodatkowym utrudnieniem są dowolnie przyjmowane kryteria czasu powstawania dzieł kwalifikowanych do oceny.

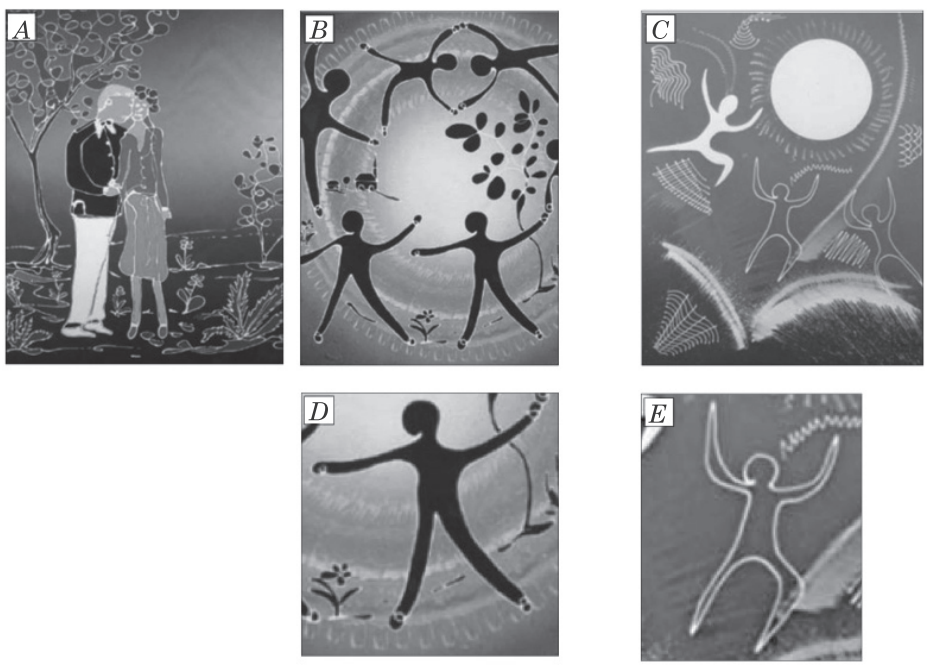
Można jednak wskazać bardziej precyzyjne próby określenia stopnia zmian artystycznych po udarze mózgu. Zespół Annoniego opisał przypadki dwóch profesjonalnych artystów po niewielkich udarach, którzy nieświadomie zaczęli malować w odmiennym stylu[28]. Pierwszy z nich doznał udaru niedokrwiennego w lewych obszarach potylicznych w okolicach V1 i V2, co spowodowało niedowidzenie kwadrantowe (potem mroczki okołośrodkowe), wytwórcze doznania wizualne i dyschromatopsję w górnym prawym kwadrancie pola widzenia (błyski, linie). W badaniu neuropsychologicznym i neuropsychiatrycznym (5 miesięcy po epizodzie) stwierdzono brak deficytów ogólnego funkcjonowania poznawczego, niewielkie trudności w zadaniach wzrokowo-przestrzennych i wykonawczych oraz nasilenie zaburzeń emocjonalnych (impul-

[26] E.B. Petcu, K. Sherwood, A. Popa-Wagner i in., op. cit., s. 1–12.

[27] A. Chatterjee, B. Bromberger, W.B. Smith II, op. cit., s. 405–410.

[28] J.M. Annoni, G. Devuyst, A. Carota, L. Bruggimann, J. Bogousslavsky, *Changes in artistic style after minor posterior stroke*, „Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry" 2005, nr 76(6), s. 797–803.

sywność, zmienność nastroju, stany lękowe i zachowania unikające, czyli objawy typowe dla umiarkowanej postaci zaburzeń po stresie pourazowym – PTSD) i motywacyjnych. Przed udarem jego malarstwo było uproszczone stylistycznie i ekspresyjne. Dominowały w nim schematyczne postacie ludzkie oraz kształty geometryczne (rys. 5 A-B). Po miesiącu od epizodu neurologicznego pacjent zaczął ponownie tworzyć dzieła artystyczne. Dopiero pod wpływem krewnych i klientów uświadomił sobie zmiany w przedstawianiu kończyn postaci (ostre zakończenia, bez detali) i samych postaci (bardziej stylizowane), wykorzystywanie monochromatycznych barw i uproszczenie relacji przestrzennych w tle obrazu (rys. 5 C-E). Dwóch niezależnych sędziów określiło malarstwo poudarowe pacjenta jako uproszczone, bardziej abstrakcyjne i symboliczne oraz wyraźniej akcentujące elementy świetlne[29].



Rys. 5. Zmiana stylu artystycznego po udarze niedokrwiennym mózgu w lewych obszarach potylicznych. **A, B**: obrazy namalowane przed udarem. **C**: obraz wykonany cztery miesiące po udarze. **D**: powiększenie detalu z obrazu B. **E**: powiększenie detalu z obrazu C (opis w tekście). **A-C**: fragmenty obrazów, obrazy w oryginale barwne.
Źródło: J.M. Annoni, G. Devuyst, A. Carota, L. Bruggimann, J. Bogousslavsky, *Changes in artistic style after minor posterior stroke*, „Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry" 2005, nr 76(6), s. 797–803. Adaptacja własna.

[29] Ibidem, s. 797–799.

Drugi z badanych artystów doznał niewielkiego udaru w okolicach środkowych lewego wzgórza. Przed udarem malował głównie pejzaże w stylu, który został określony przez krytyków mianem figuratywnego impresjonizmu. W badaniu neuropsychologicznym (rok po epizodzie neurologicznym) również stwierdzono brak deficytów ogólnego funkcjonowania poznawczego, niewielkie trudności w zadaniach angażujących funkcje wykonawcze i zdolności wyobrażeniowe. Sam artysta wskazał na nasiloną impulsywność własną i brak zainteresowania regułami życia społecznego. W wywiadzie psychiatrycznym stwierdzono obniżenie zdolności kontroli emocjonalnej. Powrót do malowania obrazów nastąpił po dwóch tygodniach od udaru. Nowością było przede wszystkim oburęczne stosowanie pędzla, co się wcześniej nie zdarzało. Podobnie jak w poprzednio opisanym przypadku, uświadomienie zmiany stylu artystycznego nastąpiło dopiero pod wpływem opinii klientów artysty. Zmiana polegała głównie na malowaniu obrazów bardziej realistycznych, bardziej nasyconych kolorystycznie, z większą dbałością o detale i strukturę przestrzenną kompozycji. Dwóch niezależnych sędziów stwierdziło w malarstwie poudarowym większą organizację geometryczną, nasilone akcenty kolorystyczne i większą trafność w przedstawianiu detali. Interesujące jest to, że wykorzystywanie lewej ręki do malowania (poprzednio artysta używał tylko prawej) wiązało się z subiektywnym poczuciem wzrostu produktywności w zakresie akcentu kolorystycznego i wyrazu emocjonalnego[30].

Zaobserwowane zmiany w stylu artystycznym po relatywnie niewielkich udarach zespół Annoniego wyjaśnia następująco. Przede wszystkim takie zmiany nie zostały spowodowane świadomym i kontrolowanym wyborem. W obu przypadkach nastąpiły po pewnym odroczeniu i zobserwowały je osoby trzecie. Wobec tego opisane zmiany prawdopodobnie wynikają z uszkodzeń mózgowia, w tym wypadku obszarów tylnych. Efektem nawet niewielkich lezji w tych obszarach mogą być zmiany na poziomie procesów twórczych, przejawiające się np. modyfikacjami stylistycznymi w obrazach malarskich. Dodatkowo fakt, że obaj artyści doznali uszkodzeń lewopółkulowych jest zbieżne z założeniami teorii paradoksalnej facylitacji funkcjonalnej prawej półkuli[31]. Zgod-

[30] Ibidem, s. 799–800.

[31] Inicjatorem teorii paradoksalnej facylitacji w neurologii był Narinder Kapur, zob. idem, *Paradoxical functional facilitation in brain-behaviour research. A critical review*, „Brain" 1996, nr 119(5), s. 1775–90. Bardziej aktualna wersja teorii hamowania-rozhamowania procesów twórczych po uszkodzeniu mózgowia zob. I.V. Viskontas, B.L. Miller, *Paradoxical creativity and adjustment in neurological condition*, (w:) N. Kapur i in., *The paradoxical brain*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 221–233.

nie z tą teorią, uszkodzenie mózgu w lewej, typowo językowej i kategorialnej półkuli, powoduje kompensację w drugiej półkuli i wystąpienie nowych cech, np. w stylu malarskim. Istnieją też inne możliwości interpretacyjne. W obu przypadkach stwierdzono mniej zaawansowane dysfunkcje wykonawcze i emocjonalne. Takie zaburzenia również mogą ujawnić się w stylu artystycznym, np. w postaci mniejszej kontroli całości kompozycji lub uproszczeń tematyczno-stylistycznych[32].

Ustalenia i predykcje zespołu Annoniego pokazują, jak ważną sprawą jest dokładna charakterystyka epizodu neurologicznego, informacje z badania neurologicznego oraz dane z badań neuropsychologicznych i neuropsychiatrycznych, a także z wywiadu środowiskowego. Dzięki temu możliwe jest wskazanie kilku opcji wyjaśniających zmiany artystyczne po lezji mózgu, które wymagałyby kontroli w dalszych badaniach. Ograniczeniem badań zespołu Annoniego jest brak danych o stanie motoryczno-poznawczo-emocjonalnym artystów sprzed udaru, co powoduje, że wyjaśnienia odwołujące się do dysfunkcji wykonawczych i emocjonalnych mogą być zawodne.

3.3. Zmiany twórczości artystycznej w chorobach neurozwyrodnieniowych

Praktycznie całkowicie odmienną dziedziną obserwacji zmian artystycznych po epizodzie neurologicznym są różnego typu choroby neurodegeneracyjne. Ich wartość w dziedzinie neuropsychologii sztuki wizualnej jest następująca. Po pierwsze, procesy neurozwyrodnieniowe pozwalają śledzić ewolucję lub dynamikę stylu artystycznego wraz z postępem choroby. Po drugie, istnieją określone typy i warianty neurodegeneracji, co umożliwia identyfikowanie grup pacjentów w ramach wspólnej patologii. Procesy neurozwyrodnieniowe można przy tym podzielić na charakteryzujące się uogólnionym zanikiem mózgowym (np. klasyczny wariant choroby Alzheimera, zob. rys. 2 C-G) lub też względnie wybiórczym zanikiem mózgowia, który może być początkowo ograniczony tylko do jednej półkuli lub okolicy mózgu (np. w zwyrodnieniu czołowo-skroniowym)[33].

---

[32] J.M. Annoni, G. Devuyst, A. Carota, L. Bruggimann, J. Bogousslavsky, op. cit., s. 800–801.

[33] Z.A. Miller, B.L. Miller, *A cognitive behavioral neurological approach to aesthetics*, (w:) A.P. Shimamura, S. E. Palmer (red.), op. cit., s. 361. Por. G.D. Schott, *Pictures as a neurological tool: Lessons from enhanced and emergent artistry in brain disease*, „Brain" 2012, nr 135(6), s. 1947–1963.

Z rozległego obszaru chorób neurozwyrodnieniowych i ich konsekwencji można wybrać na użytek artykułu najszerzej eksplorowaną badawczo kategorię spektrum zwyrodnienia czołowo–skroniowego (ang. *frontotemporal lobar degeneration* – FTLD). Warto jednak wskazać na inne dziedziny analiz zachowań artystycznych w neurodegeneracjach, które na tym etapie mają charakter eksploracyjny i wynikają z ogólnego postępu wiedzy o samych chorobach układu nerwowego. Wśród nich wyróżniają się badania dotyczące zmian stylu artystycznego: (1) po głębokiej stymulacji mózgu (ang. *deep brain stimulation* – DBS) w chorobie Parkinsona[34], (2) w procesie rozwoju niektórych chorób, np. zwyrodnienia korowo-podstawnego (ang. *corticobasal degeneration* – CBD)[35], (3) w otępieniach o wczesnym początku i gwałtownym przebiegu[36], (4) w innych otępieniach, typowo trudnych w rozpoznawaniu[37].

Znaczna liczba obserwacji zachowań artystycznych w chorobach neurozwyrodnieniowych dotyczy niejednorodnego spektrum zespołów klinicznych, określanego jako zwyrodnienie czołowo-skroniowe (FTD). W ramach FTLD wyróżnia się obecnie wariant behawioralny (bvFTD), wariant semantyczny (otępienie semantyczne, ang. *semantic dementia* – SD; inaczej: wariant skroniowy FTD) i wariant niepłynny (postępująca afazja z zaburzoną płynnością mowy, ang. *progressive nonfluent aphasia* – PNFA; inaczej: niepłynna postać afazji pierwotnej postępującej)[38]. Warianty te, choć porządkują spektrum manifestacji klinicznych FTLD, nie są powszechnie przyjmowane i w pracach poświęconych związkom sztuki i demencji widoczna jest pewna swoboda terminologiczna. Ponadto podział ten nie zawiera zespołów klinicznych z dominacją objawów ruchowych, takich jak np. zespół korowo-podstawny.

Generalnie w FTD obserwuje się defekty funkcjonowania obszarów skroniowych i czołowych z zachowaniem aktywności funkcjonalnej prawej półkuli i tylnych obszarów lewej półkuli mózgu. Właśnie te za-

---

[34] K. Witt, P. Krack, G. Deushl, *Change in artistic expresion related to subthalamic stimulation*, „Journal of Neurology" 2006, nr 253(7), s. 955–956.

[35] G. Fisman-Kleiner, S.E. Black, A.E. Lang, *Neurodegenerative disease and the evolution of art: The effects of presumed corticobasal degeneration in a professional artist*, „Movement Disorders" 2003, nr 18(3), s. 294–302.

[36] V. Budrys, K. Skullerud, D. Petroska i in., *Dementia and art: Neuronal intermediate filament inclusion disease and dissolution of artistic creativity*, „European Neurology" 2007, nr 57(3), s, 137–144.

[37] Np. otępienie z ciałami Lewy'ego (DLB – *dementia with Lewy bodies*), przykład zmian artystycznych: V. Drago, G.P. Crucian, P.S. Foster i in., op. cit., s. 3011–3015.

[38] Z.A. Miller, B.L. Miller, op. cit., s. 361–363.

chowane obszary są traktowane jako kluczowe dla aktywności artystycznej. W ten sposób FTD może służyć jako naturalny model badań zachowań artystycznych[39].

W otępieniu semantycznym (SD, wariant skroniowy FTD) na tle zachowanej zdolności kopiowania występują nasilone trudności z tworzeniem reprezentacji wizualnych w odwołaniu do wiedzy semantycznej[40]. Cechą wspólną obrazów malarskich osób z SD jest fotograficzny realizm i brak jakości symbolicznych lub abstrakcyjnych. Dodatkowo wspólne jest nadmierne, a nawet obsesyjne skupienie artysty na danym obrazie, często skutkujące wielokrotnymi korektami i brakiem zainteresowania innymi aspektami życia[41]. Niestety, brakuje szczegółowych opisów przypadków profesjonalnych artystów malarzy z takim wariantem FTLD. Typowo podawane przykłady malarskie w tym kontekście dotyczą artystów amatorów, którzy dopiero w trakcie trwania choroby podjęli aktywność artystyczną[42].

Faktycznie, epizod neurologiczny może wyzwolić pewne zdolności artystyczne u osób, które wcześniej ich nie ujawniały[43]. W tym ostatnim przypadku obserwuje się – zwłaszcza w dysfunkcjach czołowych i skroniowych (głównie wariant semantyczny i behawioralny FTD) – obecność zachowań obsesyjno-kompulsywnych w dziedzinie artystycznej (nasilona koncentracja uwagi, powtarzalność tematyczna, dążenie do perfekcji), względną niezależność pomiędzy aktywnością artystyczną i ogólną deterioracją poznawczą oraz występowanie zachowań nieadekwatnych społecznie[44]. Dzięki temu możliwe jest wykształcenie w krótkim czasie umiejętności artystycznych. Jak dotąd nie poznano neurokognitywnego mechanizmu nadmiernego zain-

---

[39] Ibidem, s. 360–361.

[40] B.L. Miller, M. Ponton, D.F. Benson i in., *Enhanced artistic creativity with temporal lobe degeneration*, „Lancet" 1996, nr 348(9043), s. 1744–1755. Statystyka występowania nasilonych zdolności artystycznych w ogólnej grupie FTD (N=69) zob. B.L. Miller, K. Boone, J. Cummings i in., *Functional correlates of musical and visual talent in frontotemporal dementia*, „British Journal of Psychiatry" 2000, nr 176(5), s. 458–463.

[41] Z.A. Miller, B.L. Miller, op. cit., s. 363–364.

[42] Por. przykłady artystów-amatorów w: B.L. Miller, J. Cummings, F. Mishkin i in., *Emergence of artistic talent in frontotemporal dementia*, „Neurology" 1998, nr 51(4), s. 978–982.

[43] L.C. de Souza, H.C. Guimarães, A.L. Teixeira i in., op. cit., s. 1–21.

[44] Ibidem, s. 13–16. Por. B.L. Miller, J. Cummings, F. Mishkin i in., op. cit., s. 978–982; M.F. Lythgoe, T.A. Pollak, M. Kalmus i in., *Obsessive, prolific artistic output following subarachnoid hemorrhage*, „Neurology" 2005, nr 64(2), s. 397–398; C. Thomas-Anterion, C. Creac'h, E. Dionet i in., *De novo artistic activity following insular–SII ischemia*, „Pain" 2010, nr 150(1), s. 121–127.

teresowania wytwarzaniem sztuki przez nieliczną grupę osób z dysfunkcjami czołowymi.

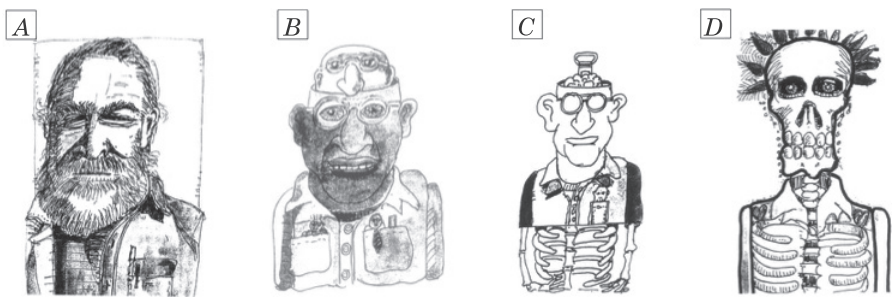
Aktywność artystyczną w przypadku wariantu semantycznego można wyjaśniać następująco. Po pierwsze, osoby z SD ujawniają często zachowania o charakterze obsesyjno-kompulsywnym, co oznacza patologiczną koncentrację uwagi na własnej twórczości. Dzięki temu artyści mogą uzyskiwać znaczne postępy stylistyczne w relatywnie krótkim czasie. Taka hipoteza nie pozwala jednak wyjaśnić, dlaczego dzieła osób z SD są wysycone fotograficznym realizmem i praktycznie pozbawione cech symboliczno-abstrakcyjnych (pacjenci mogą tylko tworzyć na podstawie wzoru). Po drugie, istnieje hipoteza, że w mózgach osób z SD dochodzi do paradoksalnej funkcjonalnej facylitacji, gdy uszkodzenie jakiegoś obszaru wyzwala aktywność innego obszaru. W przypadku artystów z SD zarejestrowano w badaniu SPECT (ang. *single-photon emission computed tomography)* prawidłową aktywność w tylnych obszarach prawopółkulowych i niektórych obszarach czołowych (kora przedczołowa grzbietowo-boczna, obszary przyśrodkowe), co prawdopodobnie stanowi neuroanatomiczny substrat aktywności artystycznej (zdolności wzrokowo-przestrzenne i zdolności wykonawczo-motywacyjne). Jednocześnie u osób z SD obserwuje się znaczną dysfunkcję biegunów skroniowych. Oba czynniki mogą wpływać na ograniczenie tendencji abstrakcyjno-symbolicznych i wyzwolenie tych fotorealistycznych[45].

Z kolei w wariancie behawioralnym FTD uszkodzenia dotyczą bardziej obszarów płatów czołowych (obustronnie). Skutkiem tego są obserwowalne zmiany zachowania i osobowości, nierzadko o charakterze aspołecznym. Takie zaburzenia mają także swoje konsekwencje w procesie tworzenia dzieł sztuki wizualnej. Mendez i Perryman opisali m.in. przypadek fotografika i grafika z hipoperfuzją czołowo-skroniową (badanie SPECT) oraz towarzyszącymi deficytami funkcji wykonawczych i pamięciowych przy zachowanych funkcjach wzrokowo-przestrzennych. W codziennym życiu ujawniał on zaburzenia społeczne (np. utrudniał wykonywanie zadań innym osobom w miejscu pracy, przestał dbać o higienę), empatii i mowy (od prawie mutyzmu do hiperoralności) oraz obecność zachowań obsesyjnych i żarłoczności. W miarę postępu procesu neurodegeneracyjnego tworzone przez niego karykatury postaci zaczęły przypominać modele anato-

[45] Z.A. Miller, B.L. Miller, op. cit., s. 365–366. Inne możliwe wyjaśnienie fotorealizmu w otępieniach semantycznych wykorzystuje badania sawantów zob. P. Przybysz, P. Markiewicz, op. cit., s. 135–138.

miczne (rys. 6). Jednocześnie rysowane obiekty i zwierzęta nie były zmodyfikowane[46].

Wyjaśnienie zmian stylu artystycznego w wariancie behawioralnym FTD akcentuje przede wszystkim dysfunkcje struktur czołowych, odpowiadających m.in. za zdolności empatyzowania i hamowania nieadekwatnych społecznie zachowań. W takim przypadku nasilone karykatury mogą być efektem deficytów poznania społecznego i reakcji społecznych.



Rys. 6. Karykatury wykonane przez grafika-fotografika z bvFTD. **A**: karykatura sprzed okresu chorobowego, **B-C**: karykatury z okresu pierwszych dwóch lat od diagnozy, **D**: karykatura z późniejszej fazy – po trzech latach od diagnozy.
Źródło: M.F. Mendez, K.M. Perryman, *Disrupted facial empathy in drawings from artists with frontotemporal dementia*, "Neurocase" 2003, nr 9(1), s. 45–47. Adaptacja własna.

Postęp wiedzy na temat związków neurodegeneracji ze sztuką wizualną dostarczyły opisy przypadków artystów z wariantem językowym FTLD (postępująca afazja z zaburzoną płynnością mowy – PNFA). Ten zespół zaburzeń wynika z uszkodzenia obszaru wokół bruzdy Sylwiusza z zajęciem wyspy po stronie lewej i objawia się zaburzeniami mowy ekspresyjnej (niepłynnością wypowiedzi, wzmożonym wysiłkiem artykulacyjnym, apraksją mowy i agramatyzmem)[47].

Zespół Mella opisał przypadek chińsko-amerykańskiej malarki z PNFA, która zachowała zdolność tworzenia dzieł sztuki pomimo nasilonych deficytów językowych. Pierwsze objawy choroby pojawiły

[46] M.F. Mendez, K.M. Perryman, *Disrupted facial empathy in drawings from artists with frontotemporal dementia*, „Neurocase" 2003, nr 9(1), s. 45–47. Inny przypadek przedstawiania zniekształconych twarzy zob. A. Liu, K. Werner, S. Roy i in., *A case study of an emerging visual artist with frontotemporal lobar degeneration and amyotrophic lateral sclerosis*, „Neurocase" 2009, nr 15(3), s. 235–247.

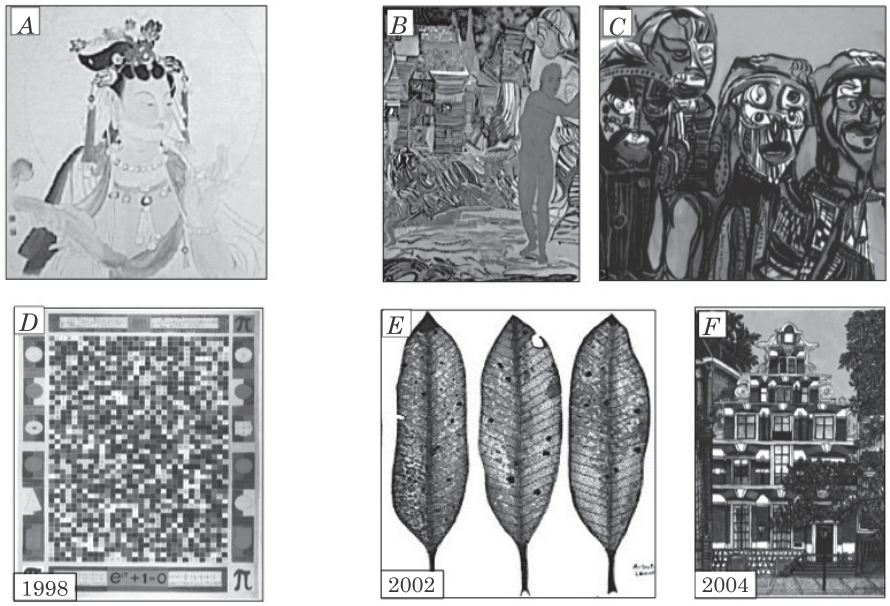
[47] W.W. Seeley, B.R. Matthews, R.K. Crawford i in., *Unravelling Boléro: progressive aphasia, transmodal creativity and the right posterior neocortex*, "Brain" 2008, nr 131(1), s. 39.

się w 1986 r., natomiast w 1995 r. zrezygnowała z pracy nauczycielskiej ze względu na narastające trudności językowe i organizacyjne. W tym czasie nadal malowała i stworzyła prawdopodobnie najlepsze swoje dzieła. Dopiero w 2000 r. została sformułowana diagnoza PNFA (MRI wykazał zaniki czołowe nasilone w stopniu umiarkowanym, z przewagą po stronie lewej oraz łagodny lewostronny zanik płata skroniowego). W badaniu neuropsychologicznym stwierdzono deficyty mowy ekspresyjnej (w tym mowę niepłynną, wysiłkową), deficyty wykonawcze, spowolnienie motoryczne i trudności z koordynacją prawej ręki. Zachowane zostały zdolności kopiowania wzorów i rozumienia poleceń, zaś umiejętność nazywania konfrontacyjnego była obniżona. W miarę postępu choroby styl artystyczny ulegał zmianie w zakresie palety barwnej. Artystka malowała coraz mniej realistycznych obrazów i przestawała dbać o detale kompozycji (rys. 7 A-C)[48].

Z kolei zespół Seeleya opisał przypadek artystki Anne Adams (1940–2007), która pomimo postępującego PNFA nadal malowała obrazy. W trakcie trwania choroby zarejestrowano liczne zmiany strukturalne i funkcjonalne w badaniach neuroobrazowych, przede wszystkim zanik i hipoaktywację obszarów lewej półkuli w dolnych obszarach czołowych, co prawdopodobnie odpowiadało zaburzeniom językowym. Poza tym stwierdzono hiperaktywność oraz wzrost gęstości istoty szarej w prawopółkulowych obszarach (zakręt ciemieniowy dolny /płacik ciemieniowy górny, zakręt skroniowy górny). W badaniu neuropsychologicznym ujawnił się deficyt ogólnego funkcjonowania poznawczego (MMSE), deficyty uczenia się i pamięci na materiale słuchowo-werbalnym, deficyty nazywania i kalkulii oraz selektywne deficyty funkcji wykonawczych. Funkcje wzrokowo-przestrzenne i pamięć materiału przestrzennego zostały zachowane. Według autorów badań, zmiany strukturalne i funkcjonalne w przypadku Adams były prawdopodobnie powiązane z aktywnością artystyczną i zmianami stylu artystycznego (rys. 7 D-F)[49].

[48] J.C. Mell, S.M. Howard, B.L. Miller, *Art and the brain: The influence of frontotemporal dementia on an accomplished artist*, „Neurology" 2003, nr 60(10), s. 1707–1710.

[49] W.W. Seeley, B.R. Matthews, R.K. Crawford i in., op. cit., s. 39–49.



Rys. 7. Zmiana stylu artystycznego w FTLD. A-C obrazy wykonane przez chińsko-amerykańską malarkę z FTLD. **A**: *Quan Yin*, obraz z okresu przedchorobowego. **B**: *Male Nude Series*, obraz wykonany po ok. dziewięciu latach od pierwszych symptomów choroby, gdy artystka miała objawy głębokiej afazji. **C**: *Four Masks*, obraz wykonany po 13 latach od pierwszych symptomów choroby. **D**: *Arbutus leaves*, 1998, obraz z okresu przedchorobowego. **E**: 2002, nasilony realizm fotograficzny, obraz powstały na dwa lata przed oficjalną diagnozą. **F**: *Amsterdam*, 2004, w tym czasie artystka miała głębokie trudności mowy ekspresyjnej. Wszystkie obrazy w oryginale barwne.

Źródła: (A-C) J.C. Mell, S.M. Howard, B.L. Miller, *Art and the brain: The influence of frontotemporal dementia on an accomplished artist*, „Neurology" 2003, nr 60(10), s. 1708–1709 (adaptacja własna); (D-F) Online: <https://academic.oup.com/brain/article/131/1/39/346188>. Adaptacja własna.

Jednoczesna dysfunkcja okolic czołowych dolnych po stronie lewej i wzmocnienie okolic ciemieniowych tylnych po stronie prawej może wskazywać na obecność wyspecjalizowanej sieci mózgowej. Prawdopodobnie u zdrowych ludzi aktywność dolnych części lewego płata czołowego hamuje aktywność tylnej części prawego płata ciemieniowego, co zbiega się z wymogami codziennego życia w postaci nasilonego używania mowy ekspresyjnej oraz umiejętności symboliczno-abstrakcyjnych. U Anne Adams uszkodzenia mogły zablokować taki proces hamowania i tym samym wzmocnić specyficzne funkcje wzrokowo-wizualne, zarządzane przez obszary ciemieniowe. Dodatkowym efektem zniesienia wspomnianej blokady były zmiany morfologiczne w tylnej części płata ciemieniowego po stronie prawej. Dlatego też postępujące zmiany neu-

rodegeneracyjne doprowadziły do zmiany stylu artystycznego. Styl Adams w okresie przedchorobowym charakteryzowały abstrakcyjne obrazy z powtarzalnymi geometrycznymi detalami (rys. 7D). Wraz z postępem choroby zaczął dominować styl fotorealistyczny. Prawdopodobnie w wyniku postępu procesu neurozwyrodnieniowego artystka traciła zdolność reprezentacji językowo-kategorialnej, ale zyskiwała coraz wiekszą zdolność realistycznego przedstawiania wizualnego (rys. 7E-F)[50].

Opisane dwa przykłady zachowanej i zmienionej aktywności artystycznej w wariancie niepłynnym (PNFA) nie są zbieżne. W pierwszym przypadku ewolucja stylu artystycznego zmierzała w kierunku coraz mniejszego realizmu, a w drugim odwrotnie – w kierunku fotograficznego realizmu. Taka sytuacja może wynikać z niewielkiej liczby opisanych przypadków i w konsekwencji z braku dokładniej wiedzy na temat artystycznych wymiarów PNFA. Przyszłe badania pomogą ustalić ewentualne możliwe warianty PNFA, które pozwalałyby ocenić stan neurodegeneracji i stan funkcji poznawczych w powiązaniu z zmianą stylu artystycznego. Nie bez znaczenia jest także czas badania. Zbyt późne jego przeprowadzenie (jak to ma miejsce w pierwszym przypadku) znacznie utrudnia rozpoznanie ewentualnych związków zablokowanych obszarów językowych i twórczości artystycznej. Powodem tego jest fakt, że wraz z postępem neurodegeneracji nasilają się także inne niż językowe deficyty motoryczno-poznawczo-emocjonalne. Warto jednak wskazać, że przypadek Anne Adams potwierdza założenia teorii paradoksalnej facylitacji funkcjonalnej.

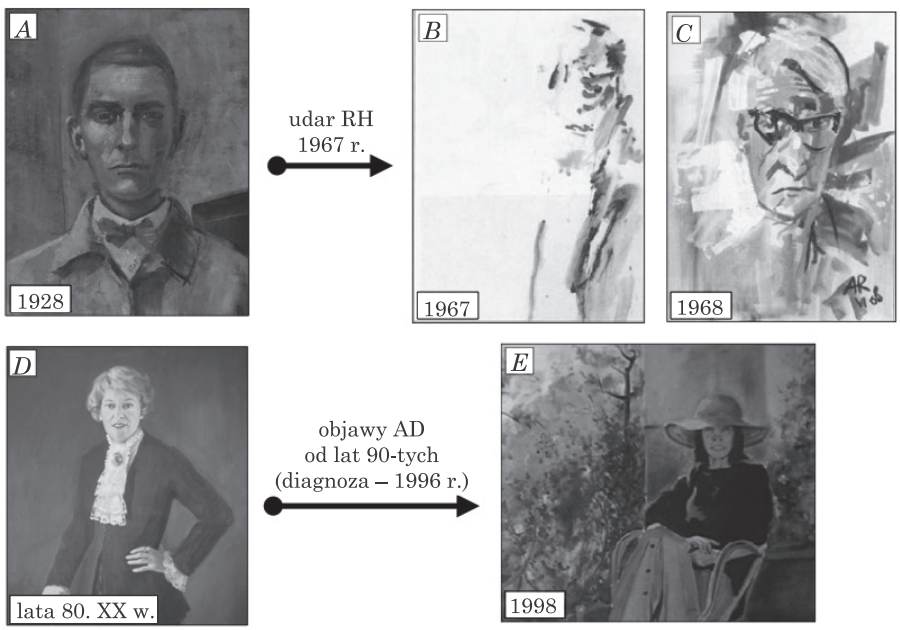
3.4. Modularność artystyczna

Po epizodzie neurologicznym część artystów ujawnia zmianę stylu artystycznego zgodnie z dominującymi objawami syndromu patologicznego, natomiast inni wytwarzają dzieła sztuki do pewnego stopnia niezależnie od objawów patologii. Taka obserwacja może stanowić punkt wyjścia w dyskusji na temat modularnego charakteru twórczości artystycznej w mózgowiu.

Przykład zmiany stylu artystycznego wynikającego z ogólnej patologii mózgowej ilustruje przypadek niemieckiego malarza Antona Raderscheidta (1892–1970), który w 1967 r. przeszedł udar RH, skutkujący niedowładem lewostronnym LS, niedowidzeniem połowiczym lewostronnym, pomijaniem stronnym i prozopagnozją. Przed udarem

[50] Ibidem, s. 40–47.

Raderscheidt malował dzieła w stylu ikonicznym, z akcentem na detale kompozycji (rys. 8A)[51]. Po udarze ujawniał przede wszystkim trudności w zakresie lewostronnej organizacji kompozycji, co było skutkiem ogólniejszego deficytu pomijania stronnego (rys. 8 B-C).



Rys. 8. Wpływ patologii mózgowej na styl artystyczny. **A**: Anton Raderscheidt, *Autoportret*, 1928, kolekcja prywatna. **B-C**: Autoportrety sporządzone przez Raderscheidta po udarze prawopółkulowym. **B**: 1967, dwa miesiące po udarze, **C**: 1968, osiem miesięcy po udarze. B-C: widoczne są objawy pomijania stronnego zarówno lewej części obrazu, jak i prawej (dla widza lewej) części twarzy i ubrania. Objawy pomijania stronnego ulegały stopniowemu osłabieniu, ale nawet osiem miesięcy po udarze są rozpoznawalne. **D**: Danae Chambers, portret Flory MacDonald wykonany w okresie przedchorobowym, wczesne lata 80. XX wieku. **E**: Autoportret wykonany na kilka miesięcy przed ubezwłasnowolnieniem w zakładzie opiekuńczym, 1998. Detale twarzy były wielokrotnie poprawiane. W tym czasie Chambers uzyskała wynik w przesiewowej skali oceny stanu poznawczego MMSE=8 (wynik maksymalny=30).
Źródła: (A) katalog z aukcji, [online] <www.lempertz.com/en/catalogues/lot/932-1/353-anton-raederscheidt.html>; (B-C) A. Berti, S.F. Cappa, A. Folegatti, *Spatial representations, distortions and alterations in the graphic and artistic production of brain-damaged patients and of famous artists*, "Functional Neurology" 2007, nr 22(4), s. 243–256. Adaptacja własna; (D-E) L. Fornazzari, *Preserved painting creativity in an artist with Alzheimer's disease*, "European Journal of Neurology" 2005, nr 12(6), s. 422. Adaptacja własna.

[51] E.B. Petcu, K. Sherwood, A. Popa-Wagner i in., op. cit., s. 6.

Z kolei przypadek kanadyjskiej malarki Danae Chambers (1941––2013) sugeruje, że zdolności artystyczne mogą utrzymywać się przez lata, pomimo postępującego procesu neurozwyrodnieniowego. Chambers w okresie przedchorobowym malowała obrazy realistyczne, głównie portrety znanych osobistości (rys. 8D). W latach 90. XX wieku pojawiły się pierwsze symptomy deficytów poznawczych, obniżenie zdolności węchowych i trudności z realizacją wymogów finansowych. Objawy te nasilały się wraz z wiekiem. Badanie neurologiczne i neuropsychologiczne zostało wykonane w 1996 r. Zdiagnozowano wczesny początek choroby Alzheimera. Stwierdzono też uogólnione deficyty poznawcze, zaburzenia pamięci i uczenia się materiału słuchowo-werbalnego, deficyty mowy ekspresyjnej i deficyty wykonawcze. Zachowane zostały zdolności uwagi i pamięci w zadaniach wzrokowo-przestrzennych, za wyjątkiem przypominania informacji wizualnych po dłuższym odroczeniu. W następnych latach rejestrowano postępujące obniżenie sprawności poznawczej. W 1999 r. Chambers została umieszczona w zakładzie opiekuńczym jako osoba niezdolna do samodzielnej egzystencji. Pomimo znaczącego nasilenia zaburzeń poznawczych, była w stanie malować obrazy nawet kilka miesięcy przed ubezwłasnowolnieniem. Dopiero od 1998 r. ujawniły się symptomy patologii w jej dziełach malarskich – na poziomie różnicowania figury i tła oraz w zakresie proporcji twarzy (rys. 8E)[52].

Przypadek Raderscheidta wskazuje, że niektóre patologie mózgowe, w wyniku uszkodzenia prawej półkuli mózgu, mogą w sposób globalny zakłócać styl artystyczny. Wówczas cechy dzieła sztuki stanowią część ogólnej symptomatologii dominującego zaburzenia. Z kolei przypadek Chambers potwierdza, że choroby neurozwyrodnieniowe mniej negatywnie wpływają na twórczość artystyczną, przynamniej do określonego poziomu zaawansowania zmian w mózgowiu. W tym kontekście ćwiczone przez lata umiejętności artystyczne mogą zostać względnie nienaruszone i stanowić izolowany obszar zachowanych zdolności w ogólnie zakłóconym funkcjonowaniu poznawczym. Warto też wskazać, że taka konstatacja może odnosić się do półkulowej specjalizacji w przypadku aktywności artystycznej.

[52] L. Fornazzari, *Preserved painting creativity in an artist with Alzheimer's disease*, „European Journal of Neurology" 2005, nr 12(6), s. 419–424.

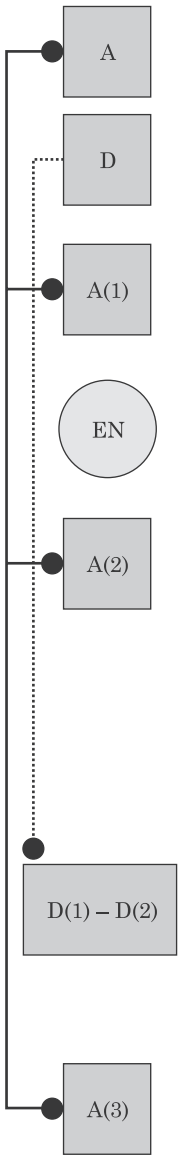
4. Analiza modelowego badania

Na koniec warto przyjrzeć się badaniom zespołu Takahaty, które można potraktować jako optymalne z perspektywy sformułowanego modelu postępowania w procedurze oceny zmian stylu artystycznego po epizodzie neurologicznym[53]. W tym badaniu udało się ocenić stan neurologiczny i poznawczy pacjenta w okresie przed uszkodzeniem mózgu i po uszkodzeniu, co samo w sobie jest rzadką możliwością badawczą. Badacze sugerują, że po uszkodzeniach lewych obszarów czołowych może nasilić się tendencja do bardziej realistycznych metrycznie sposobów przedstawiania scen w obrazach malarskich. Schemat badania zespołu Takahaty (zgodnie z modelem przedstawionym w pkt 2 artykułu) zaprezentowano na rysunku 9.

Badania zespołu Takahaty są interesujące także z innych powodów. Po udarze krwotocznym w wyniku embolizacji tętniaka artysta J.N. spontanicznie powrócił do malowania obrazów (około rok po udarze). Obrazy po epizodzie neurologicznym nawiązywały tematycznie do dzieł sprzed epizodu, ale sugerowały obecność nowych jakości artystycznych (rys. 10). Dlatego badacze zaprojektowali ocenę metodą sędziów kompetentnych, która potwierdziła wstępne przypuszczenia.

Rys. 9. Schemat badania zespołu Takahaty wg przyjętego w artykule modelu. Oznaczenia: **A**: artysta, **A(1)**: stan artysty przed epizodem neurologicznym, **A(2)**, **A(3)**: stan artysty po epizodzie neurologicznym, **D**: dzieło artystyczne, **D(1)**: dzieło sztuki przed epizodem neurologicznym, **D(2)**: dzieło sztuki po epizodzie neurologicznym, **EN**: epizod neurologiczny, **D(1)-D(2)**: procedura porównania stanu dzieła przed i po epizodzie neurologicznym. Inne skróty: J.N.: osoba badana, MRI: rezonans magnetyczny, CT: tomografia komputerowa, SPECT: tomografia emisyjna pojedynczego fotonu, MMSE: Mini Mental State Examination, WAIS-III: Wechsler Adult Intelligence Scale –III, RBMT: The Rivermead Behavioral Memory Test, BADS: Behavioral Assessment of Dysexecutive Syndrome, ROCFT: Rey- Osterrieth's Complex Figure Test, WMS-R: Wechsler Memory Scale-Revised, Digit Span: Powtarzanie Cyfr (z baterii WAIS), 7 Words: test uczenia się i zapamiętywania 7 słów), RAVLT: Rey's Auditory Verbal Learning Test, RST: Reading Span Test, WCST: Wisconsin Card Sorting Test.
Źródło: K. Takahata, F. Saito, T. Muramatsu i in., *Emergence of realism: Enhanced visual artistry and high accuracy of visual numerosity representation after left prefrontal damage*, "Neuropsychologia" 2014, nr 57(1), s. 38–49. Adaptacja własna.

[53] K. Takahata, F. Saito, T. Muramatsu i in., *Emergence of realism: Enhanced visual artistry and high accuracy of visual numerosity representation after left prefrontal damage*, "Neuropsychologia" 2014, nr 57(1), s. 38–49.



J.N., mężczyzna, 64 r.ż., praworęczny, obecnie na emeryturze, poprzednio pracownik biurowy, nadciśnienie tętnicze od 10. lat, lata edukacji = 14, ukończone 2 lata wyższej szkoły artystycznej.

Obrazy malarskie, technika olejna, pastelowa. Łączna liczna obrazów = 12. D(1): jeden obraz namalowany przed EN – portret żony, D(2): jeden obraz namalowany po EN – portret żony. Inne obrazy: łącznie 11, 1 sprzed EN i 10 po EN.

Badanie neuroradiologiczne 1: 64 r.ż. – tętniak w tętnicy przedniej mózgu, rozpoznany podczas badań kontrolnych (badanie MRI) kwalifikowany do operacji neurochirurgicznej embolizacji tętniaka. Badanie neuropsychologiczne 1: MMSE, pamięć operacyjna werbalna, uczenie się słów, funkcje wykonawcze – wyniki w normie.

Ostry zawał krwotoczny po embolizacji tętniaka (embolizacja 2 miesiące po diagnozie) w lewych przednich obszarach czołowych, wskutek obkurczenia naczyniowego (badanie CT).

Badanie neuroradiologiczne 3: MRI w fazie chronicznej – stan po udarze krwotocznym w lewych obszarach czołowych, od obszarów brzuszno-przyśrodkowych do przednich obszarów grzbietowo-bocznych, z zajęciem istoty białej. Dodatkowo – łagodne zaniki korowe. Badanie neuropsychologiczne 2 (2 lata po operacji): ogólny poziom intelektualno-poznawczy w normie (MMSE, WAIS-III), zachowana pamięć w codziennych sytuacjach (RBMT), zachowane ogólne funkcjonowanie wykonawcze (BADS), zachowane zdolności wzrokowo-przestrzenne (kopiowanie złożonych wzorów, odroczone odtwarzanie – ROCFT), przeciętne wyniki w zakresie pamięci werbalnej, pamięci ogólnej, odroczonego przypominania zdolności skupiania uwagi (WMS-R, Digit Span, 7 Words). Obniżenie wydolności lub deficyty w zakresie: wzrokowej (WMS-R), uczenia się przypominania materiału słuchowo-werbalnego (RAVLT), pamięci operacyjnej werbalnej (RST), elastyczności poznawczej (WCST) i fluencji słownej.

Ocena artystyczna zobiektywizowana. Metoda oceny sędziów kompetentnych, analiza ślepa (N = 27) profesjonalni krytycy sztuki. Materiał do oceny: dwa obrazy, 1 sprzed EN i 1 po EN (portrety żony J.N.). Ocena w zakresie 7 komponentów artystycznych (estetyka-piękno, realizm, kompozycja, kolor, nowość – wyjątkowe jakości, wzbudzanie emocji, techniki malarskie) w skali 1-10. Wyniki: ogólne obraz po EN różni się od obrazu sprzed EN, jest bardziej realistyczny i mniej wysycony kolorystycznie (różnice statystycznie istotne).

Badanie neuroradiologiczne 4: SPECT – hipoperfuzja w lewych obszarach czołowych odpowiadających zmianie poudarowej, hiperperfuzja głównie w okolicach prążkowia i w prawych obszarach ciemieniowych (kora śródciemieniowa, przedklinek) – wyniki odniesione do grupy osób zdrowych w podobnej grupie wiekowej.
Dodatkowe badanie – 3 próby eksperymentalne dotyczące zdolności wzrokowej reprezentacji liczbowo-metrycznej (dzielenie linii, szacowanie liczby kropek, porównywanie liczby kropek). Wynik: w 3 próbach J.N. uzyskał znacznie wyższe wyniki w porównaniu do osób z grupy odniesienia (N = 9).

obraz wykonany w 55 r. ż. — epizod neurologiczny w 64 r. ż. — obraz wykonany w 67 r. ż.

Rys. 10. Dwa obrazy pacjenta J.N. poddane procedurze oceny przez sędziów kompetentnych. **A**: portret żony artysty wykonany przez udarem. **B**: portret żony artysty wykonany po operacji neurochirurgicznej i po udarze. Obrazy w oryginale barwne.
Źródło: jw. Adaptacja własna.

Przeprowadzone badania neuropsychologiczne po epizodzie neurologicznym nie ujawniły specyficznych zdolności J.N., które sugerowała obserwacja obrazów z tego okresu i potwierdziły badania dodatkowe. To może oznaczać, że testy neuropsychologiczne mogą nie być wystarczająco czułe na zmiany stylu artystycznego po uszkodzeniu mózgu lub po prostu należałoby wykonać bardziej dokładną ocenę neuropsychologiczną. Dlatego przynajmniej w niektórych sytuacjach oceny zmian stylu artystycznego należałoby przeprowadzić bardziej szczegółowych i celowanych badań eksperymentalnych, które mogłyby wychwycić np. poznawcze podstawy nowych lub zmienionych umiejętności artystycznych.

Testowana przez zespół Takahaty hipoteza badawcza (nasilona tendencja do realizmu artystycznego jest związana z dysponowaniem dokładnych reprezentacji metryczno-liczbowych) może wspierać teorię funkcjonalnej facylitacji mózgowej (pkt 3.2 w artykule). Zgodnie z nią uszkodzenie obwodów neuronalnych w lewych obszarach czołowych nasila aktywność innych obszarów, np. tylnych ciemieniowych w prawej półkuli, czego potwierdzeniem mogą być wyniki badań SPECT. W sensie funkcjonalnym brak typowego hamowania ze strony obszarów czołowych prawdopodobnie zwiększa aktywność reprezentacji wi-

zualnych w zakresie liczbowych parametrów, czego przejawem będzie bardziej realistyczne przedstawianie np. cech metrycznych budynków lub postaci.

Warto jednak wskazać na istotne ograniczenia badań zespołu Takahaty:

1. Liczba dzieł poddanych analizie przez sędziów kompetentnych jest niska. Biorąc pod uwagę, że oba porównywane obrazy dzieli 12 lat, można wskazywać na inne niż neurologiczne czynniki wpływające na zmianę stylu artystycznego (np. zmiany w zakresie zdolności widzenia optycznego, stan wiedzy pacjenta na temat własnej żony itp.).

2. Wykonane badania neuropsychologiczne nr 1 oraz nr 2 różnią się co do zastosowanych testów. Generalnie w badaniu nr 2 zastosowano znacznie więcej testów. To wskazuje, że zakres porównania wyników jest ograniczony. Poza tym w badaniu nr 2 uzyskano niezgodne wyniki na poziomie oceny stanu poszczególnych funkcji poznawczych (np. pamięć operacyjna werbalna, pamięć wzrokowa). Autorzy badań nie wyjaśniają takich obserwacji, które potencjalnie są wartościowe w interpretacji stwierdzonego nasilenia wizualnych zdolności liczbowo-metrycznych.

3. Poważnym ograniczeniem analizowanych badań jest brak oceny neuropsychiatrycznej i neurologicznej. Bez takich danych nie można wykluczyć ewentualnego wpływu np. depresji lub dysfunkcji motorycznych na zmianę stylu artystycznego.

4. Badanie SPECT po epizodzie neurologicznym wykonano bez ukierunkowanego zadania (co jest specyfiką tego typu badania). Dlatego uzyskane wyniki pokazują różnice z grupą normatywną, ale nie mają bezpośredniego odniesienia do twórczoścu artystycznej.

5. Dodatkowa procedura eksperymentalna w postaci trzech zadań wzrokowo-przestrzennych także ma charakter *post hoc*. W efekcie nie wiadomo, czy J.N. nie dysponował wyjątkowymi zdolnościami przed epizodem neurologicznym.

Podsumowanie

Neuropsychologia sztuki wizualnej to jedna z dyscyplin empirycznych współczesnej neuroestetyki – interdyscyplinarnego programu badawczego zajmującego się badaniem związków pomiędzy aktywnością układu nerwowego i dziedziną sztuki. Jak dotąd badania neuropsychologiczne w zakresie sztuki funkcjonują w znacznym rozproszeniu i często jako dodatek do zasadniczych badań. Dlatego m.in. nie wypracowa-

no spójnego modelu badawczego, stosowane metody mają nierzadko charakter intuicyjny, liczba badanych osób jest niewielka i wyjaśnienia obserwowanych zjawisk są często wysoce spekulatywne. Taki stan rzeczy dodatkowo komplikuje fakt stale postępującego wzrostu wiedzy w dziedzinie neuropsychologii ogólnej i neurologii (np. na temat wariantów neurodegeneracji czy efektów ogniskowych uszkodzeń mózgu na zachowanie).

Niezależnie od tego udało się ustalić interesujące fakty dotyczące zmian stylu artystycznego po uszkodzeniu mózgu i wyznaczyć obszary tematyczne przyszłych badań. Wśród najważniejszych zagadnień oraz kwestii dyskutowanych w artykule można wskazać następujące:

1. Kluczową sprawą jest metodologia badań zmian stylu artystycznego. W tej mierze panuje daleko posunięta swoboda metodologiczna. Na obecnym etapie (w ramach tzw. ewolucji teorii naukowych) jest to zjawisko akceptowalne, ale przyszłe badania powinien charakteryzować ścisły reżim metodologiczny. W szczególności optymalne badania powinny dostarczać kontrolowanych danych na temat stanu neurologicznego i neuropsychologicznego artysty w rożnych perspektywach czasowych, z uwzględnieniem czasu epizodu neurologicznego. Poza tym takie badania powinny zawierać zobiektywizowany lub obiektywny sposób pomiaru zmian artystycznych w dziełach sztuki.

2. Teoria medyczna bazująca na wyłącznie obserwowalnych jakościach w dziełach sztuki jest wadliwa. Bez dodatkowych danych o stanie neuropsychicznym artysty żadna hipoteza na temat zmiany stylu artystycznego uwarunkowanego neurologicznie nie wyjaśnia możliwych przyczyn takiej zmiany.

3. Po udarach mózgowia zaobserwowano liczne zmiany stylu artystycznego. Z powodów metodologicznych dotychczasowe badania nie dostarczają zbieżnych wyników przy próbie ich uogólnienia. Niektóre bardziej precyzyjne badania mogą stanowić wsparcie dla teorii paradoksalnej facylitacji funkcjonalnej prawej półkuli mózgu (po uszkodzeniach lewostronnych). Zgodnie z tą teorią, uszkodzenie mózgu w lewej, typowo językowej i kategorialnej półkuli powoduje kompensacyjne wykorzystanie obszarów kontralateralnych w drugiej półkuli i wystąpienie nowych cech, np. w stylu malarskim. Odwrotna facylitacja, czyli wzmocnienie funkcji lewopółkulowych po uszkodzeniach prawostronnych, nie została określona. Wskazuje to raczej na specjalizację półkulową zachowań artystycznych. Pewnym potwierdzeniem tego mogą być obserwacje artystów po uszkodzeniach prawej półkuli, których styl artystyczny został zdominowany przez specyficzny deficyt neuropsychologiczny (np. pomijanie stronne).

4. Procesy neurodegeneracji pozwalają śledzić ewolucję lub dynamikę stylu artystycznego w miarę postępu chorób. Najwięcej danych pochodzi z badań artystów z zespołami zaburzeń ze spektrum FTLD. W tej grupie występują odmienne warianty FTD, które ujawniają się w stylu artystycznym. W FTD często obserwuje się dysfunkcje obszarów skroniowych i czołowych, niekiedy z nieco lepiej zachowaną aktywnością prawej półkuli i tylnych obszarów lewej półkuli mózgu. Zachowane obszary są traktowane jako kluczowe dla aktywności artystycznej. Taka konkluzja również wspiera teorię paradoksalnej facylitacji funkcjonalnej prawej półkuli mózgu.

Literatura

Annoni J.M., Devuyst G., Carota A., Bruggimann L., Bogousslavsky, *Changes in artistic style after minor posterior stroke*, „Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry" 2005, nr 76(6), s. 797–803.

Anstis, S.M., *Was El Greco astigmatic?*, „Leonardo" 2002, nr 35(2), s. 208.

Appenzeller O., Stevens J.M., Kruszynski R., Walker S., *Neurology in ancient faces*, „Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry" 2001, nr 70(4), s. 524–529.

Berti A., Cappa S.F., Folegatti A., *Spatial representations, distortions and alterations in the graphic and artistic production of brain-damaged patients and of famous artists*, „Functional Neurology" 2007, nr 22(4), s. 243–256.

Bianucci R., Perciaccante A., Appenzeller O., *Boy with cortical visual impairment and unilateral hemiparesis in Jeff Huntington's "Slip"*, „Journal of the Neurological Sciences" 2011, nr 370, s. 45–46.

Bianucci R., Marias F.F., Appenzeller O., *El Greco depicted his own neurological disabilities*, „Journal of the Neurological Sciences" 2017, nr 375, s. 478.

Bianucci R., Marias F.F., Appenzeller O., *Historical evidence supports El Greco's depiction of a neurological condition in his attributed self-portrait*, „Journal of the Neurological Sciences" 2017, nr 372, s. 316–317.

Bogousslavsky J., Boller F. (red.), *Neurological disorders in famous artists*, „Frontiers of Neurology and Neuroscience", vol. 19, Karger, Basel 2005.

Bogousslavsky J., Hennerici M.G. (red.), *Neurological disorders in famous artists – part 2*, „Frontiers of Neurology and Neuroscience", t. 22, Karger, Basel 2007.

Budrys V., Skullerud K., Petroska D., Lengveniene J., Kaubrys G., *Dementia and art: Neuronal intermediate filament inclusion disease and dissolution of artistic creativity*, „European Neurology" 2007, nr 57 (3), s. 137–144.

Chatterjee A., *Neuroaesthetics. Growing pains of a new discipline*, (w:) A.P. Shimamura, S.E. Palmer (red.), *Aesthetic science. Connecting minds, brains, and experience*, Oxford University Press, New York 2012, s. 299–317.

Chatterjee A., Widick P., Sternschein R., Smith II W.B., Bromberger B., *The assessment of art attributes*, "Empirical Studies of the Arts" 2010, nr 28(2), s. 207–222.

Chatterjee A., Bromberger B., Smith II W.B., Sternschein R., Widick P., *Artistic production following brain damage: A study of three artists*, „Leonardo" 2011, nr 44 (5), s. 405–410.

Crutch S.J., Isaacs R., Rossor M.N., *Some workmen can blame their tools: artistic change in an individual with Alzheimer's disease*, „Lancet" 2001, nr 357, s. 2129–2133.

Drago V., Crucian G.P., Foster P.S., Cheong J., Finney G.R., Pisani F., Heilman K.M., *Lewy body dementia and creativity: case report*, „Neuropsychologia" 2006, nr 44(14), s. 3011–3015.

Fisman-Kleiner G., Black S.E., Lang A.E., *Neurodegenerative disease and the evolution of art: The effects of presumed corticobasal degeneration in a professional artist*, „Movement Disorders" 2003, nr 18(3), s. 294–302.

Fornazzari L.R., *Preserved painting creativity in artists with Alzheimer's disease*, „European Journal of Neurology" 2005, nr 12(6), s. 419–424.

Forsythe A., Nadal M., Sheehy N., Cela-Conde C.J., Sawey M., *Predicting beauty: Fractal dimension and visual complexity in art*, „British Journal of Psychology" 2011, nr 102, s. 49–70.

Forsythe A., Williams T., Reilly R.G., *What paint can tell us: A fractal analysis of neurological changes in seven artists*, „Neuropsychology" 2017, nr 31(1), s. 1–10.

Frigg R., Howard C., *Fact and fiction in the neuropsychology of art*, (w:) E. Schellekens, P. Goldie (red.), *The aesthetic mind: philosophy and psychology*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 54–70.

Habe K., *Neuropsychology of music – a rapidly growing branch of psychology*, „Horizons of Psychology" 2010, nr 19(1), s. 79–98.

Kapur N., *Paradoxical functional facilitation in brain-behaviour research. A critical review*, „Brain" 1996, nr 119 (5), s. 1775–1790.

Kwoczyński J., *The figures in El Greco's paintings have signs of Marfan's syndrome*, „Kardiologia Polska" 2006, nr 64, s. 1214–1220.

Laios K., Moschos M.M., Androutsos G., *Human anatomy in the painting of Dominikos Theotokopoulos – El Greco (1541–1614)*, „Italian Journal of Anatomy and Embryology" 2017, nr 122 (1), s. 1–7.

Lythgoe M.F., Pollak T.A., Kalmus M., Haan M. de, Chong W.K., *Obsessive, prolific artistic output following subarachnoid hemorrhage*, „Neurology" 2005, nr 64 (2), s. 397–398.

Markiewicz P., *Neuronalne korelaty amuzji*, (w:) M. Bogucki, A. Foltyn, P. Podlipniak, P. Przybysz, H. Winiszewska (red.), *Neuroestetyka muzyki*, Wyd. Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2013, s. 227–246.

Mazzucchi A., Sinforiani E., Boller F., *Focal cerebral lesions and painting abilities*, (w:) S. Finger, D.W. Zaidel, F. Boller, J. Bogousslavsky (red.), *The fine arts, neurology, and neuroscience*, „Progress in Brain Research", vol. 204, Elsevier, Amsterdam 2013), s. 71–98.

Mell J.C., Howard S.M., Miller B.L., *Art and the brain: The influence of frontotemporal dementia on an accomplished artist*, „Neurology" 2003, nr 60(10), s. 1707–1710.

Mendez M.F., Perryman K.M., *Disrupted facial empathy in drawings from artists with frontotemporal dementia*, „Neurocase" 2003, nr 9(1), s. 44–50.

Miller B.L., Ponton M., Benson D.F., Cummings J.L., Mena I., *Enhanced artistic creativity with temporal lobe degeneration*, „Lancet" 1996, nr 348 (9043), s. 1744–1755.

Miller B.L., Cummings J., Mishkin F., Boone K., Prince F., Ponton M., Cotman C., *Emergence of artistic talent in frontotemporal dementia*, „Neurology" 1998, nr 51(4), s. 978–982.

Miller B.L., Boone K., Cummings J., Read S.L., Mishkin F., *Functional correlates of musical and visual talent in frontotemporal dementia*, „British Journal of Psychiatry" 2000, nr 176(5), s. 458–463.

Miller Z.A., Miller B.L., *A cognitive behavioral neurological approach to aesthetics*, (w:) A.P. Shimamura, S.E. Palmer (red.), *Aesthetic science. Connecting minds, brains, and experience*, Oxford University Press, New York 2012, s. 356–374.

Petcu E.B., Sherwood K., Popa-Wagner A., Buga A.M., Aceti L., Miroiu R.I., *Artistic skills recovery and compensation in visual artists after stroke*, „Frontiers in Neurology" 2016, nr 7(76), s. 1–12.

Przybysz P., Markiewicz P., *Neuroestetyka. Przegląd zagadnień i kierunków badań*, (w:) P. Francuz (red.), *Na ścieżkach neuronauki*, Wyd. KUL, Lublin 2010, s. 109–149.

Ramachandran V.S., Hirstein W., *Nauka wobec zagadnienia sztuki. Neurologiczna teoria doświadczenia estetycznego*, (w:) A. Klawiter, W. Dziarnowska (red.), *Studia z kognitywistyki i filozofii umysłu*, Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 327–364.

Santos-Bueso E., Arteaga-Sánchez A., Porta-Etessam J., Vinuesa-Silva J.M., García-Sánchez J., *Wrong diagnosis in the supposed self-portrait of El Greco*, „Journal of the Neurological Sciences" 2017, nr 375, s. 476–477.

Schott G.D., *Pictures as a neurological tool: Lessons from enhanced and emergent artistry in brain disease*, „Brain" 2012, nr 135(6), s. 1947–1963.

Seeley W.W., Matthews B.R., Crawford R.K., Gorno-Tempini M.L., Foti D., Mackenzie I.R., Miller B.L., *Unravelling Boléro: progressive aphasia, transmodal creativity and the right posterior neocortex*, „Brain" 2008, nr 131(1), s. 39–49.

Souza L.C. de, Guimarães H.C., Teixeira A.L., Caramelli P., Levy R., Dubois B., Volle E., *Frontal lobe neurology and the creative mind*, „Frontiers in Psychology" 2016, nr 5(761), s. 1–21.

Takahata K., Saito F., Muramatsu T., Yamada M., Shirahase J., Tabuchi H., Suhara T., Mimura M., Kato M., *Emergence of realism: Enhanced visual artistry and high accuracy of visual numerosity representation after left prefrontal damage*, „Neuropsychologia" 2014, nr 57(1), s. 38–49.

Taylor R.P., Micolich A.P., Jonas D., *Fractal analysis of Pollock's drip paintings*, „Nature" 1999, nr 399, s. 422.

Taylor R.P., Guzman R., Martin T.P., Hall G.D.R., Micolich A.P., Jonas D., Scannell B.C., Fairbanks M.S., Marlow C.A., *Authenticating Pollock paintings using fractal geometry*, „Pattern Recognition Letters" 2007, nr 28 (6), s. 695–702.

Thomas-Anterion C., Creac'h C., Dionet E., Borg C., Extier C., Faillenot I., Peyron R., *De novo artistic activity following insular–SII ischemia*, „Pain" 2010, nr 150(1), s. 121–127.

Viskontas I.V., Miller B.L., *Paradoxical creativity and adjustment in neurological condition*, (w:) N. Kapur i in., *The paradoxical brain*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 221–233.

Witt K., Krack P., Deushl G., *Change in artistic expresion related to subthalamic stimulation*, „Journal of Neurology" 2006, nr 253 (7), s. 955–956.

Zaidel D.W., *Neuropsychology of art neurological, cognitive, and evolutionary perspectives*, Psychology Press, New York 2005.

Zeki S., *The Woodhull Lecture 1995: Visual art and the visual brain*, „Proceedings of the Royal Institution of Great Britain" 1997, nr 68, s. 29–63.

Antoni Płoszczyniec

Uniwersytet Wrocławski University of Wrocław

ATEISTYCZNY CHARAKTER AKSJOLOGII ANDRZEJA NOWICKIEGO

Atheistic Axiology of Andrzej Nowicki

Słowa kluczowe: Nowicki, aksjologia, kultura, inkontrologia, ateizm, krytyka religii, wartość.

Streszczenie

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie ateistycznego charakteru aksjologii Andrzeja Nowickiego. Wpierw zrekonstruowano pojęcie ateizmu oraz omówiono najważniejsze wartości w jego filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem ich ateistycznego kontekstu. Ateizm jest dla Nowickiego konsekwentnym racjonalizmem, w którym wszystko można zbadać i zakwestionować. Główną funkcją religii jest sakralizacja zjawisk i wyłączanie ich z pola dociekań. Najważniejszymi wartościami dla Nowickiego są: kultura, nieśmiertelność imienia, potomność, płodność dzieł, nowość. Wymienione wartości stanowią ateistyczne ekwiwalenty koncepcji religijnych oraz umożliwiają budowanie świeckiej kultury, która nadaje sens życiu oraz pozwala człowiekowi rozwijać się i być stwórcą samego siebie.

Key words: Nowicki, axiology, culture, icontrology, atheism, critique of religion, value.

Abstract

The aim of this paper is to present the atheistic character of Andrzej Nowicki's axiology. By conceptual analysis, Nowicki's notion of atheism was reconstructed and the most important values in his philosophy was discussed, with particular regard to their atheistic context. Atheism is for Nowicki a consequent rationalism in which everything can be investigated or questioned. The main function of religion is to sacralize phenomena and to exclude them from the field of considerations. The most important values for Nowicki are culture, immorality of name, posterity, fruitfulness of works and newness. These values are atheistic equivalents to religious concepts and they allow to build secular culture, which give meaning of life and allow for human to develop and to be creator of himself.

Wprowadzenie

W XX wieku ateizm stał się ruchem masowym[1]. Już ze względu na powszechność tego zjawiska warto zbadać koncepcje aksjologiczne stojące za niektórymi ateistycznymi systemami filozoficznymi. Niniejszy tekst jest poświęcony ateistycznej filozofii Andrzeja Nowickiego (1919–2011), polskiego filozofa kultury, religioznawcy oraz historyka ateizmu i krytyki religii[2]. O zainteresowaniach Nowickiego krytyką religii świadczą nie tylko jego teksty filozoficzne, ale również działalność publiczna. W latach 1942–1948 należał do PPS, a w 1948–1981 do PZPR, w 1956–1958 był jednym z organizatorów Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, a w roku 1957 został redaktorem naczelnym „Euhemera". Od 1969 r. był członkiem ZG Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej, a od 1977 jego członkiem honorowym. Nowicki był również masonem – w latach 1997–2002 Wielkim Mistrzem Wielkiego Wschodu Polski. Uczestniczył w antyklerykalnej kampanii w Polsce w latach 40. i 50. poprzez publikacje takie jak: *Chłopi a biskupi*, *Papieże przeciw Polsce. Doświadczenia dziesięciu stuleci naszych dziejów*, *1000 lat zatargów z papieżami* oraz *Watykański Bank Pacellich i jego udział w imperialistycznej ekspansji Włoch*.

Przedmiotem niniejszego tekstu jest filozofia wartości autora *Człowieka w świecie dzieł*, rozpatrywane przez pryzmat ateistycznego charakteru jego myśli. Tekst stawia za cel wykazanie, że główne filary filozofii wartości Nowickiego stają się lepiej zrozumiałe, jeśli zostaną odniesione do jego krytyki religii oraz ateistycznego światopoglądu. Dlatego po przedstawieniu, czym jest ateizm według autora *Wykładów o krytyce religii*, zostaną omówione najważniejsze wartości w jego filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem ateistycznych aspektów i kontekstów danych wartości.

Ateizm Nowickiego

Charakterystykę ateizmu Nowickiego należy zacząć od ważnej informacji autobiograficznej:

---

[1] K. Szocik, *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Nomos, Kraków 2014, s. 9.

[2] Metodologia historii ateizmu i krytyki religii została przedstawiona w: A. Płoszczyniec, *Warsztat pojęciowy Andrzeja Nowickiego w badaniach nad historią ateizmu i krytyki religii*, „Ogrody Nauk i Sztuk" 2014, nr 4, s. 35–42.

> Kiedy miałem ukończone lat trzynaście, podjąłem kilka bardzo doniosłych decyzji. Pierwszą z nich było to, że zamierzam poświęcić życie filozofii. [...] Druga decyzja była taka, że aby być filozofem, trzeba mieć umysł absolutnie wolny. To znaczy, nie mogę przyjmować niczego na wiarę, nie mogę przyjmować żadnych wstępnych założeń, które ktoś mi narzuca. Czyli trzeba zdecydowanie zerwać z religią, do której główną moją pretensją było to, że jest ona przede wszystkim systemem zakazów, nie można myśleć własną głową, własnym rozumem, ale trzeba podporządkować własne myśli wierze, dogmatom[3].

Można stąd wyprowadzić dwa wnioski: po pierwsze, ateizm był mocno zakorzeniony w myśli Nowickiego, po drugie, był dla niego związany z postawą racjonalistyczną i z wolnością myślenia. Potraktujmy te dane jako punkt wyjścia.

W religijnym obrazie świata występują bóstwa, w ateistycznym zaś bóstw nie ma. Według Nowickiego „konsekwentny ateizm jest nie tylko rezultatem, ale także warunkiem konsekwentnego racjonalizmu"[4]. Afirmacja wolności przez ateizm polega na tym, że wedle konsekwentnego racjonalizmu wszystko może być przedmiotem krytycznych dociekań. Religia z kolei wyłącza pewne kwestie spod jakiejkolwiek dyskusji, przez co jest „negacją tego naturalnego[5] podlegania całej rzeczywistości krytycznemu badaniu i rzeczowej ocenie"[6]. Uwyraźnia się w tym miejscu przekonanie Nowickiego o istotnej cesze języka religii – funkcji sakralizującej. Za jej sprawą niektóre zjawiska i kwestie są tabuizowane i uchodzą za niekwestionowalne. Czym wobec tego jest ateizm? „Ateizm jako negacja religijnej formy jest więc negacją negacji, a zatem ma treść pozytywną, polegającą na przywróceniu rozumowi ludzkiemu swobody badania wszelkich treści bez względu na ich formę"[7].

Nowicki uznał, że religijny obraz świata jest sam przez się zniekształcony, niemniej religia osadzona jest w rzeczywistości i w jakiś sposób ją ujmuje, bo odnosi się do pewnych realnych zjawisk, choć interpretuje je niewłaściwie oraz fałszywie tłumaczy ich przyczyny. Fałszywość wynika stąd, że religia wyjaśnia zjawiska i porządek rzeczy przez odwołanie się do sprawczych istot nadprzyrodzonych, których *de facto* nie ma. Ateizm natomiast oczyszcza owe wtręty zniekształcające ludzkie poznanie i na tej podstawie myśliciel postulował „dialektyczną" krytykę religii, tj. taką, która unika jednostronności i „nastawiona jest nie

[3] M. Agnosiewicz, A. Nowicki, *Spotkanie z Profesorem Andrzejem Nowickim*, [online] <www.racjonalista.pl/kk.php/s,3680> (dostęp: 24.05.2016).

[4] A. Nowicki, *Ateizm*, Iskry, Warszawa 1964, s. 77.

[5] Nowicki nie precyzuje co znaczy „naturalny" w tym kontekście (uwaga autora artykułu).

[6] Ibidem.

[7] Ibidem.

tyle na wyszukiwanie cudzych błędów i słabych stron (*defectus alienos*), ile na wydobywanie tego wszystkiego, co może nas samych duchowo wzbogacić i przynieść nam intelektualną korzyść (*profectus nostros*)"[8]. A zatem najwartościowsza krytyka religii wydobywa z niej racjonalne treści, „odmistyfikuje" je, przejmuje i rozwija.

Jeśli religia ma charakter mistyfikacyjny, w takim razie mówi o rzeczach świeckich i pozareligijnych, ale językiem zniekształcającym, w którym występują postaci bogów. Nawiązując do starożytnych myślicieli, Nowicki wyróżnił cztery teorie, które uznają teologię za mistyfikację:

1) euhemeryzm (od Euhemera z Messeny), wedle którego teologia jest mistyfikacją historii, a bogowie personifikują „określony porządek polityczny i społeczny"[9];

2) theageryzm (od Theagenesa z Rhegion), zdaniem którego teologia mistyfikuje kosmologię oraz personifikuje żywioły i zjawiska przyrodnicze pod postacią bogów;

3) metrodoryzm (od Metrodora z Lampsakos), który uważa bogów za mistyfikację psychologii i twierdzi, że gdy mówimy o bogach, naprawdę mówimy o stanach psychicznych;

4) prodykizm (od Prodikosa z Keos), który głosi, że teologia jest mistyfikacją aksjologii, bogowie uosabiają rozmaite cenne rzeczy, a wypowiedzi o bóstwach to w istocie wypowiedzi o tym, co wartościowe.

Ponadto należy wspomnieć, że Nowickiemu bliskie było tłumaczenie zjawisk przez pryzmat pojęcia alienacji. Tego rodzaju refleksję nad religią uprawiali m.in. Ludwig Feuerbach[10], Karol Marks[11] i Friedrich Nietzsche[12], których autor *Spotkań w rzeczach* wysoko cenił.

Nowicki przypisywał trafność wszystkim czterem wymienionym koncepcjom, lecz jego własna krytyka religii oraz studia nad dziejami krytyki religii koncentrowały się na wątkach euhemerystycznych. Inspiracje płynące od Euhemera są widoczne już w początkowych rozważaniach niniejszego paragrafu – religia, zdaniem polskiego myśliciela, sakralizuje określone zjawiska, tym samym czyniąc z nich tabu

---

[8] Ibidem, s. 40–41.

[9] Ibidem, s. 61.

[10] Zob. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, PWN, Warszawa 1981, s. 211.

[11] Zob. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa (Fragmenty)*, (w:) K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii. Wybór*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 44–45.

[12] Zob. F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1910, s. 64–65.

sankcjonujące określone stany rzeczy, np. nakaz posłuszeństwa określonej klasie społecznej. Uniemożliwiając krytykę pewnych zjawisk, utrudnia się zmianę sytuacji społecznej ludzi, stąd podstawową społeczną funkcją religii jest utwierdzanie i uświęcanie społecznego statusu korzystnego dla rządzących. *Notabene*, euhemeryzm Nowickiego jest w pełni zgodny z twierdzeniem Marksa, że „Krytyka nieba przeobraża się [...] w krytykę ziemi, krytyka religii – w krytykę prawa, krytyka teologii – w krytykę polityki”[13].

Nowicki, tak jak autor *Kapitału*, porównywał religię do opium[14], gdyż religia poprzez odwoływanie się do nadprzyrodzonych racji i sankcji „usypia” potencjalne dążenia do likwidowania niesprawiedliwości i nierówności społecznych. Z tego względu poszkodowani społecznie ludzie czują się wyalienowani i pozbawieni człowieczeństwa, a nie mogąc znaleźć pociechy i szczęścia na ziemi, wyobrażają sobie czekającą ich nagrodę w zaświatach. Nowicki porównywał religię do opium, ponieważ stanowi środek „godzenia człowieka z nieludzką rzeczywistością”[15] i potępiał religię za pełnienie takiej roli. Religia usypia zresztą nie tylko ciemiężonych, ale i ciemiężców, ponieważ znieczula ich sumienie i usuwa poczucie winy. Niemniej, polski filozof zgadzał się z Leonhardem Ragazem[16], że religia może być nie tylko opium, ale również dynamitem[17] służącym do „rozsadzania” istniejących już stosunków społecznych. Nierzadko bowiem ruchy religijne postulują radykalne zmiany przebudowy stosunków międzyludzkich.

Zdaniem Nowickiego bycie ateistą samo przez się nie jest powodem do chluby, bo nie ma jednego ateizmu, jest za to mnogość odmian ateizmu. Wszak „oprócz postaw godnych najwyższego szacunku, jak heroiczny ateizm Bruna, Vaniniego czy Łyszczyńskiego, którzy gotowi byli ponieść śmierć w obronie głoszonych przez siebie ideałów, istnieją wersje ateizmu bezwartościowe – jak indyferentyzm, oportunizm światopoglądowy, unikanie zajmowania własnego stanowiska – a nawet szkodliwe”[18].

---

[13] K. Marks, op. cit., s. 46.

[14] Ibidem, s. 45.

[15] A. Nowicki, *Metafora opium*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1963, nr 5 (36), s. 5.

[16] Leonhard Ragaz (1868–1945) – teolog kalwiński, jeden z założycieli ruchu socjalizmu religijnego w Szwajcarii.

[17] A. Nowicki, *Ateizm*, s. 92–93.

[18] K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990, s. 45.

Kultura jako dobro najwyższe

Nowicki pisał o istnieniu dwojakiego humanizmu. Pierwszy z nich to „humanizm fałszywy", który wywyższa człowieka ponad świat materialnych rzeczy. Fałszywość tego humanizmu według Nowickiego tkwi w odwróceniu właściwej hierarchii – naprawdę nie sam człowiek jest najcenniejszy, lecz rzeczy wytworzone przez człowieka. W ten sposób filozof podzielał zdanie jednego ze swoich nauczycieli – Antoniego Bolesława Dobrowolskiego: „Są rzeczy wyższe od Człowieka, a więc tych Rzeczy umiłowanie i kult [...] stać się winny przykazaniem najwyższym. Najwyższą wartością jest Rzecz, wyższa od Człowieka, nie zaś Człowiek. Tak! Człowiek zdolny jest do tworzenia Rzeczy ponad Człowieka"[19]. Nowicki, któremu bliski był renesansowy zachwyt nad twórczością i wynalazczością człowieka, sądził że słowa Dobrowolskiego wyrażają „prawdziwy, materialistyczny humanizm"[20].

Powiedziano już, że dla Nowickiego świat rzeczy jest więcej wart od człowieka, ale co to znaczy? Rzeczy stworzone przez człowieka stanowią kulturę, „uczłowieczoną część wszechświata"[21]. Na czym polega uczłowieczanie? Otóż zdaniem myśliciela w każdym człowieku znajdują się istotne cząstki osobowości, czyli myśli, przekonania i idee, które uważa za swoje najważniejsze i z którymi się utożsamia. Owe cząstki zostają eksterioryzowane w stworzone przez człowieka dzieła. Traktat filozoficzny, wiersz, obraz, symfonia lub rzeźba „nasycają się" nimi, a wytworzone artefakty stanowią u c z ł o w i e c z o n ą część świata. Na tej podstawie kulturę można traktować jako sferę zobiektywizowanych treści ludzkiego życia wewnętrznego. Nowicki używa terminu „reifikacja", mówiąc o procesie przekazywania rzeczom istotnych cząstek osobowości oraz utrwalania ich w rzeczach. Zaznacza, że zgodnie z humanizmem materialistycznym reifikacja nie ma znaczenia pejoratywnego i degradującego człowieka, ponieważ jest tożsama z hominifikacją rzeczy, uczłowieczaniem ich[22]: reifikacja i hominifikacja są dwoma aspektami tego samego procesu.

Z powyższej charakterystyki wynika, że według Nowickiego kultura jest dobrem najwyższym[23], ponieważ w dziełach znajduje się to, co

---

[19] A.B. Dobrowolski, *Wykład inauguracyjny przy objęciu Katedry Pedagogiki* (1926). Cyt. za: A. Nowicki, *Nauczyciele*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1981, s. 242.

[20] A. Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł*, PWN, Warszawa 1974, s. 9.

[21] Ibidem.

[22] Ibidem, s. 8.

[23] Por. z podobną oceną kultury u Vaniniego w: A. Nowicki, *Etyka Vaniniego*, „Etyka" 1969, nr 4, s. 147.

w człowieku najcenniejsze – stąd dzieła ludzkie (oraz suma dzieł ludzkich, czyli kultura) przewyższają wartość człowieka. Jak się zdaje, ta ocena kultury pełni konstytutywną rolę w aksjologii autora *Wykładów o krytyce religii*. Sąd że „kultura to *summum bonum*" stanowi naczelną i wyraźnie wyróżnioną zasadę systemu wartości Nowickiego, która konstytuuje całość jego aksjologii. Przekonanie o nadrzędnej wartości kultury jest wyraźnie obecne w pismach polskiego filozofia i stanowi naczelną przesłankę dla pozostałych twierdzeń aksjologicznych. Wyróżniona pozycja kultury to wskazówka interpretacyjna do odczytywania pozostałych ocen – wartość dzieł i uczynków ludzkich określa się ze względu na ich stosunek do kultury. Dla autora *Nauczycieli* przekonanie, że kultura to *summum bonum*, było czymś oczywistym, a w każdym razie było jasne samo przez się na gruncie jego postawy humanistycznej, pełnej wiary w człowieka oraz uznania ludzkich możliwości. W tym kontekście warto zauważyć, że dla autora *Człowieka w świecie dzieł* to właśnie działania na rzecz rozwoju kultury nadają życiu sens[24].

Można postawić Nowickiemu pytanie: dlaczego nadrzędnym dobrem ma być kultura, sfera uczłowieczonych rzeczy, a nie sam człowiek? Przecież człowiek jako twórca dzieł jest czymś więcej niż wytworem, który jest bytowo pochodny względem twórcy. Nowicki twierdzi, że to właśnie dzieło jest czymś więcej od swojego twórcy, a nawet, że człowiek b a r d z i e j j e s t we własnym dziele niż poza nim. Najpierw wyjaśnijmy kwestię, dlaczego dzieło jest cenniejsze od swojego twórcy.

Jak wspomniano, o tożsamości człowieka decydują istotne cząstki jego osobowości – najważniejsze i najcenniejsze części życia wewnętrznego podmiotu. Według Nowickiego to one określają tożsamość człowieka, gdyż człowiek „jest tym, z czym się utożsamia", a „powinien utożsamiać się przede wszystkim z [...] najcenniejszymi cząstkami własnej osobowości"[25]. Podczas eksterioryzacji przekazuje istotne cząstki swojej osobowości dziełu, dzięki czemu owe cząstki stają się w dziele o b e c n e. A ponieważ eksterioryzujemy istotne, a nie nieistotne i bezwartościowe cząstki osobowości, to dzieło stanowi niejako „esencję" tego, co w człowieku najwartościowsze, podczas gdy w samym człowieku są obecne zarówno istotne, jak i nieistotne cząstki osobowości.

---

[24] A. Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł*, s. 9. Kwestię sensu życia według Nowickiego rozważono w: A. Płoszczyniec, *Sens życia w filozofii Henryka Elzenberga i Andrzeja Nowickiego*, (w:) S. Barć, A. Lorczyk, J. Zieliński (red.), *Rzecz piękna, mądra, dobra...*, t. II: *Oikoumene Filozofów*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2015, s. 309–321.

[25] A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991, s. 425.

Zdania w rodzaju „W tej książce zawarta jest myśl Kartezjusza" na ogół rozumie się jako konstatację faktu, że pewna książka informuje nas o tym, co kiedyś Kartezjusz myślał na jakiś temat. Używając terminologii Kazimierza Twardowskiego, książka miałaby się do wyrażanej myśli jak wytwór psychofizyczny do wytworu psychicznego, przy czym „Wytwory psychofizyczne, które wyrażają jakieś wytwory psychiczne, nazywają się też znakami tych wytworów psychicznych"[26]. Myśli Kartezjusza są „obecne" w *Rozprawie o metodzie* w tym sensie, że *Rozprawa* wyraża jego myśli oraz wskazuje, że Kartezjusz miał takie a nie inne przekonania i że to a tamto uważał za ważne. Według Nowickiego „obecność we własnym dziele" jest pojęciem metafizycznym, a nie tylko semiotycznym: istotne cząstki osobowości Kartezjusza tkwią realnie w *Rozprawie o metodzie*, są tam naprawdę. W ten sposób wyraża się „ergantropijny" charakter filozofii Nowickiego, to znaczy przekonanie, iż „istotą kultury jest rzeczywista obecność ludzi w wytwarzanych przez nich rzeczach"[27]. Z dotychczasowej rekonstrukcji wynika, że pewne istotne cząstki osobowości X-a są realnie obecne w jego głowie oraz że te same cząstki osobowości są realnie obecne w wytworzonym przez X-a dziele. Żeby wygłosić takie twierdzenie metafizyczne, Nowicki musiał przyjąć założenie, że istotne cząstki osobowości stanowią o tożsamości człowieka, oraz założenie, że istotne cząstki osobowości należy ujmować jako treści i że „nie ma zasadniczej różnicy w charakterystyce treści owych cząstek »we mnie samym« i uobecnionych »poza mną«"[28]. Tylko przy powyższych założeniach można przyjąć, że mimo faktu, iż jedne cząstki są „zapisane" na układzie nerwowym, a „nosicielem" drugich jest papier, marmur lub płótno, porównywane cząstki osobowości w zasadzie nie różnią się od siebie, a skoro są realnie obecne w czyjejś głowie, to nie mogą być mniej realnie obecne w dziele wytworzonym przez tego kogoś.

Wynika stąd teza, że człowiek jest tożsamy z własnym dziełem i stanowi z nim jedność[29]. Jeżeli o mojej tożsamości stanowią takie a nie inne istotne cząstki osobowości, które są jednocześnie realnie obecne we mnie samym oraz w dziele które stworzyłem, to jestem realnie obecny we własnym dziele.

---

[26] K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach*, (w:) K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 232.

[27] A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, s. 5.

[28] A. Płoszczyniec, *Odpowiedzialność w filozofii Andrzeja Nowickiego*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2015, vol. X, fasc. 3, s. 83.

[29] A. Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł*, s. 328.

Zdaniem Nowickiego człowiek nie tylko jest realnie obecny we własnych dziełach, lecz jest w nich bardziej obecny niż w sobie samym – w dziele człowiek istnieje „naprawdę". Autor *Spotkań w rzeczach* uzasadniał to, wykorzystując pewne elementy metafizyki Arystotelesa. Według najbardziej znanego ucznia Platona, akt jest czymś większym od potencji (*resp. esse in actu* jest czymś większym od *esse in potentia*) w tym znaczeniu, że jest doskonalszy i bardziej rzeczywisty. Według Nowickiego myśli, dyspozycje i uczucia mają w nas samych istnienie potencjalne, a zatem można charakteryzować obecność istotnych cząstek osobowości w nas samych jako realną, ale będącą *in potentia*. Dalej, „nasycając" rzecz, istotne cząstki osobowości zostają zobiektywizowane i zaktualizowane, przez co zyskują wyższy sposób istnienia. A skoro istotne cząstki osobowości – określające moją tożsamość – istnieją potencjalnie we mnie samym i aktualnie w rzeczy, to moje istnienie w dziele jest większe i pełniejsze od istnienia biologicznego. „W swoim świecie wewnętrznym człowiek istnieje w sposób niepełny, potencjalny, urzeczywistnia się tworząc rzecz"[30].

Zdaniem autora *Człowieka w świecie dzieł*, słowa, że „są rzeczy wyższe od Człowieka, a więc tych Rzeczy umiłowanie i kult" wcale nie poniżają człowieka, lecz wprost przeciwnie – wywyższają go. Trzeba jednak dobrze zrozumieć, „gdzie" ten człowiek jest. Uznając, że człowiek we własnym dziele ma istnienie pełniejsze niż w sobie samym, Nowicki mógł stwierdzić, że obecność w dziele jest „specyficznie ludzkim sposobem istnienia"[31]. Zdaniem filozofa humanizm materialistyczny jest prawdziwym humanizmem, ponieważ trafnie „lokalizuje" *oikoumene* człowieka w dziele i t a m afirmuje jego prawdziwy byt.

Według Nowickiego jest jeszcze jeden powód, dlaczego obecność człowieka w dziele stanowi autentyczny sposób istnienia ludzkiego oraz podnosi wartość kultury. Eksterioryzacja, która umożliwia uczłowieczanie świata, kieruje się pewnymi prawidłami. „Jednym z najbardziej uniwersalnych praw rządzących obecnością człowieka w świecie jest prawo nieuniknionej fragmentaryzacji, które polega na tym, że każda nasza obecność jest obecnością cząstkową"[32], a główne tego przyczyny to: fragmentaryczność każdej eksterioryzacji oraz fragmentaryczność każdej recepcji czyjejś obecności w dziele. Rozważmy pierwszy wątek, czyli dlaczego eksterioryzacja w rzecz jest niepełna. Po pierwsze, człowiek nie eksterioryzuje c a ł e j osobowości dlatego, że

[30] Ibidem, s. 326–327.
[31] A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, s. 424.
[32] A. Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł*, s. 221.

nie może, a nie może głównie ze względu na „ograniczone wymiary przedmiotu, w którym się eksterioryzujemy oraz charakter materiału, w którym dokonywana jest eksterioryzacja”[33]. Po drugie, człowiek nie chce wyeksterioryzować się zupełnie: niekiedy część ma większą wartość niż całość, a twórcy chcą, wzorem Owidiusza, utrwalić w dziele *pars melior mei*, lepszą część siebie[34]. W obu zatem przypadkach mamy do czynienia z selekcją i wyborem części życia wewnętrznego do utrwalenia w rzeczy – ludzie na ogół wybierają i powinni wybierać bardziej wartościowe części siebie samych. W kulturze, a więc w świecie dzieł ludzkich, człowiek nie tylko istnieje autentyczniej, ale również istnieje w sposób – można powiedzieć – udoskonalony i oczyszczony, ponieważ rzeczom zostaje przekazana „lepsza część mnie samego”. Zdaniem Nowickiego nadal jest zachowana tożsamość, ponieważ mimo nieobecności „gorszych części”, wciąż znajdują się w dziele istotne cząstki mojej osobowości, a więc to, co konstytuuje moją tożsamość.

Kultura stanowi dobro najwyższe, bo w niej człowiek urzeczywistnia się i istnieje autentycznie, oraz dlatego, że kultura zawiera najcenniejsze elementy życia tworzących ją ludzi. Z tych powodów kultura wyznacza sens życia ludzkiego, który polega na tym, „żeby wytwarzać coś lepszego i doskonalszego od samego siebie – Rzeczy, w których obiektywizuje się i materializuje to, co najcenniejsze w »świecie wewnętrznym«”[35]. Widać tu wysoką waloryzację przez Nowickiego postaw twórczych i wynalazczych, co wyjaśnia fascynację autora *Centralnych kategorii filozofii Giordana Bruna* duchem renesansu[36]. Istotne jest przy tym, że Nowickiego recepcja renesansu uwypuklała pewne tendencje epoki[37]: *primo*, wyróżnienie pozycji człowieka we wszechświecie jako twórcy zupełnie nowego świata – kultury – *toto caelo* różnego od świata przyrody. *Secundo*: waloryzację człowieka jako istoty autonomicznej i samodzielnej, ocenianie człowieka ze względu na niego samego, jego osiągnięcia i miejsce we wszechświecie, a nie ze względu na bycie stworzonym na obraz i podobieństwo Boże. *Tertio*, można wskazać opozycję renesansu wobec średniowiecza jako epoki religijnie zdo-

[33] Ibidem, s. 222.

[34] Ibidem, s. 225.

[35] Ibidem, s. 9.

[36] Zob. Z. Kalita, *Renesansowe źródła ergantropii*, „Kultura i Wartości” 2013, nr 1 (5), s. 31–36 (są tam liczne uwagi o zainteresowaniach Nowickiego renesansem, chociaż w tekście nie pojawia się wyraz „ateizm” ani pokrewny).

[37] Zastrzeżenie jest konieczne ze względu na ryzyko jednostronnego obrazu renesansu jako dominacji materializmu i ateizmu, co jest jawnym fałszem choćby ze względu na rozkwit platonizmu oraz próby uzgodnienia go z chrześcijaństwem.

minowanej, sfanatyzowanej i zacofanej naukowo[38]. *Quatro* – pojawienie się wolnomyślicielstwa i krytyki religii, a w szczególności społecznej odmiany krytyki religii, wedle której religia ujemnie wpływa na relacje między ludźmi, treści religijne stanowią zniekształcone odzwierciedlenie stosunków społecznych, a bogowie są użytecznym kłamstwem wymyślonym przez władców po to, by trzymać lud w ryzach. Na tej podstawie można przyjąć, że fundament aksjologii Nowickiego, czyli uznanie kultury za *summum bonum*, jest związane z jego ateizmem.

Należy również zauważyć, że sama ergantropijna filozofia człowieka ma źródłowo ateistyczny charakter. Nowicki widzi bowiem w teologicznych rozważaniach eucharystycznych potwierdzenie swoich tez o naturze ludzkiej i sposobie istnienia człowieka, lecz jego zdaniem teologowie podają świeckie, rzeczywiste treści w zmistyfikowanej, religijnej formie. Autor *Spotkań w rzeczach* pisał, że tam gdzie w teologii eucharystii pojawia się „Chrystus", filozof powinien wstawić słowa „każdy człowiek"; zamiast „ciało i krew" – „istotne cząstki osobowości"; zamiast „chleb i wino" – „dzieła", zamiast „spożywanie" – „recepcja", zamiast „Kościół" – „wspólnota", a zamiast „udział w życiu Bożym" – „uczestnictwo w kulturze"[39]. W ten sposób manifestuje się specyficzny rys ateizmu Nowickiego, polegający na „wchłanianiu" pewnych elementów religijnego obrazu świata po odrzuceniu religijnego języka, który ma zniekształcać prawdziwy obraz rzeczy.

Nieśmiertelność, imię, potomność

Jedną z najistotniejszych konsekwencji filozofii ergantropijnej jest ateistyczna perspektywa nieśmiertelności, upatrująca jej w trwaniu człowieka w kulturze[40]. Jeżeli człowiek istnieje realnie we własnym dziele, to po organicznej śmierci będzie dalej istniał; co więcej, skoro istnienie w dziele jest dla człowieka wyższym i bardziej swoistym sposobem istnienia od istnienia organicznego, to śmierć biologiczna w żaden sposób nie narusza dalszego trwania we własnych wytworach. Tak więc Nowicki nie tylko dostrzegał możliwość realnego trwania człowieka po śmierci, ale również aprobował dążenia do zagwarantowania sobie nieśmiertelności.

---

[38] Innego zdania jest Józef Bocheński: zob. opracowane przez niego krytyczne hasła *Filozofia nowożytna* i *Odrodzenie* w: J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Philed, Kraków 1992, s. 48–50, 94–96.

[39] A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, s. 307–308.

[40] A. Nowicki, *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1967, nr 1–2 (56–57), s. 50.

Główną różnicą między ateistyczną a chrześcijańską perspektywą nieśmiertelności jest odmienna charakterystyka bytowa. Wedle drugiej perspektywy, dusza po śmierci ciała nie traci aktualnego istnienia. Z kolei według pierwszej, człowiek w dziele istnieje realnie, lecz potencjalnie, ponieważ „bez czytelników nawet najlepsza książka jest martwym przedmiotem”[41]. Inny wymiar potencjalnego istnienia człowieka we własnym dziele polega na tym, że każda recepcja dzieła jest fragmentaryczna z powodu licznych niedookreślonych miejsc, które odbiorca musi samodzielnie wypełnić, niejednokrotnie wkładając w czyjeś dzieło własne myśli, punkt widzenia itd. Jak się okazuje, obecność człowieka w dziele, choć wyższa od trwania biologicznego, nie jest istnieniem *par excellence* aktualnym, ponieważ do tego brakuje aktywnej działalności odbiorców dzieł. Oznaczałoby to, że twórca dzieła nie zmartwychwstaje tylko raz, lecz powstaje z martwych tyle razy, ile jego dzieła są recypowane. Zauważyć trzeba ponadto, że Nowicki oddaje parę pojęć „podmiot – przedmiot” przez opozycję „aktywny – bierny”[42]. Jeżeli więc Kartezjusz – realnie obecny we własnych pismach – oddziałuje w jakiś sposób na swojego odbiorcę, wtedy możemy przypisać mu realne istnienie w dziele. Wskazuje to na dynamiczną charakterystykę istnienia u Nowickiego.

Jeżeli zatem obecność człowieka w dziele jest potencjalna i w pełni urzeczywistnia się dzięki innym ludziom oraz skoro odbiorcy uzupełniają niedookreślone miejsca w dziele czymś własnym, na jakiej podstawie możemy stwierdzić, z czyją pośmiertną obecnością w kulturze mamy do czynienia? Zdaniem Nowickiego umożliwia to i m i ę. Według filozofa, życie człowieka jest przede wszystkim życiem społecznym, które kształtuje się poprzez spotkania międzyludzkie. Laicką filozofię spotkania Nowicki nazywa inkontrologią. Jednym z głównych twierdzeń inkontrologii jest uznanie, że istota pojedynczego człowieka powstaje w toku jego spotkań z innymi ludźmi oraz że tym, „co pierwotne i konkretne, jest społeczne istnienie ludzi i dopiero z tego istnienia społecznego, ze spotkań wyłania się i formuje to, co w sposób abstrakcyjny ujmujemy jako »istnienie jednostkowe«”[43].

Dopiero na gruncie inkontrologii można zrozumieć doniosłość roli imienia w antropologii filozoficznej Nowickiego. Zapytać bowiem można, jak wyróżnić pojedynczego człowieka w sieci relacji międzyludz-

[41] A. Nowicki, *O formach obecności człowieka w kulturze*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1968, nr 1 (67), s. 5.

[42] A. Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł*, s. 7–8.

[43] A. Nowicki, *Portrety filozofów w poezji, malarstwie i muzyce*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1978, s. 17.

kich, w spotkaniach[44] – jest wszakże podstawa do takiego wyróżnienia, ponieważ z tego, że życie człowieka jest życiem społecznym, nie wynika, że istnienie jednostkowe jest fikcją. Zdaniem Nowickiego (i Giulia Cesara Vaniniego), „człowiek staje się naprawdę człowiekiem dzięki kulturze. [...] Dopiero w kulturze do ciała i duszy dochodzi jeszcze jako trzecia część składowa człowieka »imię«"[45]. Taka ranga przysługuje imieniu dlatego, że jest „tym, co służy do odróżniania nas od innych ludzi"[46]. Imię wyraża indywidualne rysy człowieka, które uwidaczniają się podczas uczłowieczania rzeczywistości, bowiem uczłowieczając świat, człowiek eksterioryzuje przede wszystkim swoje niepowtarzalne i indywidualne cechy, a nie gatunkowe.

Pełne zaktualizowanie obecności człowieka w jego dziele wymaga nie tylko odbiorcy, ale również identyfikacji twórcy na podstawie jego imienia[47] – dzięki imieniu różnorodność istotnych cząstek osobowości zostaje niejako zebrana w jedną całość i przypisana jakiejś osobie. Nieśmiertelne trwanie w kulturze dzięki własnemu imieniu jako takie stanowi pewną wartość dla posiadacza owego imienia. Wartościowy charakter tej kwestii będzie bardziej zrozumiały, jeśli zauważy się, że tak jak „życie" książki jest zależne od jej czytelników, tak trwanie imienia w kulturze zależne jest od pamięci potomnych. Musi istnieć racja, dla której potomność miałaby nas zapamiętać, stąd najgodziwszą[48] drogą zapewnienia nieśmiertelności własnego imienia jest zostawienie po sobie licznych, wartościowych dzieł. Zauważywszy, że pojęcie potomności jest relatywne – ponieważ dla naszych przodków stanowimy potomność, a względem naszych potomnych jesteśmy przodkami – Nowicki postulował odpowiedzialną postawę troszczącą się o środowisko i traktującą każde pokolenie z szacunkiem. Z jednej strony nie można uważać, że wszelkie poprzednie pokolenia miały przygotować nasze przyjście, a „po nas choćby potop", z drugiej strony zaś nie należy bezkrytycznie patrzeć na przeszłość i poświęcać się zupełnie dla przyszłych pokoleń. Nowicki twierdzi, że powinniśmy szanować osiągnięcia przodków bez nabożnej czci, a potomnym powinniśmy zostawić

[44] Termin „spotkanie" nie był zdefiniowany i pełni w filozofii Nowickiego rolę zbliżoną do „pojęcia pierwotnego" – zob. J. Łukaszyński, *HOMO IN REBUS. Wybrane problemy inkontrologii*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2004, s. 19.

[45] A. Nowicki, *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności*, s. 48.

[46] A. Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł*, s. 234.

[47] Nowicki twierdził, że mamy do czynienia z bezimiennym istnieniem autorów-anonimów, lecz jeśli istnienie człowieka jest konstytuowane społecznie, wtedy istnienie bezimienne nie będzie pełne jak istnienie osoby, której imię zostało utrwalone.

[48] Warunek godziwości służy wykluczeniu zbrodniczych sposobów utrwalania swojego imienia w dziejach, jak w przypadku Herostratesa.

„pole" dla własnej aktywności. „Ci, którzy będą żyli w przyszłych stuleciach, nie mają wcale prawa do życia naszym kosztem. Stosunki między pokoleniami powinny być stosunkami współpracy równorzędnych partnerów. Życie każdego pokolenia powinno mieć sens, każde pokolenie powinno dążyć do zaznaczenia swojej obecności w dziejach własnymi osiągnięciami"[49].

Wokół nieśmiertelności imienia Nowicki konstruuje swoistą etykę odpowiedzialności kulturowej, odpowiedzialności wobec potomności za to, co uczynimy z kulturą i za to, co zostawimy po sobie w kulturze[50]. Hasła tej etyki stanowią zawołania Ludwika Krzywickiego: „Miej imię!" oraz „Staraj się o nieśmiertelność imienia twego"[51]. Według Nowickiego dążenie do nieśmiertelności nie jest egoistyczne, ponieważ takie działanie jest pożyteczne dla całego społeczeństwa. Jeśli człowiek zostawia po sobie dzieło i nadaje mu indywidualizujące „piętno imienne", to z powodu fragmentarycznej eksterioryzacji reifikuje jedynie lepszą część samego siebie, zatem kultura, społeczeństwo i potomność stają się depozytariuszami i beneficjentami tego, co najwartościowsze w danym człowieku. Nowicki nie uważałby również dążenia do nieśmiertelności imienia za egoizm, ponieważ jednostkę postrzegał – zgodnie z marksizmem – *prima facie* jako członka społeczeństwa, „a etyka marksistowska uczy utożsamiania się z kolektywem, z klasą"[52].

Ateistyczne rysy aksjologiczno-etycznych zagadnień nieśmiertelności imienia i obowiązków wobec potomności widać u Nowickiego już na pierwszy rzut oka, jako że odwoływał się nie tylko do jawnie ateistycznej etyki marksistowskiej, ale również do myślicieli krytykujących religię (jak Vanini lub Krzywicki). Istnieje jednak dużo głębszy sens, w którym możemy mówić o ateistycznej treści jego aksjologii. Ten sens wskazuje okoliczność, że tekst pt. *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności*, którym myśliciel rozpoczął „proces jawnego budowania własnego sytemu filozoficznego"[53], zaczyna się od rozważań historyczno-filozoficznych nad Vaninim, który „w toku burzenia budował i na miejsce pojęć religijnych, które burzył, wprowadzał ich ate-

[49] A. Nowicki, *Czas i człowiek*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1983, s. 168.

[50] Zob. A. Płoszczyniec, *Odpowiedzialność w filozofii Andrzeja Nowickiego*, s. 92–93.

[51] L. Krzywicki, *Takimi będą drogi wasze*, PWN, Warszawa 1958, s. 35, 39, 24 – cyt. za: A. Nowicki, *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności*, s. 49.

[52] A. Nowicki, *„Ciała zmartwychwstanie" czy myśl rediviva?*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1968, nr 3–4 (69–70), s. 19.

[53] A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, s. 19.

istyczne ekwiwalenty”[54]. Mamy zatem do czynienia z „dialektyczną” krytyką religii i wydobywaniem racjonalnej i świeckiej treści z mistyfikującej religijnej formy.

Autor pracy *O formach obecności człowieka w kulturze* poczynił wiele analogii między religijną eschatologią a swoją filozofią kultury. Tak samo jak śmierć w imię wiary nie wystarczy do znalezienia się w raju, jeżeli Boga nie ma, tak samo śmierć za własne dzieła (*pro litteris mori*)[55] nie gwarantuje nieśmiertelności imienia, jeżeli kultury nie ma[56]. W kontekście pośmiertnych losów człowieka kultura w koncepcji Nowickiego zastępuje Boga jako egzystencjalny warunek nieśmiertelnego trwania. Bóg udziela istnienia wszystkim bytom i bez Boga człowiek nie byłby nieśmiertelny – *per analogiam*, bez kultury człowiek nie trwałby w rzeczach po swej śmierci. Bóg nie tylko warunkuje pośmiertne istnienie, ale również jest dawcą zbawienia. Pamięć potomnych jest ateistycznym ekwiwalentem zbawienia. Tak jak (według niektórych koncepcji religijnych) można przypodobać się Bogu i zaskarbić sobie uczynkami jego życzliwość na Sądzie Ostatecznym, tak samo można zaskarbić sobie uznanie wśród potomnych za sprawą własnych wartościowych dzieł. Niemniej, nie można swoimi uczynkami „przymusić” Boga i nagiąć jego woli tak, aby nas zbawił – ostatecznie jesteśmy zdani na jego łaskę. To kolejna analogia do ergantropijnej filozofii kultury Nowickiego, ponieważ tak jak o pośmiertnym byciu człowieka decyduje łaska Boża, tak samo „po śmierci twórca jest zdany na łaskę i niełaskę potomnych”[57]. Na podstawie tych analogii można jasno uchwycić źródłowo ateistyczny charakter aksjologii Nowickiego „odmistyfikującej” i „wchłaniającej” elementy religijnego obrazu świata. Również aksjologiczne tło inkontrologii ma zabarwienie ateistyczne, ze względu na spójność twierdzeń inkontrologii i marksizmu oraz dlatego, że „cele inkontrologii są podporządkowane praktycznemu celowi marksizmu [...], budowie świeckiej, socjalistycznej kultury, a następnie komunistycznego społeczeństwa”[58].

---

[54] A. Nowicki, *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności*, s. 45.

[55] Nowicki w tym punkcie traktuje śmierć za własne dzieła jako humanistyczno-laicki odpowiednik śmierci męczeńskiej za wiarę.

[56] A. Nowicki, *O formach obecności człowieka w kulturze*, s. 5.

[57] Ibidem.

[58] J. Łukaszyński, op. cit., s. 117.

Kryteria wartości dzieł

Zachęcając ludzi do twórczości i rozwoju kultury, Nowicki był zdecydowanym przeciwnikiem „zagracania" jej nic nie znaczącymi wytworami. Hiperprodukcja lichych dzieł szkodzi kulturze, a zatem szkodzi nam samym. Dlatego imperatyw budowy i rozwoju świata dzieł ludzkich nie nakazuje tworzenia jakichkolwiek dzieł, lecz dzieł wartościowych. Także potomność będzie otaczała czcią cenne wytwory ludzkiej działalności, a nie byle jakie. Można zapytać: skoro dzieła powinny być wartościowe, to jakie mają być?

Nowicki podał dwa kryteria wartości dzieł. Zanim jednak zostaną omówione, potrzebna jest dygresja na temat inkontrologii. Konstruując swoją filozofię spotkań, Nowicki obmyślił ją jako naukę filozoficzną – ogólną teorię spotkań, która zajmuje się nie tylko badaniem spotkań, ale również „projektowaniem i realizacją owocnych spotkań"[59]. Inkontrologia zatem jest nauką opisową i normatywną, która docieka m.in. jak należy dokonywać spotkań, co jest zdaniem filozofa doniosłe dlatego, że kultura rozwija się właśnie dzięki spotkaniom. Najbardziej wartościowe są spotkania w rzeczach, dokonywane przez interioryzację istotnych cząstek osobowości znajdujących się w dziele. Jako że w dzieło zostały eksterioryzowane tylko najwartościowsze cząstki osobowości, spotykając się w dziele z jego autorem (np. z Leszkiem Kołakowskim) lub z kimś, o kim autor pisze (np. z Edmundem Husserlem w pracy Kołakowskiego *Husserl i poszukiwanie pewności*[60]), mamy do czynienia z lepszą częścią jego samego. Możliwość spotkań w rzeczach z ludźmi jest na gruncie filozofii ergantropijnej uzasadniona: „Jeżeli człowiek eksterioryzuje się w wytworzone przez siebie dzieło i dzięki eksterioryzacji jest w swoim dziele w jakiś sposób obecny, to obcowanie z dziełami ludzkimi sprowadza się do spotkań z ludźmi. W ten sposób z książki *Człowiek w świecie dzieł* wyrasta w sposób naturalny problematyka inkontrologii"[61].

Jako najważniejsze kryterium stanowiące o wartości dzieł Nowicki wskazuje „zdolność do rodzenia nowych myśli, do pobudzania wyobraźni twórców do tworzenia nowych dzieł"[62]. To kryterium wiąże się z po-

[59] A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, s. 422. Lista wskazówek dla przygotowujących się do owocnego spotkania znajduje się w: A. Nowicki, *Przestrzeń spotkań. Prolegomena do inkontrologicznej filozofii przestrzeni*, (w:) A. Nowicki (red.), *Filozofia przestrzeni*, Wyd. UMCS, Lublin 1985, s. 14–18.

[60] *Notabene*, autor jest zawsze obecny w swoich dziełach, nawet jeśli ich przedmiotem jest rekonstrukcja myśli innego filozofa.

[61] A. Nowicki, *Portrety filozofów*, s. 16–17.

[62] A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, s. 425.

stulatem, aby każde pokolenie nadawało sobie samemu sens dzięki własnym osiągnięciom – nie możemy i nie powinniśmy odbierać potomności pola do własnej aktywności, ponieważ każde pokolenie musi zdobywać uznanie własnymi osiągnięciami. Jedyne, co możemy dla potomnych zrobić, to pobudzić ich do własnej pracy. Zdaniem Nowickiego jest to możliwe dzięki obecności w dziele „niedookreślonych „miejsc", które zostają wypełniane podczas recepcji dzieła. Obecność takich miejsc jest warunkiem rozwoju kultury, której dobrostan nie tylko zależy od liczby książek, obrazów i rzeźb, lecz przede wszystkim od działań ludzi recypujących je, działań, dzięki którym osoba obecna w dziele na powrót „ożywa" i zaczyna być w pełni aktualnie. Tego rozwoju kultury nie byłoby bez aktywności odbiorców, dlatego dzieła – w imię dobra kultury – powinny być konstruowane tak, aby zawierały „przestrzeń" pobudzającą potencjalnych „odbiorców do współtwórczości"[63]. Nowicki używa słowa „współtwórczość", ponieważ odbiorca nie pracuje sam, gdyż spotyka się w dziele z jego twórcą. Ponadto, swoją recepcją wnosi do dzieła coś własnego, autorskiego, co oznacza, że nie tylko kreowanie dzieł jest twórcze, ale również ich recepcja.

Zauważyć trzeba, że podkreślanie wartościowego charakteru pobudzania do własnej twórczości jest u Nowickiego związane z jego koncepcją nieśmiertelności, ponieważ twórca dzieła istnieje najbardziej wtedy, gdy jego myśl na kogoś oddziałuje. Tym samym twórca pobudzający innych do własnej twórczości dba jednocześnie o nieśmiertelność swojego imienia. Należy zauważyć również, że tworzenie dzieł inspirujących do twórczości ma wielką wartość dlatego, że zachowane zostaje trwanie kultury: dopóki powstają nowe dzieła, istnieć będzie kultura, *summum bonum*.

„Drugim z najważniejszych kryteriów wartości dzieła jest nowość, oryginalność, odrębność. Należy więc stawiać takie problemy i podejmować takie zadania, których nikt przed nami nie podejmował"[64]. To stwierdzenie pozwala lepiej zrozumieć, jak Nowicki pojmował rozwój kultury. Mianowicie, bogactwo kultury wiąże się z jej różnorodnością: kultura staje się bogatsza, gdy uczestniczy w niej wielu różnorodnych twórców dzieł oraz wielu różnorodnych odbiorców – ta sama osoba może być jednocześnie twórcą i odbiorcą. Jednakże dzieła, w których mają się odbywać spotkania, muszą być atrakcyjne dla potencjalnych odbiorców i powinny wnosić coś nowego. Dzieło niezawierające żadnej nowości nikogo nie zainteresuje, dlatego bez czytelników będzie „mar-

[63] Ibidem.
[64] Ibidem.

twe", na czym traci kultura. Poza tym dzieło omawiające coś już dawno znanego i niewskazujące niczego nowego, nie dostarcza pola dla oryginalnej, współtwórczej aktywności odbiorców. *Notabene*, oryginalność dzieł służy zachowaniu nieśmiertelności imienia twórcy, ponieważ dzieło wyjątkowe wyraźniej odróżnia się od pozostałych, przez co wzmacnia indywidualizującą funkcję imienia.

Wskazane dwa najważniejsze kryteria dzieł są istotnie związane z ateistycznym charakterem aksjologii Nowickiego. Jak pamiętamy, ateizm dla autora *Portretów filozofów* był konsekwencją racjonalistycznej postawy wobec rzeczywistości, gdzie żaden przedmiot nie zostaje wyłączony spod krytycznych badań. W przypadku religii i jej sakralizującej funkcji zostaje ustanowione pewne tabu, które krępuje wolność myślenia i uznaje wybrane obszary za „niepodlegające dyskusji, niepodlegające krytyce"[65]. Skoro rzeczywistość jest wieloaspektowa i niezwykle złożona, a jej poznawanie jest dobre, to wyłączanie „z góry" pewnych kwestii z pola dyskusji jest niesłuszne, bo pod obszarem objętym religijnym tabu mogą kryć się nikomu nieznane, a więc nowe treści. Ponadto, zdaniem Nowickiego religia homogenizuje kulturę. Religijna homogenizacja kultury ma polegać na narzucaniu określonej tematyki, co jest złe dlatego, że ludzie z natury się różnią i mają odmienne zainteresowania, a dogmatyzacja pewnych tematów jako jedynie słusznych i badania godnych według autora *Spotkań w rzeczach* uniemożliwia lub utrudnia autokreację i samourzeczywistnienie wszystkich ludzi. Nowicki pisał, że godność człowieka polega na stwarzaniu samego siebie[66]. Ateistyczny charakter waloryzacji nowości u twórcy inkontrologii polega również na tym, że sakralizujący język religii blokuje nieskrępowaną wymianę myśli, a więc stanowi przeszkodę w prowadzeniu owocnych spotkań, które mogą otworzyć nikomu wcześniej nieznane perspektywy. Dlatego Nowicki twierdził, że „odrzucenie religijnej formy jest wstępnym warunkiem merytorycznego rozpatrywania treści"[67].

Na koniec trzeba zauważyć jeszcze jeden ateistyczny rys waloryzacji nowości u Nowickiego. Jako historykowi krytyki religii nie uszło jego uwadze, że często potępiano herezje, ateizm i bezbożność za szerzenie nowinkarstwa; niekiedy nawet słowa „nowinkarstwo" i „bezbożność" stosowano zamiennie. Opowiadając się za nowością jako wysoką wartością, Nowicki niejako stawał po stronie tych, których oskarżano

[65] A. Nowicki, *Ateizm*, s. 76.
[66] A. Nowicki, *Nauczyciele*, s. 19.
[67] A. Nowicki, *Ateizm*, s. 76.

o wprowadzanie rzeczy nowych. Godne odnotowania jest, że według Szymona Starowolskiego herezje mają źródło w nowinkach[68], zaś św. Anzelm z Canterbury był „dumny z tego, że nie mówi niczego, czego by przed nim nie powiedział Augustyn"[69], a Sokratesa oskarżono o to, że „zbrodnię popełnia, albowiem psuje młodzież, nie uznaje bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy n o w e [rozstrzelenie – A.P.]"[70].

Podsumowanie

Nowicki stworzył system filozoficzny zawierający wyraźną hierarchię wartości. Najważniejsze miejsce w jego aksjologii zajmowała kultura, pojmowana jako uczłowieczony fragment wszechświata, w który człowiek eksterioryzował istotne i najlepsze cząstki własnej osobowości. Wywyższając nad wszystko świat rzeczy stworzonych przez człowieka, Nowicki nie poniżał człowieka, lecz wywyższał go wraz ze stworzonym przezeń światem, z którym człowiek stanowi jedność. Kultura jest cenna sama przez się, a jej dobro jest dobrem najwyższym. Wartość kultury wzmaga się wraz z jej rozwojem, a przyczynami rozwoju są owocne spotkania między ludźmi, szczególnie „spotkania w rzeczach".

Na mocy metafizycznych założeń Nowickiego o ergantropii człowiek jest tożsamy ze stworzonymi przez siebie rzeczami, co wpływa na aksjologiczną zależność między nimi: „Cały sens istnienia świata rzeczy polega na tym, żeby jak najlepiej służyły one ludziom. Ale i ludzie istnieją po to, żeby tworzyć świat rzeczy"[71]. Jeśli człowiek jest w pełni człowiekiem wtedy, gdy jest obecny w kulturze i we własnych wytworach, to dobro człowieka jest zbieżne z dobrem kultury: gdy człowiek wzbogaca własne wnętrze o istotne cząstki osobowości, które zostały wcześniej przez kogoś eksterioryzowane w rzecz, kultura wzbogaca się. Na tej podstawie ugruntowane mogą zostać takie wartości, jak nieśmiertelne trwanie w kulturze, owocność i nowość. Osobowe trwanie

[68] Sz. Starowolski, *Braterskie napomnienie ad dissidentes in religione*, (w:) Z. Ogonowski (red.), *Filozofia i myśl społeczna XVII w. Część pierwsza*, PWN, Warszawa 1979, s. 518.

[69] É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 77. Rzecz jasna św. Anzelm wniósł coś nowego ponad to, co powiedział św. Augustyn, niemniej w kontekście niniejszych dociekań istotna jest pozycja nowości w świadomości aksjologicznej autora *Proslogionu*.

[70] Platon, *Obrona Sokratesa*, (w:) Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 562 (24 B–C).

[71] A. Nowicki, *Człowiek w świecie dzieł*, s. 327.

w pamięci potomnych jest dobrem dla samej osoby, która zyskała nieśmiertelność imienia przez własne dzieła oraz jest dobrem dla innych osób, mogących czerpać cenne treści dzieł, które uwieczniły czyjeś imię. Owocność dzieła dlatego stanowi wysoką wartość, bo zachęcanie innych do własnej twórczości poszerza sferę kultury i stanowi motor jej rozwoju. Także dla samych uczestników kultury obcowanie z dziełami inspirującymi do tworzenia sprawia, że stają się twórcami samych siebie, rozwijają wiedzę i umiejętności. Podobnie jest z nowością – nimb oryginalności dzieła utrwala imię twórcy oraz zachęca do spotkania z twórcą, co wzbogaca zarówno uczestników spotkania, jak i kulturę, w której dokonało się spotkanie.

Ateizm Nowickiego inspirował wiele z powyższych aksjologicznych koncepcji lub stanowił pewne „tło" dookreślające aksjologiczny charakter dóbr lub ich aspekty. Przede wszystkim był postawą konsekwentnie racjonalistyczną, dla której nie ma tabu i wszystko podlega dyskusji. Ateizm autora *Spotkań w rzeczach* miał antydogmatyczny i wolnomyślicielski charakter, co miało torować drogę realizowaniu pożądanych stanów rzeczy, takich jak wolność myślenia i sumienia, różnorodność stanowisk badawczych i artystycznych, pluralizm kulturowy, autokreacja i samodzielność istoty ludzkiej obywającej się bez nadprzyrodzonej pomocy. Widać to zwłaszcza w wysokiej aprobacie nowości, która jako taka przeciwstawia się sakralizującym funkcjom języka religii. Sama kultura, pośmiertne losy człowieka oraz znaczenie imienia stanowiły świeckie ekwiwalenty cennych treści przykrytych i zniekształconych religijną formą. Wielość analogii między filozofią Nowickiego a tradycyjnymi koncepcjami religijnymi – które to analogie Nowicki sam zauważał i komentował – wskazuje na dominację w jego myśleniu „dialektycznej" krytyki religii, której zadaniem było przejmowanie i rozwijanie wartościowych treści znalezionych po odrzuceniu religijnej formy. Ten aspekt stanowi najważniejsze znaczenie, w którym można mówić o ateistycznej aksjologii Nowickiego.

Uwagi krytyczne nie są przedmiotem niniejszego tekstu[72]. Niemniej, należy poświęcić temu parę zdań. Nowicki uznał swój system filozoficzny za „otwarty", tzn. otwarty na zmiany i udoskonalenia, ale przede wszystkim na „włączanie nowych myśli, na rozwijanie w wielu różnych kierunkach"[73]. Otwartość tego systemu wydaje się dosyć ograniczona, ponieważ system autora *Spotkań w rzeczach* opiera się na bardzo moc-

[72] Krytykę ergantropii Nowickiego podjęto w: A. Płoszczyniec, *Czy człowiek jest realnie obecny w rzeczach? Polemika z filozofią Andrzeja Nowickiego*, „Tematy z Szewskiej" 2017, nr 1 (18), s. 24–41.

[73] A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, s. 426.

nych i dyskusyjnych założeniach metafizycznych, takich jak teza o ergantropijnym sposobie istnienia lub teza o inkontrologicznym konstytuowaniu istnienia ludzkiego. Ponadto, otwartość systemu autora *Człowieka w świecie dzieł* jest paradoksalnie ograniczona przez jego ateizm (paradoksalnie, bo ateizm ma stanowić warunek nieskrępowanej wolności myślenia i wymiany myśli), ponieważ – jak twierdzi Łukaszyński – na racjonalność dialogu (który pozwala rozbudować inkontrologiczną filozofię kultury) składa się negacja nadprzyrodzonych źródeł poznania i ateizm[74]. Nowicki dodaje, że „prywatną sprawą" (*sic*!) uczestników dialogu jest to, w jaki sposób wierzący zainteresowani inkontrologią „będą łączyć wiarę w Boga z wolnością umysłu, niezbędną do uprawiania filozofii"[75], co również znacząco ogranicza otwartość jego systemu. Często wykorzystywana przez filozofa krytyka religii przez odwoływanie się do jej źródeł naraża go na zarzut błędu genetycznego, tj. określanie wartości logicznej twierdzenia na podstawie jego pochodzenia. Nowickiemu zarzucić można jeszcze wysoce metaforyczny charakter jego filozofii[76], co czyni wiele jego tez chwiejnymi znaczeniowo lub niejasnymi. Szczególnie zastanawiająca jest kwestia związku między metaforycznym charakterem całej filozofii autora *Wykładów o krytyce religii* a tezą, że człowiek naprawdę, r e a l n i e istnieje we własnym dziele. Zastanowić się można również, na ile Nowicki był konsekwentny w swoich rozważaniach, skoro istnienie w dziele ma się do istnienia biologicznego jak akt do potencji, lecz samo istnienie w dziele jest potencjalne, o ile dzieło nie jest recypowane. A zatem obecność w dziele jest jednocześnie potencjalna i aktualna, co w najlepszym razie nie jest sprzecznością, lecz kwestią domagającą się obszernego wyjaśnienia. Można polemizować z tezą o wysokiej wartości nowinek, którą Nowicki przyjmuje w swej aksjologii – „nic nie starzeje się tak szybko, jak nowość właśnie. Kwiaty na drzewie *nowości* starzeją

[74] J. Łukaszyński, op. cit., s. 33–34.

[75] A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, s. 200.

[76] Krzysztof Wieczorek pisał, że całą filozofię Nowickiego „trzeba traktować jako uniwersalną metaforę. [...] Filozofii Andrzeja Nowickiego, a przede wszystkim jego rozważań o uczłowieczaniu człowieka oraz dialektycznej koncepcji tożsamości nie da się zrozumieć inaczej niż jako wielkiej metafory" – K. Wieczorek, *Dwie filozofie spotkania*, s. 57. Trzeba zaznaczyć, że powyższa wypowiedź nie miała sensu polemicznego, ponieważ w kolejnym zdaniu autor napisał: „Dzięki swej metaforyczności inkontrologia stanowi wyzwanie intelektualne dla czytelników, pobudza do samodzielnego myślenia" (s. 58). Niemniej, nie przecząc temu, że metaforyczność czyni pisma Nowickiego inspirującymi, zapytać można, czy i jak owa „uniwersalna" metaforyczność wpływa na jasność i wyraźność używanych pojęć filozofii autora *Spotkań w rzeczach*.

się szybciej, niż zdoła ono zapuścić swe korzenie”[77]. Można także zakwestionować ateistyczny charakter nowości. Kohelet mówił, że „nie ma nic zgoła nowego pod słońcem” (Koh 1, 9), ale dotyczy to sfery doczesnej. Nowość jest wartością w wysokim stopniu chrześcijańską, ponieważ to Bóg mówi „Albowiem oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię” (Iz 65, 17) oraz „Oto wszystko czynię nowe” (Ap 21, 5)[78].

Niemniej, nawet jeśli system Nowickiego ma poważne wady, to posiada kilka atrakcyjnych i inspirujących elementów oraz znalazł swoje miejsce w polskiej historii filozofii. A kontrowersje i błędy jego koncepcji mogą stanowić punkt wyjścia do owocnej dyskusji.

Literatura

Agnosiewicz M., Nowicki A., *Spotkanie z Profesorem Andrzejem Nowickim*, [online] <www.racjonalista.pl/kk.php/s,3680> (dostęp: 24.05.2016).

Bocheński J., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Philed, Kraków 1992.

Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, PWN, Warszawa 1981.

Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.

Kalita Z., *Renesansowe źródła ergantropii*, „Kultura i Wartości” 2013, nr 1 (5), s. 31–36.

Krasicki J., *Powrót do chrześcijaństwa jako lekarstwo dla współczesnej cywilizacji*, (w:) J. Augustyn SJ (red.), *Chrześcijańskie życie duchowe*, WAM, Kraków 1997, s. 123–135.

Łukaszyński J., *HOMO IN REBUS. Wybrane problemy inkontrologii*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2014.

Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa (Fragmenty)*, (w:) K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii. Wybór*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984.

Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1910.

Nowicki A., *„Ciała zmartwychwstanie” czy myśl rediviva?*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1968, nr 3–4 (69–70), s. 15–21.

Nowicki A., *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1967, nr 1–2 (56–57), s. 45–51.

Nowicki A., *Ateizm*, Iskry, Warszawa 1964.

Nowicki A., *Czas i człowiek*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1983.

Nowicki A., *Człowiek w świecie dzieł*, PWN, Warszawa 1974.

Nowicki A., *Etyka Vaniniego*, „Etyka” 1969, nr 4, s. 139–149.

Nowicki A., *Nauczyciele*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1981.

[77] J. Krasicki, *Powrót do chrześcijaństwa jako lekarstwo dla współczesnej cywilizacji*, (w:) J. Augustyn SJ (red.), *Chrześcijańskie życie duchowe*, WAM, Kraków 1997, s. 123.

[78] Wszystkie cytaty z Pisma Świętego w przekładzie Biblii Tysiąclecia.

Nowicki A., *O formach obecności człowieka w kulturze*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1968, nr 1 (67), s. 5–10.
Nowicki A., *Portrety filozofów w poezji, malarstwie i muzyce*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1978.
Nowicki A., *Przestrzeń spotkań. Prolegomena do inkontrologicznej filozofii przestrzeni*, (w:) A. Nowicki (red.), *Filozofia przestrzeni*, Wyd. UMCS, Lublin 1985, s. 7–27.
Nowicki A., *Spotkania w rzeczach*, PWN, Warszawa 1991.
Nowicki N., *Metafora opium*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1963, nr 5 (36), s. 3–7.
Platon, *Obrona Sokratesa*, (w:) Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 539–583.
Płoszczyniec A., *Czy człowiek jest realnie obecny w rzeczach? Polemika z filozofią Andrzeja Nowickiego*, „Tematy z Szewskiej" 2017, nr 1 (18), s. 24–41.
Płoszczyniec A., *Odpowiedzialność w filozofii Andrzeja Nowickiego*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2015, vol. X, fasc. 3, s. 81–93.
Płoszczyniec A., *Sens życia w filozofii Henryka Elzenberga i Andrzeja Nowickiego*, (w:) S. Barć, A. Lorczyk, J. Zieliński (red.), *Rzecz piękna, mądra, dobra…*, t. II: *Oikoumene Filozofów*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2015, s. 309–321.
Płoszczyniec A., *Warsztat pojęciowy Andrzeja Nowickiego w badaniach nad historią ateizmu i krytyki religii*, „Ogrody Nauk i Sztuk" 2014, nr 4, s. 35–42.
Starowolski Sz., *Braterskie napomnienie ad dissidentes in religione*, (w:) Z. Ogonowski (red.), *Filozofia i myśl społeczna XVII w. Część pierwsza*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 516–526.
Szocik K., *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Nomos, Kraków 2014.
Twardowski K., *O czynnościach i wytworach*, (w:) K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
Wieczorek K., *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990.

Marcin Maria Bogusławski

Uniwersytet Łódzki University of Lodz

IDA, POKŁOSIE, HISTORIA – KILKA UWAG O UOBECNIANIU PRZESZŁOŚCI*

Ida, Aftermath, History – A Few Remarks about the Re-presentation of the Past

Słowa kluczowe: ślad, historiografia, pamięć, film, pozytywizm, *Ida*, *Pokłosie*.

Key words: track, historiography, memory, movie, positivism, *Ida*, *Aftermath*.

Streszczenie

Przedmiotem mojego zainteresowania są reakcje, które wzbudziły dwa filmy – *Pokłosie* oraz *Ida*. Twierdzę, że kontrowersje, jakie wywołały, są wynikiem przyjmowania pozytywistycznej koncepcji historii i zawodu historyka. Staram się także pokazać, że umieszczenie obu filmów w innej perspektywie – studiów nad pamięcią i filozofii historii proponowanej przez Franka Ankersmita – pozwala wydobyć ich pozytywny potencjał dla wspólnoty budowanej jako przestrzeń nowoczesnej demokracji.

Abstract

My interest here is to assess the critical reactions raised by the two recent Polish movies: *Aftermath* and *Ida*. I claim that controversies that have been brought about by them are the result of a positivistic view on history and on profession of a historian. I try to show that putting those movies in a different perspective – that is the studies on memory and Frank Ankersmit's philosophy of history – should allow us to reveal their affirmative potential in building a community meant as a space of modern democracy.

Zdaniem Ewy Domańskiej topos „tradycyjnego historyka", a więc zakopanego w archiwach obiektywisty, „jest wynikiem wygodnego uproszczenia. Pozwala on budować obraz bardziej »nowoczesnego« historyka poprzez negację – jako kontestującego tradycyjny sposób wi-

* Tekst powstał na kanwie mojego wystąpienia na X Zjeździe Filozoficznym. Prof. Annie Pałubickiej dziękuję za twórczą polemikę, a dr. Tomaszowi Sieczkowskiemu oraz dr. Dawidowi Misztalowi za uwagi na temat struktury referatu. Pomogło mi to znacząco ulepszyć koncepcję artykułu.

dzenia i uprawiania historii"[1]. Figura „tradycyjnego historyka" jest tedy „papierowym tygrysem", efektem intelektualnego origami, które uprawiają **teoretycy**, dokonując generalizacji i uproszczeń, które Domańska nazywa stanowczo wyrazem „arogancji i paternalistycznej postawy" metodologów względem dziejopisów-praktyków[2].

Zdaniem Rafała Stobieckiego, postmodernistyczny zwrot w historiografii, który pozostawił po sobie ważne pytania i głęboko zmienił świadomość historyków, w znacznej mierze ominął historiografię polską. „W moim głębokim przekonaniu – pisze Stobiecki – polskim historykom niezmiernie trudno do dzisiaj jest się rozstać z pozostałościami pozytywistycznego, ugruntowanego jeszcze przez marksizm, myślenia o przeszłości, a tym samym z tradycyjną kategorią prawdy. Wiara, że uprawiając tę profesję, dążymy do odkrycia absolutnej i niezmiennej prawdy, przekonanie, że aby się do niej zbliżyć, należy wyczerpać bazę źródłową, że informacje o niej tkwią niejako wprost w źródłach – zdania te powtarzane są jak mantra, przez dużą część środowiska i stanowią istotę jego metodologicznych przekonań. Zbyt rzadko, jak sądzę, polscy historycy zadają sobie pytanie, czym jest owa poszukiwana przez nich prawda, jaki jest jej status. W tym sensie, jak zauważył ostatnio w rozmowie z H. Whitem Sławomir Sierakowski, Polska pozostaje krajem pozytywizmu, a historycy uzbrojeni w kilka procedur dotyczących krytyki źródeł dalej wyruszają na »podbój prawdy historycznej«"[3].

Które z nich ma rację? Myślę, że w udzieleniu wstępnej odpowiedzi na to pytanie może pomóc analiza reakcji, z którymi spotkały się dwa filmy – *Pokłosie* (reż. W. Pasikowski, 2012 r.) oraz *Ida* (reż. P. Pawlikowski, 2013 r.). Rozpocznę od przedstawienia kategorii źródeł, śladów i pamięci stosowanych przez Jerzego Topolskiego, Paula Ricoeura, Jacques'a Derridę i Franka Ankersmita. Następnie wprowadzę komentarz Jana Żaryna do *Pokłosia* oraz Andrzeja Horubały do *Idy*, które na zakończenie tekstu skomentuję.

---

[1] E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 2012, s. 98

[2] Ibidem, s. 99.

[3] R. Stobiecki, *Historiografia na przełomie XX i XXI wieku. Krajobraz po bitwie*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Historycznego" 2005, nr 11, s. 6–7 [online] <www.pthlodz.uni.lodz.pl/teksty/historiografia.pdf>. O przekształceniach pojęcia historii, także w nawiązaniu do Stobieckiego, piszę więcej w mojej rozprawie doktorskiej *Humanistyka i jej przedmiot z perspektywy ontologii kulturowej*, której wersja książkowa ma ukazać się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego.

Archiwa i ślady

Jedną z konsekwencji zanegowania obiektywistycznej metodologii w historiografii i przejścia na stanowiska postpozytywistyczne było ponowne zajęcie się problematyką źródeł. Jerzy Topolski zwraca uwagę, że pozytywiści zaniedbali kwestię źródeł, traktując je po prostu jako odbicie przeszłej rzeczywistości. Stosowane w odniesieniu do źródeł metafory optyczne, takie jak soczewka, lustro czy szkło, ukazywały źródło jako neutralne medium, czyli nośnik obiektywnej prawdy na temat przeszłości. „Zwrot narratywistyczny" uzmysłowił jednak historykom, że kwestia źródeł jest zdecydowanie bardziej skomplikowana i wymaga uważnego namysłu[4].

Pojęcie śladu w refleksji Jerzego Topolskiego

Namysł nad tą problematyką rozpoczyna Topolski od podania najbardziej ogólnego określenia tego, czym jest źródło historyczne. Jego zdaniem „źródłem historycznym jest wszystko to, skąd możemy czerpać informacje o przeszłości"[5]. Oznacza to, że nie są to wyłącznie dokumenty pisane, ale wszystko to, z czego historyk – **za pomocą właściwych dla swojej profesji narzędzi badawczych** – jest w stanie wydobyć informację o fragmentach przeszłości, na temat których buduje swoją opowieść. Przy tym odniesienie do kompetencji metodologicznych i wiedzy historyka jest dla źródeł czymś konstytutywnym. Jest tak, bowiem źródła **istnieją tylko w horyzoncie problemów i pytań**, które stawia sobie historyk. To bezpośrednio od nich zależy sposób selekcji materiałów, dokonana ocena ich wiarygodności, a także kształt uzyskanych wiadomości. Co ciekawe, Topolski nie wspomina o tym, że źródła obciążone są nie tylko wiedzą posiadaną przez historyka, ale także perspektywą akceptowaną przez autorów, którzy owe źródła stworzyli[6].

O ile dla historiografii pozytywistycznej charakterystyczne było traktowanie źródeł jako obiektywnego odbicia przeszłości, o tyle historiografia współczesna metafory optyczne zastępuje porównaniem źródeł do **śladów**. Topolski wspomina przy tej okazji określenia Marcelego Handelsmana i Stanisława Kościałkowskiego. Pierwszy z nich nazywa

[4] J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 34.

[5] Ibidem, s. 35 (wyróżnienie pominięte).

[6] Ibidem, s. 35–36.

źródło „śladem życia ludzkiego". Dla drugiego źródło to tyle, co „ślad po fakcie dziejowym, służący do poznania, do zrekonstruowania tego faktu". Zdaniem Topolskiego oba określenia dają się utrzymać, aczkolwiek w świetle współczesnej metodologii lepiej byłoby mówić nie tyle o rekonstrukcji faktu dziejowego, ile o jego konstrukcji. Właśnie ze względu na konstruktywistyczny charakter badań historiograficznych dystansuje się Topolski od samej metafory śladu. Jego zdaniem metafora ta zbyt mocno związana jest z realizmem epistemologicznym, zbyt nachalnie sugeruje, że postępujący za śladami historyk-łowczy czy historyk-detektyw może w końcu złapać przeszłość taką, jaka była sama w sobie[7].

Mimo niechęci Topolskiego metafora śladu na dobre zakorzeniła się w humanistyce, w tym także w historiografii. Co ciekawe, pojęcie śladu rozważali najwnikliwiej filozofowie, by wspomnieć Paula Ricoeura i Jacques'a Derridę. Jako że ich prace okazały się niezwykle wpływowe (tzn. zawędrowały do różnych dyscyplin nauki, w tym także do nauk historycznych), poniżej przyjrzę się przeprowadzonym przez nich analizom.

Ślad w *Czasie i opowieści* Paula Ricoeura

Swoją opowieść na temat śladu rozpoczyna Ricoeur od omówienia dwóch innych pojęć: „archiwum" oraz „dokument". Odpowiedzi na pytanie o to, „co rozumiemy przez archiwa?" poszukuje w hasłach zamieszczonych w *Encyclopaedia Universalis* i w *Encyclopaedia Britannica*. Na ich podstawie stwierdza, że pojęcie archiwum odsyła do trzech innych pojęć: (a) „dokumentu (lub zapisu)", (b) instytucji, a także (c) ochrony (lub zachowywania). Archiwum to nic innego, jak „dokumentalne zasoby instytucji", której specyficzną działalnością jest wytwarzanie, pozyskiwanie, przechowywanie oraz ochrona danych. Archiwa mają przy tym charakter **ideologiczny**, co oznacza, że dokumenty gromadzi się w nich podług wyraźnie określonego klucza, a więc dokonuje się ich selekcji[8]. Z kolei dokument rozumie Ricoeur jako formę

[7] Ibidem, s. 36–37.

[8] P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. III, tłum. U. Zbrzeźniak, Wyd. UJ, Kraków 2008, s. 167–168. Związek archiwum z regułami selekcji, zjawiania i przechowywania „śladów dyskursywnych" szczególnie mocno wyeksponuje Michel Foucault: „*Archiwum* nie będę nazywał ani całości tekstów przechowywanych przez cywilizację, ani zespołu śladów [...], ale grę reguł, które determinują kulturowo zjawianie się i znikanie wypowiedzeń, ich trwałość i nietrwałość [*effactement*], ich paradoksalne istnienie jako *zdarzeń* i jako *rzeczy*" (M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse Au Cercle d'épistémologie*, cyt. za: J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris 2002, s. 8).

rękojmi udzielanej „pewnej historii, opowieści, debacie". Dokumentem jest **dowolny ślad** pozostawiony przez przeszłość, który **poddaje się interpretacji** i **może być wykorzystany jako dowód** czy argument uzasadniający „roszczenie historii do bycia opartą na faktach"[9]. W kontekście dokumentu Ricoeur wspomina o trzech ważnych sprawach.

Po pierwsze, pojęcie dokumentu ma rodowód pozytywistyczny. Archiwa i ich zasoby określano wcześniej mianem **monumentów** (pomników), podkreślając tym samym, że zebrane w nich materiały gromadzone są z określoną intencją i w określonym celu: mają upamiętniać te wydarzenia, które „wpływowe osoby uznały za godne włączenia do pamięci zbiorowej". Intencjonalny charakter archiwów był nie do pogodzenia z pozytywistycznym wymogiem obiektywności, dlatego w miejsce monumentu zaczęto mówić o dokumencie rozumianym jako obiektywne odbicie przeszłości[10].

Po drugie, stopniowo zaczęto poszerzać zakres rzeczy uznawanych za dokumenty, obejmując tym pojęciem nie tylko źródła pisane, ale wszystko, co może być użyteczne dla historyka.

Po trzecie, pokazano nierozerwalny związek dokumentu z praktyką badawczą historyka. To stawiane przez historyka pytania, roztrząsane problemy, akceptowane metody pracy, selekcja i wartościowanie zebranych materiałów pozwalają uznać coś za dokument, włączyć w tok narracji historiograficznej. W konsekwencji prowadzi to jednak do zakwestionowania takiego statusu dokumentu, jaki nadał mu pozytywizm. Dokument okazuje się bowiem nie tyle obiektywnym odbiciem przeszłości, ile produktem określonej ideologii, „tworzonym na korzyść władzy i sprawujących ją osób"[11].

Widziany oczami Ricoeura ślad należy do dwóch porządków. Z jednej strony do porządku ontycznego (empirycznego), z właściwym mu ujmowaniem czasu jako następstwa chwil, z drugiej – do związanego ze znaczeniowością i rozumieniem porządku ontologicznego czy egzystencjalnego, w którym mamy do czynienia z „czasem troski". Tropiąc przeszłość, zawsze dokonujemy obrachunku śladów podług chwil, układamy je w powiązane ze sobą, „niewzruszenie linearne" łańcuchy zdarzeń. Zawsze też zderzamy się ze znaczeniowością śladu, która „nie wyczerpuje się w relacjach czasu rozumianego jako następowanie po sobie", odsyłając do owego przejścia, którego następstwem jest ślad

[9] P. Ricoeur, op. cit., s. 168–169.
[10] Ibidem, s. 169, 169–170.
[11] Ibidem, s. 169–170.

jako coś zarazem minionego i aktualnie obecnego[12]. Prowadzi to ostatecznie do uznania, że historia jest sposobem bycia i samo-rozumienia się człowieka, sposobem doświadczania świata wiążącego jednostkę ze wspólnotą, a także łącznikiem między tym, co egzystencjalne, i tym, co empiryczne[13].

Ślad w dekonstrukcji Jacques'a Derridy

Zdaniem Derridy, pojęcie śladu pozwala zachwiać gmachem myślenia ontologicznego o tyle, o ile czyni tajemniczym przeszłość uobecniającą się w śladzie, o ile odsłania zawartą w śladzie różnicę pomiędzy nieuchwytną dla nas przeszłością samą w sobie a przeszłością obecną w teraźniejszości[14]. W zmetaforyzowanym języku Derridy ślad zostaje określony jako **nieobecna obecność**, jako to, w czym „zaznacza się stosunek do innego", poprzez wewnętrzny ruch uruchamiający grę skrywania i odsłaniania. Ślad jest aktywnością różnicowania, a różnicując poprzedza wszelki byt obecny, poprzedza tym samym także konstytutywne dla Zachodniej ontologii dychotomie, takie jak ciało-duch czy natura-kultura[15]. W sensie najbardziej ogólnym ślad jest dla Derridy czymś, „co nie daje się scałościować w prostej postaci czegoś obecnego", jest semiologicznie (gramatologicznie) płodnym działaniem *différance*. Derrida napisze wręcz, że czysty ślad „*jest różnicością*"[16].

Czy Derridiańska koncepcja śladu może mieć jakieś znaczenie dla historiografii? Sądzę, że tak, dowodem na to są liczne prace myślicieli afrykańskich, w których na nowo pisze się historię – także intelektualną – czarnego kontynentu[17]. Istotne wydają mi się szczególnie dwa aspekty koncepcji Derridy. Po pierwsze, ślad rozumiany jest tutaj jako **prafenomen pamięci**, wpisany jest zatem w strukturę świadomości i w strukturę nauki[18]. Po drugie, **ślad naznacza każdy znak**, w tym także wszelkie elementy służące nam do budowania historycznych opowieści. Ślad dokonuje dekonstrukcji znaków, „pobudzając całość znaku

[12] Ibidem, s. 173–174, 178.
[13] Ibidem, s. 177.
[14] J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Officyna, Łódź 2011, s. 106.
[15] Ibidem, s. 78.
[16] Ibidem, s. 101, 97.
[17] Powiązania dekonstrukcji i filozofii afrykańskiej omawia m. in. Bruce B. Janz w tekście: *Debt and Duty: Kant, Derrida, and African Philosophy*, [online] <www.janushead.org/gwu-2001/janz.cfm> (dostęp: 16.07.2013). Można znaleźć w nim bibliografię prac myślicieli afrykańskich.
[18] J. Derrida, *O gramatologii*…, s. 106.

od obu jego stron", tzn. wydobywając całość jego znaczenia, a z drugiej strony „*wstrząsając* jego najpewniejszymi oczywistościami"[19]. W praktyce oznacza to, że poprzez ślad, poprzez naznaczenie różnicą, źródła pozwalają nam uobecnić przeszłość, uczynić ją przedmiotem naszej świadomości, obecnością w piśmie. Z drugiej jednak strony ślad powoduje, że to, co obecne, jest tylko przeszłością-w-teraźniejszości, za którą skrywa się niedostępna dla nas przeszłość-sama-w-sobie. Mimo że nieuchwytna czy niepoznawalna, pełni ona jednak ważną rolę, ograniczając roszczenia przeszłości uobecnionej do uniwersalności i prawdziwości. Ślad uzmysławia nam, że rozpoznany obraz nie jest ideologicznie neutralny, że zawarty w nim sens nie jest sensem uniwersalnym, że historię zawsze można przepisać – różnica wpisana w dyskurs powoduje bowiem, że znaczenia są zawsze w ruchu, zawsze są niepełne, rozwarstwione, poddawane naciskowi języka-systemu, którym się posługujemy. W perspektywie Derridy nie istnieje jakaś jedna, obiektywna historia, istnieją raczej historie będące uobecnieniami przeszłości, opowieściami o tym, co w teraźniejszości przeszłe, za którymi skrywa się wymowna nieobecność, nadająca opowieściom dekonstruujący je nadmiar sensów. Późniejsze pisma Derridy pozwalają nam zrozumieć, że historia jest zawsze dyskursem pamięci, polityki, własnej wspólnoty. Tym, co ocala ją przed ideologią, jest właśnie wpisany weń ślad, źródłowa *différance*, rządząca przesuwaniem się znaczeń, odsyłająca do nieobecnej obecności przeszłości-samej-w-sobie. W ten sposób historia jako to, co dla nas obecne, kształtuje naszą tożsamość, ale nigdy nie pozwala tej tożsamości zastygnąć tak, jak nie pozwala skrzepnąć historii w jeden, niezmienny kształt.

Historia „dyskursu pamięci"[20]

Rozważania nad pojęciem śladu prowadzą do problematyki pamięci. We współczesnej historiografii zainteresowanie pamięcią ściśle wiąże się z tzw. studiami nad traumą. *Szoah*, ludobójstwa, terroryzm czy pewne aspekty kolonializmu postawiły historyków przed problemem niepiśmienności świadków lub niewyrażalności w piśmie doświadczeń traumatycznych, zmuszając do postawienia pytania o pamięć jako źró-

[19] Ibidem, s. 110.

[20] W tym paragrafie wykorzystuję badania przeprowadzone do mojej pracy doktorskiej *Humanistyka i jej przedmiot z perspektywy ontologii kulturowej*. Ankersmitowi i „dyskursowi pamięci" poświęciłem część rozdziału poświęconego pojęciu historii.

dło i formę doświadczenia historycznego[21]. Zdaniem Dominicka LaCapry, namysł nad doświadczeniami traumatycznymi odsłonił obecny w historiografii prymat źródeł pisanych. Jego zdaniem historycy postawili ostrą granicę pomiędzy historią a pamięcią, traktując pamięć jako „przedmiot analizy i krytyki", a także „niewiarygodne źródło faktów"[22]. Pogląd ten, podtrzymywany współcześnie choćby przez Lucy Dawidowicz czy Henry'ego Rousso, ma rodowód arystotelejski, wynika z przekonania, że nie może istnieć nauka o tym, co jednostkowe i idiosynkratyczne. Teza ta została wzmocniona przez analityczną filozofię nauki, w której ceni się refleksję zdekontekstualizowaną i bezosobową, umniejsza „znaczenie narracji jako medium myśli filozoficznej", deprecjonuje emocje i – poprzez oddzielenie tego, co ogólne od tego, co przypadkowo i empiryczne – kwestionuje autorytet osobistego świadectwa[23].

Zasługą studiów nad traumą jest nie tylko podjęcie problematyki pamięci jako źródła historii, ale także zwrócenie uwagi na problem wyrażalności doświadczenia traumatycznego. Problem ten jest dla historiografii zasadniczy, idzie bowiem nie tylko o to, czy trauma daje się wyrazić za pomocą tradycyjnych mediów historiograficznych, ale o to, czy daje się wyrazić w jakikolwiek sposób, a więc czy może w ogóle istnieć wiarygodne świadectwo dające wyraz traumie. Jeśli przyjąć, że „Historia i dyskurs historii ma na celu opisanie i wyjaśnienie przeszłości" poprzez „sprowadzenie tego, co w przeszłości jawi się jako dziwne, obce i niezrozumiałe, do tego, co już jest nam znane; to znaczy, przez ukazywanie tego, co jest dziwne w kategoriach już zrozumiałych", to zasadne wydaje się pytanie o to, czy doświadczenia graniczne, takie choćby jak *Szoah*, dają się sprowadzić do tego, co znane, czy dają się oswoić poprzez pokazanie ich przez pryzmat „dobrze znanego i ustalonego wzoru ludzkiego zachowania?". Czy nie jest raczej tak, że określanie zbrodni nazistowskich jako „niewypowiadanych" wskazuje na to, że sytuacje graniczne doprowadzają reprezentację historyczną do jej granic?[24] Jeśli przyjąć, że narracja historyczna nie istnieje bez poświadczających ją źródeł, pytać można, czy prawda o doświadczeniu trauma-

---

[21] D. LaCapra, *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, tłum. M. Zapędowska, (w:) E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 140.

[22] Ibidem, s. 142.

[23] Ibidem, s. 144–145.

[24] F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust: żałoba i melancholia*, tłum. A. Ajschet i in., (w:) E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia…*, s. 164–165.

tycznym daje się wiarygodnie wysłowić? Jedną z prób poradzenia sobie z tymi problemami jest zamiana „dyskursu historii" na „dyskurs pamięci". Rzecznicy takiego rozwiązania wskazują, że „pamięć jest wolna od elementu przywłaszczania i intelektualnego zawłaszczania, który charakteryzuje metaforyczny i ograniczony język historyka". Elementem pamięci, który chroni przed zawłaszczeniem przeszłości jest nostalgia. Stanowi ona bolesne doświadczenie dystansu wobec tego, co pamiętamy, jest poczuciem, że to, co uobecnione, jest jednocześnie nieosiągalne[25]. Medium „dyskursu pamięci" jest „obraz-alegoria", którym może być pomnik, zdarzenie w przestrzeni (choćby cmentarz) czy obraz malarski, umożliwia bowiem dialektyczną, zarazem zdystansowaną i nacechowaną bliskością relację z tym, co przeszłe. Stanowi także takie medium, które szanuje „wszystkie nieprzewidywalne przygodności naszych wspomnień i jest [...] zdecydowanym przeciwieństwem dumnego, metaforycznego zawłaszczania rzeczywistości". A to dlatego, że intencją obrazu-alegorii – w odróżnieniu od narracji! – nie jest trafienie w sedno rzeczy, odsłonięcie jej ukrytej istoty. Zamiast tego „ma cechę łączenia sieci skojarzeń zależnych od naszych osobistych doświadczeń z wieloma innymi czynnikami". Obraz-alegoria jest tedy formą **drogowskazu**: wskazując na przeszłość, zachęca do tego, by odnieść się do niej w pełnym bogactwie naszych emocji, uczuć, nostalgii[26].

Pokłosie i *Ida* jako intymne cielesno-duchowe doświadczenie przeszłości

Jak sądzę, *Pokłosie* i *Idę* uznać można za element „dyskursu pamięci". Wyakcentować przy tym należy, że „dyskurs pamięci" zupełnie wprost przywraca źródłom funkcję monumentu, a w ten sposób odsłania intencjonalny czy celowy charakter wszelkiego doświadczenia historycznego. Ponowoczesny „zwrot audiowizualny" nie ma jednak na celu opowiedzenia (o) historii, służy raczej wywołaniu intymnego, emocjonalnego doświadczenia, które to, co minione, czyni żywym w teraźniejszości. W stosunku do doświadczeń granicznych (traumatycznych) idzie o to, by pobudzona pamięć nie pozwoliła nigdy przezwyciężyć przeszłości, by to, co minione, funkcjonowało jako dająca się odczuć rana. Właśnie poprzez takie działanie odnowić można rozumienie historii jako nauczycielki życia – żywe doświadczenie minionego, osobi-

[25] Ibidem, s. 165.
[26] Ibidem, s. 166.

ste poczucie krzywdy mogą chronić nas przed powrotem barbarzyństwa, ponownym przekroczeniem granic tego, co ludzkie[27]. Frank Ankersmit (jak się wydaje w zgodzie z diagnozami Maxa Horkheimera i Teodora Adorno) zwraca uwagę, że bezosobowy i deklaratywnie obiektywny dyskurs naukowej historiografii współgra z nowoczesną koncepcją podmiotu jako świadomości oczyszczonej z historycznej oraz społecznej przygodności, z emocji i cielesności. Społeczność podmiotów „bez serca, bez celu, bez środka i bez autora" doskonale współgra z beznamiętnością popełnionych w naszej kulturze zbrodni[28].

„Dyskurs pamięci" wyrażający się poprzez media audiowizualne jest krytyką tak rozumianej nowoczesności. Po pierwsze, kwestionuje poza-światową, oderwaną koncepcję podmiotowości. Przywraca człowiekowi jego cielesno-duchowe usytuowanie w świecie, ukazuje człowieka w zamieszkiwanych przez niego „otoczeniach". Po drugie, kwestionuje koncepcję postrzegania jako aktywności czystego rozumu. „Jeśli postrzeżenie jest zmysłowym usytuowaniem w otoczeniach – pisze Gernot Böhme – to tego, co dzieje się w jego otoczeniu, podmiot nie postrzega z *quasi*-pozaświatowej pozycji; stan jego otoczenia porusza go uczuciowo, w swoim własnym usytuowaniu uświadamia on sobie tak a tak określone otoczenie. Krótko mówiąc, we własnym ciele czujemy, w jakim otoczeniu się znajdujemy"[29].

Pokłosie czy *Ida* mogą spełniać swoją funkcję świadectwa i upamiętnienia właśnie dlatego, że afektywne poruszenia zmysłów budzone są poprzez zanurzenie w przestrzeni, w dźwięku, w fabule, w nastrojach obrazów i krajobrazów. Zgadzam się z Böhmem, że gdyby nie to cielesne zamieszkiwanie w świecie, traktowanie przestrzeni jako „nieorganicznego ciała człowieka, które zawsze bezpośrednio wpływa na jego stan", dyskurs pamięci byłby niemożliwy, bo niemożliwe byłoby samo rozumienie. Oznacza to jednak, że przestrzeń (także filmowa) posiada zdolność kreowania naszych emocji, budzenia zaangażowania, że wyposażona jest w jakości uczuciowe, nastroje czy charaktery, które Böhme nazywa atmosferami. Przypisuje im jednocześnie cechę *quasi*-obiektywności, co oznacza, że nie są one przedmiotami niezależnymi od człowieka, ale zestrojem elementów, ich relacyjnych układów, które człowiek może w pełni świadomie kształtować, aranżując otaczającą go przestrzeń. Kształtując przestrzeń człowiek jednocześnie jest przez nią kształtowany. Kreacja prowadzić ma do tego, by człowiek odczuwając

[27] Por. ibidem, s. 184.

[28] Ibidem.

[29] G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 5–6.

otoczenie, zanurzając się w układ urbanistyczny czy w wirtualną przestrzeń filmu, jednocześnie wprowadzany był w określony nastrój, mający na celu na przykład odczucie traumy, upamiętnienie jej jako prywatnego i żywego doświadczenia[30]. By mógł poprzez to doświadczenie kształtować siebie samego jako jednostkę, która dzięki pamięci o przeszłości otwiera się na przyszłość będącą przestrzenią otwartości, tolerancji i solidarności. Tych „ideałów" nowoczesnej demokracji, które mają nas chronić przed nawrotem barbarzyństwa.

Zupełnie inaczej postrzegają *Pokłosie* oraz *Idę* Żaryn oraz Horubała.

Pokłosie to nie film historyczny – głos Jana Żaryna

„Film *Pokłosie*, chociaż nie wzbudził zainteresowania widzów, wzbudził dyskusję na temat stosunków polsko-żydowskich...

– Stosunki polsko-żydowskie, szczególnie w XX wieku, są tematem wymagającym pokory, wyczucia, wrażliwości i świadomości, że jedno zdanie wypowiedziane za dużo może wywołać negatywne reakcje obu stron. Jest to temat trudny, obciążony ogromnymi mitami, ale jest to temat, w którym my, Polacy, mamy prawo się spierać. Nie powinniśmy używać w dyskusji oskarżeń o antysemityzm, odbieramy w ten sposób prawo do suwerennego myślenia.

– Czyli argumenty merytoryczne zamiast emocji?

– Tak, jest to wystarczająco emocjonalny temat, który spowodował wiele ran po polskiej stronie. Dyskusja musi być merytorycznym dialogiem, którego niestety nie ma w filmie. Zaprzeczeniem tego, czego byśmy oczekiwali, jest twórczość prof. Jana Tomasza Grossa, który moim zdaniem celowo prowokuje i uderza w nasze wrażliwe struny po to, żeby wywołać negatywne reakcje. Dla mnie to zaprzeczenie służby Prawdzie i nie o taki dialog mi chodzi. *Pokłosie* burzy dyskusję, ponieważ nie odpowiada rzeczywistości.

– Ale od filmu fabularnego, jakim jest *Pokłosie*, nie można wymagać, aby był zgodny z rzeczywistością...

– Nie można, ale **nie należy traktować *Pokłosia* jako filmu historycznego**. Przy powstawaniu filmów często toczy się **dyskusja o ich zgodność z prawdą historyczną**, np. **tak było przy filmie Jerzego Zalewskiego o *Roju***, gdzie w życie historycznych postaci zostały wprowadzone nieprawdziwe fakty. Pojawia się pytanie: **jak**

[30] Ibidem, s. 7–8, 27, 76.

głęboko można fałszować przekaz historyczny i czemu ma to służyć?

– Dlaczego w stosunkach polsko-żydowskich istnieją tak duże obciążenia?

– Polska po 1945 r. nie odzyskała niepodległości, nie mogliśmy uczestniczyć w wielonarodowej debacie dotyczącej przebiegu i skutków II wojny światowej. **Nasza narracja historyczna nie była w stanie przedostać się na arenę międzynarodową. Nie uczestniczyliśmy w tworzeniu narracji o tamtych czasach. Nie mogliśmy powiedzieć światu, jaka była prawda**. Żydzi zbudowali swoją opowieść, że – zgodnie z prawdą – byli narodem potwornie doświadczonym w tej wojnie. Byli zainteresowani, **żeby cały świat poznał ich cierpienie i uznał narrację żydowską za obiektywnie oddającą realia wojenne. W dominującej żydowskiej wersji historii II wojny światowej Polacy są beneficjentami Holocaustu albo biernymi i niechętnymi Żydom obserwatorami**.

– Nie jest to wersja prawdziwa...

– Oczywiście, **ponadto historiografia żydowska stała się częściowo antypolska**. Wydaje się, że po to, aby nas doprowadzić do pewnego zbiorowego uczestnictwa we wstydzie i poczuciu odpowiedzialności”[31].

Ida, czyli piękna rozpacz – głos Andrzeja Horubały

„Człowiek wychodzi z kina i jego wrażenia tłumione są dręczącą myślą: oto kolejny film przedstawiający wojnę jako czas wielkiego polowania przez Polaków na Żydów, oto kolejny obraz, który będzie budował fałszywe uogólnienia”. „Zabójcza wobec polskiej racji stanu polityka naszych ministerstw, naszych instytucji kultury, naszych placówek naukowych. Minister Bogdan Zdrojewski, który bardzo chciał objąć resort obrony, ale skierowano go na odcinek kultury i dziedzictwa narodowego. PISF nie starający się o pełnienie roli mecenasa kultury narodowej, wychowującej do patriotyzmu. Inwestycje muzealne: wzniesienie Muzeum Historii Żydów Polskich służące nie-polskiej wizji dziejów i brak pieniędzy, a wręcz sabotowanie działalności Muzeum Historii Polski. **Opłacani izraelskimi i niemiecki-**

[31] J. Żaryn, *„Pokłosie” nie jest filmem historycznym. Z Janem Żarynem rozmawia Mateusz Racewicz*, „BIBUŁA. Pismo niezależne” 2012, [online] <www.bibula.com/?p=64421> (wyróżnienia w wypowiedziach Żaryna moje – M.M.B.)

mi pieniędzmi historycy wmawiający Polakom winę za Holokaust, zatrudniani w polskich placówkach naukowych, jeżdżący raz po raz do słonecznego Izraela, **realizujący nie nasze projekty badawcze**. I nasze ubogie Państwo Polskie nie mające środków, by prowadzić skutecznie swoją politykę historyczną. Kuriozalne telewizyjne dyskusje i wypowiedzi historyków i publicystów, które chciałoby się w pewnym momencie przerwać i powiedzieć: stop! Wprowadzamy zapis o konieczności oznaczania dotacji. Na wzór oznaczania lokowanych produktów. **Odtąd każdy intelektualista, jeśli chce prezentować publicznie swoje opinie, musi być opatrzony informacją, kto go finansuje**, z jakich stypendialnych pieniędzy korzystał, skąd płyną dewizy na jego badania. Może trochę by się przejaśniło w naszych głowach. Bo **nie chodzi o wietrzenie spisku, tylko smutne fakty. Gdzie trwa wojna o pamięć i tę wojnę przegrywamy**"[32].

Historia obiektywna? – komentarz

Podobieństwo między przytoczonymi komentarzami wydaje mi się uderzające. Jest to tym bardziej niezwykłe, że pochodzą one od autorów o odmiennych profesjach. Jan Żaryn jest profesorem historii, akademikiem, pracownikiem Instytutu Pamięci Narodowej i politykiem. Andrzej Horubała zaś to absolwent polonistyki, zawodowo związany także z telewizją i filmem. Jak sądzę, obie wypowiedzi odwołują się do przekonania, że historia jest nauką obiektywną, co pociąga za sobą akceptację figury „tradycyjnego historyka". Jest tak, pomimo że Żaryn używa kojarzonego z postmodernizmem pojęcia „narracja", a także mimo tego, że obaj – Żaryn i Horubała – odnoszą się do filmu jako potencjalnej opowieści historycznej. Obiektywistyczne rozumienie historiografii, a także założenie – jako jedynej słusznej – figury „tradycyjnego historyka" widać w następujących przekonaniach przywołanych komentatorów.

Po pierwsze, obaj sprzeciwiają się rozumieniu historii jako nauki pragmatycznej, której celem byłoby realizowanie określonych celów politycznych czy etycznych. Ich zdaniem historia służy odkrywaniu prawdy historycznej, a więc coraz pełniejszemu poznawaniu tego, jak było[33].

---

[32] A. Horubała, *„Ida": piękna rozpacz*, „Do Rzeczy" 2013, nr 39, s. 41 (wyróżnienia moje – M.M.B.).

[33] T. Buksiński, *Problemy obiektywności wiedzy historycznej*, PWN, Warszawa – Poznań 1979, s. 58.

Po drugie, obaj waloryzują negatywnie odtwarzanie przeszłości dokonywane w perspektywie aktualnych wartości, doraźnych celów i intelektualnych nawyków. U Horubały wyraża się to w postulacie odsłaniania instytucjonalnych źródeł stypendiów i wskazywania, czyje projekty badawcze realizuje dana opowieść historyczna. Nie po to jednak, by takie uzależnienie zalegalizować, ale po to, by odsłonić toczącą się wojnę o fakty, które tworzą pamięć indywidualną i społeczną. U Żaryna z kolei wyraża się to w postulacie zrównoważenia historiografii żydowskiej pracami polskich historyków. Zrównoważenie to ma na celu odsłonięcie ograniczonego i uwikłanego strategicznie charakteru historiografii żydowskiej po to, by wreszcie powiedzieć światu „jaka była prawda"[34].

Po trzecie, obaj komentatorzy przyjmują, jak sądzę, że istnieje rzeczywistość przeszła niezależna od badacza. Posiada ona swoją obiektywną strukturę, którą historyk odtwarza poprzez żmudną i drobiazgową krytykę źródeł. Bowiem fakty dane są właśnie w źródłach jako „określone i powiązane struktury i nie zależą od podmiotu i uznawanych przezeń wartości"[35].

Po czwarte, dla obu komentatorów jest oczywiste, że znaczenia faktów historycznych nie są kreowane przez historyka, ale odnajdywane w badanym materiale, istnieją więc w samej rzeczywistości przeszłej. Rodzą się tedy „ze zdarzeń, a nie [z] poglądów historyka na zdarzenia"[36].

Oznacza to, po piąte, że **prawdziwe** twierdzenia dotyczące przeszłości są niezależne od kontekstu, w którym zostały sformułowane. Ich prawdziwość polega na zgodności terminów z wydarzeniami, które terminy symbolizują. Patrząc z takiej perspektywy, uznać trzeba, że istnieje tylko **jedna prawda** na temat przeszłości. Odsłaniana w nowych aspektach i nieustannie pogłębiana dzięki działalności kolejnych pokoleń dziejopisów, „zagrzebanych w archiwach z nadzieją, że w efekcie tego, co nazywają »przesiewaniem faktów« […], znajdą taką formę rzeczywistości, która posłuży jako forma reprezentacji" tego, jak w przeszłości było naprawdę[37].

Dla obu komentatorów jest jasne, że historia, która przestaje być uprawiana jako nauka obiektywna, staje się **propagandą**. A w najlepszym razie jakąś **niebezpieczną formą sztuki**, mającą dostarczać

[34] Ibidem, s. 59.
[35] Ibidem, s. 59, 61.
[36] Ibidem, s. 65.
[37] Ibidem, s. 59–60; White H., *Proza historyczna*, red. E. Domańska, tłum. D. Kołodziejczyk i in., Universitas, Kraków 2009, s. 93; E. Domańska, op. cit., s. 99.

przeżyć o charakterze estetycznym, ale zdolną do przekłamywania obrazu przeszłości. Przekonania te są charakterystyczne dla stanowiska, które określa się w literaturze mianem **realizmu naiwnego** (**wulgarnego**) bądź **pozytywizmu**[38].

Jeśli powyższe uwagi są słuszne, to figura „tradycyjnego historyka" nie jest „papierowym tygrysem" konstruowanym przez aroganckich metodologów, jak uważa Domańska. Ale nie sądzę również, by polska historiografia nie przyswoiła sobie krytyki pozytywizmu dokonywanej nie tylko z pozycji wiązanych z postmodernizmem, choć, idąc za Stobieckim, być może, uczyniła to w zbyt małym stopniu.

Figura „tradycyjnego historyka", który w sposób obiektywny opisuje przeszłość, jest ważnym elementem określonego typu polityki historycznej, pożywką dla różnej maści postaw fundamentalistycznych, których agresywność i brak tolerancji legitymizuje odwołanie do „nagich faktów" czy „obiektywnych obrazów przyszłości"[39]. Z tego powodu zgadzam się z Domańską, że figura „tradycyjnego historyka" i pozytywistyczny obraz historiografii są stereotypami społecznie niebezpiecznymi, choć wskazuję tu inne powody[40]. Wśród bieżących wydarzeń, wspomniane niebezpieczeństwo potwierdza, w moim odczuciu, konflikt wokół Muzeum II Wojny Światowej. Myślę, że i na tę sprawę warto spojrzeć w kontekście retorycznego potencjału opozycji „tradycyjny historyk" – propaganda.

---

[38] Ch. Lorenz, *Przekraczanie granic. Eseje z filozofii historii i teorii historiografii*, tłum. M. Bobako, R. Dziergwa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 5; R. Stobiecki, op. cit., s. 6–7. Myślę tu choćby o Chrisie Lorenzu, który krytycznie podchodzi zarówno do realizmu naiwnego, jak i do historiografii postmodernistycznej. Inna sprawa, czy da się obronić twierdzenie, że proponowany przez Lorenza „realizm bardziej wyrafinowany" jest realizmem *tout court*. Zgadzam się bowiem z Barbarą Tuchańską, że „zwolennik realizmu stoi przed dylematem: albo realizm skrajny […], albo żaden", a to dlatego że „słabsze wersje realizmu nie oddalają groźby subiektywizmu i relatywizmu" (B. Tuchańska, *Dlaczego prawda?*, Poltext, Warszawa 2012., s. 46). Być może spór między postmodernistami a „realistami wyrafinowanymi" jest tedy wewnętrznym sporem badaczy, których da się określić jako mocniejszych lub słabszych antyrealistów. (Przywołany przeze mnie Lorenz opowiada się choćby za realizmem wewnętrznym, którego modelową wersję przedstawił Hilary Putnam. Dla realisty naiwnego stanowisko Putnama jest antyrealizmem, skoro prawda i obiektywność zostają tu związane z **działalnością** poznawczą danej wspólnoty uczonych, której elementem są procedury „racjonalnej akceptowalności" zdań – ibidem, s. 51.) Hipoteza ta wymagałaby jednak gruntownego zbadania.

[39] Można oczywiście dociekać, czy jako element polityki historycznej figura „tradycyjnego historyka" traktowana jest serio, czy raczej jest chwytem retorycznym, który legitymizować ma ważność określonej narracji historycznej. Dziękuję Recenzentowi artykułu, który uświadomił mi potrzebę uwydatnienia tej kwestii.

[40] Por. E. Domańska, op. cit., s. 99–100.

Literatura

Ankersmit F., *Pamiętając Holocaust: żałoba i melancholia*, tłum. A. Ajschet i in., (w:) E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 163–183.

Böhme G., *Filozofia i estetyka przyrody*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

Buksiński T., *Problemy obiektywności wiedzy historycznej*, PWN, Warszawa – Poznań 1979.

Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Officyna, Łódź 2011.

Domańska E., *Historia egzystencjalna*, PWN, Warszawa 2012.

Horubała A., *„Ida": piękna rozpacz*, „Do Rzeczy" 2013, nr 39, s. 40–42.

Janz B. B., *Debt and Duty: Kant, Derrida, and African Philosophy*, 2001 [online] <www.janushead.org/gwu-2001/janz.cfm>.

LaCapra D., *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, tłum. M. Zapędowska, (w:) E. Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 127–162.

Lorenz Ch., *Przekraczanie granic. Eseje z filozofii historii i teorii historiografii*, tłum. M. Bobako, R. Dziergwa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.

Revel J., *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris 2002.

Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. III, tłum. U. Zbrzeźniak, Wyd. UJ, Kraków 2008.

Stobiecki R., *Historiografia na przełomie XX i XXI wieku. Krajobraz po bitwie*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Historycznego" 2005, nr 11, s. 11–22 [online] <*www.pthlodz.uni.lodz.pl/teksty/historiografia.pdf*>.

Topolski J., *Wprowadzenie do historii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998.

Tuchańska B., *Dlaczego prawda?*, Poltext, Warszawa 2012.

White H., *Proza historyczna*, red. E. Domańska, tłum. D. Kołodziejczyk i in., Universitas, Kraków 2009.

Żaryn J., *„Pokłosie" nie jest filmem historycznym. Z Janem Żarynem rozmawia Mateusz Racewicz*, „BIBUŁA. Pismo niezależne" 2012, [online] <www.bibula.com/?p=64421>.

Paweł Bytniewski

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

University of Maria Curie-Skłodowska in Lublin

CZŁOWIEK WOBEC PRAWDY O SOBIE. MICHELA FOUCAULTA *ITINERARIUM* PODMIOTOWOŚCI

Man against the Truth about Themselves. Michel Foucault's Itinerary of Subjectivity

Słowa kluczowe: Foucault, podmiotowość, prawda, doświadczenie, jaźń.

Key words: Foucault, subjectivity, truth, experience, self.

Streszczenie

Punktem wyjścia Foucaulta jest stwierdzenie szczególnego rodzaju doświadczenia, w którym rozpoznajemy siebie jako podmiot. Czym jest to doświadczenie? Jak określić jego granice? Sądzę, że *itinerarium* podmiotowości zostało określone przez dwie intuicje, które rządzą naszym doświadczeniem siebie. Pierwszą jest ta, która podąża za ekspresją siebie, w której to, co własne, staje się obce. Druga to intuicja immanencji. Foucault sądzi, że w obydwu przypadkach tego doświadczania odnajdujemy to samo: normy bycia sobą i faktyczność utraty siebie w sobie. W tego rodzaju doświadczeniu granicznym – bycia sobą poza byciem podmiotem – ujawnia się granica między normami a faktycznością, zaś historyczność podmiotowości staje się ewidentna. Normalna/ unormowana jaźń to nie tylko podstawa bycia istot ludzkich, ale także

Abstract

The starting point of Foucault's itinerary through subjectivity is the recognition that there is an exceptional experience in which we can recognize ourselves as a subject. What is this experience? How to determine its limits? In my opinion, Foucault's itinerary through subjectivity was determined by two intuitions which reign in the area of our self-experience. The first is the intuition which follows an expression in which what is mine becomes outer. The other one is, as opposed to the first, the intuition of immanence. Foucault maintains that in the two cases of this experience we find the same: the norms of being a self and the facticity of losing oneself in the self. Thus, in the extreme and specific limit-experience of "being the self" beyond "being a subject" this tacit border between norms and facticity disc-

podstawa rozpoznań siebie jak podmiotu. W konsekwencji wzajemna zależność „zobowiązania do prawdy" i sposobów bycia podmiotem odgrywa konstytutywną rolę w zachodniej „kultury jaźni". W artykule proponuję trzyetapowy porządek Foucaultowskiego *itinerarium* podmiotowości rozłożonego na archeologiczną, genealogiczną i hermeneutyczną fazę. W każdym etapie wzajemne uwikłanie prawdy i bycia podmiotem odgrywa kluczową rolę.

loses, and the historicity of subjectivity becomes evident. The normal/ normative self is not only a basis for modes of being for human beings but, of course, a basis for their recognition as a subject. In the consequence, the interplay of "the truth obligation"' and the modes of being plays a constitutive role in the western "culture of the self". In the paper I imply that Foucault's itinerary through subjectivity has three stages: archeological, genealogical, and hermeneutical. In all these stages of Foucault's quest for the history of subjectivity, this interplay has a crucial function.

Podmiot w intuicji jaźni

W jaki sposób doświadczamy jaźni i gdzie leżą granice tego doświadczenia?

Dwie intuicje rządzą naszym doświadczeniem jaźni, doświadczeniem, w którym kształtujemy formy przeżywania siebie jako podmiotu. Pierwszą intuicję uwidacznia wektor zakotwiczony w głębi „ja", a skierowany ku powierzchni sfery styku, zwarcia z tym, czego podmiot doświadcza jako zewnętrza. To kierunek doświadczania siebie w ekspresji. Ruchu ekspresji doświadczamy jako wyparcia jakiejś treści, uwolnienia jej na zewnątrz. W rezultacie, już po stronie zewnętrza, tracimy do tej treści uprzywilejowany dostęp, tracimy nad nią kontrolę i staje się ona dostępna dla innych. Treść ta może mieć charakter twórczy lub nie, może być rozpoznawalna jako zrozumiała lub nie, mniej lub bardziej może też nosić piętno indywidualne. Lecz dziejący się tak proces obiektywizacji ma jeszcze inny aspekt, istotny już nie dla rezultatu aktu ekspresji, lecz dla związku aktu ekspresji z podmiotem, dla sposobu bycia jaźni jako podmiotu. Gdy ekspresje osiągają swe maksimum wyrazu – np. w tańcu, w grze na instrumencie muzycznym, w modlitwie czy w walce – wtedy właśnie doświadczenie to gubi swoją składową egotyczną, podmiotową i to niezależnie od tego, czy ekspresje przybierają jakąś trwałą postać. W jakikolwiek sposób wyrażając siebie, jestem dla siebie samego obecny w tym, co wyrażam, lecz tylko do pewnych granic, które nie są ściśle określone, a ich napotkanie nie jest przewidywalne, i które nie są wcale granicami możliwości ekspresji. Gdy granice zostaną przekroczone zatracam się w tym

doświadczeniu, tracę poczucie siebie. Osiągnięte wcześniej „ja" w ruchu transgresji staje pod znakiem zapytania, by w końcu rozproszyć się w eksplozji w jakimś zewnętrzu. Język potoczny określa ten proces dosadnie i paradoksalnie: „Wychodzę z siebie."

Drugą intuicją kieruje wektor prowadzący w stronę przeciwną, z zewnętrza ku powierzchni będącej sferą naszych kontaktów ze światem, a dalej ku wnętrzu, ku immanencji „ja", głębi jaźni. W tym zagłębianiu się w siebie sfera intymności wciąż się kurczy, wciąż bowiem treści i formy doświadczenia uznane wcześniej za swoje zostają wyobcowane, aż wreszcie doświadczenie osiąga stan skupienia „punktowego ja". Lecz to nie kres tego doświadczenia. Jego pogłębianie – jak np. w medytacji – tak samo gubi podmiotowość jaźni, jak gubi ją skrajne doświadczenie siebie w ekspresji. W głębi przekroczonego podmiotowego „ja" doświadczenie napotyka to, co choć obecne w jego wnętrzu, to nie należy do niego. Inaczej mówiąc, doświadczenie to przedłuża się poza granice podmiotowości. Aureliusz Augustyn tak właśnie odkrywa w głębi swej jaźni to, co inne – Boga, o którym twierdzi, że jest *intimior intimio meo et superior summo meo* (*bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną*[1]). W intymności immanencji, w bliskości siebie dla siebie, paradoksalnie, tkwi źródło niepewności bycia sobą, szczelina, w którą osuwamy się i zatracamy siebie, doświadczając w sobie tego, co inne. „Zatracam się w sobie" – to formuła tego doświadczenia wyrażona w języku potocznym.

Opozycja między głębią a powierzchnią, wnętrzem i zewnętrzem podmiotu może być opisywana rozmaicie – jako relacja duszy do ciała, jako konflikt wyalienowanego „ja" z jego ludzkim otoczeniem, jako intymność „ja" w opozycji do publicznego „my", jako oczywistość tego, co subiektywne, w stosunku do pośredniej dostępności tego, co obiektywne, itp. W opozycjach tych na zmienne sposoby identyfikujemy granicę, która rozdziela doświadczanie siebie jako podmiotu od doświadczania czegoś obcego, ale też, co dla mnie o wiele ważniejsze w tym miejscu, odnajdujemy tam granicę wewnątrz doświadczenia jaźni. To doświadczenie, które nie oddziela „ja" od tego, co zewnętrzne, przedmiotowe i obiektywne, ale doświadczenie, w którym powstaje granica oddzielająca jaźń jako wirtualne pole podmiotowości od tego, co w polu tym organizuje się w kształt realnego podmiotu. Oddziela ona aktualne, realne „ja", gotowe do bycia tu i teraz, od innej jego strony, od „ja" możliwego, nieobecnego dla siebie, przekraczającego „ja" aktualne. Być może naj-

[1] Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 62.

bliższą tego doświadczenia formułą jaką znamy z historii filozofii jest Kantowski dualizm „ja" empirycznego i „ja" transcendentalnego. Istotne jednak jest w tym miejscu tylko to, że doświadczenie jaźni nie jest wcale jednolite, a to z kolei, co w nim doświadczane jako podmiot, zmienia się, pulsuje zmiennym rytmem zaangażowania i neutralności, skupienia i rozproszenia, czuwania i wygaszenia świadomości, refleksyjności skierowanej ku wnętrzu i intencjonalnego odniesienia w sferę przedmiotową. Nie jest ono zatem także niezmienne, ale ma swą historię. Przede wszystkim zaś nie pokrywa się z metafizycznym dualizmem podmiotu i przedmiotu. Jest raczej tym, co te opozycje doraźnie aktualizuje.

Co zatem sprawia, że wskazana granica w podmiotowym sposobie bycia jest prawie niedostrzegalna, co sprawia, że ujawnia się ona dopiero w skrajnych przypadkach doświadczenia jaźni? Jest tak właśnie, ponieważ jako podmioty jesteśmy unormowani tą granicą, czyli jesteśmy normalni. Lecz to właśnie oznacza dla nas także utrzymywanie swej aktywności poznawczej w pewnej normie. Problem zatem w tym, że doświadczanie jaźni samo normy doświadczania łamie, gdy przekracza granice podmiotowości. Norma ta zabrania ekscesu poznawczego, zabrania sięgania po samowiedzę poza tę granicę.

Co ustala tę granicę i co ją stabilizuje? Co minimalizuje znaczenie zróżnicowania w przeżywaniu podmiotowości i nadaje jej postać substancjalną – aktywnego ośrodka myśli i czynów rozpoznawalnych w swym sensie przez samego działającego i myślącego oraz przez jego otoczenie? To sieć relacji, która pozwala być sobą w sposób akceptowalny dla siebie i innych, która normuje owo bycia „ja" i określa pewną miarę podmiotowości, dla siebie i dla innych. „Ja" nie jest suwerenem na terenie doświadczania jaźni.

Jak zatem istoty ludzkie mogą ukonstytuować się jako podmioty? Oto pytanie, które wyznacza ośrodek ciążenia większości kwestii, jakie stawia Michel Foucault w związku z problematyką podmiotowości. Zasadniczy kierunek myśli penetrującej doświadczenie jaźni jest więc następujący: „ja" rozumiane jako podmiotowość jaźni to pewien konstrukt. Interesującym mnie tutaj momentem owego konstruktu jest postać jego unormowania, jaką śledzi myśl Foucaulta.

Zewnętrze

Przekonanie o tym, że konceptualizacja normalnego/ unormowanego „ja" odpowiada nie tylko normalnemu doświadczeniu jaźni, ale też

że tak unormowany stan rzeczy – unormowane postrzeganie siebie jako podmiotu i tego, co w tym postrzeżeniu może być dostępne – jest właściwym punktem wyjścia do rozbioru filozoficznego podmiotowości, zostało zakwestionowane nie tylko przez Michela Foucaulta, pewną rolę odegrał też Fryderyk Nietzsche. W nowszych czasach psychoanaliza, wkraczając w obszar głębi jaźni, poddała krytyce unormowany podmiot, przekraczając podmiotowość osiągalną unormowanymi środkami kultury samopoznania, którą wykształciła nowoczesność. Etnologia zaś wskazała plan oddalenia zewnętrza kulturowego, z jakiego postrzeganie własnego europejskiego „ja" musi ulec radykalnej zmianie.

Michel Foucault obrał jeszcze inną drogę, na której swe ślady odcisnęły koncepty francuskiej filozofii i historii nauk, jego własne doświadczenie pisarskie, lektury Joyce'a, Brocha, Becketta, Blanchota, krytyka literacka lat 60. XX wieku. Ważne, jak sam o tym wielokrotnie pisał, były też jego eksperymenty na własnej jaźni, transgresyjne doświadczenia, które prowokował[2]. Całość tych inspiracji odegrała rolę w jego filozoficznym przepracowaniu pojęcia podmiotowości.

Pytania, jakie chciałbym tu postawić, są więc następujące:

Jaką drogę przebyła myśl Michela Foucaulta problematyzująca podmiotowość? Co owa myśl wnosi do tej postaci krytyki podmiotowości, którą ukształtowały idee filozofii XX wieku i jaką diagnostyczną wartość dla kultury współczesnej posiada to, co ona wnosi?

Zanim przystąpię do tego zadania spróbuję wcześniej określić sposób, w jaki Foucault dociera do jaźni jako pola, w którym można zarysować kształt podmiotowości. Choć Foucault miał za sobą kilka prób podejścia do tej problematyki, to – mimo wielu zakrętów i zerwań na drodze jego myśli – można ustalić parę momentów jego przedsięwzięcia, jeśli nie stałych, to dominujących.

Przede wszystkim w sposobie problematyzowania podmiotowości przez Foucaulta przeważa ten, który najłatwiej rozpoznać przez określenie wektora jego dociekań. Foucault najczęściej prowadzi analizę podmiotowości z jej zewnętrza ku temu, co jest jej wnętrzem, immanentną częścią czy aspektem. Dla analiz podmiotowości szuka oparcia poza immanencją przeżycia. To określa jego stanowisko jako pozycję przeciwnika fenomenologii i hermeneutyki. Tłumaczy też szybkie porzucenie przez niego poszukiwań inspirowanych przez analizę egzystencjalną uprawianą przez psychiatrię w jej wydaniu znanym np. z teorii i praktyki Ludwika Binswangera. Niezależnie od tego, co obie-

[2] Na ten temat por. J. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York – Toronto – Sidney – Singapoore – Tokyo 1993.

ra on jako przestrzeń zewnętrza dla podmiotowości, to owo zewnętrze Foucault rozpoznaje jako dziedzinę jej ufundowania.

Droga do poznania podmiotowości prowadzi z zewnątrz ku postaciom jego uwewnętrznienia i autonomizacji, w stronę rozpoznania nowej roli tego, co na zewnątrz, często przeczącej wcześniejszym funkcjom. Co może być tym zewnętrzem?

Najpierw i przede wszystkim zewnętrze to historia. Wedle Foucaulta historię można badać na trzy proponowane przez niego w różnych okresach twórczości sposoby. Po pierwsze, w planie archeologicznym jako dziedzinę nieciągłości następujących po sobie postaci reżimów wiedzy, w tym także reżimów samopoznania, które nazywał epistemami. Stanowią one środowisko myśli, w którym wyłaniają się zarazem przedmioty dociekań nauk o człowieku, jak i sposoby wypowiadania prawdy o tych przedmiotach. Epistemy to epoki wiedzy, a zarazem reżimy wiedzy. Stanowią epistemologiczne sito oddzielające to, co zgodnie z historycznym *a priori* może uchodzić za wiedzę. Po drugie, postacią historii są genealogie śledzące źródła podmiotowości. Genealogia ukazuje aktualne postaci podmiotowego bycia jako następcze rezultaty sił, rezultaty ukonstytuowane przez przeszłość efektywną, aktywną jeszcze dziś w nas samych. Genealogie ukazują nasze bycie sobą jako produkt historii zdarzeniowej, pozbawionej źródłowego początku i pokonującej czas bez przeznaczenia. Po trzecie, jeszcze inną formę historyczności wyznaczają problematyzacje. Przez problematyzacje Foucault rozumie praktyki – zarówno dyskursywne, jak i pozadyskursywne – które wprowadzają jakiś przedmiot w grę prawdy i fałszu i w ten sposób konstytuują ów przedmiot jako przedmiot wiedzy. Historia problematyzacji to historia tego, co w odniesieniu do bytu człowieka w różnych epokach, stając się problematyczne, było problematyzowane tak, a nie inaczej. Problematyzacje są historiami wytwarzania przedmiotów wiedzy i praktyk, o ile te stają się elementami dyskursów wiedzy. Problematyzacje są zarazem historiami tego, co, dlaczego i w jaki sposób stawało się problemem, jak również historiami intelektualnych, dyskursywnych, praktycznych form ujmowania tych przedmiotów.

Zewnętrze to także społeczeństwo jako ład interakcyjny o określonej postaci. Ów ład w instytucjonalnie regulowanych formach normuje podmiotowe warunki przynależności do społeczeństwa. Oddziela on zatem więźnia od człowieka wolnego, pensjonariusza zakładu psychiatrycznego od normalnego, kwalifikuje ich jako tych, którzy są poniżej normy i tak reguluje bycie sobą. Trzeba mu sprostać zarówno tym, co się o sobie wie, jak i tym, co z tej wiedzy może być uznane za miarodaj-

ne dla innych, tworzących obrazy podmiotowości i uczestniczących praktycznie w unormowanych ładach interakcyjnych.

Zewnętrzem może być dyskurs rozumiany jako dziedzina ekspresji sensu powoływana do swego realnego istnienia przez ograniczenia, jakie możliwym językowo wypowiedziom narzucają procedury konstytuujące podmiot wypowiedzi, procedury podziału wewnątrz dyskursu, które wyłączają pewne wypowiedzi z unormowanego obiegu, oraz procedury narzucające wypowiedziom normę oddzielania prawdy od fałszu.

Zewnętrze to także myśl i wiedza. Myśl (wiedza) bowiem jest formą i narzędziem obiektywizacji własnego, podmiotowego bycia. „Myśl – pisze Foucault – nie jest tym, co zamieszkuje pewne zachowanie i nadaje mu znaczenie, jest raczej tym, co pozwala na cofnięcie się z pewnej drogi działania czy reagowania. Pozwala na uobecnienie jej komuś jako przedmiotu myśli i postawienie pytania dotyczącego jej znaczenia, warunków, celów. Myśl to wolność w odniesieniu do tego, co się zrobiło, ruch, za pomocą którego odrywamy się od niego, ustanawiamy je jako przedmiot, i reflektujemy jako problem”[3].

Inną istotną cechą Foucaultowskich problematyzacji podmiotowości jest to, że nie przyjmuje on standardowych postaci dystrybucji tego, co podmiotowe i tego, co przedmiotowe. Foucault szybko uczy się przekraczać zastane w filozofii sposoby wytyczania granic w rozbiorze wirtualnego pola jaźni i standardowe sposoby rozumienia relacji między tym, co granice te rozdzielają. Dlatego, jak głosi w *Nadzorować i karać*, to dusza jest więzieniem dla ciała[4], myśl jest zewnętrzem wobec immanencji subiektywności (*Historia seksualności*), a dyskurs jako to, co powiedziane, determinuje wiedzę w sposób o wiele istotniejszy i nieznoszący sprzeciwu niż ciągłość i efektywność aktów myślowych i tradycji intelektualnych (*Archeologia wiedzy*).

Wszystkie te zewnętrzności krzyżują się w analizach Foucaulta, tworząc skomplikowane plany. Lecz w każdym z jego ujęć podmiotowości jako przedmiotu dociekań pojawia się pewien rodzaj relacji, która

[3] M. Foucault, *Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview*, (w:) idem, *Essential Works of Foucault 1954–1984*, red. P. Rabinow, t. 1, The New Press, New York 1997, s. 117.

[4] Radykalizm Foucaulta można odnaleźć np. w takiej formule: „trzeba uznać, że poznający podmiot, poznawane przedmioty i warunki poznania są raczej skutkami fundamentalnych następstw władzy-wiedzy i ich historycznych przemian. Krótko mówiąc – to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę użyteczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania” .M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komentant, Aletheia, Warszawa 1993, s. 34–35.

jest – jak chce tego Foucault – współkonstytuującym, ale zarazem koniecznym warunkiem podmiotowości: to relacja człowieka do prawdy. O filozoficznym charakterze tych dociekań decyduje bowiem nie tyle odrzucenie substancjalności „ja" ani nawet jego historyzacja, ale właśnie związek „ja" z prawdą. To bowiem, co sprawia, że jakieś wypowiedzi, których przedmiotem są istoty ludzkie, mogą przyjąć na siebie rolę wypowiedzi prawdziwych, jest tym samym, co sprawia, że istoty ludzkie – przynajmniej w obszarze cywilizacji zachodnioeuropejskiej – stają się podmiotami.

Tak jest w przypadku mowy szaleńca, która unieważniona w swym sensie jako bełkot pozbawia go podmiotowości, tak jest też w przypadku parrezji, która będąc mową wypowiadającą niebezpieczne dla wypowiadającego prawdy, czyni zarazem z parrezjasty[5] podmiot wobec politycznych sił, które w przeciwnym razie nie uznałyby go za podmiot. Dlatego też, twierdzi Foucault:

> Wszystkim praktykom, za pomocą których podmiot definiuje się i ulega transformacji, towarzyszy formowanie się pewnych norm i form wiedzy i – na Zachodzie – dla wielu powodów wiedza ma tendencję do organizowania się wokół norm i form, które są mniej lub bardziej naukowe. Istnieje wszakże jeszcze jeden tego powód, może bardziej fundamentalny i specyficzny dla naszych społeczeństw. Rozumiem przez to fakt, że jednym z głównych moralnych zobowiązań dla każdego podmiotu jest poznanie siebie, wypowiedzenie prawdy o sobie i ukonstytuowanie siebie jako przedmiotu wiedzy zarówno dla innych ludzi, jak i dla siebie.[6]

Trzy próby

Pierwszą konceptualizację tego związku daje *Historia szaleństwa*.

Dramaturgia *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* oparta jest na przeciwieństwie „prawdy szaleństwa" i „prawdy o szaleństwie" oraz na tożsamości dwóch procesów historycznych – kształtowania się naukowej, nowoczesnej racjonalności kultury intelektualnej Zachodu oraz procesu konstruowania tego, co jest tej kultury zewnętrzem, co jest szaleństwem w jego postaci uchwytnej przez praktyki dyskursywne, wiedzę i przez praktyki niedyskursywne – wielorakie formy zamknięcia

[5] Parrezja – mowa wyrażająca podmiotowość domagającą się swych praw wobec sił, które normując wszelką mowę, nakazują milczenie w obliczu władzy, to temat ostatnich wykładów Foucaulta na uniwersytecie w Berkeley. Por. M. Foucault, *Fearless Speech* [red. J. Pearson] Semiotext(e), Los Angeles 2001.

[6] M. Foucault, *Subjectivity and Truth*, (w:) idem, *The Politics of Truth*, red. S. Lotringer, Semiotext(e), Los Angeles 2007, s. 151.

szaleństwa w wyodrębnionych instytucjach powołanych do jego poznania i kontroli. W tym znaczeniu zarówno szaleństwo, jak i jego zaprzeczenie – rozum naukowy, wyspecjalizowany w racjonalnym poznaniu szaleństwa – są historycznym konstruktem i efektem jednolitego procesu, który zachodzi wewnątrz kolektywnego doświadczenia. Proces historyczny różnicuje to doświadczenie i nadaje mu przez to odmienne znaczenia i role kulturowe.

Szaleństwo jest rodzajem transgresyjnej wolności. Dlatego przekracza granice unormowanej podmiotowości i dlatego jego istnienie jest marginalne. Dlatego też stanowi ono – przez możliwość jego zanegowania – źródło swoistych „kulturowych markerów" podmiotowości, unormowanej jaźni. Negacja podmiotowości szaleńca odbywa się poprzez negację jego prawdy. Prawda nauki bowiem może być tylko prawdą o szaleństwie, a nie prawdą szaleństwa. Poprawnie, tj. w sposób unormowany racjonalnością, która rządzi nauka, szaleństwo wypowiada się nie w pierwszej osobie, w znaczeniach nadawanych mu przez szaleńca, lecz w języku patologicznych form ciała i umysłu, zachowań i fizjonomii, jakie są uchwytne w doświadczeniu unormowanym naukowo.

Foucaulta interesuje jednak poziom archeologiczny tego procesu, poziom możliwości współdzielenia pewnych cech rozumu i szaleństwa, poziom ich korelatywnego współkonstytuowania się. Chodzi mu zatem o poziom współwyznaczania prawdy szaleństwa i prawdy o szaleństwie, ich obopólny udział w podmiotowości. Tę jedność odnajduje Foucault w chwiejności języka psychologii i psychiatrii, który nazywa językiem alienacji. Prawda jest bowiem dla psychiatrii albo formą krytyki człowieka, gdy odkrywa unormowaną prawdę o podmiocie szaleństwa, albo formą samokrytyki, gdy swoją wiedzę chce wypełnić treścią doświadczenia szaleństwa[7]. Jedynie sztuka – literatura i malarstwo – może przywrócić głos szaleństwu.

Porażkę tego projektu dostrzega Foucault w dwóch zasadniczych punktach: w braku dopracowania teoretycznego sensu pojęcia doświadczenia i jego ambiwalentnego powiązania z praktyką psychiatryczną, która je zakłada, a zarazem ignoruje[8].

Druga ważna próba korelacji prawdy i podmiotowości to już projekt nie archeologiczny, lecz genealogiczny. W tej perspektywie myśl jest siłą, nierzadko aktem agresji, w każdym razie uczestniczy w agonie, kieruje nią własna strategia i opór tego, ku czemu się ona sama skła-

[7] M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987, s. 476.

[8] M. Foucault, *Preface to "The History of Sexuality" Volume II*, (w:) *The Foucault Reader*, red. P. Rabinow, Penguin Books, London 1991, s. 334.

nia. I dlatego musi napotkać jakąś inną siłę, opór przedmiotu lub innej myśli.

Chodzi więc o prawdę wytwarzaną w stosunkach władzy, prawdę, jaką odkrywają Foucaultowskie genealogie. Problematyzacja prawdy, jaką angażuje opresja wobec szaleństwa, ma inną postać niż ta, która zespala się z władzą. Różnica polega na tym, że Foucault odkrywa we władzy moc produktywną, a nie po prostu opresyjną względem prawdy i podmiotu. Zamiast pytać o formy dyskursu, które racjonalizują władzę i wyznaczają jej słuszne granice, Foucault pyta o to, w jaki sposób władza uczestniczy w wytwarzaniu dyskursów prawdy. A wówczas kwestia stosunku podmiotu do prawdy zmienia swój charakter względem problematyzacji zawartych w *Historii szaleństwa*. Ponieważ istoty ludzkie, by być podmiotami, muszą uznać jakieś prawdy o sobie, wytwarzanie prawd w procesie kreowania ładów politycznych bezpośrednio uczestniczy w kreowaniu podmiotowości. Władza/ wiedza tworzy podmioty, które poprzez stosunki z prawdą stają się na nią podatne.

Trzecia próba Foucaulta wypływa z krytyki niedostatków drugiej, biorących się z przewartościowania znaczenia stosunków władzy w wytwarzaniu podmiotowości. Gdy analiza historyczna przybiera formę problematyzacji, ujawnia się inna historia niż ta, która ukazuje podmiotowość w jej związku z prawdą jako rezultat przymusu bycia podatnym na władzę. Ta jeszcze inna historia, to historia wyborów, jakie istoty ludzkie dokonują, by stawać się podmiotami, by odkrywać siebie jako podmioty. Zasadniczy sens Foucaultowskich problematyzacji polega więc na ukazaniu w tym, co nazywa on hermeneutykami siebie i technologiami siebie, autopojetycznej roli prawdy o sobie, którą ludzie wytwarzają, gdy zyskują zdolność mówienia o sobie innym i samemu sobie. Wytwarzanie tej prawdy zarówno w skupionej na sobie medytacji, jak i w parrezji, która prawdą eksploduje w świat społeczny regulowany stosunkami władzy, jest aktem autopojetycznym w tym znaczeniu, w którym uwalnia on od pozostawania sobą i kieruje ku nowej postaci tego bycia.

W ten sposób myśl Foucaulta zatacza koło i nawiązuje, trochę aprobatywnie, a trochę polemicznie, do *Historii szaleństwa*, której konkluzja jest następująca:

> Istota człowiecza nie charakteryzuje się jakimkolwiek stosunkiem do prawdy; natomiast jej gatunkową własnością jest jakaś prawda, zarazem jawna i utajona.[9]

[9] M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu...*, s. 475.

*

Główną cechą Foucaultowskiego myślenia o podmiotowości jest ten rodzaj podejrzliwości wobec podmiotowej samowiedzy, która kształtuje się pod wpływem kartezjańskiej proweniencji przekonania, że podmiotowość to pełnia samoobecności *cogito* możliwa do osiągnięcia w ruchu refleksji oczyszczającej z uwikłań w świat. Podmiot to – wedle takiej filozofii – byt, który urzeczywistnia swe istnienie w aktach myślowych. Przecząc kartezjańskiej tradycji, Foucault przypisuje zewnętrzu, czymkolwiek by ono nie było względem myśli, role podmiototwórcze, kwalifikowane jednak i rozumiane wielorako.

Gdy przedmiotem jego namysłu staje się szaleństwo, jest ono pojmowane właśnie jako obszar od zewnątrz organizujący nowoczesną kulturę samopoznania – jej wymogi i aspiracje, a także granice. Foucault nadaje zachodnioeuropejskiej racjonalności, utożsamianej w *Historii szaleństwa* z prymarną postacią tej kultury, charakter konstruktu, historycznie skończonego tworu. Wedle opisów Foucaulta, w pewnym momencie swej historii zachodnioeuropejska kultura samopoznania różnorodnym postaciom wykluczenia nadała postać sprzężonych ze sobą: normy myślenia i zasady instytucjonalnej organizacji ładu kwalifikującego podmiotowość. Od XVII wieku zatem i przez dwa następne trwa i rozwija się swego rodzaju polityka podmiotowości, która podziałowi na to, co normalne i co normę przekracza, nadaje walor zasady pojmowania podmiotowości i uznawania za podmiot.

W *Słowach i rzeczach* podmiotowość jest także pojmowana jako konstrukt kulturowy, którego wartość dla myśli określił moment historyczny dominacji *episteme*. Jej nowoczesną postacią rządzi dociekliwość antropologiczna motywowana wolą samopoznania, które chce być nauką. Wartość poznawcza tego konstruktu jest jednak przez Foucaulta systematycznie dezawuowana. Przypisuje mu nie tylko historyczną skończoność, ale także formy nieuchronnie prowadzące do paradoksów samowiedzy, gdy ta aspiruje do postaci nauk humanistycznych. Czysta wewnętrzność podmiotu, immanencja *cogito*, jest w tych naukach zarazem koniecznym warunkiem inteligibilności podmiotowości, jak i sygnaturą niemożności jej uchwycenia w świecie przedmiotowym, określonym jako zewnętrze. To właśnie z uwagi na *residuum* owej czystej, niezapośredniczonej wewnętrzności podmiot przybiera kształt empiryczno-transcendentalnego dubletu, podwojenia, którego nie może uznać ani filozofia, ani pozytywna nauka, lecz bez którego zarazem nauki humanistyczne istnieć nie mogą.

Jak zatem wiedza może uczestniczyć w kształtowaniu podmiotowości, jeśli także wiedza pozytywna o człowieku, rezultat penetracji zewnętrza myśli, raz osiągnięta nie służy za drogowskaz ustalający kierunek odkrywania czystej immanencji? W odpowiedziach na to pytanie myśl Foucaulta naznaczona jest wahaniem, niepewnością co do słuszności wyborów teoretycznych, jak też wartości osiąganych dzięki nim rezultatów. Gdy już nie archeologicznie, lecz genealogicznie wkracza ona na teren relacji wiedzy i władzy, podmiotowość ukazuje się jako obszar samoopresji: upodmiotowienie jest tu zarazem „u*ja*rzmieniem”[10]. Nie można, twierdzi Foucault-genealog, refleksyjnie odnieść się do własnej podmiotowości, nie czyniąc zarazem ustępstwa na rzecz sił zewnętrza, bo to one pozwalają ową podmiotowość dostrzec i zreflektować, utożsamić się z jej treściami bądź zaprzeczyć ich mocy obowiązywania.

> Krótko mówiąc – to nie działanie podmiotu poznającego tworzy wiedzę użyteczną dla władzy lub wobec niej oporną, ale władza-wiedza, procesy i walki, którym podlega i z których się składa, wyznaczają możliwe formy i dziedziny poznania.[11]

Siły te są obecne już tam, na początku ruchu myśli kierowanego wektorem immanencji, bowiem każda myśl zastaje podmiot uwikłany w relacje wiedzy-władzy i konstytuowany przez nie. Głębia podmiotowości, jej immanencja to raczej głębia ścierających się sił, a refleksyjność podmiotu stanowi jedynie jej efekt powierzchniowy. Stąd zwrot myśli Foucaulta w stronę pojęcia doświadczenia, zarzuconego w analizach podmiotowości po napisaniu *Historii szaleństwa*[12]. To, jak podmiot siebie doświadcza, jest rezultatem gry sił u*ja*rzmiania, to, jak siebie on pojmuje jako intelligibilną istotę, w znacznym stopniu zaciera tę jego genealogię.

Odkrycie, że u*ja*rzmione (upodmiotowione) „ja” może doświadczać siebie nie tylko w opresji, ale także w oporze wobec niej, że możemy efektywnie umykać bądź przeciwstawiać się siłom kreującym naszą podmiotową skończoność, to punkt wyjścia do strategii analiz podmiotowości odmiennej od tej, jaką wyznaczają genealogie. Jeśli bowiem granica między tym, co immanentne i transcendentne, jest w gruncie rzeczy splotem ruchomych frontów linii sił, podmiotowość może znaleźć w tej przestrzeni oddziaływań swobodę aktywności autopojetycznej. To dzięki niej istoty ludzkie mogą kreować własną politykę jaźni.

---

[10] Tak tłumaczy na język polski T. Komendant francuskie *d'assujettissement*. Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać*..., s. 32.

[11] Ibidem, s. 34–35.

[12] Por. *Preface to The History of Sexuality*..., s. 334.

Jak zatem możemy dziś oceniać perspektywy polityki jaźni? Czy teraźniejszość i przyszłość podmiotowości należy do tej polityki?

Także w tej kwestii sceptycyzm Foucaulta jest przydatny. To bowiem, co było jego postulatem w kwestii polityki jaźni, postulatem swobodnej autokreacji, dziś staje się faktem obciążonym ryzykiem przejęcia przez inną władzę niż tą, którą my, ludzie dyskursów i wiedzy, znamy z doświadczenia własnego, doświadczenia jej dotychczasowego sprawowania w rządzie dusz, o jaki zabiegają intelektualiści. Foucault może być w tej perspektywie traktowany jako odkrywca władzy będącej rządem dusz wymykającym się tym, którzy w krytycyzmie władzy intelektu pokładają nadzieję. Jest to władza sprawowana nad istotami ludzkimi myślą wszczepioną w realia społeczne, a nie w umysły tych, którzy chcieliby politykę jaźni uprawiać na sobie w środowisku kultury samopoznania. Retoryki publicznego przekazu i techniki intelektu skutecznie dziś konkurują z technikami siebie i hermeneutykami jaźni. Nauki społeczne zaś, jakkolwiek mogą być i są narzędziem reflektowania realiów społecznych w ich współczesnej postaci, to przecież same uczestniczą w grze, których stawką jest norma podmiotowości.

Literatura

Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1993.

Foucault M., *Preface to* The History of Sexuality. *Volume II*, (w:) *The Foucault Reader*, red. P. Rabinow, Penguin Books, London 1991.

Foucault M., *Fearless Speech*, red. J. Pearson, Semiotext(e), Los Angeles 2001.

Foucault M., *Subjectivity and Truth*, (w:) idem, *The Politics of Truth*, red. S. Lotringer, Semiotext(e), Los Angeles 2007.

Foucault M., *Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview*, (w:) *Essential Works of Foucault 1954–1984*, red. P. Rabinow, t. 1, The New Press, New York 1997.

Miller J., *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York – Toronto – Sidney – Singapoore – Tokyo 1993.

Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1994.

Wojciech Markowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

WSPÓŁCZESNA ROLA TECHNIKI W PROCESACH WYKLUCZENIA I INTEGRACJI SPOŁECZNEJ

The Contemporary Role of Technology in the Processes of Exclusion and Social Integration

Słowa kluczowe: technika, technologia, integracja społeczna, wykluczenie społeczne, globalizacja, konsumpcjonizm, społeczeństwo postindustrialne, prekariat, dzień długu ekologicznego, globalne południe, globalna północ, hiperrzeczywistość, uwolniony kapitał.

Key words: technology, technique, social integration, social exclusion, globalization, consumerism, post-industrial society, Precariat, Earth Overshoot Day, Global South, Global North, hyperreality, liberated capital.

Streszczenie

Technika spełnia istotną rolę w procesie przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu, jak również prowadzi do niego. Ukazanie tych dwóch aspektów jest przedmiotem niniejszego artykułu, choć nie można tu powiedzieć o wyczerpaniu wieloaspektowości zagadnienia. To zreferowanie jego istotnych elementów z punktu widzenia autora oraz próba ukazania związanych z nimi problemów.

Abstract

Technology plays an important role in the process of counteracting social exclusion and leads to it as well. A presentation of these two aspects is the subject of this article, although it cannot be said here that the multifacetedness of the issue has been exhausted. This is a presentation of its essentials from the author's point of view and an attempt to show the problems involved.

Wstęp

Technologia i technika zostały na przestrzeni wieków zaprzęgnięte do uczynienia ludzkiego życia łatwiejszym, do przezwyciężenia naturalnych ograniczeń i przeszkód stojących na drodze ku szczęściu i beztrosce życia. Wiara w nieograniczone zdolności wytwórcze i pokładana w nich nadzieja na lepsze jutro doprowadziły do zdefiniowania istoty człowieka jako wytwórcy. Odgrywamy w tym procesie bardzo różne role, które pozwalają nam na wykorzystanie potencjału, jaki daje technika, lub z różnych przyczyn jesteśmy pozbawieni dostępu do niej i zostajemy zepchnięci na margines życia czy społeczeństwa.

Rozwój technologiczny prowadzi z jednej strony do niemal nieograniczonych możliwości produkcyjnych, które zaspokajają w coraz większym stopniu potrzeby ludzkie. Z drugiej do powstawania coraz większej ilości produktów niematerialnych, przyczyniających się do porzucenia tradycyjnego rozumienia stosunków pracy. W świecie postindustrialnym nakładają się na siebie pewne makrostruktury o zasięgu i oddziaływaniu przekraczającym granice państw i kontynentów. Konsumpcjonizm, technicyzacja życia, procesy globalizacyjne są ze sobą ściśle powiązane i kształtują organizację życia ludzi i całej planety. Mają decydujące znaczenie dla jej aktualnego funkcjonowania i tego co odziedziczą po nas kolejne pokolenia.

Technika jawi nam się jako narzędzie, które może posłużyć do różnych celów. Niemniej w niej samej jest już *implicite* zawarty koszt jako cena wytwórcza i jest on transferowany w różne regiony globu, a jego skutki kumulowane. Stało się zasadą globalnego ładu przerzucanie tego kosztu na innych ludzi, inne społeczeństwa – zwłaszcza biedniejsze. Bogaci starają się czerpać ze zdobyczy technicznych zysk netto, wypychając koszty poza granice swego postrzegania. Jest to praktyka krótkowzroczna i z gruntu niesprawiedliwa. W tym znaczeniu rozwój techniczny jest aksjologicznie zaangażowany.

Neoliberalny konsumpcjonizm

Dzisiejsze społeczeństwa wysokorozwinięte, ale i naśladujące je kraje rozwijające się przesiąknięte są rosnącym konsumpcjonizmem, który urósł do miana nowej ideologii społecznej, która wyraża etos zachowań społecznych i relacji międzyludzkich. Konsumowanie dóbr staje się obowiązkiem każdego obywatela, jego powinnością. Społeczeństwo ponowoczesne skupione jest na realizacji szczęścia pojętego jako

zaspokajanie potrzeb, nierzadko utożsamianego wprost z przyjemnością. Jak twierdzi Zygmunt Bauman, „ludzie ponowocześni stracili dozę swego bezpieczeństwa w zamian za przyrost szansy czy nadziei szczęśliwości”[1]. Zwiększanie szansy na szczęśliwość wiąże się z rozszerzeniem wolności, a ta pociąga za sobą zmniejszenie bezpieczeństwa ekonomicznego i egzystencjalnego, gdzie wszystko jest ustalone i zrozumiałe. Ponowoczesność przynosi zaburzenie tej sfery, płynny świat nie daje już oparcia, wskazując szanse na realizację szczęścia pojętego w zindywidualizowany sposób. Jednak w świecie konsumpcji „wolność mierzy się wachlarzem konsumenckich wyborów”[2]. To wolność ludzi zanurzonych w kulturze społeczeństw rozwiniętych, gdzie konsumpcyjny styl życia jest nie tylko propagowany, ale też konieczny do utrzymania się systemu jako takiego. Jednostki, które nie chcą tych wyborów dokonywać, nie chcą dóbr ani wytwarzać, ani ich nabywać, są niebezpieczne dla tak zorientowanego społeczeństwa i spychane na jego margines, „ci, co w grze nie biorą udziału, są »problemem«; są »nieczystością«, jakiej należałoby się pozbyć”[3].

Jest i druga strona tego zjawiska – to, co nabywamy, kupujemy i zużywamy, w dużej mierze jest produkowane „gdzieś indziej”, poza granicami „naszego” świata. Konsumpcyjny styl życia wymaga użycia różnego typu zasobów w ilościach przekraczających potencjał miejsca naszego bytowania. Aby zaspokoić nasze potrzeby, korporacje i ponadnarodowe konsorcja – wspomagane przez instytucje o charakterze ogólnoświatowym – dokonują kolonizacji i podboju ekonomicznego świata[4]. Przynajmniej tej jego części, która może być jeszcze użyteczna, przydatna, którą można wciąż eksploatować. Jak pisze Jean Ziegler: „Kluczową rolę w ustalaniu stosunków gospodarczych między światem dominującym a narodami Południa odgrywają dziś WTO [Światowa Organizacja Handlu], MFW [Międzynarodowy Fundusz Walutowy] oraz Bank Światowy. Jeżeli chodzi o politykę rolną, to organizacje te reprezentują w istocie interesy prywatnych firm ponadnarodowych”[5]. Sektor prywatny zyskał tak ogromne wpływy, że instytu-

[1] Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000, s. 9.

[2] Ibidem, s. 29.

[3] Ibidem.

[4] Zasadnie byłoby uznać, że robią to jedynie w własnym imieniu lub kapitału, który za nimi się kryje. Niemniej jesteśmy jako konsumenci tymi, którzy podtrzymują ten system, którzy zawierzyli neoliberalnemu sposobowi gospodarowania jako kolejnemu etapowi postępu ekonomicznego i kulturowego. Dlatego stajemy się twarzami firmującymi kolonializm ekonomiczny.

[5] J. Ziegler, *Geopolityka głodu. Masowa zagłada*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2013, s. 174.

cje państwowe i ponadnarodowe pilnują interesu największych graczy na wolnym rynku. Władza „odpływa z ulic i rynków, z sal konferencyjnych i parlamentów, z samorządów lokalnych i rządów wymyka się spod kontroli obywateli i zbiera na ponadterytorialnym obszarze sieci elektronicznych”[6].

Tu pojawia się drugi ważny aspekt naszych rozważań – eksterytorialność kapitału. Nie jest on już tak ściśle przywiązany do środków produkcji, a w skrajnych przypadkach jest ich pozbawiony niemal całkowicie. Można tu wyróżnić dwie tendencje, a raczej taktyki. Pierwsza skłania korporacje do pozostawienia sobie jedynie marki i tego, co jest niezbędne do jej utrzymania, produkcję i dystrybucję przerzuca się wówczas na podwykonawców. Druga polega na monopolizacji środków produkcji na różnych szczeblach wytwarzania dóbr, np. w sektorze spożywczym koncerny są właścicielami pól, nasion, silosów, farm, ubojni, transportu, a także sklepów. Kontrolują zatem cały przebieg produkcji i konsumpcji[7]. Wpływają nie tylko na ceny żywności, miejsca jej produkcji, jakość pożywienia, lecz również na nasze upodobania kulinarne, na nasze gusta kreowane w działach marketingowych wielkich korporacji.

W pierwszej z wymienionych strategii pomagają rządy krajów wyzyskiwanych, gdyż mają nadzieję na lepsze jutro. Tymczasem strefy wolnego handlu, gdzie produkuje się towary dla czołowych kontrahentów z USA i Europy, jedynie potęgują kolonializm ekonomiczny. Nie posiadające środków produkcji korporacje, a tym samym ich bezpieczny kapitał, są wolne od odpowiedzialności: za ludzi, za degradację środowiska, za niegodziwe warunki pracy, za głodowe płace. Szantaż w postaci zamykania zakładów pracy działa wciąż dość skutecznie. Cały ten proces ilustrują słowa Naomi Klein „To nie jest kwestia ucieczki miejsc pracy. To kwestia ucieczki *od* miejsc pracy”[8]. Odepchnięcie od siebie odpowiedzialności stało się cechą konstytutywną nowego uwolnionego kapitału i jak pisze Bauman: „Zrzucenie na innych odpowiedzialności za konsekwencje należy do najbardziej pożądanych i cenionych zdobyczy, które mobilność przyniosła swobodnie płynącemu, nieprzywiązanemu do miejsca kapitałowi”[9]. Należy podkreślić, że neoliberalny system gospodarczy przyzwyczaił konsumentów do poczucia braku odpowiedzialności. Przerzucamy ją na producentów, pośredników, handlowców i polityków. Nas dotyczy aktywne uczestnic-

[6] Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, GWP, Gdańsk 2008, s. 134.
[7] Por. J. Ziegler, op. cit., s. 168–172.
[8] N. Klein, *No Logo*, Świat Literacki, Izabelin 2004, s. 247.
[9] Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, s. 227.

two w systemie, użytkowanie go. Jesteśmy uzależniani od korzystania ze środków konsumpcji, mamieni przynależnością do lepszego świata. Co więcej, akceptujemy oddzielenie produktu od produkującego, marki od jej wytworów. Za skrajny przykład może posłużyć amerykański pisarz James Patterson, który był wg Forbesa najlepiej zarabiającym autorem w 2016 r., chociaż książki sygnowane jego nazwiskiem są pisane przez ghostwriterów.

Postindustrialne społeczeństwo informacyjne

Na strukturę neoliberalizmu z jej nieodzownym komponentem – konsumpcjonizmem nakłada się kolejna – postindustrializm. Kultura zachodnia – o ile jeszcze używanie tej etykiety ma sens – zaczęła wytwarzać informacje i stały się one jednym z towarów, w chwili obecnej bardzo znaczącym. Przemysł ten wymaga rozwoju technologii umożliwiającej magazynowanie, przetwarzanie i wytwarzanie kolejnych danych. Konsekwencją tego procesu, jak zauważa Jean Baudrillard, jest odejście od reprezentacyjnej funkcji informacji (znaku) do wersji, w której zastępuje ona rzeczywistość, stając się jej symulacją (hiperrzeczywistością). Reklama bowiem „nie jest tym, co upiększa czy przyozdabia mury, lecz tym, co je zaciera, tym, co wymazuje ulice, fasady i wszelką architekturę, zaciera wszelkie podłoże i wszelką głębię”[10]. Reklama nie tylko zamazuje istniejący za nią świat, ona kreuje pragnienia, potrzeby, staje się wyznacznikiem właściwego życia w konsumpcyjnym świecie. Jednak Baudrillard rozciąga hiperrzeczywiste znaczenie informacji na całość kultury: „żyjemy w świecie symulacji, w którym najwyższą funkcją znaku jest wymazanie rzeczywistości i jednocześnie ukrycie jej zniknięcia”[11]. W takim świecie nie ma już możliwości dotarcia do realnie istniejącej rzeczywistości, trudno ją zauważyć poprzez referencyjne odniesienie poszczególnych informacji, które stają się wzajemnie własnymi desygnatami. Zanikanie rzeczywistości, zgoda na jej wymazywanie wiąże się z jej nieatrakcyjnością, która w świecie pokus i pogoni za ich realizacją, w zderzeniu z rzeczywistością wirtualną, jest pozbawiona wielu atutów – szybkości dostępu, zmienności, możliwości kreowania, atrakcyjnej oprawy, magiczności. Ponadto nie wiadomo, czym ta realna rzeczywistość jest lub nie chcemy, by do nas docierała i skutecznie ją wypieramy jako mało interesującą z punktu widzenia

[10] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, Sic!, Warszawa 2005, s. 117.
[11] J. Baudrillard, *Spisek sztuki*, Sic! Warszawa 2006, s. 53.

konsumenta. George Ritzer podsumowuje to w następujący sposób: „Spektakle służą do ponownego umagicznienia świątyń konsumpcji, aby były stale atrakcyjne dla coraz bardziej zblazowanych konsumentów”[12], którzy zdaniem Davida Lubarsa „są jak karaluchy – spryskujesz ich spryskujesz, a oni natychmiast się uodporniają”[13]. Tym samym stale trzeba szukać nowych środków, które nęcą konsumentów, które prowadzą ich do alternatywnych rzeczywistości.

Informacja, podobnie jak inne towary, podlega prawom rynku i musi dotrzeć do konsumenta, by spełnić swoje przeznaczenie. Jednak z uwagi na ograniczoną pojemność ludzkich umysłów, będących odbiornikami wszelkiej informacji, zabieganie o uwagę staje się priorytetem wytwórców informacji. Rozwój technologiczny pozwolił na stałe podłączenie do źródła danych. Internet, który jest zasobem, stał się mobilny i jest nieprzerwanie obecny. Nie sprawiło to jednak, że nasze umysły uzyskały większą pojemność, a jedynie przekierowało naszą uwagę i czas na nowy kanał informacyjny. Połączenie dziedzicznych skłonności do pozyskiwania informacji oraz łatwości w pozyskiwaniu dostępu do nich doprowadziło do prawdziwej eksplozji uzależnień od dostępu do sieci.

Poprowadzenie granicy pomiędzy tym, co rzeczywiste, a tym, co wytworzone, co ją jedynie symuluje, jest z każdym nowym pakietem informacji coraz trudniejsze. Technika wciąż prowadzi do rozmycia tych granic i dystynkcji, jak w przypadku gry *Pokemon go*, która jest nakładką wirtualną na realnie istniejącą przestrzeń fizyczną. Nie ma już różnych poziomów przestrzennych, zlewają się one w jeden istniejący świat – rzeczywistość została wymazana i zastąpiona własną symulacją.

Utowarowienie informacji przebiega również w drugim kierunku – producenci nie tylko chcą sprzedać je konsumentom, ale też pozyskać informacje o nich. Wiele firm zbiera, przetwarza i sprzedaje dane na temat ludzi, ich preferencji, upodobań, tego, co oglądają i czym się zajmują, gdzie spędzają czas i jakiej słuchają muzyki. Zbieranie informacji nigdy nie odbywało się na taką skalę, bazy danych rozrastają się, a ich zawartości są przedmiotem umów handlowych. Wprawdzie powstają przepisy ograniczające czy raczej normujące możliwości pozyskiwania danych i ich udostępniania. Jednak przebywanie w cyberprzestrzeni sprawia, że odsłaniamy się, jawimy się w jakiś sposób,

[12] G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza”, Warszawa 2012, s. 215.

[13] N. Klein, op. cit., s. 27.

zostawiamy ślady swojej obecności, swój wirtualny portret. Nawet dość powściągliwe korzystanie z sieci pozwala na sprofilowanie jednostki jako potencjalnego nabywcy dóbr. Inwigilacja, jakiej doświadczamy, jest prowadzona przez korporacje na rzecz innych korporacji. Proceder ten stał się już elementem wymiany – konsumenci sprzedają informacje o sobie samych w zamian za dostęp do różnego rodzaju usług w cyberświecie. Początkowo cena ta wydawała się być nieznacząca, jednak wraz ze wzrostem świadomości, jak działa ten biznes, okazuje się to formą zwiększenia kontroli nad społeczeństwem, wzmocnieniem władzy neoliberalnego systemu nad obywatelami. Nie wystarczy już wytwarzanie dóbr i poszukiwanie klientów. Trzeba znać potrzeby i pragnienia już nie grup społecznych, a poszczególnych jednostek. Powstał bowiem spersonalizowany rynek konsumencki, gdzie reklama i towar dopasowane są do indywidualnych preferencji. Co więcej, mogą one być współkreowane przez konsumenta, w ten sposób czyniąc go prosumentem, bardziej świadomym, ale i jeszcze bardziej uwikłanym w wytworzony świat, w którym „spożywcę konstytuuje wybór, a o spółdzielczym charakterze konsumenckiej wspólnoty stanowi swoboda wyboru”[14].

Neoliberalizm i konsumpcjonizm są symulacją świata, hiperrealistyczną wizją, która przesłania rzeczywistość, a w zasadzie ją zastępuje. Wykorzystując informacje jako główne narzędzie, tworzy bańkę, która staje się jedynym obowiązującym światem. W tym znaczeniu neoliberalizm odniósł sukces, wmawiając nam, że jest jedynym realnie istniejącym porządkiem rzeczy i zarazem jedynym możliwym światem.

Technologia i wykluczenie społeczne

Wykluczenie społeczne w najprostszym rozumieniu oznacza, że „dana jednostka lub jakaś grupa społeczna będąc członkami wspólnoty (najczęściej chodzi o wspólnotę obywateli państwa) nie może uczestniczyć w pełni w ważnych dziedzinach życia tejże wspólnoty. Często przy tym dodaje się, że ograniczenie to nie wynika z przekonań tych, którzy są wykluczeni, ale z deficytów całkowicie lub w dużej mierze niezależnych od wykluczonych. Wykluczenie dotyczyć może pracy, konsumpcji, uczestnictwa w kulturze, życiu społeczności lokalnych i w polityce”[15].

---

[14] Z. Bauman, *Ponowoczesność…*, s. 197.

[15] J. Czapiński, *Pojęcie wykluczenia społecznego*, (w:) I. E. Kotowska (red.), *Rynek pracy i wykluczenie społeczne w kontekście percepcji Polaków*, Drukarnia Braci Grodzickich, Warszawa 2014, s. 142.

W kontekście przytoczonej definicji za integrację społeczną będziemy uznawać przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu.

Wykluczenie jeszcze do niedawna było utożsamiane z ubóstwem, jednak obecnie traktuje się je jako szersze zjawisko. Bywa i tak, że wykluczenie ekonomiczne jest traktowane jako wynik innych form wykluczenia. Szybki rozwój technologiczny przyniósł bowiem szereg zmian społecznych, które spowodowały problemy z integracją grup społecznych nienadążających za jego tempem. Jak zauważa Bauman, „cyberprzestrzeń, bezpiecznie zakotwiczona w sieci Internetu, stanowi współczesny ekwiwalent średniowiecznej łaciny – przestrzeni zamieszkiwanej przez dzisiejsze elity. Mieszkańcy tej przestrzeni nie mają o czym rozmawiać z ludźmi wciąż beznadziejnie pogrążonymi w aż nazbyt rzeczywistej przestrzeni fizycznej”[16]. Internet i przestrzeń wirtualna są jaskrawym przykładem tego jak starsze generacje nie przystają do szybko zmieniającego się świata. Poziom możliwości komunikacji międzypokoleniowej słabnie, podobnie jak wzajemne rozumienie. Idąc za Baumanowską metaforą współczesnej łaciny, możemy wprawdzie podzielić społeczeństwo na tych, którzy się nią posługują i pozostałych – zepchniętych na margines życia. Przy czym trzeba zauważyć, że grupa zintegrowana nie jest jednorodna, a wewnętrzna komunikacja jest nie mniej zaburzona niż w stosunku do ludzi zanurzonych w świecie fizycznym. Dodatkowo nie wystarczy być zaliczonym do osób umiejących poruszać się w cyberprzestrzeni, trzeba się w niej odnajdywać jak świecie właściwym, tzn. traktować go jako część świata naturalnego i oczywistego. Tego może dokonać jednostka, która w takim świecie wyrosła, dla której inny świat nigdy nie istniał.

Tak rozumiane wykluczenie dotyczy głównie osób starszych i z niższym poziomem wykształcenia oraz całych rzesz ludzi, którzy mieszkają w tych częściach naszego globu, gdzie rozwój technologiczny i ekonomiczny nie osiągnął jeszcze poziomu cyberświata. Sprowadzeni zostali do roli współczesnych barbarzyńców, „dzikusów” niepartycypujących w nowo powstałej przestrzeni, do której nie mają dostępu lub nawet nie są świadomi jej istnienia. Ten stan rzeczy ilustruje rozmowa Naomi Klein z siedemnastoletnią bohaterką jej książki: „Powiedziałam jej, że jestem pełna podziwu, iż tak młoda osoba wykonuje tak skomplikowaną pracę. »Robimy komputery«, odpowiedziała mi na to, »ale nie umiemy ich obsługiwać«”[17]. Produkcja dóbr dla elit świata, bez możliwości powszechnego dostępu do nich, to jest kwintesencja global-

[16] Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, s. 229.
[17] N. Klein, op. cit., s. 13.

nego wykluczenia. Jak zauważa Bauman: „Osławiona globalizacja ekonomii i finansów ma też inny aspekt, który można określić mianem »globalizacji nędzy«; są na świecie obszary dotknięte ubóstwem na stałe i w sposób rokujący niewiele nadziei na poprawę”[18]. Właśnie brak nadziei na poprawę bytu całych społeczności jest najpoważniejszym zarzutem wobec ekspansji gospodarczej neoliberalizmu. Eksploatacja, wyzysk i odebranie wiary w lepsze jutro, w to, że to jest czas przejściowy, który prowadzi do dobrobytu i że wszystkie bogate społeczeństwa musiały przezeń przejść.

Rządy państw, których obywatele są odbiorcami komputerów, finansują programy przeciwdziałające wykluczeniu społecznemu. Kupują komputery, wspierają edukację, dbają o pełniejsze uczestnictwo w życiu społecznym, umożliwiając obywatelom podejmowanie pracy. Tłem dla tych jakże zgodnych z duchem społeczeństwa równych szans jest wykluczenie ludzi w innych częściach świata, stanowiących zaplecze produkcyjne dla społeczności elitarnych. Efektem tego są rozrastające się brazylijskie plantacje trzciny cukrowej, podczas gdy zamieszkałym tam ludziom brakuje żywności, czy indonezyjskie i malezyjskie plantacje palm, które przyczyniają się do deforestacji kraju i degradacji środowiska naturalnego[19]. Tak skończyły się próby dostosowania tych państw do systemu kapitalistycznego, by zapewnić obywatelom dostatnie życie lub przynajmniej jego namiastkę. Miraż rozwoju, transferu technologii i dobrobytu prowadzi do eksploatacji zasobów ludzkich, naturalnych i ekologicznych. Przykładem mogą być strefy produkcji eksportowej, eksterytorialne miejsca wytwórcze, gdzie „rządy biednych krajów oferują czasowe zwolnienie od podatków, liberalne przepisy i usługi armii, która chce i może dławić robotnicze protesty. By jeszcze osłodzić ten garniec miodu, wystawiają na aukcję własnych obywateli, prześcigając się w zaniżaniu minimalnych zarobków, aż w końcu spadną one poniżej rzeczywistych kosztów utrzymania”[20].

---

[18] Z. Bauman, *Ponowoczesność…*, s. 95.

[19] Indonezyjski przemysł olejowy wpływa znacząco na emisje gazów cieplarnianych i w 2020 r. będzie odpowiadał za 18–22% emisji CO_2 Indonezji. Większość plantacji powstałych pomiędzy 1990 a 2010 r. została przekształcona z terenów leśnych. Można zatem wnosić, że wzrastająca konsumpcja oleju palmowego na świecie przyczynia się do pogorszenia się ogólnych warunków ekologicznych. Zwraca to naszą uwagę na aspekt taniego środowiska, które jest jednym z elementów unikania odpowiedzialności w neoliberalnym systemie gospodarowania. Dane za: K. M. Carlson, L. M. Curran, G. P. Asner i in., *Carbon Emissions from Forest Conversion by Kalimantan Oil Palm Plantations*, “Nature Climate Change” 2013, nr 3, s. 283–287.

[20] N. Klein, op. cit., s. 224.

Uwolniony kapitał nie oferuje wiele w zamian, nastawiony jest jedynie na zysk i odchodzi, gdy warunki się pogarszają lub koniunktura w innych regionach świata staje się bardziej sprzyjająca. Mobilność kapitału w bardzo istotny sposób przyczyniła się do powstania nowych stosunków społecznych. „Niektórzy w każdej chwili mogą opuścić swoją okolicę i każdą okolicę. Inni bezradnie się przyglądają, jak jedyne miejsce, w którym mogą mieszkać, usuwa im się spod nóg”[21]. Stacjonarność jest wynikiem niedostosowania, któremu sprzyja ograniczenie technologiczne, gdy jednostki nie mogą i nie uczestniczą w cyberświecie. W świecie neoliberalnym przywiązanie do miejsca jest słabością, wymaga bowiem przyjęcia choćby części odpowiedzialności za żyjących tam ludzi i środowisko.

Prekariat

Niepewność pracy związana z płynnym kapitałem, z jego mobilnością nie ogranicza się jedynie do społeczeństw globalnego Południa, będących na łasce wielkich korporacji, ich kontrahentów i podwykonawców. Dotyka również rozwiniętych społeczeństw, choć w zawoalowanej formie. Postęp techniczny doprowadził bowiem do sytuacji, że nie potrzeba tak szerokiej rzeszy nisko wykwalifikowanych pracowników – ich pracę wykonują ludzie w biedniejszych regionach świata lub coraz wydajniejsze maszyny. Wiele zawodów zaczyna zanikać[22], pozbawiając faktycznego prawa do pracy ludzi niedostosowanych do nowych warunków życia społecznego. Z jednej strony mamy coraz więcej ludzi zatrudnionych na umowy cywilnoprawne ograniczające prawa pracownicze, z drugiej coraz większa mobilność i elastyczność zatrudnienia – zdalne wykonywanie pracy, nienormowane godziny – sprawia, że pracownicy godzą się na ograniczenie swych praw, zadowalając się częściami etatów, łącząc je ze sobą, rezygnując z urlopów, zasiłków, opieki medycznej. Tak konstytuującą się część społeczeństwa Guy Standing określa mianem prekariatu, którą traktuje jako warstwę społeczną. Zastosowanie nowych technologii prowadzi do niedostosowania do rynku pracy coraz liczniejszych rzesz prekariuszy, którzy pracują w niewyuczonych zawodach, poniżej swoich kwalifikacji i możliwości. W spo-

[21] Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, s. 228.

[22] Tylko w latach 2015–2020 ma ubyć 5,1 miliona miejsc pracy w związku z rozwojem technologicznym (dotyczy rynków pracy krajów objętych raportem). Dana za: *The Future of Jobs*, “World Economic Forum”, styczeń 2016.

łeczeństwach postindustrialnych człowiek doświadcza niepewności, a płynna ponowoczesność zaciera granice i sprawia, że wszystko jest nieoczywiste. Rozwój technologiczny prowadzi do ukonstytuowania się nowych stosunków pracy, a w przyszłości, zgodnie z prognozami, nie unikniemy kolejnych zmian w tym zakresie.

Medycyna

Skądinąd technologia oferuje możliwości integracji społecznej. W szczególności odnosi się to do sektora medycznego, farmaceutycznego, diagnostyki i rehabilitacji. Niektóre przypadki są tak spektakularne jak historie Victorii Modesty[23] czy Alexandra Minsky'ego[24], inne dotyczą standardowych procedur pozwalających na uczestnictwo w społeczeństwie. Nowoczesne rozwiązania techniczne wspomagają ciała pacjentów (rozruszniki serca, aparaty słuchowe, protezy, sztuczne stawy, soczewki itd.) oraz pozwalają przeprowadzać coraz bardziej skomplikowane operacje, w tym teleoperacje, podczas których dzięki robotyce i systemom teleinformatycznym dystans dzielący chirurga od pacjenta nie ma już znaczenia[25]. Dochodzą do tego zabiegi *in vitro*, z użyciem laserów, komórek macierzystych. Wszystko to składa się na obraz nowoczesnej medycyny, w której za sprawą najnowszych technologii dokonała się rewolucja na miarę przewrotu kopernikańskiego. Zmianie uległ nie tylko nasz sposób działania, ale i wizja świata.

Rozwój sektora medycznego i powiązanych z nim gałęzi wiąże się niewątpliwie z zastosowaniem najnowocześniejszych rozwiązań technicznych. Zaawansowane technologie i badania naukowe już nie tylko wspierają ów rozwój, a w dużym stopniu mogą być z nim utożsamione. Nowoczesne rozwiązania w dziedzinie opieki zdrowotnej generują duże spektrum możliwości włączania w struktury społeczne ludzi dotąd wykluczonych. Należy jednak pamiętać, że jest to niezwykle kosztowne,

---

[23] Victoria Modesta (wł. Viktorija Modesta Moskalova) – brytyjska modelka i piosenkarka (ur. 1987 r. na Łotwie), która do 12 roku życia przeszła 13 operacji uszkodzonej w trakcie porodu kończyny. W wieku 20 lat w Wielkiej Brytanii amputowano jej chorą nogę poniżej kolana. Używa nowoczesnych, wykonanych we współpracy ze znanymi projektantami protez, które pozwalają jej na rozwój i kontynuowanie kariery zawodowej.

[24] Alexander Minsky – amerykański żołnierz (ur. 1988), który w 2009 r. stracił w czasie misji w Afganistanie prawą nogę. Obecnie pracuje w modelingu.

[25] Początki teleoperacji sięgają lat 60. XX w. Jednak ich szybszy rozwój związany jest z ulepszeniami w dziedzinie robotyki i przypada na przełom XX i XXI w.

a ludność krajów globalnego Południa jest w dużej mierze pozbawiona dostępu do opieki medycznej, nie wspominając już o nowoczesnej medycynie[26].

Sport

Sport jest tym elementem naszej kultury, do którego najnowsze technologie przenikają w priorytetowy sposób, a nawet można go uznać za generator innowacji technologicznych. Dzięki nakładom finansowym to badania w różnych dziedzinach sportu prowadzą do postępu technologicznego. Warto bowiem pamiętać, że rywalizacja sportowa ma znamiona wojny w czasach pokoju. Jak to ujął George Orwell: „Sport brany na poważnie nie ma nic wspólnego z *fair play*. Jest nierozerwalnie związany z nienawiścią, zazdrością, chełpliwością, z pogardą dla wszelkich zasad i sadystyczną przyjemnością z oglądania przemocy: innymi słowy jest to wojna minus strzelanie"[27]. Rywalizacja sportowa stanowi o prestiżu i potencjale kraju i narodu, dlatego często zdrowie sportowców jest mniej istotne niż wyniki. Świadomie czy też nie zawodnicy i zawodniczki są gotowi poświęcić wszystko, by wygrać. Lekkoatletki z Niemieckiej Republiki Demokratycznej czy choćby Lance Armstrong dokonali dzięki dopingowi rzeczy niemal niemożliwych. W imię zwycięstwa porzucono zasady *fair play*, a człowiek stał się jedynie środkiem do celu.

Sport ma też drugą twarz – dzięki niemu tysiące ludzi stara się przezwyciężyć własne ułomności i traumy, które dotknęły ich w życiu. Wówczas jest to wojna z samym sobą, z własnymi słabościami i prze-

[26] Wydatki na opiekę medyczną w przeliczeniu na jednego mieszkańca są mocno zróżnicowane: strefa euro – 4135 USD, Unia Europejska – 3612 USD, Północna Ameryka – 8990 USD, państwa członkowskie OECD – 4739 USD, kraje najsłabiej rozwinięte (klasyfikacja ONZ) – 46 USD, południowa Azja – 67 USD, Afryka Subsaharyjska – 98 USD. Dane z roku 2014, za: *Health expenditure per capita*, [online] <data.worldbank.org/indicator/SH.XPD.PCAP> (dostęp: 2.08.2017). Wyraźne różnice są dodatkowo spotęgowane możliwościami inwestowania środków w opiekę medyczną przez gospodarstwa domowe, gdyż zamożność ma wpływ na wydatki na opiekę medyczną, a co za tym idzie – na długość życia i stan zdrowia. Zróżnicowanie ze względu na zamożność jest widoczne również wewnątrz poszczególnych społeczeństw – rezygnacja z dodatkowych usług medycznych w największej mierze dotyczy osób starszych, samotnych i samotnie wychowujących dzieci. Por. M. Piekut, *Wydatki na zdrowie w gospodarstwach domowych – porównanie międzynarodowe*, „Economics and Management" 2014, nr 1, s. 79–96.

[27] G. Orwell, *The Sporting Spirit*, [online] <www.orwell.ru/library/articles/spirit/english/e_spirit> (dostęp: 3.08.2017).

ciwnościami losu, jak w przypadku osób z niepełnosprawnościami. Rosnące zainteresowanie igrzyskami paraolimpijskimi wskazuje na docenienie ważnej funkcji spełnianej przez sport – integracji społecznej, przeciwdziałania wykluczeniu. Rzesze zawodników i zawodniczek poprzez wysiłek i rywalizację sportową mogą uczestniczyć w życiu społecznym, a nawet zyskać sławę jak Oskar Pistorius[28] czy Janek Mela[29]. Zaawansowanie techniczne pozwala na dokonywanie wielkich rzeczy ludziom, którzy do niedawna byli utrzymywani na marginesie społeczeństwa.

Sport staje się również areną walki o lepsze życie, przepustką do świata ludzi zamożnych. Gwiazdy piłki nożnej, boksu, koszykówki często wybierają karierę sportową jako jedyną możliwość wyrwania się z mało perspektywicznych społeczności, z ubóstwa. Szansę tę wykorzystują nieliczni, jednak daje ona cień nadziei na przezwyciężenie nierówności społecznych związanych z gorszym urodzeniem. Ma to też negatywne konsekwencje, mianowicie obniża poziom empatii ludzi zamożnych, ugruntowuje ich w przekonaniu, że jeśli ktoś jest wystarczająco dobry, to może przełamać swój zły los, musi jedynie chcieć. A jeśli tego nie robi, to znaczy, że nie chce.

Stosowanie techniki w sporcie budzi kontrowersje i wymaga odpowiedzi o granice technodopingu. Jak daleko możemy się posunąć we wspomaganiu technicznym zawodników, by można było mówić o sprawiedliwej rywalizacji, a sport zachował swój pierwotny sens? Jednym z najgłośniejszych przykładów jest LZR Racer Suit[30], którego wprowadzenie na rynek wywołało tak wiele kontrowersji, że międzynarodowa organizacja pływacka (FINA) została zmuszona do wprowadzenia ograniczeń w strojach pływackich. Jako że zawodnicy, mogąc uzyskać przewagę nad rywalami, nie będą mieli oporów, by skorzystać z najnowszych osiągnięć techniki, organizacje odpowiedzialne za sport coraz

---

[28] Oskar Pistorius – lekkoatleta z Republiki Południowej Afryki po amputacji obydwu nóg, używający do biegania specjalnych protez z włókna węglowego, zdobywca sześciu złotych medali paraolimpijskich, uczestnik Igrzysk Olimpijskich w Londynie w 2012 r.

[29] Jan Mela – polski podróżnik i działacz społeczny, najmłodszy zdobywca dwóch biegunów w ciągu jednego roku (2004), pierwszy człowiek z niepełnosprawnością, któremu się to udało. Założyciel fundacji „Poza Horyzonty".

[30] W 2008 r. na Igrzyskach Olimpijskich w Pekinie 94% wyścigów na pływalni wygrali sportowcy noszący LZR Racer Suit – zdobyto 98% medali olimpijskich, pobili 23 z 25 rekordów świata. Firma Speedo oferowała zawodnikom i zawodniczkom darmowe stroje, jednak reprezentacje mające podpisane kontrakty na wyłączność z innymi firmami nie mogły skorzystać z tej oferty. Rozpoczęło to burzliwą debatę na temat technodopingu.

więcej czasu przeznaczają na kontrolowanie wspomagania sportowców tak przez zaawansowaną medycynę, jak i technologię. Jedyne ograniczenia w tym względzie stanowią przepisy dostosowywane do nowych warunków oraz możliwości finansowe.

Sport traktowany jak wyścig zbrojeń pomiędzy krajami, nacjami jest niezwykle kosztowny. Podobnie jak w przypadku opieki zdrowotnej są kraje, których nie stać na nowoczesną infrastrukturę sportową, laboratoria i badania naukowe. Ponownie zamożność stanowi o uczestnictwie lub wykluczeniu narodów z udziału w sporcie wyczynowym.

Edukacja

Jednym z istotnych aspektów życia społecznego i budowy kapitału ludzkiego jest dostęp do edukacji i jej poziom. To sektor, w którym zaawansowanie technologiczne wpływa w znaczący sposób na możliwości przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu, na wyrównywanie szans. Rewolucja informatyczna w dużej mierze dokonała egalitaryzacji w dostępie do informacji, do wiedzy. Zasoby bibliotek, książki, czasopisma, uniwersytety, kursy, wykłady itp. stały się dostępne przez Internet, przestały być ograniczone miejscem. Jednak należy pamiętać, że uczestnictwo w tym świecie jest rodzajem „nowej łaciny", a kto jej nie zna, zostaje wykluczony i pominięty. Można powiedzieć, że staje się niezauważalny i automatycznie traci możliwości edukacyjne. Czasem jest to problem błędnego koła, w którym zbyt niski poziom edukacji nie pozwala na zdobywanie informacji w przestrzeni wirtualnej.

Na świecie 120 milionów dzieci i młodzieży nie ma dostępu do edukacji, w tym 57 milionów na poziomie podstawowym, a 63 miliony na poziomie szkoły średniej. Dodatkowo jedynie 54% dzieci ma szansę na naukę przedszkolną[31]. Zgodnie ze wskazaniami UNESCO, grupy szczególnie narażone na wykluczenie z procesu edukacji to dzieci pracujące (168 mln), dziewczynki (30 mln), dzieci z niepełnosprawnością (150 mln) i żyjące w strefach konfliktów (1 dziecko na 10). Należy dodać, że w krajach o niskim przychodzie przypada znacznie więcej uczniów na jednego nauczyciela niż w krajach bardziej zamożnych. Potęguje to efekt ograniczonego dostępu do edukacji i tworzenie mas społecznych, które nie mogą uczestniczyć w zaawansowanej kulturze technicznej, pozostając na poziomie niewykwalifikowanej siły roboczej,

[31] Dane za: UNESCO, World Education Forum 2015, Incheon, Korea Południowa, [online] <http://en.unesco.org/world-education-forum-2015> (dostęp: 3.08.2017).

na którą popyt zdecydowanie słabnie, gdyż jest wypierana przez robotyzację i automatyzację procesów produkcyjnych.

Opracowano liczne programy skupiające się nie tylko na efektywności nauki i środowiska nauczania, które winno być przyjazne, czyste, zdrowe i bezpieczne, ale również w celu przeciwdziałania dyskryminacji ze względu na różnice rasowe, kulturowe i płciowe. Ważnym aspektem jest tu równoważenie szans ludzi biedniejszych, o gorszym zdrowiu, z niepełnosprawnościami, chorych na HIV/AIDS, głodujących.

Wykluczenie na poziomie wczesnej edukacji pociąga za sobą dalsze formy wykluczenia społecznego. Zgodnie z raportem UNESCO, 781 milionów ludzi na świecie jest niepiśmiennych. To rzesze wykluczonych już na poziomie podstawowym z kultury informacyjnej, gdyż ich rozwój osobisty jest zablokowany, a możliwości podjęcia godziwej pracy nieosiągalne. Trudna sytuacja ekonomiczna rodzin, ze względu na niskopłatne formy zarobkowania lub ich brak, sprawia, że konieczne jest wykorzystywanie dzieci do pracy, by przeżyć[32]. Co za tym idzie, kolejni członkowie społeczeństwa, kolejne pokolenia nie uczestniczą w procesie edukacji, procesie, którego immanentną funkcją jest integracja członków społeczeństwa, w dzisiejszych czasach – globalnego.

Ochrona środowiska

Szybki rozwój technologiczny i cywilizacyjny doprowadził do nadmiernego eksploatowania zasobów naszej planety. W roku 2017 dzień długu ekologicznego[33] przypadł na 2 sierpnia i średnio z każdym rokiem dług względem Ziemi powiększa się (w 1987 r. był to 19 grudnia). Kraje uprzemysłowione przerzucają koszty nadmiernej eksploatacji zasobów na kraje o niskim PKB, tym samym przenosząc fizycznie obciążenie dla środowiska w inne regiony świata. Wprawdzie coraz bardziej niekorzystne warunki środowiskowe w skali globalnej dotykają wszystkich ludzi, jednak państwa posiadające zasoby finansowe

[32] Dzieci wykorzystywane są jako tania siła robocza głównie w południowej Azji i w Afryce Subsaharyjskiej. Kakao, herbata, bawełna, trzcina cukrowa, minerały, ubrania, tkaniny są produkowane przez miliony niskopłatnych, niebuntujących, niewalczących o swoje prawa pracowników. Zob. *150 mln dzieci pracuje na świecie*, <www.unicef.pl/Centrum-prasowe/Informacje-prasowe/150-mln-dzieci-na-swiecie-pracuje> (dostęp: 3.08.2017).

[33] Dzień długu ekologicznego (ang. *Earth Overshoot Day*) – kiedy kończą się odnawialne zasoby naturalne, które Ziemia mogła wytworzyć w danym roku, będziemy żyć na kredyt przyszłych pokoleń.

mają większe możliwości przeciwdziałania niepożądanym skutkom aniżeli biedne. Tak więc eksploatacja krajów biednych przez wysoko rozwinięte odbywa się w dwójnasób: wykorzystują one ich terytoria i zasoby, nie uwzględniając w cenie eksploatacji ochrony środowiska, a gdy rozwijają przemysł i gospodarkę, wpływając na środowisko w skali globalnej, ponownie korzystają z klauzuli „taniego środowiska", za które koszty ponoszą wszyscy mieszkańcy Ziemi.

Przyzwolenie na taki stan rzeczy ma swe źródło w klasycznej teorii wolnorynkowej samoregulacji, czyli „niewidzialnej ręce rynku". Zgodnie z tą ideą, rynek poprzez wzajemne oddziaływanie pomiędzy podażą i popytem reguluje się samoczynnie, zatem rządy państw nie powinny ingerować w te sprawy. Jednak w tak rozumianym systemie ekonomicznym jednostki kierujące się własnym interesem korzystają z zasobów nazywanych dobrem wspólnym[34], za których zużycie płacą wszyscy obywatele, wszyscy członkowie społeczeństwa. Jak podkreśla Konrad Prandecki, „dobro wspólne charakteryzuje się bardziej długookresową dbałością o dany zasób, niż ma to miejsce we współczesnej gospodarce kapitalistycznej, w której destrukcja istniejącego zasobu, np. w postaci fabryki na rzecz osiągnięcia krótkookresowych korzyści, jest nie tylko dopuszczalna, ale wręcz może być uważana za sukces"[35]. Przyjmując, że dobrem wspólnym społeczeństwa globalnego jest Ziemia wraz ze swym środowiskiem umożliwiającym podtrzymanie życia naszego gatunku, dbałość o ten zasób i jego możliwości samoodnawiania winna stać się wartością dodaną, która przewyższa krótkoterminowe partykularne korzyści.

Rozwój technologiczny wymaga ogromnych nakładów energetycznych i surowcowych, więc kraje rozwinięte, by móc utrzymać styl życia swych obywateli, nadmiernie eksploatują zasoby. Efektem tego jest konieczność przerzucenia przynajmniej części kosztów na inne regiony świata, zwykle biedniejsze. Przykłady takie jak Alang[36] w Indiach,

---

[34] K. Prandecki, *Dobro wspólne a zrównoważony rozwój*, „Optimum. Studia Ekonomiczne" 2016, nr 4 (82) s. 59: „każdy odnawialny zasób zarządzany kolektywnie przez grupę ludzi, w sposób uwzględniający równy dostęp i użytkowanie tego dobra (sprawiedliwe dla członków wspólnoty i wykluczające jego wykorzystanie przez osoby nieuprawnione) oraz zrównoważone utrzymanie (zapewnienie trwałości dobra i odpowiedniej jego jakości)". Istnieje wiele trudności z jednoznacznym zdefiniowaniem idei dobra wspólnego, przytoczona definicja nie wyczerpuje złożoności zagadnienia i jego specyfiki, niemniej jest spójna i oddaje w sposób miarodajny związane z zagadnieniem intuicje.

[35] Ibidem, s. 61.

[36] Największa (30 km plaży) stocznia demontażowa statków oceanicznych, gdzie nisko opłacani robotnicy przy użyciu prostych narzędzi i środków rozbierają statki w celu odzyskania z nich stali.

Agbogbloshie[37] (dzielnica Akry) w Ghanie czy Wielka Pacyficzna Plama Śmieci[38] obrazują problem utylizacji odpadów, problem reszty pozostającej po konsumpcyjnym, neoliberalnym stylu gospodarowania i życia. Jest to obraz wykluczania coraz to większych rzesz ludzi z udziału w zdrowym, godnym życiu poprzez zużycie ich zasobów środowiskowych, odebranie im szansy na zrównoważony rozwój. Drugie oblicze tego procederu wiąże się silnie z ideą dobra wspólnego, które jest istotne w długiej perspektywie czasu. Zużycie zasobów zamiast ich racjonalnego użytkowania prowadzi do wykluczenia następujących po nas generacji ludzkich, którym odbieramy prawo do zdrowia, do korzystania z naturalnych zasobów planety, a w końcu do życia. Dotyczy to również zwierząt, które mają znikomy wpływ na zmiany na Ziemi, a jednak ponoszą konsekwencje naszej działalności, naszego rozwoju technologicznego.

Zakończenie

Przemiany, jakie dokonały się w ciągu ostatnich dwustu lat, doprowadziły do wykładniczego rozwoju technologicznego. Ludzkie społeczności osiągnęły liczebność, a w wielu przypadkach i zamożność dotąd niespotykaną. Możliwości gatunkowe człowieka sięgają pobliskich planet, a jego dominacja na Ziemi jest niekwestionowana. Jednak wszystko to jest obarczone kosztami, które w skali globalnej stają się coraz trudniejsze do przezwyciężenia.

Zaawansowane technologie wpływają na lepsze życie, komfort i bezpieczeństwo, na pomoc gorzej uposażonym i na wyrównywanie szans pomiędzy członkami społeczeństwa. W końcu stwarzają możliwości pełnego lub częściowego uczestnictwa w życiu społecznym przez osoby, a nawet całe grupy społeczne, które do tej pory były takiej szansy pozbawione. Wytworzenie warunków dających nadzieję na egalitarne, szczęśliwe społeczeństwo równych szans bez udziału techniki byłoby niemożliwe. Niemniej, by tego dokonać, przyjęliśmy pewien styl gospodarowania zasobami, który w długoterminowej skali prowadzi do eks-

[37] Największe wysypisko śmieci elektronicznych (*Toxic City*) pochodzących głównie z Europy i USA, które w większości były wwożone do Ghany jako sprzęt używany. Ich utylizacją i odzyskiwaniem surowców zajmują się najbiedniejsi ludzie, pracujący w kontakcie z toksynami i środkami niebezpiecznymi dla zdrowia.

[38] Nazywana również Wielkim Pacyficznym Płatem Śmieci, głównie tworzyw sztucznych, utworzonym przez prądy oceaniczne w północnym regionie Oceanu Spokojnego. Jego masę szacuje się na 3,5 mln ton.

ploatowania jednych społeczności przez inne, jak też nadmiernego zużywania bogactw naszej planety.

W świecie neoliberalnego kapitalizmu z jego nieograniczonym konsumpcjonizmem technika służy integracji społecznej jedynie tam, gdzie są na to środki finansowe, w przeciwnym wypadku prowadzi do wykluczenia szczególnie narażonych na to grup społecznych: biednych, niewykształconych, dzieci, kobiet, ludzi z niepełnosprawnościami. Tym samym w neoliberalnej gospodarce wykluczenie i integracja zostały utowarowione, uzyskały wartość rynkową, a kapitał czerpie zyski zarówno z działań na rzecz integracji wśród bogatych, jak i z wykluczenia biednych. Dla uwolnionego kapitału bieda jest elementem koniecznym, gdyż „widok ubogich pozwala utrzymać w ryzach nieubogich"[39], a „obecność wielkiej armii ubogich i upubliczniona wyjątkowość ich stanu stanowi równoważący czynnik o wielkim, może wręcz zasadniczym znaczeniu dla istniejącego porządku. Jego waga polega na łagodzeniu skądinąd obrzydliwych i niemiłych okoliczności konsumenta, przeżywanego w cieniu permanentnych niepewności"[40]. Zdaniem Baumana biedni są formą przestrogi dla nieubogich, a zarazem gwarantem istniejącego porządku – stają się strażnikiem neoliberalnego konsumpcjonizmu. Prowadzi to do pogłębiania się różnic zarówno wewnątrz społeczeństwa, jak i między społeczeństwami, do coraz wyraźniejszego podziału na globalne Południe i Północ, na eksploatowanych i eksploatujących. A przecież „nie da się wyzwolić reszty ludzkiego społeczeństwa od strachu i niemocy, jeśli nie wyzwoli się jego najbiedniejszej części od ubóstwa"[41].

Różnice ekonomiczne rzutują również na możliwości przeciwstawienia się zastanemu systemowi, który z jednej strony mami swych uczestników przyobiecanym życiem szczęśliwym, będącym nowym kulturowym imperatywem kategorycznym, z drugiej zaś „postęp techniczny, dodatkowo wspomagany i wzmacniany przez postępujący demontaż politycznych ograniczeń, sprawił, że kapitał może wędrować nieustannie z miejsca na miejsce. Jednocześnie potencjalni rzecznicy i obrońcy sprawiedliwości społecznej zostali pozbawieni ekonomicznego wsparcia, bez którego nie można w ogóle myśleć o wprowadzaniu w życie zasad etycznych. Podczas gdy instytucje polityczne zachowują lokalny charakter, rzeczywista władza, która decyduje o kształcie rzeczy istniejących w chwili obecnej i w przyszłości, nabrała iście ponadterytorialnego charakteru"[42].

---

[39] Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, s. 144.
[40] Ibidem, s. 143.
[41] Ibidem.
[42] Ibidem, s. 226.

Nowo powstały system dokonał przeniesienia ognisk władzy od politycznych rządów państwowych do sektora prywatnego kapitału – globalnych korporacji o ponadnarodowej władzy. Było to możliwe dzięki nowym technologiom, które stały się narzędziami do osiągania kolejnych krótkoterminowych korzyści ekonomicznych przez wąską grupę ludzi. I jak pisze Bauman: „Mobilność osiągnięta przez właścicieli i menadżerów kapitału pozwala uzyskać bezprecedensowe pod względem radykalizmu bezwarunkowości oddzielenie władzy od ciążących na niej dotychczas zobowiązań: od obowiązków wobec pracowników, ale również wobec dzieci i ludzi słabych czy nawet nienarodzonych jeszcze pokoleń oraz wobec samoodtwarzania warunków życia dla wszystkich”[43]. Z tego powodu ludzkość znalazła się na rozdrożu, zaś przetrwanie wymaga przyjęcia na siebie odpowiedzialności, użycia technologii i wszelkich środków, jakimi dysponujemy, do zrównoważonego gospodarowania naszą planetą – to jedyny sposób, by podtrzymać życie. Druga droga wiedzie do wyczerpania zasobów, do zużycia Ziemi i kresu naszego tu-bycia.

Jest jednak tak, że wraz z rosnącą świadomością zagrożenia oddolne inicjatywy i nowe formy organizacji społecznej dają nadzieję, że technologia pozwoli na zorganizowanie globalnej odpowiedzialności ludzi za losy nasze i naszej planety. Wśród rzesz do tej pory biernych konsumentów rysuje się potrzeba działania, podjęcia walki o lepsze jutro. Jak piszą Claus Leggewie i Harald Welzer „apel, by nie pokładać nadziei wyłącznie w lepszych ustawach i nowych technologiach, lecz samemu zabrać się – tu i teraz – do zmiany swojej mentalności, stylu życia i warunków działania, spotkał się z zaskakującym oddźwiękiem”[44]. Coraz silniejsze reakcje i próby podjęcia działania dają pewną dozę nadziei, choć niezbędne jest zaangażowanie w skali globalnej, proporcjonalne do skali zagrożenia.

Literatura

Baudrillard J., *Spisek sztuki*, Sic! Warszawa 2006.
Baudrillard J., *Symulakry i symulacja* , Sic!, Warszawa 2005.
Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000.
Bauman Z., *Zindywidualizowane społeczeństwo*, GWP, Gdańsk 2008.
Carlson K.M., Curran L.M., Asner G.P. i in., *Carbon Emissions from Forest Conversion by Kalimantan Oil Palm Plantations*, “Nature Climate Change” 2013, nr 3.

[43] Ibidem, s. 225–226.

[44] C. Leggewie, H. Welzer, *Koniec świata, jaki znaliśmy*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 7.

Czapiński J., *Pojęcie wykluczenia społecznego*, (w:) *Rynek pracy i wykluczenie społeczne w kontekście percepcji Polaków*, red. I. E. Kotowska, Drukarnia Braci Grodzickich, Warszawa 2014.

Klein N., *No Logo*, Świat Literacki, Izabelin 2004.

Leggewie C., Welzer H., *Koniec świata, jaki znaliśmy*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.

Orwell G., *The Sporting Spirit*, [online] <www.orwell.ru/library/articles/spirit/english/e_spirit> (dostęp: 3.08.2017).

Piekut M., *Wydatki na zdrowie w gospodarstwach domowych – porównanie międzynarodowe*, „Economics and Management" 2014, nr 1.

Prandecki M., *Dobro wspólne a zrównoważony rozwój*, „Optimum. Studia Ekonomiczne" 2016, nr 4 (82).

Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza", Warszawa 2012.

The Future of Jobs, "World Economic Forum", styczeń 2016.

Ziegler J., *Geopolityka głodu. Masowa zagłada*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2013.

Andrzej Tarchała

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie

Pontifical University of John Paul II
in Krakow

KIRCHE ALS DIE GEMEINSCHAFT DER LIEBE. GIANNI VATTIMOS AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM CHRISTENTUM

Church as the Community of Love. Gianni Vattimo‘s Discussion with Christianity

Słowa kluczowe: Gianni Vattimo, *pensiero debole*, myśl słaba, myśl mocna, caritas, ontologia aktualności, chrześcijaństwo.

Key words: Gianni Vattimo, *pensiero debole*, weak thought, strong thought, ontologies of actuality, christianity.

Streszczenie

Istniejemy jako ludzkość w wieku interpretacji – stwierdził Gianni Vattimo. W takim kontekście dochodzi do jednoczesnego zapośredniczenia kultury, nauki, polityki, filozofii i religii. I tak – kultura dialogu motywuje nas, by ukierunkować myślenie na filozoficzne konteksty problematyzujących rozstrzygnięć Nietzschego, Heideggera i Gadamera. Prawda ma zatem charakter historyczny – podkreśla Vattimo, zwracając naszą uwagę na szczególny obowiązek i zadanie hermeneutyki jako narzędzia interpretacji, jak również specyficznego sposóbu nastawienia do „świata życia“ konkretnego człowieka – tu rozumianego jako hermeneuty faktyczności. W takiej perspektywie Gianni Vattimo jako filozof „słabej myśli“ i chrześcijanin, staje się w obronie najsłabszych, wykluczonych i zmarginalizowanych.

Abstract

The aim of the article is to present the concept of Christianity in which the Church will be understood as a specific community of love. The church would be in the sense of community which is expressed kenosis of Christ. The church should be like Christ in his resignation and transformation, that is, give up attitude only power but just in love give birth to real life. Love in this perspective is the salvation for the degradation of societies.

Twierdzi on bowiem że, w zdemitologizowanym świecie, w świecie rozdartym między rozpaczą, niesprawiedliwością, wyzyskiem i heideggerowskim wołaniem, że tylko jakiś Bóg może nas jeszcze uratować, współczesne chrześcijaństwo pozostaje pewną szansą przetrwania ludzkości oraz ma uniwersalne znaczenie dla społeczeństwa europejskiego. Znaczenie to – podkreśla Vattimo – nie może być zdeaktualzowane. Chrześcijanie powinni zatem usłyszeć głos prawdy bycia, wołający o sprawiedliwość, braterską i siostrzaną miłość oraz pokój i szacunek między kulturami i narodami. Chrześcijaństwo ma bowiem charakter niezdeaktualizowanej interpretacji w formie *Caritas*.

Einführung

Nach Gianni Vattimo, der italienische Philosoph und Politik, existieren wir als die ganze Menschheit in dem Zeitalter der Interpretation. In dieser Strömung des Denkens kann man Kultur, Wissenschaft, Philosophie und Religion nicht voneinander trennen[1]. Die Kultur des Dialogs motiviere uns dazu, meint Vattimo, Nietzsches, Heideggers und Gadamers Denken zu folgen. Vattimo, der behauptet, dass es „gerade Tatsachen […] nicht gibt, nur Interpretationen“[2], überzeugt uns, unter Berufung auf Gadamer, dass alle Erfahrungen Interpretationscharakter hätten. Daraus lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass sofern die Wahrheit außerhalb der Grenze der wissenschaftlichen Methode liegt, ist insofern keine Erfahrung der Wahrheit möglich, die keinen Interpretationscharakter hätte[3]. Der Zusammenhang zwischen der Interpretation und der Wahrheit wird nicht nur durch eine Erkenntnistheorie analysiert, sondern ist auch im ethischen und religiösen Bereich verankert. Vattimo betont eine besondere Verpflichtung der Hermeneutik als Folge dessen. Sie ist „nicht allein die koine der humanistischen Kultur und der Geisteswissenschaften am Ende des 20. Jahrhunderts, sie ist auch eine wahrhaftige *Ontologie der Aktualität*, eine Philosophie der Spätmoderne, in der sich die Welt tatsächlich und immer umfassender in ein Spiel von Interpretationen auflöst. Nimmt sie sich in ihrer Verantwortung als historisches Projekt ernst, kommt die Hermeneutik aktiv jener Berufung des Seins nach, das

[1] Vgl. S. Zabala, *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten. Einleitung*, (in:) *Die Zukunft der Religion*, Hg. von S. Zabala, übers. von M. Adrian u. N. Fröhder, Frankfurt am Main 2006, S. 18.

[2] G. Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation*, übers. von M. Adrian u. N. Fröhder, Frankfurt am Mein 2006, S. 52.

[3] Vgl. G. Vattimo, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermenetics for Philosophy*, übers. von N. Martin, Stanford University Press 1997, S. 4.

mehr und mehr als die Wahrheit der menschlichen Sprache erscheinen will anstatt als Ding und bloße Gegebenheit, als Gegenständigkeit. Dieser Leitline folgend finden sich dann auch die Grundlagen prinzipieller ethischer Orientierungen gelegt und läßt sich die Hermeneutik als wahrhaft kritische Theorie begreifen"[4].

Ontologie der Aktualität

Die Philosophie, die als Ontologie der Aktualität definiert worden ist , ist nach Vattimo die Interpretation einer bestimmten Epoche, die Äußerung der Besorgnis um das Leben in einer bestimmten Gesellschaft und einer historischen Welt[5]. Ein universales Ethos der Erschaffung der Kultur, der sozialen Verhältnisse und der Hermeneutik ist eine Religion. Diese Religion wird in der Epoche, in der die Metaphysik überwunden wird, eine antidogmatische Grundfläche der Selbstgestaltung oder eine Bildung, wie es Vattimo in Bezug auf Gadamer meint[6]. In dieser Perspektive kann das Christentum die universale Religion werden, also die Religion, die eine weltliche Berufung der Erneuerung des Bürgerlebens erfüllt. Diese Religion braucht keine Masken anzulegen und in keinen Dogmatismus zu flüchten. „Sie kann erneut neben Wissenschaft und Politik ihren Platz in der modernen Welt einnehmen, ohne länger nach dem Absoluten zu streben"[7]. Nach Vattimo ist das, was die Dekonstruktionsaufgabe der Metaphysik erbt und gleichzeitig eine Universalität der Religion konstituiert, ein so genanntes *Schwaches Denken*. Bei Vattimo ist ein Ausgangpunkt für die Philosophie nicht das, was fest, haltbar und unveränderlich ist, sondern das, was brüchig, schwach, unvollkommen ist. In diesem Horizont der Verstandeskraft des Daseins kann man wirklich das Dasein erfahren. Das, was transzendental ist, was eine Möglichkeit der Erfahrung der Welt gibt, ist eine Gebrechlichkeit[8]. Seine Konzeption des schwachen Denkens hat Vattimo erstmals in 1992 in einem Artikel unter dem Titel *Dialettica, differenza, pensiero debole* vorgestellt. Vattimo hat sich auf *die Philosophie der Dämmerung* des späten Heideg-

---

[4] S. Zabala, *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten*..., S. 18.

[5] Vgl. G. Vattimo, *Nihilism and Emancipation: Ethics, and Law*, S. Zabala (Hg.), New York 2004, Band. 7.

[6] Vgl. S. Zabala, *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten*..., S. 20.

[7] A. a. O., S. 21.

[8] Vgl. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba: Teksty Drugie*, übers. von M. Surma-Gawlowska i A. Zawadzki, Warszawa 2003, Nr 5, S. 132.

ger berufen. Nach Heidegger skizziert Vattimo ein Projekt der schwachen Ontologie. Die schwache Ontologie sträube sich gegen eine traditionelle Metaerzählung, die auf die festen Fundamente einer Allgemeinheit gegründet worden sei[9].

Starkes versus Schwaches Denken

Das starke Denken charakterisiert sich dadurch, dass das Dasein in den Kategorien der Anwesenheit, Echtheit und Stabilität erscheint. Dieses Denken nimmt eine Beziehung mit dem Dasein ohne die kulturelle, sprachliche und historische Vermittlung an. Das Dasein hat hier einen fundamentalen Charakter, wie zum Beispiel in Aristoteles Metaphysik, die die Bedeutung des ersten Prinzips, der *archai* akzentuiert, oder Hegels Konzept der Erfüllung und der Finalität[10]. Das starke Denken denkt über die Geschichte als eine lineare, progressive, nur in eine Richtung gehende Bewegung nach. Ein Werkzeug dieses Denkens ist die Totalität, das heißt die völlige Entwicklung des Wesens irgendeines Phänomens, wie Hegel es meint[11]. Die Beispiele des starken Denkens sieht Vattimo besonders in der Phänomenologie, die den Begriff *Epoche* benutzt, sowie in der dialektischen Philosophie, der transzendentalen Philosophie, in allen verschiedenen Arten der Philosophie, basierend auf den exakten Wissenschaften. Dieses Denken nimmt, so Vattimo, die Referenztheorie der Wahrheit an. Das Dasein hat für das schwache Denken keine Gestalt des Wesens. Das schwache Denken wird am besten durch die Kategorien des Ereignens und des Zeitigens, die Vattimo von Heidegger adoptiert, bezeichnet[12]. Hier ist das Dasein als die Spur, das Zeichen und die verschiedenen Botschaften gegeben. Das Dasein ist eine Überlieferung und ein Geschick. Die Welt ist in den schmelzenden Horizonten, in den Nachrichten aus der Vergangenheit, aus anderen Kulturen empfunden[13]. Die Schwäche des Denkens bezeichnet auch den Verzicht auf das philosophische und gesellschaftliche Projekt. Das schwache Denken bildet keine Projekte und keine vollständigen Visionen der Welt. Es benutzt das, was ange-

[9] Vgl. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, S. 60.

[10] Vgl. A. Zawadzki, *Vattimo: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, Kraków 2009, S. 61.

[11] Vgl. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, übers. von A. Landman, Warszawa 1983, S. 23.

[12] Hier ist der griechische Begriff *symbebekos* nützlich, der in der Opposition zu *ousia* steht. Vgl. A. Zawadzki, *Literatura…*, S. 62.

[13] Vgl. G. Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation*, , S. 62.

troffen ist[14]. Eine ursprüngliche Quelle für Vattimos schwaches Denken ist Nietzsches und Heideggers Philosophie. Die schwache Ontologie, die in den schwachen Kategorien ausgedrückt ist, ist weitgehend identisch mit dem Nihilismus[15]. Vattimos Philosophie begleitet Heideggers Feststellung, dass aus Dasein nichts bleibt, und der aktive Nihilismus von Nietzsche widerspiegelt sich in seiner Äußerung, dass *es gerade Tatsachen (...) nicht gibt, nur Interpretationen*[16].

F. Nietzsche: der Nihilismus und die Werte

Nietzsche unterscheidet zwei Arten des Nihilismus, nämlich den passiven, müden Nihilismus und den aktiven, zerstörerischen Nihilismus[17]. Der erste sei, meint Nietzsche, für den gegenwärtigen europäischen Geist charakteristisch, in dem kein Sinn des Lebens, keine Würde der Menschen und auch keine Bedeutung der Werte mehr existieren[18]. Nietzsche sieht die Ursache des Nihilismus in dem Zusammenbruch der sicheren Auslegung oder Interpretation der Welt und fragt, ob man noch heute über eine sichere Narration sprechen könne? Der Narration lag die bisherige Moralität und die Konzeption der Menschen zu Grunde. Der Zusammenbruch des Glaubens an die Werte und folglich die konkrete Interpretation der Welt und des Lebens führen dazu, dass die Werte der Dauer, des Glaubens in Frage gestellt werden, weil die Kategorien der Welt oder diese konkrete Welt nur eine Einbildung ist[19]. Diese, wie man mit Lyotard sagen kann, *großen Narrationen des Sinns und der Wahrheit,* haben den Menschen die gründliche Orientierung in der Welt verwehrt. Die metaphysischen Kategorien wie die Moralität, die Wahrheit, der Sinn und die Einheitlichkeit des Daseins galten als Gegenmittel gegen den Nihilismus[20]. Aber die Europäer brauchen diese Mittel nicht weiter. Die Emanzipation des modernen Subjekts erlaubt es, die traditionellen, rigoristischen Ketten der Moralität zu lockern. Nach Vattimo, der in diesem

---

[14] Vgl. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba…*, S. 131.

[15] Vgl. A. Zawadzki, *Literatura…*, S. 70–71.

[16] G. Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation*, S. 52.

[17] Vgl. A. Kucner, *Nietzsche i Heidegger – dwa doświadczenia nihilizmu*, "Diametros" 2004, Nr 2, S. 57–73.

[18] Vgl. F. Nietzsche, *Wola mocy*, übers. von S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1911, S. 21.

[19] Vgl. A. a. O., S. 14-16.

[20] Vgl. A. a. O., S. 20.

Sinne Nietzsche folgt, sind die starken, sicheren, metaphysischen Kategorien einfach eine Fiktion[21]. Der Nihilismus ist folglich die immanente Richtung der Entwicklung der Modernität. Hier hat man mit dem aktiven Nihilismus zu tun,und zwar mit dem Nihilismus, der ohne Begriffe *Sinn* und *Wahrheit* auskommt. Der Nihilismus verneint jede Transzendenz und jede Interpretation der Welt als Lüge oder Anschein in der Überzeugung dass er nur eine Interpretation ist, die Interpretation, die ohne die Axiome zwischen anderen Interpretationen existiert. In der Welt ist einfach nichts sicher.

Martin Heidegger: der Nihilismus und die Geschichte des Seins

Es gibt viele Ähnlichkeiten zwischen Nietzsches und Heideggers Überlegung über den Nihilismus. Der Nihilismus ist für beide die richtige Interpretation der Welt[22]. Heidegger meint aber, dass Nietzsche der letzte Metaphysiker gewesen sei[23]. Der Nihilismus sei sozusagen in seinem Wesen mit der Metaphysik verbunden[24]. Die Metaphysik an sich sei der wahre Nihilismus[25]. Die Metaphysik beschäftigt sich nur mit dem Dasein, dagegen bleibt das Sein ohne Interesse[26]. Der Nihilismus ist, ähnlich für Nietzsche und Heidegger, das Wesen der Geschichte des Daseins[27]. Aus dieser Perspektive ist das Sein unmerklich und das wirkliche Denken soll sich auf das Sein konzentrieren[28].

Die Wahrheit der Caritas

Der Nihilismus ist für Vattimo die Anwesenheit eines Nichts. Vattimo versteht in Anlehnung an Nietzsche und Heidegger darunter die

[21] Vgl. A. a. O., S. 33.

[22] Vgl. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamausgabe*, Frankfurt 1983, Band. 29/30, SS. 268 f.

[23] Vgl. M. Heidegger, *Nietzsche*, übers. von A. Gniazdowski und andere. Warszawa 1999, Band. II, S. 354.

[24] Das ist seit Platons Philosophie bis Nietzsche.

[25] Vgl. M. Heidegger, *Nietzsche*, übers. von A. Gniazdowski und andere, Warszawa 1999, Band. II, S. 337.

[26] Vgl. A. a. O., S. 344.

[27] Vgl., G. Vattimo, *Die Spur der Spur*, (in:) *Die Religion*, J. Derrida u. G. Vattimo (Hg.), Frankfurt am Main 2008, S. 123–124.

[28] Vgl. A. a. O., S. 362.

Verwindung der starken metaphysischen Kategorien. Die nihilistische Berufung der Hermeneutik besteht darin, dass eine Realität existiert, nämlich die Realität der Interpretation[29]. Der postmoderne Nihilismus, behauptet Vattimo, stelle auch die Wahrheit des Christentums in Frage[30]. Wenn das Christentum keine kleine fundamentalistische Sekte sein möchte, müsse es seine universelle, evangelische Berufung unternehmen. Das bedeutet, dass es auf jede Forderung zur Objektivität verzichten müsse[31]. Eine Kirche wäre in diesem Sinn eine Gemeinde, durch welche die Botschaft *kenosis* von Christus eindeutig entschlüsselt werden sollte[32]. Die Kirche solle Christus in seiner Inkarnation, in der Er aus der souveränen und transzendentalen Herrschaft zurückgetreten ist, nachbilden[33]. Eine Redensart, *amicis Plato sed magis amica verita*s, die Aristoteles traditionell zugeschrieben wird, soll die Christen nicht weiter gelten[34]. In der Heiligen Schrift, meint Vattimo, sei uns nur eine Wahrheit geoffenbart worden, und zwar die, die man nicht entmythologisieren kann, die Wahrheit der Liebe, *der caritas*[35]. Die Caritas als das Prinzip und das definitive Kriterium der Beurteilung sei der Grund der Gestaltung der kulturellen und gesellschaftlichen Ordnung[36]. Aus diesem Grunde kann man mit Croce sagen, dass *wir uns unmöglich nicht als Christen bezeichnen können* (*perché non possiamo non dirci cristiani*)[37], obwohl wir nicht christlich genug, also nihilistisch seien. In solchen Auseinandersetung sollte also *Caritas* als „Nächstenliebe" verstanden werden. Nach Vattimo: „»Wir können uns unmöglich nicht als Christen bezeichnen«, weil in einer Welt, in der Gott tot ist – in der die Metaerzählung sich aufgelöst haben und glükkicherweise jede Autorität, auch die des »objektiven« Wissens, entmythologisiert ist –, die einzige Möglichkeit für uns Menschen, zu überleben, im christlichen Gebot der Nächstenliebe liegt"[38].

---

[29] Vgl. G. Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation*, S. 60.

[30] Vgl. A. a. O., S. 57.

[31] Vgl. A. a. O., S. 59 u. 61.

[32] Vgl. A. a. O., S. 62.

[33] Vgl. G. Vattimo, *Glauben-Philosophieren*, übers. von Christiane Schultz, Stuttgart 2007, S. 56.

[34] Vgl. G. Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation*, S. 61.

[35] Vgl. A. a. O..

[36] Vgl. G. Vattimo, *Glauben-Philosophieren*, übers. von Christiane Schultz, Stuttgart 2007, S. 69.

[37] B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, [online] <http://web.liceobrocchi.vi.it/tex/special/croce.pdf> (24.02.2012).

[38] G. Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation*, S. 66.

Schlussfolgerung

In der total entmythologisierten Welt, also einer Welt, die zwischen der Verzweiflung und Heideggers Behauptung: *Nur noch ein Gott kann uns retten*[39] zerrissen ist, bleibt nur eine Chance auf das Überleben der Menschheit. Das ist die Hoffnung der christlichen Botschaft der Liebe[40]. Die Liebe, vestanden als Nächstenliebe, hat nämlich eine universelle Bedeutung für unsere europäische Gesellschaft[41], und zwar die Bedeutung, die nicht deaktualisiert werden könne. Sie sei das Wichtigste, was uns als Menschen noch verbunden und wiedervereinigen kann[42].

Literaturverzeichnis

Croce B., *Perché non possiamo non dirci cristiani*, [online] <http://web.liceobrocchi.vi.it/tex/special/croce.pdf,> (24.02.2012).

Derrida J., Vattimo G., *Die Spur der Spur*, (in:) *Die Religion*, Vattimo G. (Hg.), Frankfurt am Main 2008, s. 107–124.

Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, übers. von A. Landman, Warszawa 1983.

Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamausgabe*, Frankfurt 1983, Bd. 29/30.

Heidegger M., *Nietzsche*, übers. von A. Gniazdowski und andere, Warszawa 1999, Band. II.

Heidegger M., *Nur noch ein Gott kann uns retten*, „Der Spiegel" 1976, Nr 23, S. 193.

Kucner A., *Nietzsche i Heidegger – dwa doświadczenia nihilizmu*, "Diametros" 2004, Nr 2, S. 57 – 73.

Nietzsche F., *Wola mocy,* übers. von S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1911.

Vattimo G., *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermenetics for Philosophy*, übers. von Nicholas Martin, Stanford University Press 1997.

Vattimo G., *Nihilism and Emancipation*, S. Zabala (Hg.), New York 2004, Band. 7.

Vattimo G., *Die Spur der Spur*, in: *Die Religion*, J. Derrida, G. Vattimo (Hg.), Frankfurt am Main 2008, s. 123–124.

Vattimo G., *Dialektyka, różnica, myśl słaba: Teksty Drugie*, übers. von M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, Warszawa 2003, Nr 5.

Vattimo G., *Glauben-Philosophieren*, übers. von Christiane Schultz, Stuttgart 2007.

Vattimo G., Schröder R., Engel U., *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, übers. von T. Eggensperger, Wien 2004.

[39] Das SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger, durfte nach dem strikten Wunsch des Philosophen erst nach seinem Tode ans Licht. Vgl. *Nur noch ein Gott kann uns retten*, „Der Spiegel" 1976, Nr 23, S. 193.

[40] Vgl. G. Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation*, S. 66.

[41] Vgl. G. Vattimo, R. Schröder, U. Engel, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, übers. von T. Eggensperger, Wien 2004.

[42] Vgl. A. a. O.

Zabala S., *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten. Einleitung*, in: *Die Zukunft der Religion*, S. Zabala (Hg.), übers. von M. Adrian, N. Fröhder, Frankfurt am Main 2006, s. 13–35.
Zawadzki A., *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009.
Zawadzki A., *Vattimo: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, Kraków 2009.

Artur Hrehorowicz

AKSJOLOGICZNE ŹRÓDŁA ETYKI U OSHO

Axiological Sources of Ethics by Osho

Słowa kluczowe: etyka, moralność, wolność, odpowiedzialność, świadomość, wgląd, subiektywność, poznanie bezpośrednie, umysł, współzależność, samorealizacja, indywidualizm, Sartre.

Streszczenie

W artykule autor dowodzi, że u podstaw etyki Osho leżą indywidualizm i subiektywizm. Wraz z autonomicznym podmiotem, to znaczy człowiekiem postrzeganym jako twórca wartości, stanowią one najważniejsze źródła moralności tej koncepcji. Ponadto kluczową rolę odgrywają tutaj pojęta w sposób bliski Sartre'owi wolność, a także odpowiedzialność, świadomość i samorealizacja.

Key words: ethics, morality, freedom, responsibility, consciousness, insight, subjectivity, non-inferential knowledge, mind, interdependence, self-fulfillment, individualism, Sartre.

Abstract

The author of this article argues that individualism and subjectivism form the basis of Osho's ethics. Along with the independent subject, the person perceived as the creator of values, they constitute the most important sources of morality in this conception. Furthermore, the key role is played here by freedom, close to the one understood by Sartre, as well as responsibility, awareness and self-fulfillment.

Wstęp

Przedmiotem niniejszego tekstu jest etyka Rajneesha Chandra Mohan Jaina, znanego jako Osho (1931–1990), hinduskiego guru i nauczyciela duchowego. Chciałbym zastanowić się tutaj nad jej charakterem i aksjologiczną genezą. Będę dowodził, że u podstaw tej etyki leży indywidualne i subiektywne postrzeganie moralności, które wynika z silnego zaakcentowania przez Osho roli pojmowanej w bliski Sartre'owi sposób wolności, odpowiedzialności oraz świadomości w życiu jednostki. Pokażę także, że w etyce tej wielkie znaczenie ma indywi-

dualny podmiot poznający, który jest autonomicznym twórcą wartości, a co za tym idzie źródłem moralności. Niemniej ważnym pojęciem jest tutaj samorealizacja, definiowana jako podstawowa potrzeba człowieka wynikającą z jego wolności.

Moralność i etyka u Osho

Osho zastrzegał, że w swoim nauczaniu nie tworzy żadnego spójnego systemu filozoficznego i etycznego, z którego można by wyprowadzić uniwersalną wiedzę o tym, co jest dobre, a co złe. Koncentrował się raczej na charakterystyce fenomenologicznej danego zjawiska, to znaczy starał się ukazać je tak, jak prezentuje się ono faktycznie, zwracając uwagę na jego przyczyny, rozwój oraz skutki. Nie stronił jednak także od wypowiedzi wartościujących, tj. sądów dotyczących słuszności, wartości i moralnej oceny czynów i zjawisk. Było tak w przypadku, gdy został zapytany przez swych uczniów o moralną ocenę eutanazji, samobójstwa oraz kary śmierci. Kwestia ta stanowi jeden z ważniejszych elementów jego refleksji etycznej i jest dobrym punktem wyjścia do analizy.

Prawo do oceny moralnej czynów, zachowań i postaw wyprowadza Osho z ontologicznego założenia o organicznej jedności życia, zgodnie z którym każdy poszczególny byt ożywiony powiązany jest z innymi, a wszystkie one łączą się ze sobą i wzajemnie oddziałują na siebie[1]. Wynika z niego także fakt wzajemnej współzależności wszystkich istot ludzkich. Na czym konkretnie ona polega? Człowiek sam z siebie nie jest samowystarczalny. Uzasadniając ten pogląd, Osho zwracał uwagę na dwie podstawowe rzeczy. Pierwszą z nich jest to, że człowiek jako jednostka żyje wespół z innymi ludźmi. Zgodnie z tą koncepcją jedną z ważniejszych dyspozycji człowieka jest relacyjność do samego siebie, środowiska przyrodniczego i społecznego, w którym żyje. To za sprawą relacji z innymi ludźmi zyskujemy szansę na aktualizowanie własnego potencjału. Możemy na przykład śmiać się w samotności, ale nie będziemy w stanie doświadczyć w ten sposób współczucia czy empatii. Są to bowiem takie wartości, do realizacji których potrzebujemy innych osób. Uczestnictwo w relacjach jest zatem koniecznym warunkiem peł-

[1] Zob. Osho, *Hsin Hsin Ming. Księga niczego. Komentarze do umysłu wiary Sosana*, tł. Studio Arte, Wyd. KOS, Katowice 2009, s. 264–265; idem, *Medytacja: pierwsza i ostatnia wolność. Praktyczny przewodnik*, przeł. J. Grabiak, Dom Wydawniczy „Rebis", Poznań 2002, s. 306–307, 321–322.

nego rozwoju człowieczeństwa, jednak – jak podkreślał Osho – nie są one celem samym w sobie. Druga kwestia to wzajemna zależność wpływu – nie można być np. prawdziwie radosnym i szczęśliwym, kiedy inni są smutni, ponieważ radość, jak też smutek i choroba są zaraźliwe, a zatem będą się udzielać. Będziemy szczęśliwi i spełnieni tylko wtedy, kiedy inni wokół nas też będą szczęśliwi. Jeśli więc chcemy odnaleźć radość i szczęście, powinniśmy zacząć przywiązywać wagę do tego, czy inni ludzie wokół nas też doświadczają szczęścia[2].

Wskazując na współzależność jako istotną cechę ludzkiego istnienia, Osho chciał pokazać, że dzięki niej możemy uświadamiać sobie zarazem swoją odrębność od świata i swoją zależność od niego w pewnych aspektach, co daje nam możliwość komplementarnego rozwoju i pełnego konstytuowania własnego człowieczeństwa, określania się od wewnątrz. To zaś z kolei wywołuje potrzebę samookreślenia naszego postępowania w życiu społecznym, a więc przyjęcia jakiejś moralności. Moralność ma sens właśnie dlatego, że żyją obok nas inni ludzie, z którymi wchodzimy w relacje, w której oddziałujemy na nich, a oni na nas. Fakt współzależności stanowi zatem dla Osho istotny argument za obecnością i niezbędnością moralności w życiu ludzkim oraz daje nam prawo do osądu moralnego.

Jakie są kryteria uznania danego czynu za dobry lub zły, właściwy bądź niewłaściwy? Zdaniem Osho sens osądów moralnych polega na tym, że zdolność do ich formułowania, podobnie jak zdolność do wydawania jakichkolwiek sądów czy posiadania percepcji, jest zakorzeniona w naturze człowieka, a w związku z tym tylko w odniesieniu do niej mają one znaczenie. Dlatego właśnie formułując oceny moralne wydarzeń historycznych, politycznych i społecznych oraz konkretnych wyborów podejmowanych przez ludzi, analizował on, czy te działania i formy aktywności dawały im osobistą radość, przekładały się na wewnętrzną harmonię, prowadziły do samorealizacji i nadawały jakość ich egzy-

[2] Istnieją tutaj pewne analogie z tym, co Jean-Paul Sartre sądził na temat możliwości bycia prawdziwie wolnym w relacjach międzyludzkich. Twierdził on, że jednostka nie może realizować swojej wolności, jeśli wszyscy inni wokół niej nie są wolni. Nie respektując wolności innych, negujemy także naszą wolność. Dobrze obrazuje to następujący cytat: „Oczywiście wolność, jako definicja człowieka nie zależy od drugiego. Jednakże od momentu zaangażowania jesteśmy zobowiązani chcieć zarówno mojej wolności, jak i wolności innych. Nie mogę mieć za cel mojej wolności, nie biorąc jednocześnie za cel wolności innych. W konsekwencji, jeśli w planie całkowitej autentyczności uznałem, że człowiek jest bytem wolnym, który w różnych okolicznościach musi chcieć własnej wolności, to jednocześnie uznałem, że muszę chcieć wolności innych". Cyt. za M. Jędraszewski, *Sartre i problem moralności*, „Sztuka i Filozofia" 1995, t. 10, s. 88–89.

stencji. Zastanawiał się też, czy nie polegały one raczej na sprowadzeniu podmiotowości człowieka do jakiegoś jednego, arbitralnie wybranego aspektu jego osobowości i traktowaniu komplementarnych sfer naszego funkcjonowania jako oddzielnych, a nawet przeciwstawnych sobie. Taka analiza zakłada holistyczne, integralne postrzeganie jednostkowego rozwoju osobowego, dzięki czemu Osho zyskiwał obraz tego, z jakiego źródła pochodzi czyn (czy jest świadomy, czy nieświadomy), jakie są motywacje działającego (zazdrość, strach, nienawiść, miłość itd.) i jaką ma on wartość. Jeżeli daje on jednostce satysfakcję, ale – jak ma to miejsce w przypadku fanatyków religijnych albo takich zbrodniczych postaci, jak np. Adolf Hitler – nie uwzględnia wszystkich aspektów naszej osobowości (a ponadto nie bierze pod uwagę szczęścia innych osób) jest zły i dowodzi, że ten, kto się go dopuszcza, nie jest osobą świadomą i zintegrowaną ze sobą.

Ocena etyczna naszego postępowania wynika u Osho z całościowego ujęcia naszego rozwoju. Pozwala ona jednocześnie udzielić odpowiedzi na pytanie, czym jest dobro i zło. I tak pojęcie *dobro* obejmuje wszystko, co człowiek czyni świadomie, a wszystko, co czyni w stanie nieświadomości jest złe[3]. Jak ujmuje to sam Osho, dobro i zło nie mają obiektywnej wartości. Nie ma nic takiego, jak przyjmowane w sposób a priori właściwe lub złe czyny. Są tylko działania wypływające ze zrozumienia i takie, w które się angażujemy, niczego nie pojmując[4]. Zdarza się więc, że dany czyn jest niewłaściwy w określonym momencie, a dobry w innym, ponieważ sytuacja się zmienia i zrozumienie podpowiada nam inne rozwiązanie. Podobnie jak w przypadku intelektualizmu etycznego Sokratesa, świadomość jest tutaj cnotą. Wydaje się, że właśnie w oparciu o to kryterium Osho buduje definicję normy moralnej. Pozytywna ocena moralna postępowania obejmuje u niego wszystkie te świadome działania jednostki, które pozwalają jej zachować poczucie własnej integralności i umożliwiają funkcjonowanie równocześnie we wszystkich tych obszarach, prowadząc tym samym do jej samorealizacji.

Rozpatrując postępowanie i uczynki jednostki w sposób integralny, tj. w relacji do fizycznego, psychicznego, duchowego oraz społecznego aspektu jej egzystencji, Osho nie polegał na opinii innych i nie odwoływał się do żadnego znanego systemu etycznego czy moralnego. Nie brał pod uwagę arbitralnie przyjętych norm i wartości, które odnoszą

[3] Zob. Osho, *Księga zrozumienia. Własna droga do wolności*, przeł. B. Grabska-Siwek, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 224.

[4] Zob. ibidem, s. 217, 224.

się do zachowań społecznych ani żadnych odgórnych standardów moralnych. Uważał bowiem, że takie postępowanie tworzy oceny, te zaś są wynikiem nabytej wiedzy i utrwalonego sposobu myślenia, a nie produktem bezzałożeniowego spojrzenia na istotę analizowanego postępowania. Patrząc przez pryzmat takich myślowych schematów, tracimy zdolność dostrzegania istoty sytuacji egzystencjalnej, a nasze sądy na temat słuszności i moralnej wartości czynów nie są wyrazem faktycznego zaangażowania, rzeczywistej świadomości i wrażliwości, lecz wywodzą się z naszej pamięci. Dlatego Osho skupiał się na fenomenologicznej charakterystyce danego faktu bądź zjawiska i interesowało go przede wszystkim to, czy podejmując działania wobec siebie oraz świata, jednostka zwracała uwagę na harmonijne współdziałanie wyżej wymienionych sfer bytu ludzkiego[5].

Nie wynika z tego jednak, że Osho wyprowadza z takich analiz jakieś uniwersalne normy i zasady moralne. Nie proponuje też żadnego arbitralnego systemu wartości ani nie uczy wiedzy pamięciowej, która miałaby być pomocna w rozwiązywaniu aktualnych i przyszłych dylematów egzystencjalnych. Twierdzi on wprawdzie, że istota dobra polega na dążeniu do harmonijnego rozwoju, a działania prowadzące do jego osiągnięcia są świadome i wolne, ale nie próbuje na tej podstawie formułować jakiejś kategorycznej powinności. Jest to ogólne zalecenie, które nie daje jednoznacznych kryteriów wyboru sposobu zachowania się w złożonych i niejednoznacznych sytuacjach. Dlatego uważam, że nie można w tym przypadku mówić o jakimś systemie etycznym. To raczej pewne zalecenia co do kierunku, w którym powinien przebiegać nasz rozwój. Osho nie podaje jednoznacznej definicji etyki i nigdy nie używa *expressis verbis* słowa „etyka", jednak na podstawie analizy jego wypowiedzi możemy podjąć próbę systematyzacji jego poglądów na ten temat.

Moim zdaniem zagadnienia te staną się lepiej zrozumiałe, kiedy spojrzymy na poglądy Osho przez pryzmat podziału na etykę w szerszym i etykę w węższym znaczeniu. Przez etykę w szerszym sensie proponuję rozumieć system przekonań i zaleceń, jak trzeba żyć, aby zachować poczucie integralności i harmonię z egzystencją. Tu sytuowałbym rozmaite wypowiedzi Osho dotyczące konieczności zrozumienia przez jednostkę potrzeby zwrócenia się ku sobie i stawania się

[5] To holistyczne podejście wynikało z przyjętej przez Osho antropologii. Człowiek jest w niej postrzegany jako integralny byt, którego wszystkie elementy stanowią jedność, i który dzięki temu może funkcjonować w świecie w sposób zrównoważony. Zob. A. Hrehorowicz, *Wizja człowieka u Osho*, Wyd. Eryk Kowalczyk, Olsztyn 2016.

świadomą, a co za tym idzie – zrozumienia tego, czym jest radość, kreatywność, wolność i odpowiedzialność, które mają istotne znaczenie dla całkowitego urzeczywistnienia naszego wewnętrznego potencjału i wiążą się z pełnym upodmiotowieniem, jakie prowadzi do spełnionego i szczęśliwego życia. Mają one charakter opisowy i wyjaśniający, a także doradczy, wskazujący i motywujący do praktycznego realizowania postulatów moralnych, a więc w pewnym sensie zawierają formułę specyficzną dla relacji oświecony mistrz – uczeń. Mistrz daje uczniowi możliwości rozwoju, a uczeń przy jego pomocy odkrywa tajniki duchowości, aby samodzielnie i odpowiedzialnie kierować swoim życiem. Natomiast poprzez etykę w węższym znaczeniu możemy rozumieć wypowiedzi Osho na temat tego, co w życiu jednostki sprzyja wewnętrznej harmonii i tego, co stoi w sprzeczności z zachowaniem jedności bytu ludzkiego.

Spróbuję dookreślić powyższą próbę systematyzacji przedmiotu etyki u Osho poprzez wskazanie jej dwóch najważniejszych zadań. Pierwsze z nich polega na przyjęciu subiektywnego źródła moralności, dzięki czemu jednostka może w pełni zaangażować się w swoją samorealizację. Takie podejście pełni funkcję „dydaktyczną", która ma wzbudzić świadomość i wzmocnić u słuchaczy poczucie, że każdy z nich jest realnym, indywidualnym podmiotem, który sam dla siebie stanowi najwyższą wartość i ma zdolność autonomicznego podejmowania decyzji egzystencjalnych, co wyraża się w tym, że jego działania nie wynikają z czynników zewnętrznych czy potrzeb środowiskowych, lecz płyną bezpośrednio z niego samego. Drugi z nich zakłada zaś potrzebę indywidualizmu moralnego.

Indywidualizacja i subiektywizacja źródeł moralności

Skoro istota dobra polega na dążeniu do harmonijnego rozwoju, działania prowadzące do jego osiągnięcia powinny być oparte na indywidualnej i subiektywnej podstawie, zatem każdy sam powinien oceniać, co jest dla niego dobre, a co złe. Jedynie bowiem dany człowiek, który zna samego siebie i doświadcza swojej konkretnej egzystencji, może dostarczyć wiarygodnego kryterium uzasadnienia swoich własnych sądów i wartości moralnych.

Sens indywidualizmu i subiektywizmu moralnego w ujęciu Osho polega na tym, że nasze działania bezpośrednio wypływają z głębi nas

samych[6]. Są one wtedy autonomiczne i autentyczne, ponieważ nie wynikają z poddania się zewnętrznemu autorytetowi, co zmuszałoby nas do zachowania się w jakiś z góry określony sposób i powodowałoby, że nasze czyny nie byłyby wynikiem naszej woli. Nie są one także rezultatem jakiejś uprzedniej wobec doświadczenia wiedzy moralnej, co umożliwia nam samodzielną działalność poznawczą. W ujęciu Osho postawę indywidualizmu moralnego tworzą zatem dwie władze: poznawcza i decyzyjna.

Czy jednak takie autonomiczne działanie, o którym mówi Osho, jest w ogóle możliwe? Zdawał on sobie sprawę, że człowiek nie jest bytem odseparowanym, wyabstrahowanym z szeroko pojętego kontekstu społecznego i nie kształtuje siebie oraz swoich ocen moralnych w izolacji, lecz w pewnej współzależności od struktury społecznej. Na nasze postrzeganie dobra mogą wpływać różnorodne czynniki „egzystencjalne", takie religia, rodzina i kultura, które poprzez proces wychowania i edukacji starają się wtłoczyć umysł w pewną formę, tj. uwarunkować go określonym sposobem myślenia o tym, co jest dobre, a co złe, co w znacznym stopniu ingeruje, miesza się i zlewa się z operacjami umysłu. Dlatego Osho twierdził, że za pomocą umysłu nie powinniśmy decydować o tym, co jest dla nas dobre, gdyż umysł jest zjawiskiem uwarunkowanym społecznie i zależnym od innych, a więc cała jego wiedza moralna jest zapożyczona. Oznacza to, że tak naprawdę sądy etyczne nie są efektem naszej własnej działalności poznawczej, gdyż nie wynikają z bezpośredniego poznania istoty sytuacji moralnej i nie są podyktowane osobistym doświadczeniem dobra i zła, lecz stanowią pochodną opinii, która z kolei sama jest także oparta na opinii kogoś jeszcze innego, kto także zapożyczył je od kogoś[7].

Uwarunkowanie odbywa się w sferze umysłu, który wbrew pozorom nie pozwala nam na samodzielne i bezzałożeniowe poznanie tego, co jest dobre, a co złe. Dlatego Osho szukał takiego elementu, który nie podlega uwarunkowaniu i umożliwia bezpośrednie poznanie rzeczywistości, dzięki czemu może stać się źródłem poznania prawdy i naszych

---

[6] Osho jest w tej kwestii niewątpliwie bliski ujęciu egzystencjalnemu Martina Heideggera, według którego jednostka po wyzwoleniu się od tego, co nagromadziło się w niej w efekcie konformizmu i trwających przez wieki uwarunkowań, staje się świadoma swojego indywidualizmu, czyli tego, że musi w działaniu polegać na samej sobie. Osho zresztą wspomina o tym *expressis verbis*, czyniąc odwołanie do egzystencjalizmu Heideggera i do koncepcji *postanowienia*, która w interpretacji hinduskiego guru oznacza stanowczą decyzję jednostki o potrzebie bycia sobą i samodzielnego nadawania sensu swemu życiu i działaniom. Zob. Osho, *Księga zrozumienia*, s. 283.

[7] Zob. ibidem, s. 195.

wolnych działań moralnych. Proponował rezygnację z intelektualnego poznania „dobra" i wydawania ocen moralnych odwołujących się do umysłu na rzecz skierowania się ku własnej subiektywności. W świetle analiz przeprowadzonych przez Osho umysł nie daje nam bezpośredniego dostępu do rzeczywistości. Chociaż jego głównym celem jest poznanie, to aktywność, którą podejmuje, ma charakter na tyle twórczy i autonomiczny, że zamiast opisu i odzwierciedlenia rzeczywistości ostatecznie prowadzi w dużej mierze w dokładnie przeciwnym kierunku. Posługując się językiem, abstrakcyjnymi pojęciami i teoriami, umysł niejako stwarza sam siebie i produkuje rodzaj bariery, która oddziela nas od niej. Osho twierdził, że umysł nie jest lustrem[8], które biernie odbija rzeczywistość, a w związku z tym podmiot poznający nie zachowuje się w procesie poznania w sposób bierny. Z powodu obecnego w nim myślenia, które zawsze jest przedmiotowe, czyli z założenia skoncentrowane na czymś, jest on aktywny. Umysł stale tworzy sieci powiązań znaczeniowych i ma tendencję do powtarzania tego, co już zapamiętał. Ocenia i dokonuje porównań tego, co bezpośrednio w danym momencie percypuje, zgodnie z utrwalonymi wyobrażeniami i uprzednio zdobytą wiedzą[9]. W rezultacie informacja, która ostatecznie dociera do nas za pośrednictwem zmysłów, jest tak zniekształcona i okrojona przez umysł, że ma niewiele lub nic wspólnego z tym, czego rzeczywiście doświadczyliśmy[10].

Myślenie to zatem rodzaj działania wewnątrz umysłu, które nie przedstawia rzeczy i zdarzeń takimi, jakie są, lecz zamienia w słowa każde egzystencjalne zdarzenie, interpretuje je, używając różnych kategorii, umieszcza je w kontekście, a co za tym idzie – porównuje i używa określeń wartościujących[11]. Dlatego według Osho myślenie ma charakter czasowy – nie jest ono skupione wyłącznie na chwili bieżą-

---

[8] Zob. Osho, *Świadomość. Klucz do życia w* równowadze, przeł. B. Jurkevich, M. Stefańczuk, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 90.

[9] Zob. ibidem, s. 118–119, 129. Osho wyjaśnił, w jaki sposób dochodzi do utrwalenia doświadczeń, które następnie będą projektowane na teraźniejszość. Proces ten polega na tym, że wszystko, co zrobiliśmy i nawet, to czego pragnęliśmy i chcieliśmy, posiada swój własny sposób utrwalania się. Początkowo każde działanie i każda myśl napędza się sama. W momencie gdy zaczyna to absorbować naszą uwagę, zaczynamy niejako z nimi współpracować i dajemy im w ten sposób dodatkową energię do istnienia (zob. ibidem, s. 129, 131). A ponieważ akt umysłu nie jest całkowity, lecz połowiczny – nigdy nie zostaje w pełni zamknięty, to jakiś ślad z tych myśli zostaje utrwalony w pamięci, co będzie ujawniało się w przyszłości (zob. ibidem, s. 87).

[10] Zob. Osho, *Miłość, wolność, samotność. Nowe spojrzenie na związki między ludźmi*, przeł. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2015, s. 24–25.

[11] Zob. Osho, *Świadomość...*, s. 89–90.

cej, lecz jest ruchem przebiegającym od przeszłości do przyszłości[12]. Umysł może pamiętać przeszłość i pragnąć przyszłości, ale nie potrafi w akcie poznania uchwycić teraźniejszości, ponieważ potrzebuje czasu i przestrzeni, aby się do niej odnieść, a to dlatego, że myśli są materialnymi obrazami. Do myślenia potrzebna jest zatem pewna przestrzeń, aby umysł mógł wykonać jakikolwiek ruch, w teraźniejszości zaś nie ma na to miejsca. Kiedy próbujemy myśleć o aktualnej chwili, to staje się ona przeszłością[13]. Aby lepiej wyjaśnić powyższe zagadnienie, podam następujący przykład. Kiedy widzimy kwiat, mówimy, że jest to kwiat, że jest piękny, że przyjemnie pachnie, słowem – nazywamy go, przypisujemy do określonego zbioru[14]. Mówimy, że jakiś kwiat jest piękny. Na jakiej podstawie tak sądzimy? Skąd to wiemy? Tłumacząc tę kwestię, Osho zwrócił uwagę, że nie można czegoś ocenić bez odnoszenia się do kryteriów nabytych w przeszłości[15], ponieważ umysł nie potrafi wymyśleć czegoś nieznanego. On potrafi jedynie odwzorować coś, co już zna[16]. Inaczej mówiąc, widzieliśmy kiedyś kwiat i od tamtej pory kojarzy się on nam z uczuciem piękna, które w nas powstało w chwili, kiedy go zobaczyliśmy[17]. Widząc kwiat i mówiąc: „Jest piękny" – sięgamy zatem do naszych wspomnień, porównujemy ten konkretny kwiat z niejasnym wyobrażeniem piękna, które stworzyliśmy sobie w wyniku różnych doznań[18] i tym samym wprowadzamy do teraźniejszości elementy wspomnień[19]. Dokonujemy przemiany, która polega na tym, że nasze wspomnienia stały się częścią tej rzeczy[20]. Ponadto widząc kwiat, możemy nie tylko oceniać go na podstawie posiadanej wiedzy, ale także myśleć o rzeczach, które dopiero nastąpią, snując plany na przyszłość i tworząc w swoim umyśle idealny, utopijny i nieprawdziwy obraz, a jednocześnie pomijając to, co dzieje się w obecnej chwili. Jesteśmy wtedy zainteresowani jedynie aktem myślenia,

[12] Zob. ibidem, s. 39; idem, *Bliskość. Zaufaj sobie i innym*, przeł. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 128, 170; idem, *Radość. Poczucie szczęścia, które masz w sobie*, przeł. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 166; idem, *Księga zrozumienia...*, s. 272, 276; idem, *Księga mądrości. Siedem punktów treningu umysłu. Komentarze do traktatu ATISHY*, tł. rozdz. 1–14 Studio Arte, rozdz. 15–28 K. Jamrozik, Wydawnictwo KOS, Katowice 2011, s. 144.

[13] Zob. Osho, *Księga zrozumienia...*, s. 272–273.

[14] Zob. A. Hrehorowicz, op. cit., s. 33.

[15] Zob. Osho, *Świadomość...*, s. 99; idem, *Księga zrozumienia...*, s. 270.

[16] Zob. Osho, *Świadomość...*, s. 130.

[17] Zob. ibidem, s. 90; idem, *Wedanta, siedem kroków do Samadhi: komentarze do Akshya Upanishad*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2012, s. 46.

[18] Zob. Osho, *Księga zrozumienia...*, s. 271.

[19] Zob. ibidem, s. 270.

[20] Zob. Osho, *Świadomość...*, s. 90–91.

który pomimo swojej fragmentaryczności, staje się dla nas przeżywaną „rzeczywistością".

Przez to, że interpretujemy i werbalizujemy nasze doznania, zyskujemy do nich dystans, nie jesteśmy jednym z nimi i nie przeżywamy ich w pełni. Oddzielamy się od nich, a tym samym tracimy możliwość poznania ich takimi, jakimi ich doświadczamy i doznania rzeczywistości dziejącej się *hic et nunc* jako jedności[21]. Wprowadzamy w sobie wewnętrzne podziały, które nie są realne, lecz stanowią dzieło samego umysłu projektującego je na całą egzystencję mającą w swej najgłębszej istocie jednorodny charakter[22]. Problem jednak zdaniem Osho sięga jeszcze dalej. Z chwilą, gdy identyfikujemy się z naszymi myślami, sprawiamy, że zamieniają się one w przyzwyczajenia, które z czasem stają się na tyle silne, że zaczynają przekształcać się w nasz charakter, tj. kompleks wewnętrznych reakcji, zestaw gotowych poglądów, utrwalonej wiedzy, wniosków, do których doszliśmy w przeszłości, a także lęków, pragnień, uprzedzeń itd. Nasze postępowanie łączy się z umysłem, czyli wyłącznie z jednym, arbitralnie wybranym aspektem naszego bytu. Jak zauważa Osho, jest to redukcjonizm, który daje czynnikom zewnętrznym władzę nad naszą osobą i sprawia, że jesteśmy przez nie zdeterminowani. Posłużę się następującym przykładem. Ktoś nas obraził, w wyniku czego wpadliśmy w złość. Osoba, która nas obraziła, kontroluje w ten sposób nasze zachowanie, my zaś jesteśmy marionetkami i jesteśmy przez nią manipulowani[23]. Postępowanie to nie wypływa ze świadomości i nie jest wolne, lecz stanowi efekt zewnętrznej stymulacji i dlatego jest narzuconym reagowaniem[24]. Osho uważał, że reagowanie nie angażuje całej jaźni, a jedynie jakiś jej wybrany aspekt, a jako takie zakłada sprzeczność wewnętrzną i w efekcie pozostawanie w konflikcie z sobą samym, co powoduje także niemożność harmonijnego rozwoju.

Możliwość autonomicznych działań moralnych podejmowanych przez jednostkę Osho widzi jedynie w jej zorientowaniu subiektywnym. Co dokładnie oznacza ta subiektywność? Z analizy jego dzieł można wnioskować, że chodzi o subiektywność poznawczą. W tym sensie subiektywne są nasze stwierdzenia zawierające sądy oceniające i wartościujące, takie jak „Ten kwiat jest piękny" albo „Ta muzyka jest dobra". Jej istotą jest więc możliwość bezpośredniego, bezstronnego i bezinteresownego poznania faktów.

---

[21] Zob. Osho, *Księga zrozumienia*..., s. 271.

[22] Zob. Osho, *Zdrowie emocjonalne. Przemień lęk, złość i zazdrość w twórczą energię*, przeł. P. Karpowicz, Czarna Owca, Warszawa 2015, s. 199.

[23] Zob. A. Hrehorowicz, op. cit., s. 68; Osho, *Księga zrozumienia*..., s. 224.

[24] Zob. Osho, *Świadomość*..., s. 84, 92.

Reasumując, subiektywność zakłada jasne, bezstronne i osobiste spojrzenie na to, co ma miejsce w chwili bieżącej, będąc źródłem czystych wrażeń i odczuć. Pomaga to w realizacji czegoś w rodzaju poznania momentalnego, to znaczy w uzyskaniu takiej wiedzy, którą nabywamy sami w danym doświadczeniu i która ma charakter *par excellence* aktualny, nie jest poprzedzona żadnymi apriorycznymi założeniami, ocenami wartościującymi, oczekiwaniami i nie rzutuje na nią to, czego nauczyliśmy się już wcześniej[25]. Taką teraźniejszą wiedzę Osho utożsamia z osobistym zrozumieniem, z którego nie będziemy czynić nawyku i nie będziemy przenosić na przyszłe sytuacje, lecz dzięki niemu będziemy mogli uchwycić coś zawsze w kategoriach teraźniejszych i odpowiadać na to, co się wydarza w sposób nieuprzedzony, otwarty i przede wszystkim całkowity.

Elementem struktury bytu ludzkiego, który umożliwia nam subiektywne poznanie, jest świadomość. Osho uważa ją za radykalnie przeciwstawną wobec umysłu. Do jej opisu używa metafory lustra. Twierdzi, że świadomość przypomina lustro, które odzwierciedla wszystko, co się przed nim pojawi[26]. Gdy przedmiot jest przed lustrem, świadomość go odbija, gdy znika obiekt, znika także odbicie przedmiotu w świadomości. Każdy akt wychodzący ze świadomości jest więc całkowity, ma swój początek i koniec. W efekcie nie zostaje w niej utrwalona żadna treść, więc nie rodzi on rozterek związanych z podejmowaniem decyzji, czy nasz wybór jest „dobry czy zły"[27]. Działanie świadomości sprowadza się do nieosądzającej, nieróżnicującej i pasywnej obserwacji aktualnego faktu[28]. Jak to wygląda w praktyce? Osho tłumaczył, że z chwilą, gdy w naszej percepcji zmysłowej pojawi się jakaś rzecz, widzimy i obserwujemy ją bez używania myślenia i werbalizacji. Kiedy to robimy, otwieramy się na jej poznanie i czujemy się wrażliwi na płynące z tego wrażenia. Wtedy jest to nasze bezpośrednie doświadczenie[29]. Podczas tej obserwacji widzimy siebie i sytuację w sposób interaktywny. Jesteśmy niczym lustro, odzwierciedlamy w sobie sytuację i dzięki temu rodzi się nasza spontaniczna odpowiedz[30], która jest prawdziwa w stosunku do danej chwili. Tak naprawdę to nie my jesteśmy aktyw-

---

[25] Zob. A. Hrehorowicz, op. cit., s. 94.

[26] Zob. Osho, *Hsin Hsin Ming*..., s. 83; idem, *Świadomość*..., s. 147; idem, *Księga zrozumienia*..., s. 230–231.

[27] Zob. Osho, *Świadomość*..., s. 155.

[28] Zob. Osho, *Tantra: najwyższe zrozumienie*, tł. J. Linde, Wydawnictwo KOS, Katowice 2007, s. 193–194.

[29] Zob. Osho, *Świadomość*..., s. 90.

[30] Zob. ibidem, s. 156.

nymi sprawcami i autorami tego czynu. Nie powstał on przecież w nas jako rezultat logicznej konkluzji, decyzji i wyboru tego, co jest dobre, a co złe, lecz jako rezultat bezpośredniego wglądu w rzeczy przy udziale naszej bezstronnej świadomości, która nie wybiera i nie rodzi rozterek[31]. W tej klarowności wybór, jak twierdził Osho, rodzi się sam jako wynik całej egzystencji, zarówno my, jak i całe otoczenie jest w nie zaangażowane. Z tej pełni rodzi się czyn, który jest kompletny, dopełniony i współgra w harmonii z egzystencją, a w tym sensie jest właściwy[32].

Reasumując, w ujęciu Osho dobro nie jest częścią umysłu. To nie za pomocą umysłu poznajemy i decydujemy o tym, co jest dobre, a co złe. Wszystko, co czynimy, staje się dobre, kiedy jest adekwatne do sytuacji zewnętrznej, pozwala zachować naszą integralność i wspomaga nasz zintegrowany rozwój, a więc wtedy, gdy posiada wymiar holistyczny. Uświadamiamy sobie po prostu, że jesteśmy zjednoczeni z egzystencją i że łączy nas współzależność z innymi ludźmi. Nasza świadomość skłania się ku dobru[33] i właśnie dlatego nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie zła i nie potrafimy świadomie uczynić niczego, co powodowałoby krzywdę innych oraz przynosiło szkodę naszemu ciału.

Świadomość funkcjonuje więc całkowicie w teraźniejszości. Dlatego w odróżnieniu od umysłu jest ona wolna. Z tak rozumianą *świadomością* związane jest pojęcie *wglądu*. Choć Osho nie definiuje i nie wyjaśnia tego terminu szczegółowo, sposób jego użycia i kontekst, w jakim go stosuje w swoich tekstach, daje podstawy, by uważać, że chodzi mu o jedną z funkcji świadomości. Wgląd wnika w to, co aktualnie jest doświadczane przez podmiot i co mu się jawi, co jest niedostępne dla innych i w tym sensie subiektywne. Podobnie więc jak świadomość, cechuje się on przede wszystkim zadecydowaniem, a w związku z tym nie wywołuje wątpliwości, lecz każdy jego akt jest pełny, całkowity. To z kolei pozwala nam podejmować decyzje spontanicznie i bez wahań.

Jak się wydaje, w koncepcji Osho świadomość można rozważać w aspekcie teoretycznym, jak też praktycznym. To ona sprawia, że stajemy się indywidualnym podmiotem, który ma zdolność bezpośredniego poznania rzeczywistości i podejmowania autonomicznych działań moralnych. Kiedy postępujemy w sposób świadomy, w naszym wnętrzu rodzi się harmonia i zyskujemy trwałą zdolność działania spójnego z całym naszym życiem, co sprzyja naszemu zintegrowanemu rozwojowi. Ponadto, charakteryzując strukturę bytu ludzkiego, Osho

[31] Zob. Osho, *Księga zrozumienia*..., s. 197.
[32] Zob. Osho, *Świadomość*..., s. 163.
[33] Zob. Osho, *Księga zrozumienia*..., s. 194.

wskazuje na jej implikacje dla postawy moralnej człowieka. Znajdujemy tutaj pewne analogie do filozofii Sarte'a, u którego ontologia także ukierunkowana jest aksjologicznie[34].

Ontologiczne źródła indywidualizmu i subiektywizmu moralnego

Osho uzasadnia indywidualizm i subiektywizm moralny jednostki, wskazując na jego ontologiczne źródła. Sięga on w tym celu do słynnej egzystencjalistycznej tezy Satre'a, że „egzystencja poprzedza esencję"[35], zgodnie z którą nasze życie nie jest w żaden sposób zdeterminowane i z góry określone. Nie istnieje żaden plan, który przesądzałby o naszym losie czy określał nasze powinności. Nie istnieje też jakiś byt transcendentny wobec człowieka, który warunkowałby jego sposób myślenia o tym, co jest dobre, a co złe i zmuszał go do określonych wyborów. Człowiek zostaje w ten sposób „skazany na wolność"[36], która według Sartre'a ma charakter absolutny. Oznacza to, że zawsze stoimy w obliczu jakiegoś wyboru czy decyzji i nie możemy wyzbyć się swej wolności. Zrezygnowanie z niej także jest wyborem. To odróżnia nas od pozbawionego świadomości bytu-w-sobie, w przeciwieństwie do którego mamy wpływ na to, kim jesteśmy i kim się staniemy[37].

Nieco podobnie zapatruje się na tę kwestię Osho, który uważa, że nie istnieje stała, substancjalna i niezmienna natura ludzka, jakiś uprzedni wobec faktów i życia zespół cech i celów, do których dążymy. To, co nazywamy „ludzką naturą", stanowi tylko potencjał, który dopiero w wyniku naszych działań może przekształcić się w pewien stały zasób wewnętrznych cech. Jest ona wolna i podlega ciągłym zmianom. Właśnie takie spojrzenie na wewnętrzny potencjał człowieka i znaczenie jego wolności dla wyłonienia się indywidualizmu moralnego ma charakter fundamentalny w myśli Osho, w której podobnie jak u Sartre'a wolność stanowi najważniejszą wartość.

---

[34] O tym, że „ontologia Sartre'a ukierunkowana jest aksjologicznie" wspomina Wiesław Gromczyński w: *Sartre'a filozofia wolności i jej krytyka*, „Studia Filozoficzne" 1969, t. 1.

[35] J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza", Warszawa 1998, s. 23–24.

[36] Zob. ibidem, s. 23, 26–29. Osho podzielał przekonanie Sartre'a na temat wolności człowieka. Przykładowe wypowiedzi Osho na ten temat zob. *Psychologia ezoteryki*, tł. Samira, Wydawnictwo Samira, Łódź 1995, s. 12.

[37] Zob. T. Jaroszewski, *Filozofia egzystencji a etyka sytuacyjna Jean Paul Sarte'a*, „Etyka" 1970, nr 7.

W tych koncepcjach, w których postrzega się *naturę ludzką* jako niezmienną daną, pozostającą zawsze i wszędzie taką samą, istnieje tendencja do wyprowadzenia z niej uniwersalnych, ponadczasowych i stałych wartości, które jednostka jest zobowiązana przyjąć i postępować zgodnie z nimi. Dlatego Osho odrzucał pojęcie natury, ponieważ ogranicza ono w ten sposób jednostkową wolność, rozumianą przez niego jako autonomiczne wybory różnych możliwości, a tym samym nie daje realnej możliwości rozwoju i samookreślania się zgodnie z własnym wewnętrznym potencjałem, który uwzględnia zmieniające się potrzeby, bogactwo przeżyć wewnętrznych oraz konkretną sytuację egzystencjalną. Takie postrzeganie tego zagadnienia pozwala na kształtowanie siebie wyłącznie w zgodzie z arbitralnymi z punktu widzenia jednostki zasadami, które w ogóle nie oddają specyfiki jej sytuacji egzystencjalnej i osobistych przeżyć. Dlatego też Osho przeciwstawia się tym wszystkim teoriom etycznym i społecznym, które wyprowadzają systemy wartości i normy moralne z apriorycznych założeń dotyczących natury człowieka. Wypaczają one bowiem istotę egzystencji ludzkiej, niszczą wolność oraz indywidualizm związany z możliwością świadomego i autentycznego rozwoju, który wyraża się w kreatywnym i twórczym podejściu do swojego życia. Jego zdaniem takie normy są korzystne dla społeczeństwa, ale jednostce nie dają żadnych korzyści i nie prowadzą do jej wewnętrznej przemiany. Spełniają one funkcję użytkową, organizują życie społeczne i mają na celu jedynie psychiczne podporządkowanie sobie jednostki i wymuszenie na niej realizacji jakiegoś ideału, a nie, jak chciałby Osho, pomoc w jej zintegrowanym rozwoju, dzięki któremu osiąga ona spełnienie i szczęście.

Dlatego Osho wielokrotnie zwracał uwagę na to, że człowiek, który, podobnie jak u Sartre`a, jest wolny, powinien sam stanowić dla siebie podstawę swoich wyborów i wartości. Uzasadniając taki indywidualizm i subiektywizm, odwoływał się do wariabilizmu Heraklita, zgodnie z którym otaczający nas świat nieustannie ewoluuje, podlega zmianom, a zjawiska w nim powstają, giną, zaś w ich miejsce pojawiają się nowe[38]. Odwołując się do koncepcji nieustannej zmiany, Osho pokazywał, że każda sytuacja, w której znajduje się człowiek, jest czymś nowym, niepowtarzalnym. Jest jak rzeka, która nieustannie płynie, a w związku z tym nie mają tutaj zastosowania uniwersalne oceny, systemy wartości czy wiedza, jak postępować. To, co dziś jest dobre, jutro może być złe i odwrotnie. Nic nie jest też ani zawsze i bezwzględ-

[38] Zob. Osho, *Świadomość...*, s. 166.

nie dobre, ani zawsze i bezwzględnie złe[39]. Egzystencjaliści uważali, że w sytuacji wyboru człowiek jest zawsze samotny, zdany sam na siebie. Zdaniem Osho, takie właśnie jest rzeczywiste położenie człowieka – nie tylko autonomicznie tworzymy nasze wartości i nadajemy sens naszym działaniom, ale również mają one subiektywne źródło w naszym poznaniu. Dlatego też, aby zrozumieć nieustannie zmieniający się strumień życia i postępować autentycznie moralnie, to znaczy adekwatnie do istoty aktualnego doświadczenia, powinniśmy zrezygnować z formułowania ogólnych reguł postępowania i tworzenia wiedzy projektowanej później na kolejne nasze doświadczenia. Powinniśmy praktykować w działaniu postawę bezzałożeniowej otwartości poznawczej na to, czego doświadczamy, czyli mieć wgląd w istotę danego zjawiska czy sytuacji. Kiedy bowiem w poznaniu faktów uniezależnimy się od wszelkiej uprzedniej wiedzy moralnej i spojrzymy na doświadczenie całkowicie świadomie, wówczas ma szansę narodzić się w nas rzeczywiste zrozumienie wartości, dobra i zła. Uświadomimy sobie, że coś może być dobre w jednej sytuacji, a złe w innej.

Ten pogląd Osho, bliski egzystencjalistycznej etyce sytuacyjnej, wydaje się odmianą relatywizmu moralnego. Warto jednak podkreślić, że nie jest to u niego systematyczne stanowisko, a raczej postawa albo system przekonań. Taka odmiana relatywizmu nie ma charakteru absolutnego, ponieważ Osho wbrew pozorom także wartościuje. Odrzucając moralność opartą na społecznej konwencji, preferuje on takie wartości, jak indywidualność, wolność czy świadomość. W świetle przyjętych przez niego założeń to świadomość stanowi źródło dobra oraz autonomii jednostki w podejmowaniu moralnych decyzji. Postawa, która zakłada afirmację świadomości i wolności, umożliwia jednostce subiektywne tworzenie wartości, nadawanie sensu życiu i wejście na indywidualną drogę samorealizacji. Krytykując dogmatyzację życia moralnego oraz wszelkie formułowane w sposób aprioryczny normy i wartości moralne, zawarte w sztywnych kodeksach lekceważących subtelne różnice między nieustannie zmieniającymi się sytuacjami, Osho konsekwentnie przeciwstawia ten umiarkowany relatywizm etyczny pryncypializmowi.

[39] Zob. ibidem, s. 176.

Samorealizacja – podstawowa potrzeba jednostki

Podzielane przez Osho przekonanie o prymacie egzystencji nad esencją wiąże się z przyznaniem jednostce autonomii w działaniu. Założenie to ma swoje implikacje etyczne. Zwłaszcza dwie z nich są tu szczególnie istotne. Po pierwsze, przyjęcie takiej koncepcji ludzkiej egzystencji pociągało za sobą, podobnie jak w myśli Sartre'a, konieczność przyjęcia faktu całkowitej odpowiedzialności za swój byt, za wszelkie podjęte przez siebie wybory[40]. Uznając człowieka za autonomiczny, dokonujący niezależnych wyborów podmiot, a samą możliwość wyboru za immanentną cześć jego istnienia, Osho musiał podkreślać, że wolność prowadzi do odpowiedzialności i wynika z niej, gdyż tylko będąc odpowiedzialnym człowiek staje się prawdziwie wolnym[41].

Wskazując na sens odpowiedzialności Osho konsekwentnie wyprowadzał go więc z faktu wolności, uważając że fakt istnienia jest tożsamy z wzięciem przez jednostkę pełnej odpowiedzialności za samą siebie, za własne czyny i wybory, a także odpowiedzialności za rozwinięcie wszystkich swoich zdolności i potencjalnych cech indywidualnych, a więc za to, kim może się ona stać[42]. Zaakceptowanie przez jednostkę faktu, że tylko ona sama jest odpowiedzialna za swój rozwój, jest początkiem jej indywidualnej drogi do świadomej samorealizacji[43]. W ujęciu Osho rozwój następuje poprzez indywidualne staranie się, dzięki czemu osiąga się spełnienie, które wieńczy wysiłek. Celowo podkreślał on potrzebę podjęcia świadomego wysiłku, który miał dla niego znaczenie zarówno ontologiczne, jak też etyczne. Częściowe starania są daremne, bo nie prowadzą do spełnienia, które jest możliwe tylko wte-

[40] Zob. T. Jaroszewski, op. cit., s. 61.

[41] Zob. A. Hrehorowicz, op. cit., s. 66; Osho, *Wolność. Odwaga bycia sobą*, przeł. H. Smagacz, Czarna Owca, Warszawa 2014, s. 122, 124, 131.

[42] Zob. Osho, *Wolność*..., s. 132, 143; idem, *Psychologia ezoteryki*..., s. 12. Jest tutaj pewna analogia do etyki Kanta. Osho uważa, że to na jednostce spoczywa odpowiedzialność za stanie się podmiotem etycznym, który postrzega siebie jako cel wszystkich działań, a nie wyłącznie środek do nich. Egzystencjaliści nie uważali człowieka za cel życia, gdyż zgodnie z ich poglądami egzystencja nie ma celu. Zdaniem Osho człowiek może stać się dla siebie celem, jeśli tak się właśnie określi, to znaczy samodzielnie nada znaczenie swojemu życiu. Co więcej, jedynie człowiek jako indywidualność może być pojmowany właśnie jako cel, gdyż sam nadaje sens i znaczenie swojemu życiu, sam wyznacza swoje miejsce w nim. Według Osho podkreśla to wyjątkową pozycję człowieka wśród wszystkich pozostałych bytów i nadaje mu niepowtarzalny wymiar.

[43] Zob. Osho, *Psychologia ezoteryki*..., s. 15.

dy, gdy zaangażujemy się całkowicie w nasz własny rozwój. Dzięki zaangażowaniu odczuwamy wartość tego, co robimy[44] i co byłoby dla nas bezwartościowe, gdybyśmy osiągnęli to bez wysiłku. To zdaniem Osho motywuje nas do moralnego postępowania. Jednostka, która naprawdę chce się rozwijać, będzie w pełni odpowiedzialna za wszystko, co robi, ponieważ w żaden sposób nie może zrzucić odpowiedzialności na kogoś innego[45]. Ponadto jeżeli chce być szczęśliwa, będzie musiała wykorzystywać właściwie swoją wolność. Jeżeli bowiem będzie postępować niewłaściwe, będzie cierpiała. To ona w pierwszej kolejności odczuwa więc skutki swojego postępowania bezpośrednio na samej sobie.

Takie zrozumienie wolności prowadzi Osho do uznania samorealizacji za podstawową potrzebę człowieka. Jeżeli życie nie ma żadnego *apriorycznego* sensu, człowiek zyskuje możliwość stworzenia go samodzielnie, nadania znaczenia swojej egzystencji. Znaczenie życia nie jest czymś, co się odkrywa, lecz czymś, co trzeba stworzyć[46]. Wolność wobec tego nie może być celem samym w sobie, lecz daje człowiekowi możliwość kształtowania siebie i twórczej samorealizacji. Nabiera ona znaczenia, o ile staje się wartością konstytuującą jego indywidualizm i podmiotowość. W ten sposób Osho doszedł ostatecznie do wniosku, że tworzenie siebie, ustanawiania własnych wartości, kształtowanie życia i nadawanie mu sensu to wyraz twórczego zaangażowania jednostki oraz afirmacji jej wolności.

Osho zwracał też uwagę na to, że samorealizacja mająca swoje źródła w pierwotnym statusie istnienia przed istotą wcale nie musi nastąpić. Rozwój człowieka nie jest przecież procesem automatycznym i nie zachodzi samoistnie, ale jest rezultatem wolnego wyboru. Człowiek sam wybiera swój postęp albo regres i ten wybór nie jest w żaden sposób zdeterminowany przez naturę, która nie zmusza nikogo do rozwoju i do stania się dojrzałym[47]. Postęp to integralny rozwój wszystkich zdolności człowieka, mający na celu odnalezienie harmonii i stanie się w pełni spełnionym i szczęśliwym. Regres to mechaniczne funkcjonowanie, w pewnym sensie także powrót do zwierzęcych form życia. Pozbawia on jednostkę poczucia indywidualności i tego, co sprawia, że jako istota ludzka jest w świecie przyrody bytem niezwykłym i wyjątkowym.

---

[44] Zob. ibidem, s. 14.

[45] Zob. Osho, *Wolność*..., s. 122.

[46] Zob. Osho, *Księga zrozumienia*..., s. 232; idem, *Kreatywność. Uwolnij swą wewnętrzną moc*, przeł. B. Jurkevich, M. Stefańczuk, Czarna Owca, Warszawa 2015, s. 183.

[47] Zob. Osho, *Psychologia ezoteryki*..., s. 12.

Opisując te mechanizmy, Osho rozwijał i pogłębiał swoją koncepcję ludzkiej wolności. Jak już powiedzieliśmy, człowiek jest wolny, dlatego może realizować swój potencjał i zmierzać ku wyższym stopniom rozwoju człowieczeństwa. Może jednak tego także nie robić i uciekać od swojej samorealizacji. To od niego samego zależy, czym się stanie i w jaki sposób chce żyć. Jeżeli człowiek jest wolny, a nie zdeterminowany, może wybrać właściwie, ale również źle[48]. Jako jedyna istota w świecie przyrody znajduje się w takiej sytuacji – posiada taką możliwość wyboru. Egzystencja ludzka zawiera zatem pełne spektrum wolnościowych możliwości, umożliwia dobre, jak też błędne decyzje i wybory. Samorealizacja jest procesem indywidualnym, zaczyna się od dobrowolnego i świadomego działania jednostki. Jedynie od niej samej zależy, jak wykorzystuje swoją wolność, czy postępuje dobrze, czy źle, a tym samym, czy jej rozwój nastąpi, czy nie. Dlatego właśnie Osho podkreślał, że człowiek musi chcieć samorealizacji, aby proces ten mógł się w ogóle zacząć[49].

Zakończenie

Etyka Osho ma antropocentryczny charakter, ponieważ w centrum jej zainteresowania stoi konkretny człowiek pojmowany jako jednostka indywidualnie odpowiedzialna przed samą sobą za twórczy rozwój i dążenie do aktywnego kształtowania życia, nadawania mu sensu i jakości. Jest to zatem etyka relatywistyczna, gdyż jednostka jest jedynym źródłem norm moralnych. Ze względu na ontologiczne założenie o współzależności istot ludzkich nie wyklucza ona jednak altruizmu i nie mamy tutaj do czynienia z moralnością wynikającą z czysto egoistycznych przesłanek. U podstaw tej etyki tkwi więc subiektywne i indywidualne postrzeganie moralności, co wynika z silnego i konsekwentnego zaakcentowania przez Osho roli świadomości, wolności i odpowiedzialności w życiu człowieka. Szczególnie istotna wydaje się w tym przypadku jego koncepcja świadomości, która tworzy indywidualność jednostki i stanowi źródło jej wolności i odpowiedzialności. Na tych wartościach Osho buduje swoją koncepcję samorealizacji, która ma u niego znaczenie zarówno ontologiczne, jak i etyczne.

[48] W tej kwestii zob. ibidem, s. 20.
[49] Zob. ibidem, s. 14.

Literatura

Gromczyński W., *Sartre'a filozofia wolności i jej krytyka*, „Studia Filozoficzne" 1969, t. 1.
Hrehorowicz A., *Wizja człowieka u Osho*, Wyd. Eryk Kowalczyk, Olsztyn 2016.
Jaroszewski T., *Filozofia egzystencji a etyka sytuacyjna Jean Paul Sarte'a*, „Etyka" 1970, nr 7.
Jędraszewski M., *Sartre i problem moralności*, „Sztuka i Filozofia", t. 10 (1995).
Osho, *Bliskość. Zaufaj sobie i innym*, przeł. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2013.
Osho, *Hsin Hsin Ming. Komentarze do umysłu wiary Sosana*, tł. Studio Arte, Wydawnictwo KOS, Katowice 2009.
Osho, *Kreatywność. Uwolnij swą wewnętrzną moc*, przeł. B. Jurkevich, M. Stefańczuk, Czarna Owca, Warszawa 2015.
Osho, *Księga mądrości. Siedem punktów treningu umysłu. Komentarze do traktatu ATISHY*, tł. rozdz. 1–14 Studio Arte, rozdz. 15–28 K. Jamrozik, Wydawnictwo KOS, Katowice 2010.
Osho, *Księga zrozumienia. Własna droga do wolności*, przeł. B. Grabska-Siwek, Czarna Owca, Warszawa 2013.
Osho, *Medytacja: pierwsza i ostatnia wolność. Praktyczny przewodnik*, przeł. J. Grabiak, Dom Wydawniczy „Rebis", Poznań 2002.
Osho, *Miłość, wolność, samotność. Nowe spojrzenie na związki między ludźmi*, przeł. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa 2015.
Osho, *Psychologia ezoteryki*, tł. Samira, Wydawnictwo Samira, Łódź1995.
Osho, *Radość. Poczucie szczęścia, które masz w sobie*, przeł. B. Jurkevich, Czarna Owca, Warszawa2013.
Osho, *Świadomość. Klucz do życia w równowadze*, przeł. B. Jurkevich, M. Stefańczuk, Czarna Owca, Warszawa 2013.
Osho, *Tantra: najwyższe zrozumienie*, tł. J. Linde, Wydawnictwo KOS, Katowice 2007.
Osho, *Wedanta, siedem kroków do Samadhi: komentarze do Akshya Upanishad*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2012.
Osho, *Wolność. Odwaga bycia sobą*, przeł. H. Smagacz, Czarna Owca, Warszawa 2014.
Osho, *Zdrowie emocjonalne. Przemień lęk, złość i zazdrość w twórczą energię*, przeł. P. Karpowicz, Czarna Owca, Warszawa 2015.
Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie „Muza", Warszawa 1998.

Krzysztof Sztalt

Uniwersytet Wrocławski Wroclaw University

MORALNE DYLEMATY KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

Moral Dilemmas of Contemporary Culture

Słowa kluczowe: kryzys kultury, relatywizm, etyka, indywidualizm, rozum instrumentalny, technopol, etyka perfekcjonistyczna.

Key words: crisis of culture, relativism, ethics, individualism, instrumental reason, technopoly, perfectionistic ethics.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest namysł nad kulturą współczesną postrzeganą z perspektywy etycznej, a punktem wyjścia przekonanie o kryzysie kultury europejskiej, którego źródłem miałaby być „śmierć Boga" (Nietzsche) czy też klęska „projektu oświeceniowego" (Gray). Istotą kryzysu kultury jest załamanie się dotychczas obowiązujących systemów wartości, co rodzi szereg dylematów moralnych. Typowy dla kultury współczesnej indywidualizm zaoowocował relatywizmem aksjologicznym, doprowadził do atomizmu społecznego oraz, paradoksalnie, zrodził nowe formy zniewolenia. Inną cechą współczesności jest dominacja rozumu instrumentalnego, który głównym kryterium oceny działań czyni efektywność. Konsekwencją tych przemian dokonujących się w kulturze jest z jednej strony zagubienie etyczne, z drugiej zagrożenie wolności i podmiotowości. Czy istnieje jakieś dobre wyjście z tej sytuacji? Być może lekarstwem na moralne dylematy współczesności byłby powrót do aksjologicznych źródeł. Próbę taką podjął Henryk Elzenberg w swojej etyce perfekcjonistycznej.

Abstract

The subject of the article is a reflection on contemporary culture perceived from the ethical perspective. The starting point is the belief about the crisis of European culture, which source would be "the death of God" (Nietzsche) or the defeat of "the Enlightenment project" (Gray). The essence of the crisis of culture is the collapse of previously existing systems of values, which raises a number of moral dilemmas. One of the main features of contemporary culture is the development of individualism, which takes place in the name of freedom, but which has resulted in axiological relativism, led to social atomism and, paradoxically, raises new forms of enslavement. Another important feature of contemporary culture is the dominance of instrumental reason. The consequence of these changes of culture is, on the one hand, ethical confusion, on the other, the threat of human freedom and subjectivity. Is there any good way out of this situation? Perhaps a cure for the moral dilemmas of modernity would be a return to axiological sources. Such an attempt was made by H. Elzenberg in his perfectionist ethics.

Namysł nad kulturą współczesną rodzi szereg problemów, a podejmowane próby diagnozy jej kondycji prowadzą do kolejnych sprzeczności. Nie potrafimy rozstrzygnąć, czy żyjemy w „najszczęśliwszej" epoce w dziejach czy w „kulturze wyczerpania", czy rozwój technologiczny czyni nas „panami naszego życia" czy może przeciwnie – niewolnikami zamkniętymi w „żelaznej klatce". Wątpliwości te można by mnożyć niemal w nieskończoność, ale w tym artykule chciałbym skoncentrować się na niektórych dylematach moralnych, zwracając uwagę na pewne paradoksy. Oto bowiem, z jednej strony rozważania nad fundamentem moralności są, jak sądzę, nadzwyczaj potrzebne, z drugiej, dostrzegam często zagubienie i jałowość moralistyki retorycznej, wskazówek moralnych formułowanych przez tzw. ekspertów czy medialne autorytety.

Skąd bierze się współczesna istotność problematyki moralnej?

Nie będę się tutaj powoływał na objawy obyczajowego rozpasania czy nadużyć politycznych, które występują w masowej skali i niekiedy zdają się zagrażać najistotniejszym wartościom kultury. Bo i nie sądzę, że wszystkie z tych zjawisk można jednoznacznie ocenić. Poza tym nie wydaje mi się, by rozmiary moralnego zła w naszych czasach były istotnie większe niż to miało miejsce w czasach minionych. Analiza ilościowa jest tu chyba niemożliwa. Aktualność problematyki moralnej wynika więc, moim zdaniem, nie z takich porównań, lecz ze swoistego zagubienia ludzi w wielości moralnych prawideł, w częstym braku sposobów na odróżnienie dobra od zła w ponowoczesnym świecie, w bezradności w ocenie pewnych sytuacji i czynów.

Jakie są korzenie owego zagubienia? Jedną z najwyrazistszych chyba diagnoz współczesnej kultury przedstawił już przed ponad stu laty Fryderyk Nietzsche, mówiąc o „śmierci Boga": „Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmożniejsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami – kto zetrze z nas tę krew? Jakaż woda obmyć by nas mogła? Jakież uroczystości pokutne, jakież igrzyska święte będziem musieli wynaleźć?"[1].

„Śmierć Boga" oznaczała dlań nie tyle stan współczesnej religijności, co raczej kultury, oznaczała wyczerpanie się żywotności tradycji

[1] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1910–11 (reprint 1991), s. 168.

platońsko-chrześcijańskiej, czy też – używając określenia Arthura Lovejoya – koniec projektu świata jako „wielkiego łańcucha bytu”[2]. Nietzsche nazywał go też nihilizmem, wyjaśniając, iż nihilizm to moment dziejowy w którym znika zasadniczy cel, brakuje „odpowiedzi na pytanie »dlaczego?« – Co znaczy nihilizm? To, że najwyższe wartości tracą wartość”[3]. Ale nihilizm jest nie tylko stanem kultury, lecz także sposobem myślenia: „Najbardziej krańcową formą nihilizmu byłoby przeświadczenie, że każda wiara, każde wierzenie w prawdziwość czegoś są koniecznie fałszywe: ponieważ świata prawdziwego wcale nie ma. A więc: pozór perspektywiczny, którego pochodzenie leży w nas samych [...] – Jest to miarą siły, do jakiego stopnia możemy wyznać przed sobą pozorność, konieczność kłamstwa, nie zapadając się przez to. Dotyla nihilizm, jako zaprzeczenie istnienia jakiegoś świata prawdziwego, jakiegoś bytu, mógłby być boskim sposobem myślenia”[4]. Konsekwencją myślenia nihilistycznego jest nie tylko zakwestionowanie powszechnie obowiązujących wartości, ale również najbardziej podstawowych prawd. Błędem i naiwnością jest, według Nietzschego, nawet wiara w to, że cokolwiek wiemy o świecie, „o drzewach, barwach, śniegu i kwiatach”. To, co nazywamy prawdą, to tylko „interpretacje”, do których tak przywykliśmy, że bierzemy je za „informacje o rzeczywistości”[5]. Nie znamy „rzeczy w sobie”, a pojęcia tworzące ludzką wiedzę to tylko metafory zbudowane na metaforach[6].

Korzeni owej „śmierci Boga” i związanych z nią problemów poszukiwano w Oświeceniu. Niektórzy, jak np. Jurgen Habermas, uważali, że zasadnicze problemy współczesności wynikają stąd, iż ten oświeceniowy projekt nie został jeszcze w pełni zrealizowany. Zupełnie inaczej

---

[2] A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999, s. 378.

[3] F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911 (reprint 1993), s. 10.

[4] Ibidem, s. 37–38.

[5] F. Nietzsche, *O prawdzie i fałszu w pozamoralnym sensie*, (w:) idem, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 187, 189; zob. także L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007, s. 381.

[6] Jak pisze Leszek Kleszcz: „Nietzscheańskie przeświadczenie o metaforyczności wszelkiego poznania zostało dosyć powszechnie zaakceptowane, zwłaszcza przez filozofów zaliczanych do nurtu postmodernistycznego” – idem, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007, s. 381. Por. np. R. Rorty, *Filozofia jako nauka jako metafora i jako polityka*, (w:) *Między pragmatyzmem a postmodenizmem*, Toruń 1995, s. 17–23; idem: *Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 243–257. Ale podobne stanowisko zajmuje również H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 147–162. Oczywiście należy również wspomnieć o twórcy „metaforologii”, Hansie Blumenbergu – zob. idem, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main 1998.

genezę współczesnego stanu kultury przedstawia John Gray, który dzisiejszy kryzys kultury wiąże z załamaniem się projektu oświeceniowego: „naszym dziedzictwem jest owo odczarowanie świata, które Oświecenie zapisało nam w spadku – odczarowanie sięgające tym głębiej, że obejmuje także główne złudzenia samego Oświecenia […]. W kulturach zachodnich oświeceniowy projekt promowania autonomii rozumu ludzkiego i nadawania nauce statusu uprzywilejowanego w stosunku do wszystkich innych form refleksji skutecznie podważył i unicestwił lokalne i tradycyjne formy wiedzy moralnej i społecznej; nie doprowadził do niczego, co przypominałoby nową cywilizację, lecz do nihilizmu”[7].

W nieco innym języku, ale w gruncie rzeczy o tym samym problemie mówi Jean-Francois Lyotard, diagnozujący współczesność jako „postmodernizm”, którego podstawową cechą jest „nieufność wobec metanarracji”. Wielkie idee, które dotychczas jednoczyły, mobilizowały i ukierunkowywały ludzkość, wyznaczały pewne cele, utraciły swą moc[8]. Wprawdzie dla Lyotarda nie był to powód do smutku, a nawet przeciwnie – sądził, że ta krytyka „wielkich opowieści” ma charakter emancypacyjny, a będący jej konsekwencją pluralizm „małych opowieści” jest źródłem ludzkiej wolności, to jednak inni myśliciele np. Charles Taylor wskazują na ciemniejsze strony „kondycji postmodernistycznej”. Jedną z nich jest na przykład wspomniane przeze mnie zagubienie, a przynajmniej niekonsekwencja w myśleniu i działaniach. „Prawicowi, amerykańscy konserwatyści wypowiadają się jako obrońcy tradycyjnych wspólnot, kiedy atakują aborcję na żądanie i pornografię; ale w polityce gospodarczej propagują nieskrępowany kapitalizm, który bardziej niż cokolwiek innego przyczynił się do upadku historycznych wspólnot i panowania atomizmu; który nie zna ani granic, ani lojalności […]. Z drugiej strony znajdujemy zwolenników czujnego, nabożnego podejścia do natury, którzy daliby się posiekać w obronie puszczy, a jednocześnie domagają się aborcji na żądanie, uzasadniając to wyłącznie prawem kobiety do dysponowania własnym ciałem”[9].

Również Gray mniej optymistycznie postrzega współczesność, według niego „żyjemy dziś wśród smętnych ruin projektu Oświecenia, który był najważniejszym projektem epoki nowożytnej. Jeśli mam ra-

[7] J. Gray, *Ślad Oświecenia*, (w:) idem, *Po liberalizmie*, przeł. P. Maciejko i P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 258–259.

[8] J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20.

[9] Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 2002, s. 91–92.

cję, twierdząc, że projekt oświeceniowy okazał się autodestruktywny, to fakt ten jest znakiem końca nowożytności, której jesteśmy dziedzicami. Naszym dziedzictwem jest owo odczarowanie świata, które Oświecenie zapisało nam w spadku – odczarowanie sięgające tym głębiej, że obejmujące także główne złudzenia samego Oświecenia"[10].

Oświeceniowe promowanie „autonomii rozumu" oraz nadanie „nauce statusu uprzywilejowanego", podważające „tradycyjne formy wiedzy moralnej i społecznej", doprowadziło kulturę europejską do nihilizmu[11]. W wyniku realizacji projektu oświeceniowego dokonało się „odczarowanie świata" i jest to proces, którego nie można już cofnąć czy odwrócić. Gray uważa, iż „niemożliwe jest powtórne zaczarowanie świata ani odtworzenie projektu Oświecenia. Ponowożytna kondycja podzielnych perspektyw i praktyk pozbawionych podstaw jest naszym historycznym przeznaczeniem, z którym musimy uporać się w możliwie najlepszy sposób"[12]. A rozkładu „moralności pojmowanej zarówno w kategoriach klasycznych, jak i chrześcijańskich i rozczłonkowanie odziedziczonego światopoglądu Zachodu na wielość niewspółmiernych perspektyw, co dokonało się w myśli Nietzschego, nie da się już cofnąć, a wszelkie spowodowane tym straty kulturowe są nie do powetowania"[13]. Spowodowane przez Oświecenie „odczarowanie świata da się może złagodzić, ale nie da się przezwyciężyć"[14].

Z kolei Taylor, przedstawiając w *Etyce autentyczności* diagnozę kultury współczesnej, wskazuje na trzy główne zagrożenia: „Pierwsze zagrożenie dotyczy tego, co możemy nazwać utratą sensu albo zanikiem horyzontów moralnych. Drugie – wyrugowania celów przez panoszący się rozum instrumentalny. Trzecie – utraty wolności"[15]. Jedną z głównych „bolączek współczesności" według Taylora jest indywidualizm. Wprawdzie, jak zaznacza, bywa on czasami uważany za „najwspanialsze osiągnięcie naszej cywilizacji", ponieważ jest wyrazem wolności przekonań, sumienia, wyboru stylu życia czy postawy. Ale jest to pewnego rodzaju uproszczenie, gdyż indywidualizm jest pojęciem dwuznacznym: może oznaczać pewien ideał moralny, ale może też kryć się za nim postawa amoralna tożsama z egoizmem[16]. Ponadto rozwój indywidualizmu odbył się kosztem osłabienia wyższych wartości oraz

[10] J. Gray, op. cit., s. 258.
[11] Ibidem, s. 259.
[12] Ibidem, s. 261.
[13] Ibidem, s. 270.
[14] Ibidem, s. 273.
[15] Ch. Taylor, op. cit., s. 17.
[16] Zob. ibidem, przyp. 7, s. 27.

„splaszczenia życia", utraty jego „heroicznego wymiaru"[17].

„Indywidualizm oznacza skupienie się na sobie, a w konsekwencji oderwanie od (a nawet nieświadomość) szerszych kwestii czy problemów – religijnych, politycznych bądź historycznych – wykraczających poza jednostkowe. To wszystko prowadzi do zawężenia i spłaszczenia życia"[18]. Dominacja indywidualizmu prowadzi do paradoksalnych konsekwencji. Podważenie tradycyjnych systemów wartości i struktur społecznych zaoowocowało relatywizmem aksjologicznym, który jest, w ocenie Taylora, „głęboką pomyłką". Kultura indywidualizmu głosząca hasło samorealizacji przybiera formy trywialne, egotyczne, a zarazem nieco absurdalne, gdyż prowadzi do „powstawania nowych postaci konformizmu wśród ludzi, którzy chcą być tylko sobą, a jeszcze dalej – nowych form zależności, w miarę jak ludzie niepewni własnej tożsamości zwracają się do samozwańczych ekspertów i przewodników wszelkiego autoramentu, otoczonych prestiżem nauki czy jakiejś egzotycznej duchowości"[19].

Egoistyczny indywidualizm prowadzący do atomizmu i zaniku aktywności społecznej, dominacja racjonalno-instrumentalnych struktur wymuszających pewne zachowania, może prowadzić do nowej formy zniewolenia, nazwanej przez Alexisa de Tocqueville'a „łagodnym despotyzmem". „Nie będą to rządy terroru i ucisku jak w dawnych czasach. Władza będzie dobrotliwa i paternalistyczna. Może nawet zachowa formę demokratyczną – z okresowymi wyborami. W istocie jednak wszystko będzie sterowane przez »potężną i opiekuńcza władzę«, nad którą lud nie będzie właściwie sprawował kontroli"[20].

Normy moralne a reguły działania

Inną bolączką współczesności, na którą wskazuje Taylor, jest „prymat rozumu instrumentalnego". Ów prymat jest jedną z konsekwencji „śmierci Boga" czy też, w języku Weberowskim, „odczarowania świata". Mówiąc o rozumie instrumentalnym, Taylor ma na myśli „ten rodzaj racjonalności, którym posługujemy się, aby wyliczyć najbardziej ekonomiczny sposób wykorzystania środków prowadzących do danego celu. Maksymalna efektywność, najlepsza relacja nakładów do zysków – oto kryterium sukcesu takiego rozumowania"[21]. Rozum instrumen-

[17] Ibidem, s. 10–11.
[18] Ibidem, s. 21.
[19] Ibidem, s. 22.
[20] Ibidem, s. 16.
[21] Ibidem, s. 12.

talny, kierujący się dążeniem do maksymalizacji wydajności, jest bardzo ekspansywny, zaczyna przenikać do wszystkich sfer życia. Splot egoistycznie rozumianego indywidualizmu i dominacji rozumu instrumentalnego niesie też ze sobą poważne zagrożenia. Jak zauważa Taylor, „struktury społeczeństwa przemysłowo-technicznego wyraźnie ograniczają nasze wybory, wymuszając na wspólnotach i jednostkach akceptację racji instrumentalnych, których nigdy nie przyjęlibyśmy w ramach poważnego rozumowania moralnego i które mogą być nawet wysoce szkodliwe”[22].

Motyw dominacji racjonalności instrumentalnej pojawia się też w rozważaniach Neila Postmana. Podkreśla on, że żyjemy w czasach, gdy technika nie tylko zaczyna za nas myśleć, ale także „odczuwać i przeżywać”[23]. Według Postmana symbolicznym początkiem świata technopolu może być książka Fredericka W. Taylora *Zasady naukowego zarządzania*. „Znajdujemy tam przekonanie, ze podstawowym – jeśli nie jedynym – celem ludzkiej pracy i myśli jest wydajność; że rachunek techniczny pod każdym względem przewyższa ludzki osąd; że w rzeczywistości ludzkim sądom nie można ufać, ponieważ są skażone nieścisłością, dwuznacznością i zbędną złożonością; że subiektywizm stanowi przeszkodę w jasnym myśleniu; że to czego nie można zmierzyć, albo nie istnieje, albo nie ma wartości; że sprawami obywateli najlepiej pokierują specjaliści”[24].

Podstawową zasadą technopolu jest przekonanie, że „technika może myśleć za nas”[25]. W ten sposób władza pozbawia podmiotowości ludzi, którzy tracąc zmysł krytyczny, zaczynają biernie poddawać się dominacji „nauki i techniki” we wszystkich obszarach życia. „Technopol pozbawia nas społecznej, politycznej, historycznej, metafizycznej, logicznej czy duchowej podstawy umożliwiającej rozpoznawanie informacji i twierdzeń całkowicie niewiarygodnych”[26]. Jest on zarówno stanem kultury, jak i stanem umysłu, polegającym „na deifikacji techniki, co oznacza, że kultura poszukuje sankcji w technice, znajduje w niej satysfakcję i przyjmuje od niej rozkazy”[27]. Władza technopolu nie tylko doprowadziła do osłabienia tradycyjnych instytucji społecznych, co zaowocowało „chaosem informacyjnym”, niezdolnością do odróżniania in-

---

[22] Ibidem, s. 15–16.

[23] M. Czubaj, *W sidłach technologii*, (w:) N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2004, s. 8.

[24] N. Postman, *Technopol...*, s. 68.

[25] Ibidem, s. 69.

[26] Ibidem, s. 76.

[27] Ibidem, s. 91.

formacji ważnych od nieistotnych, ale także do zagubienia etycznego. Postman uważa, że jest to „jeszcze jeden sposób zdefiniowania technopolu: termin ten trafnie opisuje kulturę, w której dostępne teorie nie pouczają o tym, jaka informacja jest do przyjęcia ze względów moralnych”[28]. Inną konsekwencją dominacji technopolu jest zubożenie kultury i „upadek wielkich symboli”[29].

Dominacja racjonalności instrumentalnej doprowadziła do daleko posuniętego utożsamiania racji moralnych z racjami praktycznego działania, które dają się ustalić dla większych lub mniejszych grup społecznych. Ponieważ historia była ostatnio wypełniona gwałtownymi zmianami, jej owocem jest nie tyle ujednolicenie jakiegoś nowego rozumienia moralności, ile raczej podkopanie wiary w pozapraktyczne racje moralne, przy ostrym zróżnicowaniu racji praktycznych, które przyświecają działaniu konkretnych grup, warstw, środowisk. Nie istnieje niemal wspólny wymierny trybunał apelacji moralnej, do którego wszyscy bez wyjątku moglibyśmy się odwołać. Od czasów Kanta dokonało się znaczne zatarcie granic pomiędzy moralnością a regułami osiągania sukcesu (indywidualnego czy zbiorowego) – i to zarówno w sferze praktyki życia społecznego, jak i w zbiorowej świadomości.

Historia zawsze pełna była sprzecznych indywidualnych i zbiorowych, interesów. Jako czynnik zmiany społecznej działało często społeczne oburzenie, protest moralny, którego istotą był sprzeciw wobec praktycznych reguł ówczesnego życia społecznego, za przykład niech posłuży choćby pojawienie się Solidarności. Kształt moralności i jej społeczny odbiór jest uwarunkowany historycznie. Członek społeczności pierwotnej, przeniesiony w dzisiejsze czasy, nie potrafiłby wzbudzić naszego szacunku swoimi reakcjami moralnymi, trudno pewnie byłoby mu także zrozumieć niektóre współczesne zasady. Jego poczucie dobra i zła było bowiem związane z zupełnie innymi czasami i okolicznościami życia społecznego. Niemniej jednak moralność w inny sposób podlega przekształceniom historycznym niż chociażby prawo czy ekonomia.

Tak więc nawet zdolność wyrażania (jeśli nie odczuwania) cierpienia czy moralnego protestu, które przeciwstawiam praktycznym regułom działania społecznego, jest uwarunkowana historycznie. Niemniej unikając prezentyzmu, można mówić o pewnym ponadczasowym, względnie ahistorycznym dorobku moralnym ludzkości. Pod tym ostatnim rozumiem tylko tyle, że moralność istnieje od bardzo dawna, a nie wykazuje zmienności jedynie i ściśle zależnej od dziejów ustrojów społecznych.

[28] Ibidem, s. 100.
[29] Ibidem, s. 198.

Charakterystyka ta dotyczy pewnych najogólniejszych norm moralnych, jak chociażby niezgoda na zabójstwo, gwałt czy kłamstwo. Dodać należy, że życie społeczne właściwe danej zbiorowości obfituje w rozmaite przypadki odchodzenia od tych norm przy zastosowaniu bardzo wątpliwej często kazuistyki. Nadrzędność pewnych ponadhistorycznych norm moralnych jest jednak poza wszelkim sporem. Tym samym pewna „intuicja" moralna (rozczłonkowana na konkretne zakazy czy zalecenia), choć podlega historycznej fluktuacji, jest równocześnie potężnym „współtwórcą" dziejów ludzkości, inspirując nierzadko do naprawy stosunków społecznych. „Intuicja" ta widoczna jest w wydarzeniach historycznych równie wyraźnie, jak fakt wpływu na owe wydarzenia działań praktycznych i warunków cywilizacyjnych (w rozumieniu kultury materialnej).

Konsekwencje pluralizmu

Obecnie według Graya stoi przed nami zadanie namysłu nad tym „w jaki sposób myśleć i działać w kulturze bezpowrotnie przekształconej przez projekt Oświecenia, który okazuje się pożerać sam siebie"[30]. Procesu „odczarowania świata", jak już pisałem, nie można cofnąć, a jedną z głównych konsekwencji załamania projektu oświeceniowego stał się pluralizm aksjologiczny.

Alasdair McIntyre wskazuje, że u podstaw projektu oświeceniowego leżała idea „niezależnego i racjonalnego uzasadnienia moralności". Załamanie się tego projektu doprowadziło do sytuacji, w której spory moralne przybierają postać zderzenia niewspółmiernych postaw, przy jednoczesnym braku obiektywnych kryteriów oceny tych postaw. Sytuacja ta „daje początek głównym dylematom nowoczesnej teorii moralności"[31]. McIntyre uważa, że „współcześnie w celu konkluzywnego zakończenia racjonalnego sporu trzeba by odwołać się do pewnego standardu czy zbioru standardów, których autorytet musiałaby uznać każda racjonalna osoba […]. Ale […] standardy takie nie mogą istnieć: każdy standard zdolny spełniać takie funkcje musiałby sam być osadzony w takiej czy innej klasie schematów teoretycznych czy pojęciowych, wyrażany i uzasadniany w ich kategoriach"[32].

Nowożytność, której centralnym elementem był projekt oświeceniowy, to „okres, w którym metafizyczne i religijne poglądy czasów kla-

[30] J. Gray, op. cit., s. 261.

[31] Ibidem, s. 262–263.

[32] A. McIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, London 1990, s. 172–173; J. Gray, op. cit., s. 267–268.

sycznych i chrześcijańskich zacierają się czy schodzą na margines, lecz w którym wspierane przez nie kategorie i nadzieje moralne ulegają sekularyzacji czy naturalizacji w humanistycznych doktrynach rozumu autonomicznego, postępu historycznego, romantycznego tworzenia samego siebie itp."[33]. Gray uważa, że rozkładu „moralności pojmowanej zarówno w kategoriach klasycznych, jak i chrześcijańskich i rozczłonkowanie odziedziczonego światopoglądu Zachodu na wielość niewspółmiernych perspektyw, co dokonało się w myśli Nietzschego, nie da się już cofnąć, a wszelkie spowodowane tym straty kulturowe są nie do powetowania"[34]. Spowodowane przez Oświecenie „odczarowanie świata da się może złagodzić, ale nie da się przezwyciężyć"[35].

Rodzi się pytanie: czy jest to słuszna diagnoza? Niewątpliwie żyjemy w czasie, w którym doświadczamy erozji wagi i wpływu ogólnoludzkich pojęć moralnych. Mamy oto do czynienia z powstawaniem coraz liczniejszych etyk zawodowych, podczas gdy moralność jest chyba ponadzawodowa. W nauczaniu na czoło wybijają się „dekalogi" działań praktycznych pozostających na usługach przedsięwzięć ekonomicznych i politycznych. Status norm moralnych staje się coraz bardziej „bezcielesny", traci realne oparcie, którym od wieków było poruszanie ludzkich sumień opinią ogółu.

Wypływają z tego konsekwencje, które postaram się tu wymienić. Po pierwsze, coraz większe skupianie się na działaniach praktycznych prowadzi nieuchronnie do „mozaikowatości" moralności, do rozbicia jej na strefy i izolowane układy stosunków, w których dobro reprezentują często sprzeczne ze sobą sądy i działania. Gęstość skupisk ludzkich, szybkość rozprzestrzeniania się informacji i dóbr (truizmem jest stwierdzenie, że cywilizacja ludzka jest dzisiaj scalona jak nigdy dotąd) musi budzić rozterki co do takiego stanu rzeczy i kwestionować powagę ogólnospołecznych norm moralnych. Po drugie, brutalizacja życia społecznego i wynaturzenia przedsięwzięć ekonomicznych stawiają coraz częściej jednostki przed groźbą całkowitego moralnego chaosu, zatracenia jasnych norm. Wolny rynek rządzi się taktyką. Jej reguły są reakcją na bodźce płynące z zewnątrz. Każda zmiana w okolicznościach zewnętrznych zmusza do rewizji taktyki, tymczasem normy etyczne wymagają pewnej ciągłości – by mogły trwać, muszą dawać ludziom poczucie stałości, na której mogliby oprzeć swoją tożsamość. I po trzecie – kodeksy porządkujące racje moralne z punktu widzenia racji

[33] J. Gray, op. cit., s. 269.
[34] Ibidem, s. 270.
[35] Ibidem, s. 273.

praktycznych nie dają dostatecznie wyraźnych i społecznie zobowiązujących wskazówek, które normowałyby nie stosunki jednostki z grupą, a stosunki między poszczególnymi jednostkami, a wbrew pozorom nie jest to to samo (Dlaczego Kowalski nie powinien zdradzać żony? Bo jest to szkodliwe społecznie? Bo zagraża trwałości rodziny? Dość abstrakcyjne to tłumaczenia).

W jaki więc sposób próbować rozwiązać istniejące dylematy etyczne, jaką postawę zająć wobec dokonujących się przemian? Radykalni krytycy kultury współczesnej, tacy jak np. Allan Bloom, wskazują na degenerujący charakter relatywizacji wartości, który prowadzi do egoizmu i nowego konformizmu, w którym miejsce „heroizmu" zajmuje „sztuka przetrwania". Być może jest to proces nieodwracalny i – jak twierdził Oswald Spengler – żyjemy w czasach „zmierzchu Zachodu". Jednak według Taylora takie stanowisko jest zbyt pesymistyczne. Również zbyt krytyczne wydaje mu się stanowisko całkowicie odrzucające projekt oświeceniowy, w tym np. ideę indywidualizmu. Krytyka ta idzie zbyt daleko, gdyż pomija pozytywne aspekty indywidualizmu jako dążenia do autentyczności, samorealizacji, odpowiedzialności za własne życie. Dlatego Taylor, szukając lekarstwa na „bolączki współczesności", próbuje iść „drogą środka", a jego stanowisko jest odmienne „zarówno od stanowiska entuzjastów, jak i krytykantów współczesnej kultury. W odróżnieniu od entuzjastów – wyjaśnia Taylor – nie wierzę, że wszystko jest w tej kulturze takie, jak być powinno. Tu zgadzam się raczej z jej antagonistami. Lecz w przeciwieństwie do nich sądzę, iż autentyczność jako ideał moralny należy potraktować poważnie […], najlepsza strategia polega na znalezieniu optymalnego punktu równowagi między kosztami a zyskami"[36]. Uważa on, iż Weberowska metafora „żelaznej klatki" jest w dużej mierze słuszna: „Nowoczesne społeczeństwo rzeczywiście popycha nas w kierunku atomizmu i instrumentalizmu: zarówno utrudniają nam w pewnych warunkach ograniczenia ich prymatu, jak i generując światopogląd, który sankcjonuje je jako normy. Niemniej jednak uważam, że wizja społeczeństwa technicznego jako w jakimś sensie »żelaznego« przeznaczenia nie da się utrzymać. Wizja ta upraszcza zbyt wiele i pomija kwestie zasadnicze"[37]. Taylor chciałby zmienić myślenie o technice: „zamiast postrzegać ją z perspektywy dążenia do coraz większego panowania nad światem, ciągłego pokonywania linii oporu przyrody, być może utwierdzającego nas w poczuciu siły i wolności, musimy widzieć je również w moralnym

[36] Ch. Taylor, op. cit., s. 29.
[37] Ibidem, s. 94.

kontekście etyki praktycznej życzliwości, która także stanowi jedno ze źródeł tak wielkiego znaczenia racjonalności instrumentalnej w naszej kulturze”[38]. Jak zaznacza, wprawdzie nie możemy obalić władzy rynku, ale to wcale nie oznacza, że mamy godzić się na wprowadzanie we wszelkie sfery naszego życia kryteriów rynkowych, że mamy pozwolić, by racjonalność instrumentalna stała się dominującym modelem racjonalności[39]. Strategia oporu proponowana przez Taylora polegać by miała na doprowadzeniu do rzeczywiście demokratycznego kształtowania woli politycznej. Należy walczyć z postępująca atomizacją społeczną i dążyć do do budowy autentycznego społeczeństwa obywatelskiego poprzez budzenie aktywności społecznej. A pierwszym krokiem aktywizującym mogłaby być „kompleksowa, wielopłaszczyznowa debata – intelektualna, duchowa i polityczna”[40].

Nieco inną strategię oporu wobec ekspansji rozumu instrumentalnego proponuje Postman, zachęcając do postawy „nieposłuszeństwa” wobec dominacji technopolu. Do podstawowych zasad, którymi powinni kierować się „buntownicy”, członkowie „ruchu oporu”, zalicza m.in. odmowę „uznania wydajności za najważniejszy cel stosunków między ludźmi”; uwolnienie się „od wiary w magiczną moc liczb”; niezgodę na dominację psychologii czy jakichś innych nauk społecznych nad myśleniem zdroworozsądkowym; krytyczny dystans wobec ideologii postępu; szacunek dla starszych; lojalność wobec rodziny; poważne traktowanie „wielkich opowieści religijnych”; dostrzeganie różnicy „między *sacrum* a *profanum*”[41].

Moralność jako fundament kultury

Wyodrębnienie w społecznej świadomości moralności jako sfery różnej od sukcesu osobistego, ekonomicznego czy politycznego jest problemem. Moralność jest przede wszystkim systemem aksjonormatywnym. Czyn moralny to czyn podlegający ocenie pozytywnej bądź negatywnej, z punktu widzenia dobra i zła. Zwykle sfera czynów moralnych nie oddziela się wyraźnie od pozostałych. Z większością ludzkich czynów wiąże się przecież pierwiastek moralny, bo większość z nich dotyczy innego człowieka. Stopień uświadamiania sobie owego pierwiastka w niemal

[38] Ibidem, s. 101.
[39] Ibidem, s. 105.
[40] Ibidem, s. 114.
[41] N. Postman, op. cit., s. 220.

każdym naszym czynie wiązać należy chyba ze świadomością moralną danego społeczeństwa, stopniem moralnej wrażliwości jednostek i grup społecznych. Dobro i zło, w moim przekonaniu, nie są platońskimi ideami, lecz pojęciami ulegającymi zmianom wraz ze zmianami życia społecznego. Tak więc nie da się ustalić ich treści raz na zawsze, każde takie ustalenie dotknięte jest piętnem czasów, formą stosunków społecznych. Jedynym stałym kryterium jest albo powinno być życie ludzkie – traktowane jako najwyższa wartość moralna. Ludzi trzeba nieustannie instruować, że zabójstwo, kradzież, gwałt są złem nie tylko z racji prawnej, ale przede wszystkim moralnej. Nawet jeśli niemoralną rzecz czyni się wskutek niezwykłych okoliczności powinno towarzyszyć temu poczucie, że stała się rzecz zła. Konflikt pomiędzy swoiście pojętym pragmatyzmem, działaniem nastawionym jedynie na sukces, często za wszelką cenę, a moralnością, w myśl której dobro innych ludzi, prawda czy wierność są same w sobie wartościami, występował zawsze i zawsze należy go dostrzegać, biorąc rzecz jasna stronę moralności.

Postawa etyczna, oceny i czyny moralne pełnią rolę kulturotwórczą. Kultura pozbawiona tego elementu, zdana na regulację li tylko ustawodawczą i represyjną, traci wewnętrzną spójność. Jaka może być zatem motywacja czynu moralnego? Motywacja taka zawiera się w wartości, jaką dla człowieka przedstawia inny człowiek. Niezależnie od tego, kim jest, co robi, ba, niezależnie od naszej do niego sympatii czy antypatii. Moralność ukazuje się często jako system nakazów, zakazów i zaleceń – wszystko to prawda, trąci jednak ponurą buchalterią, gdy w rzeczywistości może mieć sens głębszy, może określić sposób rozporządzania własną osobą, całkowicie autonomiczny, a nastawiony na dobro innych i własne. To, co niepokoi we współczesnej kulturze, to jej niezdolność do „otwierania" nas na wartości moralne, pojmowane zdaje się dziś jako rodzaj każdemu dostępnej twórczości. Tymczasem moralność jest fundamentem i „rusztowaniem" życia społecznego w ogóle, czymś na czym zasadza się wszelki ład społeczny, który bez moralności nie może istnieć. Banalna to w gruncie rzeczy konstatacja, jednak jak najbardziej, moim zdaniem, na czasie.

Dlatego pomimo realizmu i pragmatyzmu stanowisk Graya, Taylora czy Postmana, atrakcyjną wydaje mi się odmienna droga zmagania się z etycznymi problemami współczesności, którą możemy odnaleźć m.in. w Kantowskiej koncepcji supererogacji. Jak pisze Andrzej Maciej Kaniowski: „Supererogacja jest fenomenem, w którym najdobitniej manifestują się momenty wyróżniające bycie moralnym podmiotem, mianowicie zorientowanie na innych oraz asymetryczność roszczeń i zobo-

wiązań”[42]. Przedstawiona przez Immanuela Kanta w *Metafizyce moralności* teoria cnoty miała w optymalny sposób łączyć obowiązki wobec siebie i obowiązki wobec innych[43]. Podobne stanowisko możemy odnaleźć u Richarda M. Hare'a, który krytykując zarówno podejście utylitarystyczne, jak i deskryptywizm etyczny, opowiada się za moralnością jako formą racjonalności będącej wyrazem „myślenia krytycznego”[44]. Podobne podejście do problemu moralności, choć wyrażone w nieco innym języku, zaproponował Henryk Elzenberg w swojej koncepcji etyki perfekcjonistycznej. Punktem wyjścia koncepcji Elzenberga, a zarazem podstawowym pojęciem jego aksjologii jest pojęcie wartości. Dokonuje on rozróżnienia dwóch zasadniczych rodzajów wartości: utylitarnych i perfekcyjnych[45]. Elzenberg zakwestionował stanowisko nihilistyczne, wskazując na istnienie wartości obiektywnych[46]. Zastanawiając się nad podstawowymi problemami egzystencjalnymi, a przede wszystkim nad problemem sensu życia, doszedł do wniosku, że człowiek jest zdolny do nadania swojemu życiu sensu. Będzie to możliwe wtedy, gdy stanie się on wolnym podmiotem biorącym na siebie odpowiedzialność, gdy wybierze drogę wcielania w życie „celów wartościowych”[47]. Jak pisał Elzenberg: „U mnie […] było od początku wyraźne, »eksplicytne« powoływanie się na wartości. Traktowałem to jako zasadę i jako postawę jedynie właściwą: aksjologizm. Nie szukać ideału uzasadnień w fakcie, że odpowiada on jakimś potrzebom ani że niesie go z sobą bieg rzeczy […]. Ale ostro i wyraźnie postawić ideał jako ideał, wysnuty z myśli o tym, co być powinno, co jest dobre i piękne, bez względu na jego faktyczny stosunek do tego, co jest”[48]. Oczywiście zdawał sobie sprawę z tego, że postawa taka jest nieco „utopijna” i mało praktyczna, ale też uważał, że jest niezbędnym elementem samodoskonalenia, a zarazem czynienia świata lepszym. Kluczowym pojęciem w jego koncepcji etyki perfekcyjnej jest pojęcie „powinności”, oznaczające obowiązek w stosunku do siebie i świata, to jednoczesna „powinność bytu i powinność czynu”[49]. Jednym z zasadniczych elementów jego koncepcji i bardzo ważnym etapem na drodze rozwiązywania „kłopotu

[42] A. M. Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999, s. 423.
[43] I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2005.
[44] Zob. R. M. Hare, *Myślenie moralne, jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Warszawa 2001.
[45] W. Tyburski, *Elzenberg*, Warszawa 2006, s. 34–35.
[46] Ibidem, s. 68.
[47] Ibidem, s. 65.
[48] H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*, Kraków 1991, s. 337.
[49] W. Tyburski, op. cit., s. 52.

z istnieniem" była etyka wyrzeczenia. Praktykowanie „sztuki ascezy" wewnętrznie wzbogaca i wzmacnia człowieka, czyniąc go autonomicznym podmiotem, dając poczucie siły, wolności i sensowności istnienia[50]. Celem Elzenberga było dążenie do stania się *Homo ethicus*, a więc kimś, kto kierując się „wolą etyczną", przekonaniem o istnieniu dobra i zła, dąży do udoskonalenia siebie, jak też chce czynić lepszym otaczający go świat[51].

Niewątpliwie etyka Elzenberga jest jakąś odmianą etyki heroicznej, ale czy zawsze skuteczność ma być głównym kryterium oceny ludzkich działań czy postaw? Przecież w historii bardzo ważne miejsce przypada wielkim „pokonanym", którzy w istocie okazywali się wielkimi zwycięzcami. Dlatego wciąż aktualne wydaje mi się „przesłanie Pana Cogito"[52]:

> idź dokąd poszli tamci do ciemnego kresu
> po złote runo nicości twoją ostatnią nagrodę
> idź wyprostowany wśród tych co na kolanach
> wśród odwróconych plecami i obalonych w proch
> [...]
> powtarzaj stare zaklęcia ludzkości bajki i legendy
> powtarzaj wielkie słowa powtarzaj je z uporem
> jak ci co szli przez pustynię i ginęli w piasku
> a nagrodzą cię za tym co mają pod ręką
> chłostą śmiechu zabójstwem na śmietniku
> idź bo tylko tak będziesz przyjęty do grona zimnych czaszek
> do grona twoich przodków: Gilgamesza Hektora Rolanda
> obrońców królestwa bez kresu i miasta popiołów
> Bądź wierny Idź.

Literatura

Arendt H., *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.
Elzenberg H., *Z filozofii kultury*, Kraków 1991.
Gray J., *Po liberalizmie*, przeł. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
Hare R.M., *Myślenie moralne, jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Warszawa 2001.
Herbert Z., *Pan Cogito*, Wrocław 1994.
Kaniowski A.M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.
Kant I., *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2005.
Kleszcz L., *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007.
Lovejoy A.O., *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999.

[50] Ibidem, s. 116.
[51] Ibidem, s. 119–123.
[52] Z. Herbert, *Pan Cogito*, Wrocław 1994, s. 88–89.

Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997.
Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
Nietzsche F., *Wiedza radosna,* przeł. L. Staff, Warszawa 1910–11 (reprint 1991).
Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1910–11 (reprint 1993).
Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą,* przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2004.
Rorty R., *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.
Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 2002.
Tyburski W., *Elzenberg*, Warszawa 2006.

Tomasz Dreikopel

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

PUBLIKACJE Z ZAKRESU HISTORII MEDYCYNY STAROŻYTNEJ NA ŁAMACH CZASOPISMA „ARCHIWUM HISTORII I FILOZOFII MEDYCYNY" W LATACH 1933–1938

Publications in the History of Ancient Medicine in „Archives of the History and Philosophy of Medicine" between 1933 and 1938

Słowa kluczowe: historia medycyny antycznej, etyka lekarska w starożytności, Hippokrates, *Corpus Hippocraticum*, Galen.

Key words: history of ancient medicine, medical ethics in antiquity, Hippocrates, *Corpus Hippocraticum*, Galen.

Streszczenie

Celem opracowania jest zwrócenie uwagi na prace, które ukazały się drukiem w latach 30. XX w. na łamach „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" i dotyczyły dziejów medycyny antycznej. Inicjatorem takiej tematyki badawczej był założyciel i długoletni redaktor tego periodyku Adam Wrzosek (1875–1965), wówczas profesor historii i filozofii medycyny Uniwersytetu w Poznaniu. W kierowanym przez niego zakładzie powstało pierwsze opracowanie: *Poglądy Hippokratesa na etykę lekarską* (1933). Staraniom prof. Wrzoska, który zaproponował współpracę pracującemu na tej samej uczelni prof. Witoldowi Klingerowi (1875–1962), filologowi klasycznemu, zawdzięczamy

Abstract

The aim of this article is to direct the readers' attention to the papers on the history of ancient medicine published in 1930s in "Archives of the History and Philosophy of Medicine" This line of research in the journal was initiated by its founder and longtime editor Adam Wrzosek (1875–1965), who at that time was a professor of history and philosophy of medicine at the University in Poznań. It was in the department which he was the head of where the first paper on Hippocrates's outlook on medical ethics: *Poglądy Hippokratesa na etykę lekarską* (1933). Thanks to the efforts of Professor Wrzosek, who invited Professor Witold Klinger (1875–1962), a classical studies

publikację na łamach „Archiwum" dwóch znakomitych przekładów oryginalnych tekstów Hippokratesa oraz Galena. Należy podkreślić, że tematyka wspomnianego powyżej artykułu i tekstów źródłowych pozostawała w ścisłym związku z potrzebą kształtowania etosu lekarza doskonałego jako osoby czystej moralnie, która korzysta z posiadanej wiedzy, mając na uwadze w największym stopniu szeroko pojęte dobro każdego pacjenta.

expert working at the same university, to cooperate, two fine translations of Hippocrates's and Galen's original texts were published in "Archiwum". It should be stressed that the thematic scope of both the article and the source texts was closely connected with the need to enhance in the minds of the journal's readers, who are mainly the adepts and alumni of medical studies, the ethos of a perfect doctor, an individual who is morally pure and uses his/her expertise taking account of the wellbeing of each patient.

W ogłoszonych drukiem w okresie międzywojennym tomach „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" można odnaleźć zaledwie trzy prace, które bezpośrednio nawiązują do dziejów medycyny antycznej. Należy do nich artykuł *Poglądy Hippokratesa na etykę lekarską* z roku 1933, napisany w Zakładzie Historii i Filozofii Medycyny Uniwersytetu w Poznaniu przez dra Czesława Gogołkiewicza[1]. XVI rocznik „Archiwum" zawiera przekład traktatu Hippokratesa *O sztuce* [*lekarskiej*][2], zaś tom XVII, ostatni z opublikowanych przed wybuchem wojny, tłumaczenie na język polski pisma Galena *Jako lekarz doskonały jest zarazem filozofem*[3].

Nie ulega wątpliwości, że inicjatorem takiej tematyki badawczej w wydawanym od 1924 r. periodyku był jego twórca i długoletni redaktor Adam Wrzosek[4], w tamtym czasie profesor historii i filozofii medy-

[1] „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" (dalej jako AHiFM) 1933, t. XIII, s. 232–251.

[2] Ibidem, 1936–1937, t. XVI, s. 174–193.

[3] Ibidem, 1938, t. XVII, s. 255–266.

[4] Adam Jan Wrzosek (1875–1965) studiował medycynę na uniwersytetach w Kijowie, Zurychu i Berlinie, gdzie w 1898 r. uzyskał dyplom lekarski. Następnie podjął dalsze studia w znanych ośrodkach uniwersyteckich w Paryżu, Zurychu i Wiedniu, uwieńczone w 1901 r. uzyskaniem na Uniwersytecie Jagiellońskim stopnia doktora wszech nauk lekarskich. Na tej samej uczelni w roku 1906 uzyskał habilitację, a w latach 1910–1920 prowadził tam na Wydziale Lekarskim wykłady z historii medycyny, patologii oraz propedeutyki lekarskiej. W 1920 r. przeniósł się do Poznania, przyjmując stanowisko dziekana Wydziału Lekarskiego powstałego tam uniwersytetu. W latach 1935–1939 prowadził również zajęcia z historii i propedeutyki medycyny, a także etyki i logiki lekarskiej na Uniwersytecie w Wilnie. Niemal przez cały czas zawieruchy wojennej przebywał w Warszawie, praktykując tam jako lekarz i prowadząc tajne nauczanie. Po upadku Powstania Warszawskiego przeniósł się do Krakowa, wykładał tam przez krótki czas historię i filozofię medycyny, a następnie powrócił do Poznania, gdzie od podstaw zorganizował Zakład Historii i Filozofii Medycyny, Zakład

cyny na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu w Poznaniu. To właśnie w kierowanym przez niego zakładzie powstało wspomniane powyżej opracowanie. Z kolei polskie przekłady tekstów Hippokratesa oraz Galena, poprzedzone napisanymi przez redaktora „Archiwum" wprowadzeniami, stanowią efekt współpracy, jaką w tym zakresie nawiązał z profesorem Witoldem Klingerem[5], kierującym na Uniwersytecie w Poznaniu II Katedrą Filologii Klasycznej.

Antropologii oraz Muzeum Historii Medycyny. Do chwili osta-tecznego przejścia na emeryturę w 1960 r. pracował na stanowiskach docenta i profesora zwyczajnego na Uniwersytecie Poznańskim, a następnie na Akademii Medycznej w Poznaniu. Na imponujący dorobek naukowy prof. Wrzoska składa się ponad 470 publikacji z zakresu antropologii, bakteriologii, medycyny sądowej, onkologii, patologii, pediatrii, a nadto historii i filozofii medycyny oraz propedeutyki i etyki lekarskiej. Oprócz „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" był też długoletnim redaktorem „Wiadomości Antropologicznych" i „Nowin Lekarskich". Trzykrotnie otrzymał najwyższe uniwersyteckie wyróżnienie – doktorat *honoris causa* Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie (1929), Akademii Medycznej w Poznaniu (1961) oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (1964). Por. Z. Maćkowiak, M. Musielak, *Adam Wrzosek. Życie i działalność*, Poznań 2000; *Polska szkoła filozofii medycyny. Przedstawiciele i wybrane teksty źródłowe*, red. M. Musielak i J. Zamojski, Poznań 2010.

[5] Witold Klinger (1875–1962) studiował filologię klasyczną na Wydziale Histo-ryczno-Filologicznym Uniwersytetu w Kijowie, gdzie w 1903 r. uzyskał magisterium. Następnie kontynuował studia z zakresie filologii klasycznej w Monachium. W 1908 r. został zatrudniony na stanowisku docenta w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Kijowskiego, gdzie w 1911 r. uzyskał stopień magistra nauk filologicznych, odpowiednik stopnia naukowego doktora, który wówczas uprawniał go do objęcia katedry. Z powodu rozmaitych szykan natury politycznej, których jako Polak nieustannie doświadczał, stanowisko profesora i funkcję kierownika Katedry Filologii Klasycznej otrzymał dopiero w 1917 r. W Kijowie prowadził także wykłady w Polskim Kolegium Uni-wersyteckim i aktywnie uczestniczył w pracach Ukraińskiej Akademii Nauk. W 1920 r. przeniósł się na Uniwersytet w Poznaniu, obejmując II Katedrę Filologii Klasycznej. Dopiero na tej uczelni miał sposobność w pełni rozwinąć działalność naukową i dydaktyczną, która w największym stopniu dotyczyła badań nad starożytnym folklorem i grecką liryką, co zresztą w znakomitym stopniu ukształtowało charakter prowadzonych na tamtejszym uniwersytecie studiów hellenistycznych. W czasie okupacji hitlerowskiej przebywał w Warszawie, a po zakończeniu działań wojennych powrócił do Poznania, gdzie w dalszym ciągu pozostawał aktywny naukowo, mimo poważnych kłopotów zdrowotnych i amputacji ręki. W bogatym dorobku naukowym prof. Klingera na szczególną uwagę, poza studiami z zakresu antycznego folkloru i etnologii, zasługują jego rozprawy, które poświęcił m.in. greckiej epice, historiografii, tragedii i epigramatowi, a także poezji aleksandryjskiej oraz rzymskiej epoki repu-blikańskiej i augustowskiej. Dał się też poznać jako znakomity tłumacz, przekładając na język polski m.in. *Historię grecką* Ksenofonta, *Listy* Juliana Apostaty, a ponadto szereg traktatów medycznych Hippokratesa i Galena. Por. W. Steffen, *Pamięci Profesora Witolda Klingera*, „Meander" 1962, nr 9, s. 403–406; W. Klinger, *Życiorys własny*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium" 2015, vol. XXV/2, s. 153–161; *Bibliografia publikacji Prof. Witolda Klingera (1875–1962)*, oprac. H. Paprocki, ibidem, s. 162–200.

Zanim przejdziemy do zwięzłego omówienia będących przedmiotem naszego zainteresowania publikacji, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na kilka istotnych elementów, które sprawiają, że ogłoszone na łamach „Archiwum" opracowania ze względu na poruszaną w nich tematykę tworzą w pewnym sensie integralną całość. Swoistym spoiwem, które łączy ze sobą artykuł i przekłady tekstów źródłowych, jest nie tylko osoba Hippokratesa czy też poglądy na etykę lekarską, jakie odnajdujemy w szeregu traktatów składających się na *Corpus Hippocraticum*. O takiej wspólnocie nie przesądza również fakt, że Galen, który w tekście *Jako lekarz doskonały jest zarazem filozofem* bezpośrednio przecież odwołuje się do postaci Hippokratesa, już w starożytności uchodził za znawcę i cieszył się opinią znakomitego komentatora nie tylko autentycznych dzieł swojego poprzednika, ale także innych przedstawicieli jego szkoły. Kwestią, która zdecydowanie wysuwa się na plan pierwszy w opracowaniu Gogołkiewicza, a tym samym wpływa w pewnym stopniu na wybór tekstów źródłowych, jest potrzeba kształtowania wśród czytelników „Archiwum", a grono to stanowili przecież głównie adepci albo absolwenci medycyny, określonego etosu lekarza doskonałego jako człowieka wartościowego moralnie, który korzysta ze zdobytej wiedzy, kierując się przede wszystkim dobrem każdego pacjenta.

Wśród wspomnianych publikacji za najbardziej interesującą i wartościową należy uznać pracę z roku 1933, której zasadniczym celem jest przedstawienie czytelnikom na podstawie informacji zawartych w *Corpus Hippocraticum*, pewnego katalogu wartości moralnych i zasad postępowania, jakie uważano za obowiązujące w starożytnej sztuce lekarskiej. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że o ile pierwsza część studium nie odzwierciedla obecnego stanu naszej wiedzy w tym zakresie[6],

[6] Aktualny stan badań na temat życia i działalności Hippokratesa oraz zacho-wanych pod jego imieniem pism medycznych, które składają się na *Corpus Hippocraticum*, kwestii ich autentyczności i chronologii w sposób wyczerpujący przedstawili w swoich opracowaniach R. Turasiewicz, *Pisma medyczne: Corpus Hippocraticum* (*Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, t. II, s. 491–504) i M. Wesoły, *Po co nam dziś Hippokrates?* (Hippokrates, *Wybór pism*, przełożył, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył M. Wesoły, Warszawa 2008, t. I, s. 11–42). Wspomniany wybór pism Hippokratesa zawiera znakomite, a przede wszystkim odpowiadające wymogom współczesnej polszczyzny przekłady *Przysięgi*, a także czterech innych traktatów: *O dawniejszym lecznictwie*, *O sztuce* [*lekarskiej*], *O świętej chorobie*, *O naturze człowieka*. Wspomnieć w tym miejscu trzeba jeszcze tłumaczenia trzech innych pism, które w latach 90. XX w. ukazały się w AHiFM w przekładzie W. Maciejewskiego, tj. *O naturze człowieka* (1992), *O oddechach* (1995) oraz *Listy perskie* (1994), a także opublikowaną wraz z tekstem oryginalnym translację *Aforyzmów*, przełożył i opracował K. Głombiowski, Gdańsk 2013.

o tyle rozważania składające się na część drugą, w której autor, w pełni wykorzystując materiał źródłowy, zreferował poglądy antycznego poprzednika i innych reprezentantów jego szkoły na temat etyki lekarskiej, w niczym nie straciły na aktualności. Dziś jeszcze z powodzeniem można polecać ich wnikliwą lekturę zarówno studentom, jak i rozpoczynającym praktykę lekarską absolwentom medycyny[7].

Artykuł Gogołkiewicza powstał, jak już wspomniano, w wyniku gruntownej analizy całości tekstów, które składają się na *Corpus Hippocraticum*. Autor dokonał starannej selekcji źródeł, koncentrując się przede wszystkim na traktatach, w których porusza się tematykę etyki, obowiązków, powołania oraz zawodu lekarza. Jako podstawowe w tej materii słusznie wymienił *Przysięgę* (*Iusiurandum*), *Przykazanie* (*Lex*)[8], *Zalecenia* (*Praeceptiones*), a ponadto traktaty *O lekarzu* (*De medico*) i *O należytym usposobieniu* [*lekarza*] (*De habitu decente*). Trzeba jednak zaznaczyć, że w omawianej publikacji odnajdujemy odwołania także do innych dzieł, m.in. *O warsztacie lekarza* (*De officina medici*), *O sztuce* [*lekarskiej*] (*De arte* [*medica*]) i traktatu *O dawniejszym lecznictwie* (*De vetere medicina*). Szczególnie cenna pozostaje część omawiająca materiał zaczerpnięty z tekstów źródłowych, które nadal nie mają polskiego przekładu, pozostając dostępne tylko w greckim oryginale bądź tłumaczeniach na inne niż polski języki nowożytne[9].

Przyjęty przez Gogołkiewicza *modus operandi* zaowocował znakomitą i, na co trzeba raz jeszcze zwrócić uwagę, nadal w pełni warto-

---

[7] Należy dodać, że poza rozważaniami Gogołkiewicza, jeśli chodzi o szczegółowe opracowania w języku polskim, które przybliżają czytelnikowi najistotniejsze koncepcje i założenia medycyny hippokratejskiej, można wskazać jedynie artykuł B. Bujałowskiej, *Hippokrates i jego recepcja w dziejach medycyny w Polsce: wybór materiałów z sesji naukowej, Toruń 12–13 września 1980 r.*, (w:) *Wkład starożytności, średnio-wiecza i renesansu w rozwój nauk medycznych*, red. W. Wróblewski, Toruń 1983, s. 32–43, obszerne uwagi na temat *Corpus Hippocraticum* w monografii A. Bednar-czyka, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999, s. 89–285, a w szcze-gólności studium M. Wiszowatej, *Schludny wygląd, nienaganne obyczaje, czysta wiedza – idealny obraz antycznego lekarza*, (w:) *Czystość i brud. Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska, W. Ślusarczyk, Bydgoszcz 2013, s. 309–321.

[8] Cały tekst zarówno *Przysięgi*, jak i *Przykazania* w polskim przekładzie dr Gabrieli Pianko znalazł się w artykule Gogołkiewicza, s. 240–241 oraz s. 245–245, przyp. 26. Por. pierwodruk tłumaczenia, (w:) W. Szejnach, *Przysięga i Przykazanie Hippokratesowe*, Warszawa 1931, s. 41–42.

[9] Polskiego tłumaczenia nie doczekały się jak dotąd pisma *De medico*, *De habitu decente* i *De officina medici*. W tym zakresie korzystał Gogołkiewicz przede wszystkim z opublikowanego jeszcze pod koniec XIX w. niemieckiego przekładu R. Fuchsa. Por. *Hippokrates Sämtliche Werke* ins Deutsche übersetzt R. Fuchs, Bd. I–III, München 1895–1900.

ściową rekonstrukcją kodeksu etyki lekarskiej, który obowiązywał w szkole hippokratejskiej. Nie ma w tym miejscu potrzeby, aby szczegółowo streszczać całość spostrzeżeń autora, jakie w interesującym go zakresie poczynił w swoim opracowaniu. Wypada jednak, zachęcając czytelnika do zapoznania się z omawianą publikacją, wskazać, że wypracowany w czasach antycznych wizerunek lekarza doskonałego pozostaje tożsamy z aktualnie obowiązującą wykładnią prawną, a zwłaszcza moralną w tej materii. Zagadnienia, które, jak to wynika z rozważań Gogołkiewicza, pozostawały w orbicie zainteresowań najwybitniejszych reprezentantów środowiska medycznego starożytności, związane m.in. z dobrem oraz ochroną życia pacjentów jako wartościami nadrzędnymi, unikaniem uporczywej terapii, swobodnym dostępem do pomocy lekarskiej, także bezpłatnej, zachowaniem tajemnicy zawodowej i bezwzględnym poszanowaniem godności pacjenta, niezmiennie wywołują ożywione dyskusje podczas kongresów lekarskich czy obrad różnego rodzaju gremiów etycznych i bioetycznych.

W ścisłym związku z tematyką wspomnianego powyżej artykułu pozostają, jak już wspomniano, opublikowane w t. XVI i XVII „Archiwum" przekłady dzieł Hippokratesa i Galena. Fakt, że w dziełach tych obaj greccy autorzy poruszają *explicite* problematykę oscylującą wokół właściwego wykonywania profesji lekarskiej, a przy tej sposobności rozpatrują również szereg kwestii związanych z właściwą postawą moralną każdego sługi Asklepiosa, nie jest jednak jedynym argumentem, który uzasadnia zamieszczenie polskich tłumaczeń antycznych klasyków medycyny na łamach interesującego nas tutaj czasopisma. Szereg powodów, które niejako legły u podstaw takiej decyzji, przedstawił wyczerpująco sam redaktor periodyku, prof. Adam Wrzosek, który, przypomnijmy, jest autorem wstępów poprzedzających zarówno przekład uznawanego za autentyczny tekst Hippokratesa traktatu *O sztuce* [*lekarskiej*], jak i pisma Galena *Jako lekarz doskonały jest zarazem filozofem*. Wrzosek zwrócił uwagę przede wszystkim na znikomą ilość polskich przekładów pism, które zachowały się w *Corpus Hippocraticum*. Wspominał wprawdzie o opublikowanych w II połowie XIX w. przekładach pism pochodzących z tego zbioru, których autorami byli znakomici historycy medycyny, Henryk Łuczkiewicz (1826–1891), profesor Szkoły Głównej, a potem Uniwersytetu Warszawskiego[10], i Józef Oetinnger (1818–1895), profesor Uniwersytetu Jagielloń-

[10] W 1864 r. H. Łuczkiewicz ogłosił przekład *Aforyzmów*, *Rokowań* i *Przysięgi*, a w 1890 r. *Przykazanie* i traktaty *O powietrzu, wodach i okolicach* oraz *O lecznictwie pierwotnym*.

skiego[11], zgłosił jednak do wspomnianych tłumaczeń szereg uwag, sugerując wprost, że wymagają one co najmniej starannej korekty, usunięcia różnych niedokładności, a następnie ponownej publikacji. Gdyby zaś liczba uchybień w przekładach Łuczkiewicza i Oetinngera okazała się zbyt duża należy, zdaniem redaktora „Archiwum", podjąć prace nad przygotowaniem nowego tłumaczenia. Przy okazji dość konkretnie sprecyzował, kto ewentualnie – rzecz jasna, w ścisłej współpracy ze środowiskiem lekarskim – może podjąć się tego rodzaju zadania, a jego stanowisko w tej kwestii należy tutaj szerzej zacytować: „przekładaniem z języków starożytnych pism treści lekarskiej powinni zajmować się wyłącznie filolodzy, a nie historycy medycyny, chociażby nawet dobrze języki starożytne posiadali [...], bo nie będą mogli w tej mierze, co filolodzy, zająć krytycznego stanowiska wobec tekstu oryginału i trudniej unikną popełniania błędów wskutek niedostatecznej znajomości różnych subtelności językowych greczyzny. [...] bynajmniej przez to nie chcę zupełnie usunąć lekarzy od współpracy z filologami w tych rzeczach. Ta współpraca nie tylko jest potrzebna, ale i konieczna, gdy chodzi o terminologię lekarską, której filolodzy – nie lekarze nie znają. Ale tylko do tego jednego punktu powinna się ta współpraca ograniczyć"[12]. Przywołana opinia prof. Wrzoska pozwala wystarczająco wyjaśnić fakt pojawienia się w redagowanym przezeń czasopiśmie działu poświęconego przekładom klasyków medycyny, nie pozostawia również wątpliwości co do powodów nawiązania ścisłej współpracy w tym zakresie ze wspomnianym już filologiem klasycznym, prof. Klingerem[13].

Pierwszym z ogłoszonych drukiem w „Archiwum" tekstów źródłowych jest zaledwie kilkustronicowy, złożony z trzynastu krótkich rozdziałów, traktat *O sztuce* [*lekarskiej*], który syntetycznie przedstawia najważniejsze zagadnienia związane z wykonywaniem praktyki medycznej, stanowiąc zarazem apologię medycyny i merytoryczną polemikę z szeregiem zarzutów wysuwanych przez zwolenników poglądu, że dyscyplinie tej nie powinno nadawać się rangi sztuki (*τέχνη*)[14]. W tekście traktatu, co zasługuje na uwagę, pojawia się także tematyka doty-

---

[11] J. Oetinnger w 1880 r. opublikował polskie tłumaczenie traktatu *O powietrzu, wodach i okolicach*.

[12] AHiFM 1936–1937, t. XVI, s. 178–180.

[13] Należy dodać, że już po wojnie opublikowano na łamach „Archiwum" kolejne z przygotowanych przez Klingera tłumaczenie traktatu *O chorobie świętej*, ibidem, 1939–1947, t. XVIII, s. 290–294; 1948, t. XIX, s. 238–248.

[14] Obszerną analizę tematyki poruszonej w traktacie *O sztuce* [*lekarskiej*] przynosi wstęp M. Wesołego do jego własnego przekładu tego traktatu. Por. Hippokrates, *Wybór pism*, s. 97–103.

kająca aktualnych problemów z zakresu etyki lekarskiej, takich jak zagadnienie odpowiedzialności lekarza oraz pacjenta w przypadku, gdy kuracja zakończyła się zgonem chorego, czy kwestia zasadności odmowy zastosowania zabiegów medycznych w przypadku chorób nieuleczalnych.

Z kolei powodem, który w największym stopniu przesądził o wyborze i publikacji w czasopiśmie przekładu drugiego ze starożytnych źródeł, tj. tekstu Galena *Jako lekarz doskonały jest zarazem filozofem* (*Quod optimus medicus sit quoque philosophus*), był brak chociażby jednego tłumaczenia na język polski któregokolwiek z medycznych pism tego autora[15]. W tym niewielkim traktacie z zakresu filozofii medycyny nie tylko odnajdujemy bezpośrednie odwołania do poglądów Hippokratesa i jego szkoły, ale też wiele refleksji poświęconych ideałowi lekarzowi, co pozwala traktować formułowane przez Galena uwagi jako pewnego rodzaju uzupełnienie stanowiska jego poprzednika. Warunkiem *sine qua non*, który daje adeptom medycyny sposobność zyskania miana tytułowego lekarza doskonałego (*optimus medicus*), jest przede wszystkim odebranie należytego wychowania oraz wykształcenia, przy czym największy nacisk winno kłaść się nie tyle na samą znajomość, ile rzeczywiste praktykowanie zasad etyki życiowej i zawodowej.

Wszystkie pokrótce omówione publikacje z zakresu historii medycyny starożytnej, które ukazały się drukiem na łamach „Archiwum", tworzą, jak już wspomniano, integralną całość zarówno z uwagi na tematykę związaną z postulowanym już w starożytności etosem lekarza idealnego, jak i ze względu na ukazanie pewnej ciągłości czasowej i kulturowej świata antycznego: od Hippokratesa począwszy poprzez powstałe w różnym czasie pisma zawarte w *Corpus Hippocraticum*, kończąc na Galenie, który rozwinął poglądy prekursora medycyny.

[15] Do chwili obecnej sytuacja ta nie uległa, niestety, znaczącej poprawie. Jeśli chodzi o polskie przekłady pism medycznych Galena można wskazać jedynie kolejne tłumaczenie wspomnianego wyżej traktatu *Dobry lekarz jest jednocześnie filozofem*, przekł. M. Szarmacha, „Filomata" 1990, nr 4, s. 449–458, oraz dziełka *De victu attenuante*, przekł. J. Muszyńskiego, AHiFM 1982, t. XLV, s. 61–75. Zdecydowanie lepiej przedstawia się literatura, która odzwierciedla stan prowadzonych w Polsce badań nad życiem i twórczością tego autora. W interesującym nas zakresie trzeba wymienić uwagi poświęcone Galenowi w opracowaniu K. Korusa, *Nauka i studia nad filozofią*, (w:) *Literatura Grecji starożytnej*, t. II, s. 895–905, i artykuł Z. Abramowiczówny, *Filozofia i medycyna u Galena*, (w:) *Wkład starożytności, średniowiecza i renesansu w rozwój nauk medycznych*, s. 7–12. Na szczególne podkreślenie zasługuje monografia A. Bednarczyka, *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995.

Co jednak pozostaje najważniejsze, to fakt, że podejmowana w nich, a co istotne nadal aktualna w środowisku lekarskim problematyka uzasadnia konieczność prowadzenia dalszych pogłębionych studiów nad antyczną medycyną i filozofią medycyny, jak też obszernie zachowaną, a w zakresie komentowanych przekładów na język polski nadal w niewielkim tylko stopniu wykorzystaną spuścizną literacką starożytności.

Literatura

Abramowiczówna Z., *Filozofia i medycyna u Galena*, (w:) *Wkład starożytności, średniowiecza i renesansu w rozwój nauk medycznych*, red. W. Wróblewski, Toruń 1983, s. 7–12.

Bednarczyk A., *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995.

Bednarczyk A., *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999.

Bibliografia publikacji Prof. Witolda Kilngera (1875–1962), oprac. H. Paprocki, „Symbolae Philologorum Posnaniensium" 2015, vol. XXV/2, s. 162–200.

Bujałowska B., *Hippokrates i jego recepcja w dziejach medycyny w Polsce: wybór materiałów z sesji naukowej, Toruń 12–13 września 1980 r.*, (w:) *Wkład starożytności, średniowiecza i renesansu w rozwój nauk medycznych*, red. W. Wróblewski, Toruń 1983, s. 32–43.

Galen, *De victu attenuante*, przekł. J. Muszyński, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" 1982, t. XLV, s. 61–75.

Galen, *Dobry lekarz jest jednocześnie filozofem*, przekł. M. Szarmach, „Filomata" 1990, nr 4, s. 449–458.

Galen, *Jako lekarz doskonały jest zarazem filozofem*, przełożył W. Klinger, przedmową poprzedził A. Wrzosek, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" 1938, t. XVII, s. 255–266.

Gogołkiewicz Cz., *Poglądy Hippokratesa na etykę lekarską*, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" 1933, t. XIII, s. 232–251.

Hipokrates, *Aforyzmy*, przełożył i opracował K. Głombiowski, Gdańsk 2013.

Hippokrates, *O chorobie świętej*, przełożył W. Klinger, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" 1939–1947, t. XVIII, s. 290–294; 1948, t. XIX, s. 238–248.

Hippokrates, *O sztuce* [*lekarskiej*], przełożył W. Klinger, wstępem poprzedził A. Wrzosek, „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny" 1936–1937, t. XVI, s. 174–193.

Hippokrates Sämtliche Werke ins Deutsche übersetzt R. Fuchs, Bd. I–III, München 1895–1900.

Hippokrates, *Wybór pism*, przełożył, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył M. Wesoły, t. I, Warszawa 2008.

Klinger W., *Życiorys własny*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium" 2015, vol. XXV/2, pp. 153–161.

Korus K., *Nauka i studia nad filozofią*, (w:) *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, t. II, s. 895–905.

Maćkowiak Z., Musielak M., *Adam Wrzosek. Życie i działalność*, Poznań 2000.

Polska szkoła filozofii medycyny. Przedstawiciele i wybrane teksty źródłowe, red. M. Musielak i J. Zamojski, Poznań 2010.

Steffen W., *Pamięci Profesora Witolda Klingera*, „Meander" 1962, nr 9, s. 403–406.
Szejnach W., *Przysięga i Przykazanie Hippokratesowe*, Warszawa 1931.
Turasiewicz R., *Pisma medyczne: Corpus Hippocraticum*, (w:) *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, t. II, s. 491–504.
Wiszowata M., *Schludny wygląd, nienaganne obyczaje, czysta wiedza – idealny obraz antycznego lekarza*, (w:) *Czystość i brud. Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska, W. Ślusarczyk, Bydgoszcz 2013, s. 309–321.

Barbara Grabowska

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

Nicolaus Copernicus University
in Toruń

OBRAZ KOBIETY W *CHOWANNIE* BRONISŁAWA F. TRENTOWSKIEGO

An Image of a Woman in *Chowanna* by Bronislav Trentowski

Słowa kluczowe: kobieta, mężczyzna, cnota, wychowanie, jaźń.

Key words: woman, man, virtue, education, self.

Streszczenie

Trentowski twierdzi, że kobieta i mężczyzna są dwoma zasadniczo różnymi bytami. Kobieta to istota bardziej cielesna i emocjonalna, przywiązana do świata realnego. Dlatego też pozbawiona jest zarówno zdolności intelektualnych, jak i moralnej autonomii. Jej przeznaczeniem jest wyłącznie rola żony i matki. Do tego celu dostosowane powinno być wychowanie dziewcząt.

Abstract

Trentowski claims that a woman and a man are two different beings in principle. A woman is more corporal and emotional, attached to the real world. Therefore, she is deprived of both intellectual abilities and moral autonomy. Her destiny is merely to be a wife and mother. Education of girls should be adapted to this aim.

Bronisław Ferdynand Trentowski to myśliciel cieszący się niegdyś, zwłaszcza w epoce romantyzmu, wielką popularnością. Zdaniem Tadeusza Linkera w latach 1840–1848 nazwisko Trentowskiego było znane na równi z nazwiskiem Adama Mickiewicza. Mówiono wręcz o „epoce Mickiewicza i Trentowskiego", gdyż „niemal każdy jego artykuł czy książka budziły dyskusje i były oczekiwane"[1]. Filozofa opiewano nawet w poezji – Wincenty Pol w *Obrazach z życia* pisał:

[1] T. Linker, *W romantycznym kręgu słowiańskich wierzeń*, Wyd. UG, Gdańsk 2004, s. 35.

Zdrów bądź Trentowski! Bóg jeszcze z narodem,
Kiedy duch jego wśród nas pędzi przodem.[2]

Dlatego też, jak sądzę, warto przypomnieć podglądy Trentowskiego dotyczące natury kobiet i ich miejsca w społeczeństwie, gdyż niewątpliwie wywarły one wpływ na jego XIX-wiecznych czytelników i słuchaczy. Dokonując ich prezentacji, staram się ich nie komentować, nawet jeśli pewne myśli autora *Chowanny* mogą być dla współczesnego czytelnika szokujące. Chciałabym bowiem uniknąć zarzutu ukazania omawianych zagadnień z dzisiejszej perspektywy.

Kilka słów o autorze i jego dziele

Trentowski urodził się 21 stycznia 1808 r. we wsi Opole koło Włodawy. Uczył się w gimnazjum pijarskim w Łukowie, gdzie jego ojciec był burmistrzem. Edukację w wyższych klasach kontynuował w Liceum Pijarów w Warszawie. Po ukończeniu liceum rozpoczął studia na Uniwersytecie Warszawskim zakończone uzyskaniem stopnia magistra filologii. Po studiach krótko przebywał w Paryżu, a po powrocie do Warszawy w 1829 r. otrzymał nominację na stanowisko nauczyciela gimnazjum pijarskiego w Szczuczynie. Już wówczas próbował ulepszać metody nauczania i zastanawiał się nad reformą szkolnictwa. Na wieść o wybuchu powstania listopadowego porzucił pracę pedagogiczną i zaciągnął się do armii powstańczej jako ułan. Walczył m.in. pod Grochowem i Ostrołęką. Po kapitulacji powstania znalazł się w Prusach. Postanowił tam pozostać i studiować filozofię w Królewcu (od 1832), jednak gdy ujawniono jego udział w powstaniu, został skreślony z listy studentów. Bezskutecznie starał się o przyjęcie na studia w Lipsku i Jenie. Ostatecznie dostał się na uniwersytet w Heidelbergu, skąd po dwóch semestrach, jesienią 1833 r., przeniósł się do Fryburga. Tam ukończył studia oraz uzyskał doktorat w 1837 r. W 1838 r. ożenił się z Karoliną Humborger – córką swoich gospodarzy. W tym też roku przedstawił swoją rozprawę habilitacyjną. Po uzyskaniu habilitacji wykładał jako docent prywatny. Z powodu sprzeciwu katolickiego duchowieństwa Badenii nie otrzymał katedry filozofii we Fryburgu. Zniechęcony tym od roku 1840 pisał już tylko po polsku. Pierwszym dziełem w języku ojczystym była właśnie *Chowanna, czyli system pedagogiki*

[2] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. I: *1831–1863*, red. A Walicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 355.

narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży opublikowana w 1842 r. Publikację dzieł Trentowskiego w Poznaniu wspierali finansowo Edward hrabia Raczyński oraz doktor Karol Marcinkowski, a później Zygmunt Krasiński. Niestety z powodu choroby i problemów rodzinnych (śmierć dwójki z trojga dzieci) po roku 1849 autor *Chowanny* pisał już dużo mniej. Po śmierci Krasińskiego w 1859 r. popadał w problemy finansowe. Zmarł we Fryburgu 16 czerwca 1859 r.

Chowanna cieszyła się ogromną popularnością – cały jej nakład rozszedł się w ciągu zaledwie roku. Jej egzemplarze docierały także na tereny zaboru rosyjskiego, przemycano je tam na równi z dziełami Mickiewicza[3]. Zgodnie z podtytułem zwarty w tej pracy, program nauczania i wychowania miał stanowić system pedagogiki narodowej, ale hasło to rozumiał Trentowski specyficznie. Zdaniem Andrzeja Walickiego, „narodowość była dla niego nie czymś danym, lecz raczej *zadanym*"[4]. Celem pedagogiki jest właściwe wychowanie narodu. Naród jest tu „raczej *przedmiotem* wychowania, kolektywnym wychowankiem, którego indywidualność oraz swoiste potrzeby i warunki bytu powinny być uwzględnione w programie wychowawczym"[5]. Należy przy tym zwracać szczególną uwagę na wyeliminowaniem wad narodowych, którymi u Polaków są przede wszystkim nadmiar fantazji i gotowość do natychmiastowego działania połączone z brakiem rozsądku oraz niedostatkiem krytycyzmu.

Warto podkreślić, że dzieło Trentowskiego uchodziło (i nadal uchodzi) za niezwykle nowoczesne. Zadaniem Lecha Witkowskiego, zasługuje na docenienie: „wyprzedzając jego współczesnych następców w dziele myśli pedagogicznej o lata świetlne i o skalę wnikliwości i głębi myślowej oraz niebotycznej śmiałości myśli"[6]. Tym bardziej warto przyjrzeć się bliżej temu, jak chciałby Trentowski ukształtować nowoczesne Polki.

Podstawy filozoficzne

Prezentację ideałów pedagogicznych Trentowskiego zacznę od krótkiego przedstawienia koncepcji filozoficznej, do której się one odwołują.

[3] Ibidem.
[4] Ibidem, s. 373.
[5] Ibidem, s. 374.
[6] L. Witkowski, *Przedmowa* do: *Chowanna (Myśli wybrane)*, red. W. Andrukowicz, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2010, s. 10.

Chowanna uchodzi bowiem za jedno: „z najbardziej ufilozoficznionych dzieł pedagogicznych w literaturze światowej”[7]. Zawarta w niej filozofia wychowania nawiązuje przede wszystkim do opracowanej przez Trentowskiego koncepcji jaźni, gdyż pedagogika: „jest systematyczną umiejętnością, której celem jest prowadzenie wychowanka ku pełnoletniości, rozbudzanie drzemiącego w nim pierwiastka boskiego”[8]. Wynika to zaś bezpośrednio z zasadniczej tezy filozofii autora *Chowanny* o jednorodności człowieka z Bogiem oraz o obecności Boga w świecie[9]. Wprawdzie Trentowski stanowczo odrzuca panteizm jako zagrożenie dla odrębności i autonomii człowieka, ale jednocześnie podkreśla obecność w człowieku pierwiastka boskiego. W ludzkiej jaźni znaleźć można pewne boskie atrybuty, które jednakże należy dopiero rozbudzić. Dlatego też zmierzające do tego działania, czyli: „wznoszenie się do »bożoczłowieczeństwa«» uznane zostało za powołanie rodzaju ludzkiego, za naczelne zadanie pedagoga i za cel procesu dziejowego”[10]. Bożoczłowieczeństwo polegać ma na przemianie Boga w człowieka i człowieka w Boga.

Pedagogika stanowi zatem ważny element myśli Trentowskiego, ściśle powiązany z całością jego poglądów. Odnosi się to również do koncepcji filozofii uniwersalnej, która miała łączyć ze sobą realizm i idealizm, materializm i spirytyzm oraz empirię i spekulację, dając to, co nazywał on „różnojednią”. Taką różnojednią jest na przykład świat boski, stanowiący swoistą syntezę świata realnego i idealnego, czy też poznanie prawdziwie filozoficzne – całkowite i całościowe w odróżnieniu od jedynie cząstkowych: poznania empirycznego i spekulatywnego. Ideał różnojedni pojawia się również w pedagogice. Ideałem pedagogicznym Trentowskiego była „jaźń rzeczywista” czy też „jaźń działająca”. Zdaniem Walickiego miała to być właśnie różnojednia tego co realne i idealne: „»Jaźń działająca« jako ukoronowanie »rzeczywistości wychowańca« była w jego koncepcji różnojednią »realności« z »idealnością« – jednością człowieka jako istoty należącej do świata natury z człowiekiem jako istotą duchową. Dlatego w rozważaniach o »człowieku rzeczywistym« i »jaźni działającej« podjął filozof problem połączenia wychowania »realnego« z wychowaniem »idealnym«”[11].

---

[7] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, s. 369.

[8] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, PWN, Warszawa 1983, s. 79.

[9] Ibidem, s. 77.

[10] Ibidem, s. 78.

[11] A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Universitas, Kraków 2009, s. 282.

Samo „wychowanie realne", czyli skupianie się na tym co praktyczne i użyteczne, zubaża pod względem moralnym i może wręcz prowadzić to złych czynów dokonywanych w imię własnych korzyści. Jednak niebezpieczna jest również i druga skrajność – rozwijanie w wychowanku wyłącznie duchowości, gdyż taki człowiek nie poradzi sobie w konfrontacji z rzeczywistością. Potrzebna jest umiejętność łączenia moralnej wrażliwości i szlachetności z umiejętnością kalkulowania i trzeźwej oceny sytuacji. Jedynie wtedy można mówić o charakterze wychowanka. Zdaniem Wiesława Andrukowicza, propagowany przez Trentowskiego ideał człowieka to: „to optymistyczna (chociaż nie hiperutopijna) wizja człowieka rzeczywistego, czyli »w swoim rodzaju Boga-człowieka«, który do końca nie jest nigdy »etycznym szatanem« ani »etycznym aniołem«, ale obydwoma w różnojedni"[12].

Pedagogika ma zatem być sztuką „równoważnia nieumiejętności"[13], czyli zapobiegania przerostowi zarówno idealności, jak i realności. Ma ona doprowadzić wychowanka do dojrzałości, a zadaniem wychowawcy jest: „kształtowanie osobowości autonomicznych, twórczych i wszechstronnie rozwiniętych"[14]. Tylko wówczas osiąga się bowiem ideał różnojedni oraz bożoczłowieczeństwa, ponieważ proces wychowania prowadzić ma do rozbudzania w młodym człowieku pierwiastka boskiego. System pedagogiczny Trentowskiego jest bardzo mocno ufilozoficzniony, ma być wręcz „filozofią stosowaną"[15], a nie tylko czystą pedagogiką, a zarazem różnojednią pedagogiki empirycznej z pedagogiką spekulacyjną. Pedagogika empiryczna bowiem nazbyt koncentruje się na dostosowaniu wychowanków do rzeczywistości, czyniąc z nich konserwatystów i oportunistów, pedagogika spekulacyjna natomiast uczy szlachetności, lecz często kosztem lekceważenia realnych warunków, prowadząc do nierozsądnego heroizmu. Jedynie pedagogika filozoficzna, będąca ich syntezą, pozwala ukształtować prawdziwe charaktery i wszechstronnie, a zarazem harmonijnie rozwijać umiejętności.

Dlatego też w *Chowannie* znajdziemy rozdziały poświęcone kształtowaniu zarówno ciała (łącznie z wychowaniem seksualnym), jak i ducha, czyli władz poznawczych. Jaźń wychowanka zaś składać się ma z jaźni poznającej, tlejącej (uczucia) oraz jaźni działającej, będącej syntezą dwóch pierwszych. Jaźń działająca to wola, przedsięwzięcie i wreszcie czyn. Przejawia się ona w aktywności, w walce ze złem. Sta-

---

[12] *Chowanna (Myśli wybrane)*, s. 70.
[13] A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, s. 282.
[14] *Zarys dziejów…*, s. 79.
[15] Ibidem.

nie się jaźnią działającą oznacza osiągnięcie przez człowieka boskości i stanowi ukoronowanie wysiłków wychowawczych.

Zdaniem Walickiego, można by stwierdzić, że ideał wychowawczy Trentowskiego był ideałem personalistycznym[16], odrzucającym teocentryzm na rzecz antropocentryzmu. A celem zarówno rozwoju jednostki, jak i całej ludzkości[17] było: „*usamodzielnienie* wychowanka, uczynienie go jednostką wyemancypowaną moralnie i intelektualnie. (Postępowość tego postulatu ograniczało przekonanie autora *Chowanny*, że kobiety nie są zdolne do prawdziwej samodzielności)”[18].

Kobieta jako półjaźń

Niezwykle ambitny i wszechstronny oraz postępowy, jak na owe czasy, program pedagogiczny przeznaczony jest wyłącznie dla chłopców i mężczyzn. Dziewczęta i kobiety nie mogą osiągnąć zarysowanych powyżej ideałów. Zwraca na to uwagę m.in. Andrukowicz: „Trentowski nie zachowuje uniwersalizmu dla absolutnie wszystkich ludzkich jednostek, czyni niestety pewien wyjątek. Jest nim kobieta. Uniwersalny wzorzec człowieczeństwa dotyczy jej w stopniu bardzo ograniczonym. Dlatego *Chowanna* nie jest książką dla nich, jest przede wszystkim skierowana do mężczyzn”[19].

Nie chodzi tu po prostu o różnicę płci, lecz o nieusuwalną niedoskonałość kobiecej jaźni. Kobieta jest bowiem, według Trentowskiego, jedynie półjaźnią:

> Mężczyzna jest całą jaźnią, tj. jaźnią własną, jaźnią kobiety, ojczyzny, ludzkości, całego świata, a nawet pod pewnym względem, tj. w krainach czasowości i na ziemi, jaźnią samego Boga; niewiasta zaś jest jedynie półjaźnią i dlatego potrzebuje jaźni obcej, by się nią wypełniała, na niej wsparła i w niej samej siebie ujrzała. Mężczyzna rozmawia sam ze sobą, kobieta nie jest do tego zdolna.[20]

---

[16] Na myśl Trentowskiego jako źródło personalizmu pelagicznego wskazywał już na początku XX wieku Henryk Rowid (zob. W. Andrukowicz, *Szlachetny pożytek. O filozoficznej pedagogice Bronisława F. Trentowskiego*, Wyd. Nauk. Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2006, s. 219).

[17] Obok ideału wszechstronności i uniwersalności Trentowski wprowadził do swojej pedagogiki przekonanie o istnieniu ścisłej paraleli pomiędzy rozwojem indywidualnym wychowanka a rozwojem historycznym całej ludzkości.

[18] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, s. 371.

[19] *Chowanna (Myśli wybrane)*, s. 96.

[20] B. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970, t. I, s. 610.

Mężczyzna i kobieta różnią się zatem zasadniczo, wręcz pod względem ontycznym. Tyko mężczyzna jest tak naprawdę człowiekiem, istotą samodzielną i autonomiczną. Tylko on posiadać może wspomniane wcześniej boskie pierwiastki, a zatem realizować ideał bożoczłowieczeństwa. Dla kobiety droga ta jest zamknięta. Kobieta jest niezdolna nawet do samopoznania, nie mówiąc już o kierowaniu swoim postępowaniem. Potrzebuje oparcia w prawdziwej jaźni, czyli w mężczyźnie. Według Trentowskiego mężczyzna – najpierw ojciec, a potem mąż – jest dla niej Bogiem, któremu ma podlegać i być posłuszna. Pisze on bowiem o niej jako o: „istocie biernej, niezdolnej do samodzielności, będącej przede wszystkim jaźnią empiryczną"[21]. Zdaniem Andrukowicza, dla Trentowskiego kobieta jest „prawie samym ciałem". Chociaż: „owo »prawie« pozostawia wprawdzie pewną furtkę dla rozwoju duchowego kobiety, ale zdecydowanie ma ona mniejsze możliwości rozwoju samodzielnej jaźni"[22]. Jako przede wszystkim jaźń empiryczna kobieta nie jest w stanie nigdy osiągnąć różnojedni. „Kobiety są urodzonymi ludźmi świata i praktycznego życia, powołane będąc do tego równostanem wszystkich swych władz i ducha potęg oraz empiryczna swą uwagą"[23] – czytamy w *Chowannie*. Zatem w wychowaniu dziewcząt nie ma sensu dążyć do połączenia pierwiastków empirycznych i idealnych, gdyż tych drugich dziewczętom brakuje. Są one zdolne jedynie do skupiania się na praktycznej stronie życia, mogą co najwyżej ćwiczyć swe zmysły i rozwijać spostrzegawczość oraz uwagę. Nie dla nich natomiast intelektualne spekulacje, brak im do tego potrzebnych zdolności. Zatem czego innego uczyć należy chłopców, a czego innego – bardziej praktycznego – dziewczęta.

Zasadniczą różnicę pomiędzy płciami wzmacnia jeszcze u Trentowskiego nazwanie mężczyzny bóstwem twierdzącym, kobiety zaś bóstwem przeczącym. Wynikać z tego mają odmienne charaktery płci obu. „Charakter mężczyzny polega na zupełnym rozwikłaniu leżącego w nim twierdzącego bóstwa, czyli na rozkwitnięciu dzielnością prawdziwą całej jego męskości"[24] – pisze w *Chowannie*. Męskość oznacza dążenie do cnoty, czyli do prawdy i piękna. Mężczyzna jest zarówno roztropny, jak i szlachetny. Nie jest przy tym lekkomyślny i nie ulega porywom namiętności, jak to się często zdarza niewiastom. Cechuje go przede wszystkim silna wola oraz zdecydowanie. Umie też odróżniać

[21] A. Walicki, *Wstęp. Filozofia i ideały wychowawcze autora „Chowanny"*, (w:) B. Trentowski, *Chowanna…*, t. I, s. LXXIX.

[22] *Chowanna, (Myśli wybrane)*, s. 96.

[23] B. Trentowski, *Chowanna…*, t. I, s. 624.

[24] Ibidem, s. 602.

dobro od zła i ani strachem, ani pokusami nie sposób zawrócić go z raz obranej, właściwej drogi.

Natomiast charakter kobiety: „zawisł od rozwikłania przeczącego bóstwa będącego jej istotą w najwyższym, ile podobna, doskonałości stopniu, czyli do rozkwitnięcia najpiękniejszego jej kobiecości”[25]. Najważniejszą cnota niewieścią jest wstydliwość. Kobieta troszczy się przede wszystkim o zachowanie swej niewinności, a: „Ciało własne uważa ona jako część najgłówniejszą swej istoty, jako swą sukienkę świąteczną ręką niewinności aniołów w niebie udzianą, jako ciało Boże, i zaledwie sama waży się go dotknąć”[26]. Przynależąca: przede wszystkim do świata empirycznego jest istotą bardziej cielesną niż mężczyzna. Obecny w niej boski aspekt to przede wszystkim niewinność polegająca na nieskalaniu ciała. Zatem chcąc być bliżej Boga, powinna ona skupić się na dążeniu do zachowania dziewictwa i unikania grzechu nieczystości, czyli być wstydliwa, nieśmiała i bojaźliwa. Znająca swoje miejsce w świecie dziewczyna nie myśli o kształceniu się ani tym bardziej o wejściu w sferę publiczną i zdobywaniu tam uznania.

> Kobieta prawdziwa nie dba o imię dowcipnej, spirytualnej lub sentymentalnej papugi ani o imię uczonej krowy, czym są zwykle niewiasty goniące za muz sławą; ale imię dobrej żony, matki i gospodyni jest jej ważną nadzwyczaj rzeczą[27]

– przestrzega Trentowski dziewczęta, które chciałyby wyrwać się w świat i tam robić karierę. Gani zarówno niewiasty pragnące błyszczeć w towarzystwie, jak i te, które próbowałyby się kształcić. Kobieta może bowiem zostać co najwyżej „uczoną krową”, czyli dziwną istotą udającą kogoś, kim stać się nigdy nie może. Brak jej zdolności niezbędnych do zdobycia porządnego wykształcenia i pracy naukowej. Mężczyzna przeznaczony jest do roli męża i ojca, ale też i obywatela, a zarazem do kariery w wybranym zawodzie. Tymczasem: „rodzina jest jedynym polem dla kobiety, gdzie charakterem swym zajść może”[28]. Natura ogranicza kobietę i pozbawia ją innych możliwości. „Czym jest rzeczywista kobieta? Dobrą gospodynią, dobrą żoną i dobrą matką”[29] – dobitnie podkreśla Trentowski. Żona, matka i gospodyni to role przeznaczone kobiecie, a jej światem jest tylko i wyłącznie rodzina.

---

[25] Ibidem, s. 603–604.
[26] Ibidem, s. 604.
[27] Ibidem, s. 605.
[28] Ibidem, s. 607.
[29] Ibidem, s. 608.

Najważniejsza z tych trzech ról jest rola matki. Zdaniem Trentowskiego natura bezpośrednio przeznaczyła kobietę na matkę, na żonę zaś jedynie pośrednio. Dzieci bowiem, jako istoty słabe i wymagające nieustannej opieki, nie mogą się obejść długo bez obecności troskliwej matki. Mąż zaś nie potrzebuje mieć żony stale przy sobie. Dalego też lepiej, gdy kobieta zaniedbuje męża niż dzieci. Natomiast z mężczyznami jest odwrotnie – są oni bardziej małżonkami niż ojcami. Żona jako osoba niesamodzielna potrzebuje stale mężowskiego wsparcia i uwagi. Poza tym macierzyństwo to jedyna zdolność kobiety, w której w pewien sposób przewyższa ona mężczyznę. „My dzieci jedynie rodzić nie możemy, ale rodzimy za to wielkie nieśmiertelne dzieła, całe nowe państwa i światy!"[30] – pisze Trentowski z pewną zazdrością. Dlatego też uważa on, iż osobno mężczyzna i kobieta nie są w pełni człowiekiem. Dopiero poprzez małżeństwo i rodzicielstwo osiągają oni pełnię. Rodzina to jedyna różnojednia osiągalna dla kobiet. Jest to ich prawdziwe przeznaczenie. Cały proces wychowania dziewcząt powinien się zatem na tym właśnie skupiać.

Wychowywanie dziewcząt i młodych kobiet

Miejscem, w którym dziewczyna pobierać ma nauki, jest dom rodzinny, a najlepszą metodą nauczania przykład dawany przez matkę, która powinna stać się dla córki wzorem kobiecej doskonałości. Świat zewnętrzny może zaś przynieść młodej kobiecie jedynie groźne pokusy i zepsucie. Dlatego też: „nie dla niej są akademie, biblioteki i umiejętności, świat wielki złota i błota pełen"[31]. Nie ma potrzeby, aby dziewczęta i młode kobiety kształciły się w akademiach czy na uniwersytetach. Potrzebują one oczywiście edukacji na pewnym podstawowym poziomie, ale mogą ją równie dobrze zdobyć w domu. Nauka w domu jest dla nich o wiele bezpieczniejsza niż w szkole czy na pensji. „Mężczyźni są stworzeni do towarzystwa, kobiety do samotności z matką. Pensjonat dla chłopców może być dobrym, ale pensjonat dla dziewcząt jest zawsze złym instytutem"[32] – przestrzega Trentowski. Skoro dom i rodzina są całym światem kobiety, jej powołaniem i przeznaczeniem, to nie ma potrzeby wyrywać jej z niego i rozbudzać w niej szkodliwego umiłowania dla świata publicznego, które to mogłoby ją odciągnąć od właściwego wypełniania roli żony i matki.

[30] Ibidem, s. 612.
[31] Ibidem, s. 610.
[32] Ibidem, s. 617.

Odmienny sposób wychowania dziewcząt wynika z tego, że są one istotami innej niż mężczyźni natury. Są bardziej przywiązane do świata realnego i do cielesności. Niezdolne są do abstrakcyjnego myślenia, do przyswajania ogólnych zasad i do intelektualnych spekulacji. Co ciekawe, jak zauważa Andrukowicz: „Trentowski nie widzi jakichś zasadniczych różnic w rozwoju cielesnym (poza podkreśleniem »męskiej siły« i »niewieściej piękności«), w którym niezależnie od płci równo traktowane są problemy higieny, zdrowego trybu życia czy zaspokajania wszystkich potrzeb biologicznych”[33]. Odmienne podejście pojawia się jednak, gdy przechodzi on do kwestii rozwoju umysłowego.

Zdaniem autora *Chowanny*: „kobieta czuje samą siebie, ale nie widzi samej siebie. Jest cała uczuciem, sercem, a jej uszy są tak zwanymi w anatomii uszkami serca”[34]. Dlatego też nie należy w żadnym wypadku pogłębiać tej uczuciowości i namiętności. Przeciwnie warto studzić je poprzez odwracanie uwagi wychowanek ku rzeczom praktycznym. Ponieważ dziewczęta dojrzewają fizycznie wcześniej niż chłopcy, wcześniej też zaczynają dostrzegać różnice płci i interesować się tymi sprawami, np. pytać, skąd się biorą dzieci. Dlatego już młode dziewczęta trzeba chronić przez pokusami ze strony mężczyzn. Trentowski zaleca, aby mówić im, że mężczyźni potrafią kobietę w taki sposób całować i uściskać, że staje się brzemienna, a potem w bólach rodzi dziecko. Ma to skutecznie zniechęcić dziewczęta do wszelkich pieszczot z płcią przeciwną i chronić ich cnotę.

Tego typu ostrzeżenia zapobiegające utracie niewinności, choć mogą wydawać się niepotrzebnym oszustwem i czymś śmiesznym, są niezbędne w przypadku wychowanek, gdyż nie są one zdolne do poznania zasad etycznych i podporządkowania się im. „Moralność dziewcząt nie jest etycznym prawem ani autonomią, ani zasada, ale obyczajem”[35] – uważa Trentowski. Kobiety nie są zdolne do osiągnięcia moralnej autonomii, do kierowania się abstrakcyjnymi i ogólnymi zasadami moralnymi. Przed złem powstrzymywać je może jedynie obawa przed wstydem i utratą dobrego imienia. Dlatego też edukacja moralna

[33] *Chowanna, (Myśli wybrane)*, s. 96.

[34] B. Trentowski, *Chowanna...*, t. I, s. 614. Trentowski nie odrzuca całkowicie uczuć w procesie poznania i wychowaniu. Pisze o „rozumnym sercu” czy też „serdecznym rozumie”, a zatem połączeniu pierwiastka emocjonalnego i rozumnego. Zdaniem Andrukowicza można wręcz mówić tu o jakimś rodzaju inteligencji emocjonalnej (zob. W. Andrukowicz: *Szlachetny pożytek...*, s. 297–298). Oczywiście poszukiwanie równowagi pomiędzy wspominanymi pierwiastkami jest możliwe tylko u mężczyzn, gdyż kobietom brak rozumności.

[35] B. Trentowski, *Chowanna...*, t. I, s. 615–616.

dziewcząt nie powinna bazować na teorii. Dziewczęta nie w stanie nauczyć się cnoty z książek, nie pojmują „teoretycznych ogólników", a jedynie „praktyczne szczególniki". Należy je uczyć zawsze na konkretnych przykładach i w taki sposób, aby zasady moralne łączyły się dla nich z uczuciami, bowiem dziewczyna: „nie myśleć, ale czuć, nie poznawać, ale wiedzieć powinna"[36]. Przykłady jej dawane muszą być zawsze pozytywne, gdyż nie potrafi ona uczyć się właściwego postępowania poprzez negowanie złych wzorców. Chłopców można poprawić, pokazując im przykłady złych uczynków i moralnego upadku. Jednak dziewczęta polepsza się tylko dobrymi przykładami.

Należy również troszczyć się o to, aby nie zeszły one na złą drogę, ponieważ niezwykle trudno im potem powrócić na drogę cnoty[37]. Kobietom brakuje silnej woli, a ich postanowienia poprawy są bezwartościowe. Żyją one nazbyt teraźniejszością i zbyt łatwo ulegają jej pokusom. Niezdolne do spekulacji i przewidywania nie potrafią myśleć w perspektywie dłuższego czasu i rezygnować z chwilowych przyjemności, zwłaszcza, że są: „więcej ciałem niż duchem"[38]. Skąd konieczność chronienia ich przed upadkiem, którego potem najczęściej już nie sposób naprawić. Dalego też należy tępić u dziewcząt wszelką samowolę i surowo je za takie postępowanie karcić, nawet jeśli chodzi tylko o drobnostki.

Ideał kobiety

Cnotą niewiasty jest posłuszeństwo, które ślubuje ona swemu mężowi przed Bogiem. Tego też należy uczyć dziewczęta szacunku dla mężczyzn, który potem zmienia się w miłość do męża. Poza tym kobiet powinna być łagodna i zawsze uprzejma dla innych, skromna i raczej bojaźliwa (choć gdy chodzi o dobro męża i dzieci niektóre kobiety potrafią wykazać się odwagą), troskliwa i chętna do opiekowania się słabymi i chorymi, pracowita, pilna, oszczędna. Ważne jest również to, aby była dobrą patriotką. Oczywiście kobiecy patriotyzm nie polega na

[36] Ibidem, s. 614.

[37] Trentowski radzi ojcom, których córkom zdarzy się zajść w ciążę, aby okazali im swój gniew i odesłali je na czas ciąży w jakieś odległe miejsce. Po porodzie zaś upadła dziewczyna powinna trafić na trochę do klasztoru. Potem można potraktować ją z litością i wybaczyć jej. Jeśli jednak powtórzy swój błąd, trzeba ją usunąć w z domu. Litościwy ojciec może ją wówczas ewentualnie wspierać finansowo. Gdyby zaś żyła ona w sposób rozwiązły, wolno mu wyrzec się jej publicznie.

[38] Ibidem, s. 616.

gotowości do walki za ojczyznę, ale np. na rezygnacji z kupowania drogich strojów za granicą.

Idealna żona uważa swego męża wręcz za ziemskiego boga. Myśli tylko o nim i jego potrzebach. Celem jej życia jest troszczenie się o męża i dostarczanie mu przyjemności. Jest oczywiście bezwzględnie wierna i nigdy nie bywa zazdrosna. Nawet jeśli odkryje jego niewierność, nie czyni mu z tego powodu wyrzutów. Ona sama nie ma przed mężem najmniejszych tajemnic, nie wymaga jednak, by on się jej ze wszystkiego zwierzał. Cierpliwie też znosi gniew małżonka. Uznaje bowiem: „Zrobić dom rajem dla męża za swe przeznaczenie i za najświętszy obowiązek”[39]. Relacja między małżonkami, podobnie jak wszystkie relacje pomiędzy kobietami a mężczyznami, jest relacją niesymetryczna. Żona, jako istota pod każdym względem – również intelektualnym – niesamodzielna, jest od męża całkowicie zależna. Trentowski uważa, że nie ma swego własnego charakteru. Jako istota pozbawiona pierwiastka duchowego oraz niezdolna do autonomii moralnej nie jest w stanie sama kształtować swojej osobowości. „My stajemy się tym, czym sami chcemy; kobiety zaś są wszędzie tylko tym, co z nich zrobiliśmy”[40] – stwierdza dobitnie autor *Chowanny*. Nie dziwi zatem opis idealnego nauczyciela: „Z małżonką swą żyje w zgodzie i tak ją utresował, że ta potrafi z koleżankami swymi stać w harmonii i nie trudzi się plotkami”[41]. Kobietę można (i oczywiście trzeba) jedynie utresować, nie zaś do czegoś przekonać, czy też czegoś nauczyć. Kobieta, jako istota pozbawiona boskiego pierwiastka, bliższa jest zatem zwierzętom niż człowiekowi i Bogu.

Trzeba jednak przyznać, że dając wskazówki dotyczące wychowania seksualnego chłopców i kształtowani ich relacji z płcią przeciwną Trentowski wręcz zakazuje uczenia ich tego, że kobieta jest istota niższą, przestrzegając ojców i wychowawców:

> Niechaj nigdy od ciebie ani od kogo innego nie posłyszy, że kobiet są li meblami ruchomymi wśród naszych pokojów i zdobią je rzeczywiście, jeżeli ładne; że są żywymi machinami naszymi przeznaczonymi do kuchni, do igły, słowem do starania o naszą wygodę.[42]

Takie wyobrażenia o dziewczętach sprawiłyby, że chłopiec zacząłby unikać ich towarzystwa jako nieciekawego, a w konsekwencji stałby

[39] Ibidem, s. 605.
[40] Ibidem, s. 595.
[41] Ibidem, t. II, s. 73.
[42] Ibidem, t. I, s. 594.

się nieokrzesanym gburem. To kobiety bowiem poskramiają agresję i dzikość mężczyzn oraz przyczyniają się do łagodzenia obyczajów. Dowodem na to ma być fakt, iż w krajach Wschodu, w których nie szanuje się kobiet i sprowadza je do roli niewolnic, obyczaje nadal są barbarzyńskie. Dlatego też dzieci płci obu powinny bawić się razem, aby już od dzieciństwa uczyły się wzajemnego obcowania i kształtowały się między nimi właściwe relacje. „Tylko w obcowaniu z sobą płci obojga rozwija się człowieczeństwo prawdziwe, lepszy obyczaj, uczucie szlachetniejsze, smak, a nawet cnota"[43] – zaznacza Trentowski. Rozdzielanie dziewcząt i chłopców prowadzi do tego, że snują oni fantazje na temat płci przeciwnej i myślą o niej nieustannie. Wzajemne towarzystwo pozwala poznać prawdę o dziewczętach. Zapobiega też nadmiernej idealizacji kobiet i późniejszemu rozczarowaniu młodzieńca w kontakcie z rzeczywistą przedstawicielką płci przeciwnej. Jeśli zaś chodzi o nieuleganie pożądaniu i zachowanie skromności, to lepszą metodą jest zmierzenie się z pokusami i ich przezwyciężenie niż ciągłe przed nimi uciekanie.

Młody mężczyzna powinien poznać prawdziwe oblicze kobiet – istot słabych, ale też dobrych i czułych, choć niekiedy podstępnych, zdolnych i do miłości, i do nienawiści, niekonsekwentnych w słowach i w postępowaniu. Powinien wiedzieć, że należy traktować je jak: „dorosłe dzieci, raz na pocałunek, drugi raz na rózgę zasługujące"[44]. Wynika stąd obowiązek troszczenia się o nie i zapewniania im ochrony. Mężczyzna nie powinien wykorzystywać słabości kobiet, lecz widząc słabszą od siebie istotę, wziąć ją w opiekę i służyć jej wsparciem i pomocą. Tym bardziej że obie płcie potrzebują się nawzajem. Mężczyzna jest wprawdzie silny i autonomiczny, ale mimo to potrzebuje dopełnienia. „Mężczyzna będący słońcem w naszym rodzaju, nie jest całkowitym, ale twierdzącym człowiekiem, za czem, że tak powiem półczłowiekiem"[45]. Kobieta również jest półczłowiekiem, tyle że przeczącym. Dopiero połączenie się tych dwojga tworzy rzeczywistego człowieka i daje zarazem: „piękny przykład filozoficznej różnojedni w rzeczywistości"[46].

Pełną różnojednię tworzy jednak dopiero cała rodzina. Rodzice z dzieckiem to człowiek całkowity, stanowiący trójcę, czyli pełny obraz Boga. Dlatego też Trentowski potępia bezżeństwo i bezdzietność. Uważa założenie rodziny za obowiązek ważniejszy niż wszelka kariera. Małżeństwo i ojcostwo czyni mężczyzn lepszymi ludźmi, często pozwa-

[43] Ibidem, s. 597.
[44] Ibidem, s. 596.
[45] Ibidem, s. 597.
[46] Ibidem, s. 598.

la im przezwyciężyć swe wady. Tak jak obowiązkiem kobiety jest zostać żoną i matką, tak obowiązkiem mężczyzny jest być mężem i ojcem, choć trzeba pamiętać, że ma on, w przeciwieństwie do żony, jeszcze inne pola działania. Podsumowując: „mężczyzny obowiązkiem jest szanować kobietę i szukać jej towarzystwa już dla własnej zewnętrznej ogłady, już dla stania się więcej niż dotąd rzeczywistym człowiekiem”[47].

Edukacja domowa i na pensji dla dziewcząt

Kobieta dopełnia mężczyznę, czyni go łagodniejszym i bardziej kulturalnym. Jednak musi to być kobieta cnotliwa i odpowiednio wychowana. Jak już wcześniej wspominałam, za najlepsze uważa Trentowski wychowanie domowe pod kierunkiem matki, ewentualnie ochmistrzyni. Dobra ochmistrzyni sama jest niewiastą cnotliwą, jest to „istna Bogarodzica – dziewica!”[48], która stanowi dzięki temu wzór dla swych podopiecznych i może rozwijać w nich religijność i moralność. Wychowując dziewczęta, posłuszna jest woli ich ojca i realizuje jego plany. Dba szczególnie o zachowanie czystości i niewinności wychowanek, nie dopuszczając do tego, by stały się strojnisiami i kokietkami. Uczy je natomiast porządku i gospodarności. Cnoty i umiejętności związane z prowadzeniem domu są ważniejsze niż chociażby nauka muzyki, ponieważ, pamiętając stale o przeznaczeniu kobiety, dobra ochmistrzyni: „sposobi dziewczęta na dobre córki, żony i matki, do słodkiego pożycia domowego”[49].

Jeśli rodzice nie mogą sami zajmować się wychowaniem dzieci i nie mają możliwości zatrudnienia ochmistrzyni, posyłają swe pociechy na pensję. Dla dziewcząt jest to najgorsze możliwe rozwiązanie. Tym bardziej rozważnie i starannie trzeba wybierać pensjonat dla panien, zwracając uwagę nie tylko na poziom nauczania, ale też, a może przede wszystkim, na troskę o moralność wychowanek. Jeśli chodzi o program nauczania, to Trentowski zaleca naukę religii i moralności, a dodatkowo języka ojczystego (także przez lekturę dzieł klasycznych oraz pism pożytecznych), historii Polski i historii powszechnej, geografii, rysunku, matematyki, muzyki, śpiewu i tańca. Co ciekawe, nauczać powinni głównie mężczyźni. Aby uniknąć jakiegokolwiek zgorszenia,

[47] Ibidem, s. 595.
[48] Ibidem, t. II, s. 62.
[49] Ibidem, s. 61.

podczas lekcji ma być zawsze obecna właścicielka pensji bądź ochmistrzyni, nawet trakcie lekcji religii prowadzonych przez księdza.

Dlaczego nauczyciele są lepsi od nauczycielek? Po pierwsze: „znają przedmiot swój zwykle głębiej i wszechstronniej, mają wykład lepszy, a nadto od nich nierównie chętniej uczą się kobiety"[50]. Kobiety, jako nie powołane do nauki i pracy zawodowej, nie są w stanie tak dobrze opanować jakiegoś przedmiotu jak mężczyźni. Brak im też umiejętności potrzebnych do dobrego nauczania. Ponad to męski autorytet sprawia, że wychowanki są uważniejsze i bardziej przykładają się do lekcji prowadzonych przez nauczyciela. Jest też drugi argument za nauczycielami płci męskiej. Kobiety uczone przez same kobiety nauczą się być posłuszne innym kobietom, a nie mężczyznom, a przede wszystkim mężowi. Przeznaczeniem kobiety jest być posłuszną i podporządkowaną mężczyźnie w każdej dziedzinie, także i w nauczaniu. „Białogłowa przeznaczona jest od Boga pod komendę mężczyzn, mężczyzna tedy powinien być szczególniej jej nauczycielem"[51] – podkreśla Trentowski.

Nauka wyżej wymienionych przedmiotów nie jest jednak najważniejsza na żeńskiej pensji. Nauczyciel musi bowiem stale powtarzać sobie, że jego zadaniem jest: „abyś z poruczonych sobie dziewcząt zrobił dobre córki, żony i matki, abyś wlał w nie rozumną bogobojność, religijną tolerancję, nienawiść do tego, co je wiedzie do upadku lub robi szatanami"[52]. Dlatego też wychowanki powinny wdrażać się również w czynności gospodarskie, np. nakrywając do stołu podczas wspólnych posiłków czy usługując przy popołudniowej herbacie. Dziewczęta mają również nawzajem czesać się i ubierać, nie korzystając z pomocy pokojówki oraz pielęgnować chore koleżanki, gdyż umiejętność opieki nad chorymi będzie im potrzebna jako matkom.

Najważniejszą troską właścicieli żeńskich pensji powinna być dbałość o cnotę powierzonych im panien. W tym celu trzeba odpowiednio zorganizować cała pensję. Na przykład łóżka w sypialniach wychowanek powinny być zaopatrzone w zasłonki, aby współmieszkanki nie mogły zobaczyć nawet fragmentu ciała przebierającej się do snu dziewczyny. Jednak spać powinny dziewczęta przy rozsuniętych firankach, aby widziała je czuwająca nad nimi dozorczyni. Pobudka powinna mieć miejsce o świcie, to zniechęci podopieczne do nocnego życia. W celu nauki skromności należy wprowadzić jednakowy ubiór dla wszystkich oraz zakazać noszenia biżuterii. Zakazać trzeba także kupowania sło-

[50] Ibidem, s. 67.
[51] Ibidem, s. 371.
[52] Ibidem, s. 370–371.

dyczy oraz podjadania w kuchni. Korespondencja z rodzicami będzie kontrolowana, gdyż rozpieszczone panienki mogłyby skarżyć się na panujący w szkole rygor. W ramach rozrywki pensjonarki mogą chodzić do teatru, ale trzeba starannie dobierać repertuar. Nie mogą to być komedie, ale opery lub umoralniające dramaty. Wolno im też czasem brać udział w balach, ale nie publicznych, lecz ze staranie dobranym gronem uczestników. Tylko odpowiednio prowadzona pensja, w której dba się o cnotę wychowanek i przygotowuje je do ich przyrodzonych ról żony, matki i gospodyni, jest godna polecenia.

Zarówno wychowanie domowe prowadzone pod okiem matki bądź ochmistrzyni, jak i nauka na pensji mają te same cele i podobne metody. I w domu, i na pensji dziewczęta wdraża się do prac domowych. Jest to ważne nie tylko ze względu na ich przyszłe obowiązki, ale też dla zachowania czystości. Jeśli bowiem brak im zajęcia, będą myśleć o chłopcach i o miłości, a to może przywieść je do grzechu. Stąd potrzeba nieustannego zajęcia, które angażowałoby nie tylko ręce, ale i myśli. Trentowski poleca np. sprzątanie, uprawę ogrodu, robienie przetworów, zajmowanie się kurami czy gołębiami, jak również gimnastykę. Inne zajęcia stosowne i użyteczne w tym względzie to czytanie, pisanie, rysunek i gra na instrumentach. Tradycyjne robótki ręczne pozostawiają zaś zbyt wiele czasu na oddawanie się marzeniom. Również młodzieńcom trzeba znajdować stałe zajęcia, oni jednak potrafią skupić się na jednej rzeczy i pracować, póki jej nie ukończą. Dziewczęta natomiast stale się nudzą i lubią zmiany, nigdy też nie są naprawdę skupione na jednej czynności. Dlatego też: „Wolno chłopcu skarżyć się, iż mu w pracy przeszkodzono, ale dziewczyna tego czynić nie powinna”[53].

Zaproponowany przez Trentowskiego model wychowania dziewcząt jest radykalnie różny od modelu wychowania chłopców. Nie ma w nim miejsca rozwijanie w wychowankach tego, co idealne, na kształtowanie różnych aspektów jaźni. Ogólna edukacja dziewcząt ma być jedynie pobieżna i nie wykraczać poza etap elementarny. *Chowanna* nakierowana jest przede wszystkim na młodzieńców, gdyż to dla nich przeznaczone są zdobycze nowoczesnej pedagogiki. Dziewczęta ich nie potrzebują, bo powadzenia domu i opieki na dziećmi najlepiej uczyć się przez przykład i praktykę. W ten sposób wpisuje się Trentowski w nurt zapoczątkowany przez Jana Jakuba Rousseau, który w wydanym w 1772 r. *Emilu* proponował niezwykle wówczas nowoczesny sposób wychowania chłopców, natomiast na przykładzie Zosi dowodził, że „całe wychowanie kobiet powinno mieć na względzie mężczyznę i jego potrzeby. Podo-

[53] Ibidem, t. I, s. 623.

bać się mężczyźnie, być dla niego pożyteczną, zyskiwać jego miłość i szacunek, wychowywać, póki jest młody, opiekować się nim, kiedy dorośnie, wspomagać go swą radą, pocieszać w smutku, słowem uczynić mu życie słodkim i przyjemnym – oto obowiązki kobiety po wszystkie czasy"[54].

Poglądy takie już w XVIII wieku spotkały się ze zdecydowanym sprzeciwem. W odpowiedzi na *Emila* Mary Wollstonecraft napisała *Wołanie o prawa kobiety* (1791). Zarzucała ona Rousseau m.in. odmawianie kobietom rozumności oraz autonomii moralnej, a więc człowieczeństwa. Domaga się takiej samej edukacji dla obu płci kształtującej zarówno zdolności intelektualne, jak i moralność. Podkreśla, że „kobiety naprawdę są zdolne postępować jak istoty rozumne, nie pozwólmy traktować ich jak niewolnice lub jak zwierzęta, zależne od rozumu mężczyzn. Kształtujmy ich umysły, nałóżmy im zdrowe, wzniosłe cugle zasad i pozwólmy im uzyskać świadomą godność dzięki poczuciu, że są podległe tylko Bogu. Nauczmy je, tak samo jak mężczyzn, poddawać się moralnej konieczności zaś oczekiwaniu, że jako płeć piękna będą się jedynie podobać"[55].

Trentowski jednak obstaje przy stanowisku bliższym Rousseau, akcentując zasadniczą odmienność i niezdolność kobiet do opanowania zasad moralnych[56]. Traktowanie kobiety jako istoty biernej i przywiązanej do cielesności oraz świata materialnego, jak zauważa Walicki: „ograniczało postępowość pedagogiki Trentowskiego i oceniane było nader krytycznie już przez jego współczesnych"[57], tym bardziej że połowa XIX wieku to moment powstania zorganizowane ruchu kobiecego. Wprawdzie najważniejsze dzieło ówczesnej myśli feministycznej, czyli *Poddaństwo kobiet* Johna Stuarta Milla ukazało się dopiero w 1869 r., to już w latach 20. i 30. XIX wieku głoszone były postulaty zniesienia nierówności między płciami, np. w ramach socjalizmu utopijnego czy czartyzmu. Od lat 50. XIX wieku działały natomiast stowarzyszenia na rzecz przyznania kobietom prawa głosu[58]. Trentowski zdaje się nie dostrzegać tych ruchów i związanych z nimi debat. Odwołuje się do tradycyjnego modelu kobiecej natury i odmiennych powołania obu płci.

---

[54] J.J. Rousseau, *Emil*, tłum. W. Husarski, Ossolineum, Wrocław 1955, t. II, s. 231.

[55] M. Wollstonecraft, *Wołanie o prawa kobiety*, Wyd. Mamania, Warszawa 2011, s. 79.

[56] Na temat podobieństw i różnic pomiędzy myślą pedagogiczną Rousseau i Trentowskiego pisze m.in. Andrukowicz (zob. *Chowanna (Myśli wybrane)*, oraz *Szlachetny pożytek*..., s. 178–182).

[57] A. Walicki, *Wstęp*, s. LXXIX.

[58] J. Hannam, *Feminizm*, tłum. A. Kaflińska, Zysk i S-ka, Poznań 2010, s. 40–41.

Można by uznać obraz kobiety zawarty w *Chowannie* za przeżytek, którym nie warto się bliżej zajmować. Jednak dzieło to miało być programem pedagogiki narodowej, a ambicją autora było jak najszersze rozpropagowanie jego modelu wychowania i utożsamienie go z wychowaniem w duchu polskości. Myśl pedagogiczna Trentowskiego miała swych kontynuatorów w wieku XIX w osobach chociażby działacza oświatowego Ewarysta Estkowskiego czy Teodozego Siewkowskiego, który opracował bardzo wówczas popularne wypisy z *Chowanny* wydane w Warszawie w 1846 r. Nawiązywano do niej jednakże i później – w latach 1929–1939 ukazywało się pismo zatytułowane właśnie „Chowanna"[59]. Obecnie czasopismo o takim tytule wydawane jest na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Śląskiego. Warto się zatem zastanowić, nad tym na ile ów, archaiczny już nawet jak na wiek XIX, wzorzec edukacji dla dziewcząt wpływał na polski system edukacyjny czy nawet szerzej – na przekonania dotyczące miejsca kobiet w społeczeństwie. Tym bardziej że uchodzić on miał za prawdziwe patriotyczny i polski. Wprawdzie według Andrukowicza: „taki radykalny pogląd musiał wzbudzać protesty, zarówno po stronie lewicy, jak i prawicy. Narażał Trentowskiego na dyskomfort. Niewątpliwie tez zniechęcał do lektury jego dziel całe rzesze czytelników, w tym zwłaszcza intelektualistek"[60]. Witkowski zaś stwierdza, że „nie wszystkie akcenty, jakie odnajdujemy w *Chowannie*, jak choćby stosunek do kobiet i kobiecości w obszarze wychowania i rozwoju duchowego, są warte uwagi jako dające nam coś poza świadectwem trudności, z jakimi musiała się borykać nowoczesna i kulturowo nas satysfakcjonująca wizja statusu kobiet, ich praw i potencjału, jednym słowem – wartość kobiecości"[61].

Moim zdaniem zagadnienia te mogą być interesujące także dla współczesnego czytelnika i to nie tylko jako prezentacja pewnego historycznego stanowiska. Niektóre z twierdzeń zawartych w *Chowannie* nadal są przywoływane. Na przykład Fundacja Mamy i Taty prowadziła w mediach kompanię *Nie odkładaj macierzyństwa na potem*. Spot pokazujący nieszczęśliwą kobietę, która zrobiła karierę zawodową, ale nie urodziła dzieci[62], odzwierciedla przekonanie Trentowskiego, że najważniejszą rolą kobiety jest rola matki. Nie decydując się na macierzyństwo, nie może ona wieść i udanego życia i czuć się spełniona. Mogłoby wydawać się, że przeświadczenie o braku u dziewcząt zdolno-

[59] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, s. 392.
[60] W. Andrukowicz, *Szlachetny pożytek…*, s. 142.
[61] L. Witkowski, op. cit., s. 10.
[62] Zob. [online] <www.nieodkladajmacierzynstwa.pl> (dostęp: 5.05.2017).

ści naukowych już dawno się zdezaktualizowało. Tymczasem w podręczniku *Wędrując ku dorosłości. Wychowanie do życia w rodzinie dla uczniów klas I–III gimnazjum* znaleźć można taką oto wskazówkę dla chłopców: „jeśli zdecydujesz się pomóc koleżance w geometrii, zdobądź się na cierpliwość i wyrozumiałość, choć może cię irytuje, że tak wolno myśli albo czegoś nie pamięta"[63]. Chłopcy i dziewczęta różnić się mają pod względem możliwości intelektualnych, na korzyść chłopców rzecz jasna. „Dominantą psychiki kobiecej jest pragnienie miłości, które u kobiety przejawia się jako ważna potrzeba"[64] realizowana poprzez małżeństwo i macierzyństwo. Nic zatem dziwnego, że nadal uczy się dziewczęta, jak bardzo ważne jest dla nich zachowanie dziewictwa. „Wiadomo jednak, że nie chodzi tu tylko o mały fałd błony dziewiczej, ale o coś więcej. To »coś« to integralność osoby ludzkiej. Integralny znaczy związany z całością; to dziewczyna, która nie »rozmienia się na drobne«. Ona należy do siebie i całą siebie ofiaruje temu jednemu, ukochanemu na całe życie"[65] – przestrzegają autorzy podręcznika. Podobnie o cnocie czystości pisał Trentowski, widząc w niej to, co przede wszystkim kobieta ma do ofiarowania swemu mężowi.

Dlatego też, jak sądzę, warto jeszcze raz zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, na oparcie odmiennych metod wychowawczych dla dziewcząt i chłopców na ontycznej różnicy pomiędzy płciami, czyli uznaniu kobiety za jedynie półjaźń, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Nasuwa się tutaj pytanie, czy Trentowski w swoich filozoficznych podstawach pedagogiki nie starał się po prostu uzasadnić utrwalonych wówczas opinii o przedstawicielkach płci pięknej. Powtarzał przecież obiegowe przekonania o większej emocjonalności kobiet czy ich przywiązaniu do szczegółów i niezdolności do abstrakcyjnego myślenia. Jednoznacznie dowodził, że wszelkie różnice pomiędzy mężczyznami a kobietami wywodzą się z natury, a nie z kultury. Tworząc system pedagogiki oparty na takich przesłankach, różnice te jeszcze powiększamy i utrwalamy, popadając w błędne koło. Chociaż: „sam Trentowski niejednokrotnie podkreślał, iż prawdziwy uczony nie powinien zamykać oczu ani zatykać uszu i uporczywie tkwić przy tradycyjnych wyobrażeniach"[66], niestety tej otwartości zabrakło mu w kwestii kobiet.

---

[63] *Wędrując ku dorosłości. Wychowanie do życia w rodzinie dla uczniów klas I–III gimnazjum,* red. T. Król, Rubikon, Kraków 2015, s. 64.

[64] *Wędrując ku dorosłości. Wychowanie do życia w rodzinie dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych,* red. T. Król, Rubikon, Kraków 2015, s. 47.

[65] *Wędrując ku dorosłości. Wychowanie do życia w rodzinie dla uczniów klas I–III gimnazjum*, s. 97.

[66] W. Andrukowicz, *Szlachetny pożytek…*, s. 143.

Po drugie, równie niebezpieczną konsekwencją zaakceptowania stanowiska Trentowskiego jest całkowite wykluczenie kobiet ze sfery publicznej, zamknięcie w domu, gdzie zdane są na łaskę mężczyzn: ojca, a potem męża. Wprawdzie autor *Chowanny* zachęca do łagodnego i dobrotliwego obchodzenia się z małżonkami, ale to jedynie złudna ochrona przed domowymi tyranami i okrutnikami. Tym bardziej że Trentowski w ostrych słowach potępia i wyszydza kobiety chcące się z domu wyrwać i zaistnieć w zarezerwowanym dla mężczyzn świecie publicznym[67]. Mogą one stać się co najwyżej „sentymentalnymi papugami" czy „uczonymi krowami". Wychowywanie i nauczanie zgodne z zasadami *Chowanny* skutecznie hamowałoby dążenia emancypacyjne kobiet. Podziwiać zatem należy nasze prababki, którym pomimo popularności przytoczonych tutaj poglądów, udało się jako jednym z pierwszych w Europie wywalczyć prawa wyborcze. Warto jednak pamiętać, że niektóre z zawartych w *Chowannie* przekonań na temat kobiet do dziś są powtarzane. Można się zastanawiać na ile jest to „zasługą" Trentowskiego. Chociaż nie wolno pominąć faktu, że w swojej ostatniej, wydanej pośmiertnie pracy pt. *Co jest istotne i nieistotne w wolnomularstwie?* za jedno z najważniejszych zadań masonerii uważał on walkę o prawa kobiet oraz zapewnienie wszystkim, bez względu na płeć, możliwości rozwoju pozwalających na stanie się rzeczywistym człowiekiem[68]. Poza tym Trentowski był dobrym ojcem dla swojej jedynej córki Olimpii, którą – jak twierdzi Andrukowicz: „wychowywał w atmosferze polskości i nie bez dumy podkreślał jej zdolności do nauki, w tym nieprzeciętny talent muzyczny"[69]. Był zatem, na szczęście dla córki, niekonsekwentny, chwaląc u niej zdolności naukowe, których to w *Chowannie* kobietom odmawiał. Nie można zatem jednoznacznie stwierdzić, że Trentowski był całkowicie niechętny kobietom i wspierał czy wręcz zachęcał do ich niesprawiedliwego traktowania jako istot gorszego rodzaju. Lektura *Chowanny* pozostawia jednak takie wrażenie.

---

[67] W następujący sposób próbuje to tłumaczyć Andrukowicz: „Moim zdaniem, lęk przed wykształconą i samodzielną kobietą, był u niego tej rangi przesądem, co emocjonalny związek z liczbą trzy czy siedem, oparty jedynie na irracjonalnej wizji patriarchalnego Boga". Jako inną możliwą przyczynę wymienia on też fakt, że Trentowski był wychowywany i kształcony przede wszystkim przez ojca. Matka, a potem macocha miały zaś na niego niewielki wpływ – *Chowanna (Myśli wybrane)*, s. 97.

[68] Ibidem, s. 98.

[69] W. Andrukowicz, *Szlachetny pożytek...*, s. 453.

Literatura

Andrukowicz W., *Szlachetny pożytek. O filozoficznej pedagogice Bronisława F. Trentowskiego*, Wyd. Nauk. Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2006.

Andrukowicz W., *Chowanna (Myśli wybrane)*, red. W. Andrukowicz, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2010.

Hannam J., *Feminizm*, tłum. A. Kaflińska, Zysk i S-ka, Poznań 2010.

Linker T., *W romantycznym kręgu słowiańskich wierzeń*, Wyd. UG, Gdańsk 2004.

Polska myśl filozoficzna i społeczna, t. I: *1831–1863*, red. A Walicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1973.

Trentowski B., *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970.

Walicki A., *Filozofia polskiego romantyzmu*, Universitas, Kraków 2009.

Walicki A., *Wstęp. Filozofia i ideały wychowawcze autora Chowanny*, (w:) B. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970.

Wollstonecraft M., *Wołanie o prawa kobiety*, tłum. E. Bodal, M. Cichoń, L. Dymek, K. Hilbricht, M. Iwanek, M. Jermacz, H. Morusiewicz, A. Skalniak, B. Sowiński, A. Sprzęczka, N. Strehlau, A. Weseli, Mamania, Warszawa 2011.

Wędrując ku dorosłości. Wychowanie do życia w rodzinie dla uczniów klas I–III gimnazjum, red. T. Król, Rubikon, Kraków 2015.

Wędrując ku dorosłości. Wychowanie do życia w rodzinie dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych, red. T. Król, Rubikon, Kraków 2015.

Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918, red. A. Walicki, PWN, Warszawa 1983.

Robert Sanetra

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie
Policealne Studium Aktorskie
im. Aleksandra Sewruka
przy Teatrze im. Stefana Jaracza
w Olsztynie

University Warmia and Mazury
in Olsztyn

PSYCHOANALITYCZNE KONCEPCJE SZTUKI A METODA AKTORSKA KONSTANTEGO STANISŁAWSKIEGO*

Psychoanalytic Concepts of Art and Konstantin Stanislavski's Acting Method

Słowa kluczowe: sztuka, aktorstwo, psychoanaliza, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Konstanty Stanisławski.

Key words: art, acting, psychoanalysis, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Konstantin Stanislavski.

Streszczenie

Celem artykułu jest porównanie wczesnopsychoanalitycznych koncepcji sztuki z metodą aktorską Konstantego Stanisławskiego oraz wykazanie analogii pomiędzy nimi. Na początku przedstawiono zarys głównych założeń metody aktorskiej rosyjskiego reżysera, następnie wskazano na podobieństwa zachodzące między nią a poszczególnymi elementami Freudowskiej i Jungowskiej koncepcji sztuki.

Abstract

The aim of the article is to compare the early psychoanalytic concepts of art with Konstantin Stanislavsky's acting method and to demonstrate the analogy between them. In the beginning, an outline of the main assumptions of the acting method of the Russian director is presented, subsequently the similarities between it and the individual elements of Freudian and Jungian theories of art are indicated.

* Niniejszy artykuł został napisany na podstawie drugiego i trzeciego rozdziału mojej pracy licencjackiej pt. *Psychoanalityczna koncepcja sztuki Sigmunda Freuda i Carla Gustava Junga*, (UWM, Olsztyn 2017) napisanej pod kierunkiem dr hab. Doroty Sepczyńskiej.

Wprowadzenie

Sigmund Freud oraz Carl Gustav Jung zrewolucjonizowali dwudziestowieczne myślenie o człowieku i jego psychice. Wywarli ogromny wpływ na wszelkie obszary działalności człowieka, w tym filozofię. Moim zdaniem w bardzo ciekawym świetle ukazali człowieka w każdym aspekcie jego życia – codzienności, dążeń naukowych, artystycznych, zawodowych i innych. Wiele uwagi poświęcili sztuce – uważali, że to przestrzeń realizacji stłumionych pragnień człowieka. Freud charakteryzował ją przez pryzmat odmiennej od osób nieprzejawiających zdolności twórczych mechanizmów obronnych[1] oraz wskazał podobieństwa i różnice między osobą uzdolnioną artystycznie a cierpiącą na nerwicę. Koncepcję psychoanalitycznej wykładni odbioru dzieła sztuki przez widza rozwijali m.in. Alfred Adler, Wilhelm Stekel czy Ernst Kris. Jung natomiast twierdził, że w twórczości człowieka mogą objawiać się treści zawarte w nieświadomości zbiorowej. Dokonał także rozróżnienia dzieł sztuki na symptomatyczne i wizjonerskie[2].

Uważam, że można dostrzec związek między powyższymi koncepcjami a wykładaną w każdej szkole teatralnej metodą aktorską Konstantego Stanisławskiego, której centralnym punktem jest pamięć emocjonalna[3] i natchnienie jako kluczowe narzędzia w pracy aktora nad rolą. Myślę, że refleksje Stanisławskiego stanowią bardzo interesujący przedmiot pracy badawczej, zwłaszcza w zestawieniu z Freudowską i Jungowską koncepcją człowieka, dlatego podejmę tu próbę porównania wczesnopsychoanalitycznych koncepcji sztuki z metodą rosyjskiego reżysera, z uwzględnieniem wpływu nieświadomości i przedświadomości na budowanie roli[4]. Przyjrzę się też cechom osobowości twórczej, takim jak biseksualność, skłonność do regresji twórczej, silne *ego* chroniące przed nerwicą oraz elastyczność represji[5]. W kontekście aktorskiej kreacji w teatrze rozważę wpływ kompleksu autonomicznego[6],

---

[1] Zob. Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, PWN, Warszawa 1985, s. 106–108.

[2] Zob. C.G. Jung, *Psychologia i literatura*, (w:) idem, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 404–405.

[3] Zob. K. Stanisławski, *Pamięć emocjonalna*, (w:) idem, *Praca aktora nad sobą*, t. I, Wydawnictwo PWST, Kraków 2014, s. 319–370.

[4] Zob. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa, 1975, s. 162.

[5] Zob. Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, s. 106–138.

[6] Zob. C.G. Jung, *Psychological Factors in Human Behaviour*, (w:) A. Warmiński, *Filozofia sztuki C.G. Junga*, Universitas, Kraków 1999, s. 28.

niebezpieczeństwo inflacji[7] oraz rolę fantazji opartej na obrazach wspomnieniowych[8]. Wczuwanie się aktora w graną postać odniosę do psychoanalitycznego postulatu emocjonalnego umiarkowania w estetyce[9]. Uwzględnię także psychoanalityczną wykładnię odbioru spektaklu teatralnego przez widza, skupiając się na istocie iluzji estetycznej[10] oraz działaniu mechanizmu identyfikacji[11]. Uważam bowiem, że aktorstwo jako dziedzina sztuki jest obszarem, w którym Freudowskie i Jungowskie refleksje znajdują wyraźne odbicie nie tylko w teorii, lecz również w praktyce.

Wydaje mi się, że w przypadku podjętego celu badawczego niemożliwe jest obranie metody, która zrealizowałby go w sposób bardziej obiektywny i uporządkowany pod względem metodologicznym niż metoda porównawcza. Aktorstwo jest obszarem sztuki, w którym próżno dostrzec jeden uniwersalny sposób opisu czy jednoznaczną klasyfikację określonego zjawiska wydarzającego się na scenie, dlatego próba analizy metody aktorskiej zawsze wymknie się spod ścisłej narracji naukowej. Moje spostrzeżenia dotyczące podobieństw między Freudowską i Jungowską koncepcją sztuki a zbiorem reguł opracowanych przez Stanisławskiego są skazane w dużym stopniu na dowolność i narrację balansującą na granicy pomiędzy nauką a własnymi subiektywnymi refleksjami.

Do najważniejszych autorów publikacji na temat estetycznych koncepcji Freuda należy zaliczyć Zofię Rosińską, Pawła Dybla, Danutę Danek oraz Edwarda Fiałę[12], zaś interpretatorami antropologicznych i estetycznych myśli Junga są: Zenon Waldemar Dudek, Kazimierz Pajor, Jerzy Prokopiuk i Andrzej Warmiński[13]. Porównania rozważań Freuda i Junga dokonali m.in. Ilona Błocian, Leszek Dąbkowski, Marta Haba[14]. Ogólnie o psychoanalitycznej teorii sztuki pisali: Danek,

---

[7] Zob. Z. W. Dudek, *Dwanaście zasad psychologii Junga*, (w:) idem, *Jungowska psychologia marzeń sennych*, Warszawa 2010, Eneteia, s. 377.

[8] Zob. C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 503–504.

[9] Zob. ibidem, s. 144.

[10] Zob. Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, s. 139.

[11] Zob. ibidem, s. 144–145.

[12] Zob. Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002; P. Dybel, *Freud i Segal: o literaturze i sztuce*, Akademia Sztuk Pięknych, Gdańsk 2011; D. Danek, *Freud – odkrycia, pojęcia, twierdzenia*, „Arkusz" 2002, nr 5–10; E. Fiała, *Modele Freudowskiej metody badania dzieła literackiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

[13] Zob. Z.W. Dudek, *Jungowska psychologia marzeń sennych*, Eneteia, Warszawa 2010; K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, Eneteia, Warszawa 2004; J. Prokopiuk, *Mój Jung*, KOS, Katowice 2008; A. Warmiński, op. cit.

[14] Zob. I. Błocian, *Psychoanalityczne wykładnie mitu: Freud, Jung, Fromm*, Eneteia, Warszawa 2010; L. Dąbkowski, *Freud a Jung*, „Filozofia" 2006, nr 22, s. 75–83; M. Haba, *O twórczości – Freud a Jung*, „Topos" 2007, nr 6, s. 27–33.

Rosińska, Fiała oraz Bohdan Dziemidok[15]. Po przeanalizowaniu aktualnego stanu wiedzy wydaje mi się, że w Polsce nie poświęcono uwagi problemom psychoanalitycznej interpretacji sztuki aktorskiej czy kreacji aktorskiej w teatrze. Nie odnalazłem również pozycji, w której znalazłaby się analiza porównawcza poglądów estetycznych Freuda i Junga oraz metody aktorskiej Stanisławskiego. Wśród obcojęzycznych nielicznych prac, jakie ukazały się na ten temat, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na książkę Jeana Benedettiego *Stanislavski: His Life and Art*[16]. Pragnę zaznaczyć, że w niniejszym artykule nie podjąłem się *explicite* polemiki z tezami w niej sformułowanymi, będzie to przedmiotem mojej dalszej pracy badawczej.

Niniejszy artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej pokrótce scharakteryzuję metodę aktorską Stanisławskiego. W drugiej postaram się wykazać podobieństwa występujące pomiędzy zasadniczymi częściami składowymi koncepcji sztuki wyłożonych przez Freuda i Junga a systemem Stanisławskiego.

I

Konstanty Stanisławski wraz z Wladmirem Niemirowiczem-Danczenką w 1898 r. utworzył Moskiewski Akademicki Teatr Artystyczny (MchAT). Jego metoda, zawarta w dwutomowym podręczniku sztuki aktorskiej pt. *Praca aktora nad sobą*[17], stała się tam podstawą warsztatu każdego aktora[18]. Książka ta została napisana w formie dzienni-

[15] Zob. D. Danek, *Sztuka rozumienia: literatura i psychoanaliza*, IBL, Warszawa 1997; idem, Śmierć wewnętrzna: literatura w świetle doświadczenia psychoanalitycznego, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012; Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce...*; A. Warmiński, op. cit.; E. Fiała, *Psychoanalityczne interpretacje literatury: Freud, Jung, Fromm, Lacan*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012; B. Dziemidok, *Katharsis jako kategoria estetyczna (I)*, „Studia Estetyczne" 1971, t. VIII, s. 29–52; idem, *Katharsis jako kategoria estetyczna (II)*, „Studia Estetyczne" 1972, t. IX, s. 55–84; idem, *Katharsis jako kategoria estetyczna*, (w:) idem, *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*, PWN, Warszawa 2002 s. 180–235.

[16] Zob. J. Benedetti, *Stanislavski: His Life and Art*, Bloomsbury Publishing, London 1999.

[17] Zob. K. Stanisławski, *Praca aktora nad sobą*, t. I, Wydawnictwo PWST, Kraków 2014.

[18] Koncepcja Stanisławskiego powoli zaczyna być uznawana za archaiczną. Traktuje się ją tak, jak freudyzm w psychoanalizie – stanowi z jednej strony podstawę warsztatu aktora, zaś z drugiej jest przedmiotem wielu polemik i krytyk kierowanych pod jej adresem. Współcześnie istnieje wiele innych, bardziej innowacyjnych metod sztuki aktorskiej, niemniej zbiór reguł wskazany przez Stanisławskiego stanowi swego rodzaju podstawę, którą każdy adept sztuki aktorskiej powinien opanować.

ka fikcyjnego studenta szkoły teatralnej uczęszczającego na zajęcia prowadzone przez prof. Arkadija Nikołajewicza Torcowa – *alter ego* Stanisławskiego.

Głównym wyznacznikiem zbioru reguł sztuki aktorskiej opracowanych przez Stanisławskiego jest realizm psychologiczny postaci tworzonej przez aktora. Jak pisze Grzegorz Pańkowski, Stanisławski „walczył o realizm, liczyło się dla niego zespolenie ducha z ciałem, które ma doprowadzić do takiego samopoczucia, w którym »sama natura ludzka wywołuje podświadomy[19] proces twórczy«"[20]. By ów realizm osiągnąć, wymagał od aktora nadzwyczajnego poświęcenia, całkowitego zaangażowania psychicznego i fizycznego, które wedle rosyjskiego reżysera można osiągnąć przez żmudną i systematyczną pracę nad swoim warsztatem.

Pierwszą zasadą postępowania jest zadanie główne[21], czyli wskazanie celu postaci granej przez aktora, najczęściej ustalonego na pierwszych próbach w konsultacji z reżyserem. Współgrają z nim zadania poboczne, mające związek z określonym epizodem życia bohatera sztuki. Mogą one stanowić niejako etapy zadania głównego lub realizować drobniejsze cele postaci – odpowiadające poszczególnym wątkom pobocznym sztuki, niemającym bezpośredniego wpływu na oś akcji dramatu. Przykładowo zadaniem głównym Hamleta z dramatu Williama Szekspira będzie pomszczenie śmierci ojca, zaś zadaniem pobocznym może być prowokacja w postaci zorganizowania przedstawienia teatralnego na dworze królewskim, wyraźnie nawiązującego do zabój-

---

[19] Pańkowski posługuje się pojęciem „podświadomości", używanym także bardzo często przez samego Stanisławskiego. Pragnę zaznaczyć, że to, co Stanisławski nazywa podświadomością, będę w dalszej części artykułu utożsamiał z Freudowskim pojęciem „nieświadomości" (niem. *Bewusstlosigkeit*) lub „przedświadomości" (niem. *Vorbewußte*). Sam Freud dla określenia obszaru psychiki, w którym kumulują się nieświadomeprzeżycia i myśli, używał pojęcia „nieświadomości" lub „przeświadomości", a nie „podświadomości". Freud o przedświadomości pisze: „wszelkie procesy nieświadome, które przebiegają w ten sposób – tak, że stan nieświadomy może się łatwo przekształcić w stan świadomy – wolimy nazywać procesami, które mogą zostać uświadomione lub procesami przedświadomymi" (*Poza zasadą przyjemności*, s. 162). Freud pisze tu o „procesach przedświadomych", które oczywiście należy traktować jako procesy zawarte w przedświadomości, natomiast o nieświadomości: „Inne procesy i treści psychiczne [odmienne od tych, które samoistnie przedostają się do świadomości – przyp. R.S.] niełatwo zostają uświadomione i trzeba je […] rozszyfrować i wyrazić w języku świadomości. Dla nich rezerwujemy nazwę nieświadomości właściwej" (ibidem).

[20] G. Pańkowski, *Konstanty Siergiejewicz Stanisławski i metoda gry aktora jurodiwego*, (w:) A. Radomski, R. Bomba (red.), *Granice w kulturze*, Lublin 2010, s. 175–181.

[21] Zob. K. Stanisławski, *Zadanie naczelne. Główny nurt działań*, (w:) idem, *Praca aktora nad sobą*, t. I, s. 487–508.

stwa króla. Zadanie główne i poboczne aktor realizuje w tzw. okolicznościach założonych, czyli z uwzględnieniem „gdyby”[22], wszelkich warunków zewnętrznych, w jakich funkcjonuje postać. Chodzi tu o kontekst historyczny, filozoficzny, czas i miejsce akcji, wizję artystyczną sformułowaną przez reżysera, a nawet warunki atmosferyczne przestrzeni, w której znajduje się postać. Owo „gdyby” warunkuje zatem sposób poruszania się po scenie, mówienia, siadania i wykonywania wszelkich czynności granej postaci. Inaczej bowiem poruszamy się i rozmawiamy w kościele, inaczej na plaży, a jeszcze inaczej na targu.

Aby realizować określone zadanie w założonych okolicznościach, nie wystarczy sama intelektualna analiza tekstu. Kimże byłaby postać tworzona przez aktora posługującego się wyłącznie własnym intelektem i czysto rozumową analizą dramatu? Efektem takiego podejścia byłoby prawdopodobnie martwe, beznamiętne odtwarzanie linii akcji dramatu, które w konsekwencji nudziłoby widza, a teatr wiele by stracił. By postać grana przez aktora była żywa, ciekawa i angażowała uwagę publiczności, aktor, zdaniem Stanisławskiego, musi posługiwać się swoją pamięcią emocjonalną[23], czyli obszarem przeżyć zmagazynowanych w jego psychice. Umiejętność posługiwania się nią jest kluczowa dla wiarygodności postaci scenicznej, a jej wpływ na pracę twórczą aktora, zdaniem Stanisławskiego, jest nieoceniony. To z jej pokładów bowiem pochodzą wszelkie inspiracje twórcze w budowaniu roli, to ona uruchamia intuicję, wynosząc aktora poza sztywne granice intelektualnej analizy postaci.

Korzystanie z pamięci emocjonalnej polega na odwoływaniu się do swoich wspomnień odpowiadających najlepiej temu, co w danej chwili przeżywa grany przez aktora bohater sztuki. Można powiedzieć, że im większy jest bagaż przeżyć aktora, tym szersze jest jego *emploi* oraz tym głębsze zrozumienie wielu postaci[24]. Nie oznacza to oczywiście, że aby zagrać np. Rodiona Raskolnikowa ze *Zbrodni i kary* Fiodora Dostojewskiego, trzeba wpierw zamordować człowieka. Często aktor korzysta z wielu prostszych przeżyć, aczkolwiek naładowanych emocjo-

[22] Zob. K. Stanisławski, *Działanie „gdyby”. „Dane (założone) okoliczności”*, (w:) ibidem, s. 81–114.

[23] Zob. K. Stanisławski, *Pamięć emocjonalna*, (w:) ibidem, s. 319–370.

[24] Wielu współczesnych reżyserów nie przywiązuje już tak dużej wagi do tego założenia, bowiem często inspirację aktora mogą stanowić nie tylko jego prywatne przeżycia, lecz także, a często przede wszystkim filmy, książki, wiersze czy obrazy. One także dostarczają wiarygodnych treści dotyczących np. konstrukcji psychiki przygotowywanej postaci.

nalnie w podobny sposób jak przeżycia mordercy. Można przypomnieć sobie sytuację, gdy pokłóciliśmy się z kimś bliskim. Przedmiotem kłótni mogła być błaha rzecz, np. brudny zlew w kuchni. Sprzeczka przybiera na sile, by w końcu przerodzić się w awanturę, w której przywoływane są najtrudniejsze problemy rodzinne. Jakie uczucia wówczas nas przepełniają? Złość osiąga apogeum, po czym przemienia się w frustrację, co może doprowadzić do stanu, że nasze emocje wymkną się spod kontroli i przejdą w czyny, których potem będziemy żałować. Przytoczona sytuacja to prosty incydent, znany chyba każdemu człowiekowi, mogący posłużyć jako inspiracja do tworzonej przez nas na scenie postaci mordercy. Jak jednak wzbudzić pamięć związaną z przeżytymi emocjami? Czysto intelektualne przypomnienie sobie określonej sytuacji to za mało. Musimy się posłużyć pamięcią zmysłową[25]. W przytoczonym przykładzie będzie to polegało na przywołaniu z pamięci zapachu osoby, z którą się pokłóciliśmy, barwy jej głosu, tego, jak była wówczas ubrana, jaki miała wyraz twarzy. Możemy też sobie przypomnieć, jaka to była pora roku, która godzina, czy kłótni towarzyszyły jakieś dźwięki, np. odgłosy z podwórka czy melodia grana w radiu, szum telewizora z pokoju obok i wiele innych szczegółów.

Korzystanie z pamięci emocjonalnej może być szkodliwe dla psychiki aktora. Na przykład jeśli aktor przypomina sobie okoliczności związane z bardzo przykrymi przeżyciami z jego prywatnego życia, może mieć potem problemy ze zdrowiem psychicznym, spowodowane nadmiernym, zbyt emocjonalnym zaangażowaniem w graną postać.

Przytoczyłem wybrane, najważniejsze elementy metody aktorskiej Stanisławskiego, w których można odnaleźć wyraźne podobieństwa do Freudowskiej i Jungowskiej koncepcji sztuki. Pragnę także podkreślić, że ujęcie jej w ścisłe, filozoficzne ramy jest zadaniem niełatwym, gdyż jej gruntowne poznanie może odbyć się jedynie poprzez praktykę – naukę w szkole teatralnej lub pracę z reżyserem nad określoną rolą. Tylko wtedy aktor ma możliwość zetknięcia się z wszelkimi niuansami, problemami wynikającymi z teoretycznych założeń, a w konsekwencji nabyć umiejętność przezwyciężania ich i zyskać szerszą świadomość własnej psychiki wraz z jej mocnymi i słabymi stronami. Metoda aktorska bazuje bowiem na wiedzy teoretycznej i praktycznej.

---

[25] K. Stanisławski, *Pamięć emocjonalna*, (w:) idem, *Praca aktora nad sobą*, t. I, s. 331.

II

Stanisławski, Freud i Jung żyli mniej więcej w tych samych czasach (Stanisławski był o siedem lat młodszy od Freuda i o dwanaście lat starszy od Junga). Tym, co ich różniło, były oczywiście odmienne rzeczywistości kulturowe i społeczne – Stanisławski żył w komunistycznej Rosji, a Freud i Jung w Europie Zachodniej. Ciekawa jest także zbieżność lat ich działalności zawodowej. Stanisławski powołał do życia MchAT w 1898 r., rok później Freud wydał swoją pierwszą książkę – *Objaśnianie marzeń sennych*, dwa lata później ukazała się pierwsza pozycja Junga – *O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych*. Gdy zagłębimy się w *Pracę aktora nad sobą* zauważymy również, że Stanisławski bardzo często używał pojęcia podświadomości, zaś hasłem przewodnim jego metody było: „Poprzez świadomą psychotechnikę aktora – do podświadomej twórczości jego natury!”[26]. Czy można zatem przypuszczać, że Stanisławski zapoznał się z pracami Freuda i Junga? Jest to mało prawdopodobne, gdyż brak jest w jego pracach odniesień do Freuda lub Junga, dlatego uczeni twierdzą, że rozumienie przez Stanisławskiego pojęcia podświadomości jest przedfreudowskie. Na przykład Jean Benedetti uważa, że według Stanisławskiego termin ten „po prostu oznaczał te obszary umysłu, które nie są dostępne świadomemu przywołaniu czy woli. Nie miał on nic wspólnego z pojęciami odnoszącymi się do ukrytych treści rozwiniętych przez Freuda, którego dzieła nie znał”[27]. Wyraźne odniesienia do freudyzmu i jungizmu pojawiły się dopiero u kontynuatorów Stanisławskiego (m.in. Lee Strasberga[28] czy Jerzego Grotowskiego[29]).

W mojej opinii pomimo to można podjąć się próby odnalezienia podobieństw między jego metodą a elementami psychoanalitycznych koncepcji sztuki wyłożonych przez Freuda i Junga. Dowiodłaby ona, że w tym samym czasie w różnych rzeczywistościach kulturowych w różnych dziedzinach ludzkiej działalności poznawczej (naukowej na Zachodzie i artystycznej na Wschodzie) dokonano podobnych odkryć dotyczących psychiki człowieka.

---

[26] K. Stanisławski, *Podświadomość w samopoczuciu scenicznym aktora*, (w:) ibidem, s. 547.

[27] J. Benedetti, op. cit., s. 169.

[28] Zob. L. Strasberg, *Trening teatralny*, rozm. przepr. G. Steiner, „Dialog” 2002, nr 11, s. 140–149; D. Krasner, *Strasberg, Adler i Meisner: metoda*, „Dialog” 2002, nr 11, s. 122–139.

[29] Zob. Z. Osiński, *Grotowski i jego Laboratorium*, PIW, Warszawa 1980, s. 114.

Pierwszą taką analogię możemy dostrzec między koncepcją pamięci emocjonalnej Stanisławskiego a ideą biseksualności pobrzmiewającej we freudyzmie[30], a dokładnie zdefiniowanej przez Ernsta Krisa. Jak pisze Rosińska: „Biseksualność artysty polegałaby na tym, iż jest on w stanie biernie słuchać impulsów płynących z *id*, poddawać się im, zmniejszając tym samym zakres treści represjonowanych, a zarazem kontrolować je, przetwarzać i ujawniać świadomości, czyli być aktywnym"[31]. Zatem można powiedzieć, że wspomniana cecha artysty to nic innego jak jego natchnienie. Wśród artystów natchnienie jest utożsamiane z sytuacją bycia kierowanym przez coś z zewnątrz, to coś, czego się nie zaplanowało, pod wpływem czego zaczyna się pisać wiersz, malować obraz lub w wypadku aktora odnajdować pomysł na tworzoną przez siebie postać. Owo natchnienie może być utożsamiane z inspiracją, czyli przypadkową sytuacją będącą punktem zapalnym procesu twórczego. Może być nią określony dźwięk, obraz, incydent wywołujący lawinę skojarzeń. Stanisławski pisze:

> Czy przedstawienie […] zyska jeśli aktor ulegnie […] pierwotnemu uczuciu i posłucha […] „natchnienia"?
> – To znaczy, że pierwotne uczucia są niepożądane? – chciałem się dowiedzieć.
> – Przeciwnie, bardzo pożądane – uspokajał mnie Arkadij Nikołajewicz. Są bezpośrednie, mocne, barwne, ale nie przewijają się na scenie tak, jak pan sobie wyobraża, to znaczy nie trwają długo, z pewnością nie przez cały akt. Wybuchają na chwilę […] Wówczas są nader pożądane […]. Oby zjawiały się u nas najczęściej i wzmacniały prawdę namiętności […]. Zaskoczenie, jakie niosą ze sobą pierwotne uczucia, niezawodnie stymuluje aktora. Jest jeden mankament: to nie my władamy chwilami pierwotnych przeżyć, ale one nami dlatego nie pozostaje nam nic innego, jak pozostawić je samej naturze i powiedzieć sobie: skoro już pierwotne uczucia czasem się zdarzają, to niechaj rodzą się same, kiedy chcą, byle tylko nie zakłócały sztuki i roli. […] niespodziewane, podświadome „natchnienie" jest kuszące! Jest naszym marzeniem i ulubioną postacią twórczości[32].

---

[30] Sam Freud nie opisał biseksualności jako cechy charakterystycznej osób uzdolnionych twórczo.

[31] Rosińska powołuje się na rozważania Krisa (*Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, s. 109) i abstrahuje od rozumienia biseksualności jako orientacji seksualnej polegającej na pociągu seksualnym do osób obojga płci. W kontekście Freudowskiej koncepcji sztuki należy ją rozumieć jako wzajemne przeplatanie się kobiecych i męskich cech artysty. W tym wypadku słuchanie impulsów z *id* będzie odpowiadać żeńskiej stronie jego charakteru, zaś świadoma ich kontrola – męskiej. Jest to zgodne z poglądem obecnym wśród ludzi teatru, że w osobowości aktora lub reżysera, ze względu na jego twórczą wrażliwość, można odnaleźć więcej pierwiastków żeńskich niż u ogółu społeczeństwa.

[32] Zob. K. Stanisławski, *Pamięć emocjonalna*, (w:) idem, *Praca aktora nad sobą*, t. I, s. 339–340.

Czy owe „podświadome natchnienie" i „pierwotne przeżycie" nie są tym samym, co impulsy z *id* w rozumieniu Freuda? Na świadomą ich kontrolę zwracał uwagę także Stanisławski, pisząc, by „nie zakłócały sztuki i roli":

> Z podświadomością żyjemy w wielkiej przyjaźni. W realnym życiu trafia się ona na każdym kroku. Każde rodzące się w nas wyobrażenie, każda wizja wewnętrzna, w takiej czy innej mierze wymaga podświadomości. One z niej powstają. Każdy przejaw życia wewnętrznego […] bez podświadomej twórczości naszej natury duchowej i fizycznej, gra aktora będzie wyrozumowana, fałszywa, konwencjonalna, formalna, bez życia. Niechże twórcza podświadomość ma wolny wstęp na scenę! Wszystko, co jej przeszkadza, winno być usunięte, a to, co pomaga – wzmocnione. Stąd wynika podstawowe zadanie psychotechniki: doprowadzić aktora do takiego samopoczucia, które wywoła w aktorze podświadomy proces twórczy samej natury[33].

Stanisławowska podświadomość to nic innego, jak Freudowskie *id*, zaś „krytykant" u Stanisławskiego znajdzie swój odpowiednik we Freudowskim pojęciu *superego*[34]. „Przepędzenie krytykanta", o którym pisze rosyjski reżyser, można traktować jako umiejętność kontaktu z treściami *id* przy jednoczesnym częściowym powstrzymaniu kontroli *superego*. W powyższych fragmentach można dostrzec także podobieństwa do założeń Jungowskiej koncepcji sztuki, a konkretnie pojęcia kompleksu autonomicznego[35]. Nietrudno zauważyć, że istota jego dzia-

[33] K. Stanisławski, *Podświadomość w samopoczuciu scenicznym aktora*, (w:) ibidem, s. 518–519.

[34] Freud opisuje *superego* w następujący sposób: „W rezultacie długiego okresu dzieciństwa, podczas którego życie rozwijającego się człowieka zależne jest od rodziców, w jego »ja« wykształca się specjalna instancja, w której wpływ rodziców trwa nadal. Instancja ta otrzymała nazwę »nad-ja«, *superego* (Überich). […] *superego* oddziela się od *ego* lub się mu przeciwstawia, stanowi ono […] siłę, do której *ego* musi się dostosować. […] Wpływ rodziców to naturalnie nie tylko ich oddziaływanie osobiste, lecz także przekazywany wpływ tradycji rodzinnej, rasowej i narodowej, jak również reprezentowane przez nich wymogi danego środowiska społecznego. […] wkład w rozbudowę *superego* wnoszą także późniejsi kontynuatorzy i osoby zastępujące rodziców, jak wychowawcy – publiczne wzory ideałów kultywowanych w społeczeństwie" (Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 147–148).

[35] Kompleksy autonomiczne to według Junga: „psychiczne fragmenty, które odszczepiają się w wyniku traumatycznych oddziaływań czy też pewnych sprzecznych tendencji […], stają one na przeszkodzie zamiarom woli i przeszkadzają świadomemu spełnieniu; powodują zaburzenia pamięci i blokują przepływ skojarzeń; pojawiają się i znikają zgodnie ze swymi własnymi prawami; mogą czasowo opanować świadomość i w nieuświadomiony sposób wpłynąć na mowę i działanie" (C.G. Jung, *Psychological Factors in Human Behaviour*, (w:) A. Warmiński, op. cit., s. 28). Innymi słowy, kompleks autonomiczny to bliżej nierozpoznana siła drzemiąca w nieświadomości człowieka, która w pewnym momencie owłada nim, wprowadzając go w swego rodzaju trans, który w wypadku artysty może stać się impulsem do powstania dzieła sztuki.

łania pokrywa się w znacznej mierze ze znaczeniem Stanisławowskiego pojęcia natchnienia.

Kolejne podobieństwo możemy zauważyć pomiędzy pojęciem regresji twórczej[36] a rozważaniami dotyczącymi zachowań małych dzieci, z których, zdaniem rosyjskiego reżysera, aktor powinien czerpać inspirację do swojego działania na scenie.

> Mamy teraz próby starej sztuki francuskiej, która zaczyna się tak: dziewczynka wbiega do pokoju i żali się, że lalkę rozbolał brzuszek. […] W magazynie nie było żadnej lalki. Zamiast niej rekwizytor wziął kawał drewna, owinął ją w lekki materiał i dał występujące u nas dziewczynce. Ta od razu uznała w drewienku swoją córkę i pokochała ją całym sercem. […] Po próbie dziecko za nic w świecie nie chciało rozstać się ze swoją córeczką. Rekwizytor z chęcią podarował dziewczynce rzekomą lalkę – deseczkę, ale nie mógł oddać materiału, który potrzebny był do wieczornego spektaklu. Dziecko przeżyło dramat, płakało. […] To jest właśnie prawda i wiara w tę prawdę[37]! Proszę, od kogo powinniśmy się uczyć gry – zachwycał się Torcow[38].

W powyższym fragmencie Torcow ilustruje przykładem dziewczynki grającej we francuskiej sztuce godny naśladowania wzór do wiary w fikcyjną rzeczywistość sceny, w którą aktor wchodzi w trakcie gry. Warto zauważyć, że wiara w prawdę, do której nakłania Torcow, to nic innego jak nakłanianie swoich studentów do świadomego korzystania z tego mechanizmu. Warto także zwrócić uwagę na analogię pomię-

---

[36] Zgodnie z założeniami Freudowskiej koncepcji sztuki, regresja twórcza to mechanizm obronny, który polega na „powrocie, zwykle pod wpływem stresu, do zachowania charakterystycznego dla wcześniejszego okresu rozwojowego" (K. Drat-Ruszczak, *Teorie osobowości – podejście psychodynamiczne i humanistyczne. Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. II, GWP, Gdańsk 2000, s. 616). By zrozumieć istotę tego mechanizmu w odniesieniu procesu twórczego, należy odnieść się do charakterystyki zachowań dziecka we wczesnym etapie rozwoju. Najistotniejszą cechą jest niczym nieskrępowane wyrażanie emocji. Małe dziecko płacze bez żadnych zahamowań i zwracania uwagi na otoczenie, w którym się znajduje – może to być ulica, kościół czy jakiekolwiek inne miejsce wymagające dyskretnego i cichego zachowania. To, co charakteryzuje dzieci, to ich ciągła ciekawość świata, którego jeszcze nie poznały, objawiająca się w dotykaniu, obgryzaniu, bawieniu się wszystkim, co przykuje ich uwagę bez względu na konsekwencje, które najczęściej, jeśli są im znane, to tylko z przekazu słownego rodziców uprzedzających ich przed niebezpieczeństwami wynikającymi np. z wkładania ręki do ogniska. Skłonność do regresji rozumianej jako powrót do wcześniejszego etapu rozwoju w osobowości artystycznej jest bardzo ważnym czynnikiem, który otwiera drogę do kontaktu z popędowością twórcy.

[37] „Prawda i wiara w tę prawdę" to znane hasło metody Stanisławskiego oznaczające zaangażowanie i intuicyjną wiarę w fikcyjną rzeczywistość, w którą aktor wchodzi podczas przedstawienia. To swego rodzaju autentyczne wciągnięcie się w życie i losy granego przez siebie bohatera na tyle silne, że aktor przez chwilę zapomina o tym, że jest na scenie i gra określoną postać. Zob. K. Stanisławski, *Poczucie prawdy i wiara w tę prawdę*, (w:) idem, *Praca aktora nad sobą,* t. I,s. 254–318.

[38] Ibidem, s. 258–259.

dzy poczuciem prawdy a iluzją estetyczną[39] oraz identyfikacją[40]. We Freudowskiej koncepcji sztuki pojęcie to opisuje mechanizm zachodzący w psychice odbiorcy sztuki, pozwalający mu na chwilę zapomnieć, że to, z czym obcuje, jest fikcją i na przykład w wypadku sztuki aktorskiej wczuć się w losy bohaterów granych przez aktorów. Stanisławski dokonał rzeczy podobnej – z jedną małą różnicą, bo nałożył ją na dyspozycję psychiczną aktora. Mechanizm działania pozostał jednak ten sam jak w wypadku funkcjonowania psychiki odbiorcy opisywanej przez Freuda. Sposób działania identyfikacji Stanisławski zresztą opisywał w innym miejscu, co prawda *implicite*, lecz w bezpośrednim odniesieniu do widza, używając zwrotu „wymiana promieni między sceną a widownią":

> Gdyby udało się zaobserwować z pomocą jakiegoś przyrządu ten proces wymiany promieni między sceną a widownią, zdziwilibyśmy się, jak nasze nerwy wytrzymują napór fluidów, które wysyłane przez nas, aktorów, na widownie odsyła nam tysiąc żywych istot siedzących na parterze! Że też nas wystarcza, by wypełnić swoim promieniowaniem olbrzymie pomieszczenie, takie jak nasz Teatr Bolszoj! Niesamowite! Biedy aktor! Żeby zawładnąć salą, musi wypełnić ją niewidzialnymi fluidami swojego własnego uczucia czy też woli… Dlaczego tak trudno gra się w obszernym pomieszczeniu? Wcale nie dlatego, że trzeba wytężyć głos, wysilać się. Nie! To głupstwo. Kto włada mową sceniczną, temu niestraszne są takie rzeczy. Trudność sprawia dopiero wysyłanie promieni[41].

---

[39] Iluzja estetyczna, jaki pisze Ernst Kris, to zaproszenie przez artystę do wspólnego doświadczania przez twórcę i odbiorców jego dzieła swego rodzaju fikcyjnej rzeczywistości (zob. Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, s. 137). Źródeł jej działania należy szukać w mechanizmie regresji twórczej. Małe dziecko w toku socjalizacji doznaje ustawicznie swego rodzaju zawodów. Z biegiem czasu okazuje się, że kolejne jego potrzeby wypływające instynktownie z *id* nie mogą być zaspokojone ze względu na potrzeby innych ludzi, normy obyczajowe, społeczne i etyczne. By jednak znaleźć drogę zaspokojenia, dziecko zaczyna się bawić, wczuwać się w fikcyjne sytuacje, animować zabawki, malować, rysować, modelować tak, by spełnić swoje stłumione pragnienia. Przeto sztuka jest również swego rodzaju zabawą, tworzeniem fikcji, kontynuacją dziecięcej zabawy (ibidem, s. 139). I tak np. malarstwo będzie przedłużeniem dziecięcych rysunków, teatr zaś dziecięcego tworzenia fikcyjnych sytuacji, z czego najbardziej wymownym przykładem jest, moim zdaniem, teatr lalkowy, który wprost stanowi odbicie tego typu dziecięcych zachowań.

[40] Identyfikacja to „proces świadomy lub nieświadomy, w którym podmiot ma wrażenie, że myśli, czuje i działa tak, jak przedmiot, z którym się utożsamia" (ibidem, s. 125). Można więc powiedzieć, że z tym mechanizmem mamy do czynienia, kiedy wzruszamy się podczas dobrego spektaklu teatralnego albo pięknego filmu, wczuwamy się w losy bohaterów, płaczemy nad ich nieszczęściem, niespełnionymi miłościami lub gdy przeraża nas apokaliptyczna wizja przedstawiona na obrazie albo zachwyca piękno namalowanego aktu. Ulegamy, zdaniem Krisa, subiektywnemu wrażeniu, że to my przeżywamy losy obserwowanych przez nas bohaterów (ibidem, s. 144–145).

[41] K. Stanisławski, *Kontakt*, (w:) idem, *Praca aktora nad sobą*, t. I, s. 406–407.

Pojęcie iluzji estetycznej przejawia się również w Stanisławowskim pojęciu „gdyby", charakteryzowanym na początku niniejszego artykułu. W „gdyby" zawierają się wszelkie fikcyjne okoliczności, w których znajduje się postać grana przez aktora. Gdy aktor w nie uwierzy, ulega Freudowskiej iluzji estetycznej – zapomina o tym, że jest aktorem poruszającym się po scenie. Stanisławski tak to ujmuje:

> […] w słowie „gdyby" ukryta jest jakaś właściwość, jakaś siła […]. Te właściwości i siła „gdyby" wywołały w państwa wnętrzu błyskawiczne przestawienie – przesunięcie […], dzięki niemu oczy zaczynają inaczej patrzeć, uszy – inaczej słuchać, umysł – w nowy sposób oceniać to, co nas otacza. W rezultacie fikcja wywołuje realne działanie, niezbędne do osiągnięcia postawionego celu[42].

Jeszcze bardziej istotę „gdyby" jako iluzji estetycznej przybliżają nam przemyślenia studenta prowadzonego przez profesora Torcowa:

> Kiedy poznałem to wspaniałe słowo, od razu uwierzyłem, ale w tej wierze długo nie wytrwałem. Po pewnym czasie naszły mnie wątpliwości, mówiłem sobie: o co ci chodzi? Wiesz dobrze, że każde „gdyby" jest wymysłem, zabawą, a nie prawdziwym życiem. Ale drugi głos mówił co innego: Zgoda, „gdyby" to zabawa, fikcja, ale całkiem do pomyślenia, coś takiego może się zdarzyć. W dodatku nikt cię do niczego nie zmusza[43].

Kolejną dość istotną analogię można dostrzec między istotą działania pamięci emocjonalnej a Freudowskim rozróżnieniem między osobą znerwicowaną a osobą utalentowaną twórczo[44] oraz postulatem emocjonalnego umiarkowania[45]:

---

[42] K. Stanisławski, *Działanie „gdyby". „Dane (założone) okoliczności"*, (w:) idem, *Praca aktora nad sobą*, t. I, s. 100–101.

[43] Ibidem, s. 103.

[44] Zgodnie z założeniami psychoanalitycznego myślenia o człowieku, nerwica to choroba *ego*, „wynik konfliktu intrapsychicznego pomiędzy *ego* a innymi sferami psychiki człowieka" (Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, s. 96), „stan kompromisowy pomiędzy silnymi popędami *id*, które domagają się zaspokojenia, a *ego*, którego siły obronne […] nie są wystarczające do pełnego stłumienia nieświadomych pragnień" (ibidem). Istotą niezgodności między osobą znerwicowaną a osobą utalentowaną artystycznie jest zdolność tej drugiej do kontroli fantazji wynikających z niezaspokojenia popędów wynikających z potrzeb *id*. Obydwie osobowości im ulegają, natomiast człowiek chory nerwowo nie potrafi nad nimi zapanować, ulega im, staje się ich ofiarą będąc neurotykiem, artysta przeciwnie – potrafi je kontrolować dzięki sile swojego *ego*, które pozwala mu na wejście w świat jego popędowości, ale jednocześnie daje sposobność do powrotu.

[45] Postulat emocjonalnego umiarkowania w estetyce przestrzega artystę przed zbyt odważnym poddawaniem się sile *id* i zaleca świadomą kontrolę oraz uporządkowanie tego typu treści. W przeciwnym wypadku iluzja estetyczna upadnie. Zaburzenie

> Kiedy aktor przywyknie do mechanicznego kreowania postaci, powtarza swoją pracę nie tracąc nerwów i nie zużywając sił duchowych. Zaangażowanie takie przy publicznym występie uważane jest za niepotrzebne, a nawet szkodliwe, bo wszelkie wzruszenie osłabia panowanie aktora nad sobą, zmieniając ustaloną raz na zawsze formę. Niepewność co do formy i jej przekazu szkodzić mają wrażeniu[46].

Owe niepotrzebne i szkodliwe zaangażowanie można traktować jako nadmierne poddanie się swojemu *id*, z kolei szkodliwą dla wrażenia niepewność co do formy – jako zaburzenie iluzji estetycznej. W powyższym fragmencie możemy także doszukać się podobieństwa do istoty Jungowskiej inflacji, która oznacza pogrążenie świadomości jednostki w treściach zawartych w nieświadomości indywidualnej[47]. W środowisku aktorskim problematyka ta jest dość znana, choć wielu aktorów i reżyserów nie zdaje sobie sprawy, że w swojej pracy dotykają problemu, który opisywali Freud czy Jung. Niektórzy aktorzy zresztą ignorują tego rodzaju zagrożenia, zbyt często korzystając z zasobów swojej pamięci emocjonalnej i nadmiernie angażując się w fikcyjną rzeczywistość sceny, co może prowadzić do zaburzeń psychicznych. Nie bez powodu wielu ludzi teatru zaleca nabycie swego rodzaju umiejętności mechanicznego kreowania postaci. Nie negował emocjonalnego zaangażowania w losy tworzonego przez siebie bohatera podczas pojedynczego spektaklu. Najczęściej jednak jest tak, że dana sztuka w teatrze grana jest wiele dni, dlatego autentyczne przeżywanie swojej roli, zwłaszcza gdy wiąże się z ciężkimi przeżyciami (np. Makbet czy Raskolnikow) podczas każdego spektaklu może być dla aktora zbyt wyczerpująca psychicznie.

---

iluzji estetycznej może mieć miejsce, gdy aktor zbyt personalnie traktuje graną przez siebie rolę, traci rozróżnienie między fikcją a rzeczywistością poddając się w niekontrolowany sposób fantazjom mającym źródło w jego *id*. Inną, hipotetyczną sytuacją mogą być osobiste zwierzenia aktora na scenie. Przestaje on być wtedy postacią, staje się dokładnie sobą, uprawiając swego rodzaju emocjonalny ekshibicjonizm, który bardzo często może budzić w widzu poczucie zażenowania. Jeszcze innym przykładem może być powstały w XX wieku *performance*, który ze względu na niekonwencjonalną przestrzeń, w której się odbywa, oraz środki wyrazu – często dość brutalne w swoim charakterze, sprawia, że jego świadkowie mogą mieć problem z jego interpretacją, na ile jest dziełem sztuki, a na ile czystą prowokacją. Szerzej zob. T. Kubikowski, *Czym jest z natury performans?* (w:) E. Bal, W. Świątkowska (red.), *Performans, performatywność, performer. Próby definicji i analizy krytyczne*, Wyd. UJ, Kraków 2013.

[46] K. Stanisławski, *Sztuka sceniczna i wyrobnictwo sceniczne*, (w:) idem, *Praca aktora nad sobą*, t. I, s. 62.

[47] Zob. Z. W. Dudek, op. cit., s. 377.

Problematyka pamięci emocjonalnej w metodzie Stanisławskiego pokrywa się również z Freudowską elastycznością represji[48], charakteryzującą osobę uzdolnioną twórczo. Freud pisał, że jedną z cech osób twórczych jest niwelowanie mechanizmu obronnego nazywanego stłumieniem[49]. Stanisławski, wykluczając skrajne przypadki, nakłaniał w sposób kontrolowany do ćwiczenia umiejętności kontrolowanego tłumienia tego mechanizmu. Dobrze ilustruje to fragment, w którym student Torcowa dociera w swojej twórczej pracy do przykrych wspomnień:

> – […] co pan czuje, duchowo czy fizycznie, kiedy wspomina pan tragiczną śmierć przyjaciela, o którym też mi pan opowiadał wówczas we *foyer*?
>
> – Tych wspomnień unikam, bo nadal są dla mnie udręką.
>
> – Tę właśnie pamięć, dzięki której powtarzają się wszystkie pana uczucia […] po śmierci przyjaciela, nazywamy pamięcią emocjonalną. Podobnie jak w pamięci wzrokowej, przed pańskim wewnętrznym wzrokiem ożywa dawno zapomniany przedmiot, krajobraz albo postać ludzka, tak w pamięci emocjonalnej ożywają przeżyte kiedyś uczucia. Wydaje się nam, że całkiem o nich zapomnieliśmy, gdy nagle jakaś aluzja, myśl, znajomy obraz sprawiają, że znowu doświadczamy przeżyć, niekiedy równie silnych, jak za pierwszym razem […]. Skoro potrafi pan blednąć lub czerwienić się na samo wspomnienie o tym, co pan przeżył, skoro boi się pan myśleć o dawno przeżytym nieszczęściu, to znaczy, że dysponuje pan pamięcią o uczuciach, to znaczy emocjonalną[50].

Freudowską elastyczność represji Stanisławski ilustruje wypowiedzią Torcowa, że choć wydaje nam się, iż zapomnieliśmy o określonych uczuciach, to przypadkowe sytuacje niespodziewanie odsyłają nas do nich, wywołując lawinę wspomnień. Aktor, by osłabić działanie represji, korzysta z wielu tzw. wabików[51], będących elementami opisywanej

---

[48] Elastyczność represji, nazywana także przez Freuda represją twórczą, polega na częściowym zahamowaniu jej działania na potrzeby tworzenia dzieła sztuki. Konsekwencją tego jest kontrolowany dostęp twórcy do treści stłumionych, będących bardzo wartościową, jeśli nie jedyną inspiracją tworzenia. Zob. Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, s. 106–107.

[49] Stłumienie jest mechanizmem obronnym zbliżonym w swej istocie do wyparcia, ale nie należy ich utożsamiać. Wyparcie to „usunięcie ze świadomości lub utrzymywanie poza świadomością myśli, wyobrażeń i wspomnień, które są bolesne lub budzą lęk (konflikt pomiędzy id i ego)" (K. Drat-Ruszczak, *Teorie osobowości – podejście psychodynamiczne i humanistyczne*, (w:) J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. II, s. 615), natomiast stłumienie to świadome unikanie myślenia o rzeczach budzących przykre uczucia oraz kontaktu z traumatycznymi przeżyciami. Stłumienie jest więc w stosunku do wyparcia dużo bliższym świadomości mechanizmem obronnym (zob. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 186).

[50] K. Stanisławski, *Pamięć emocjonalna*, s. 325.

[51] Zob. ibidem, s. 365.

przez Stanisławskiego psychotechniki[52], czyli warsztatu pozwalającego na stworzenie wiarygodnej postaci scenicznej. Owa psychotechnika to narzędzie, które we Freudowskim rozumieniu służy aktorowi do wyrażenia w języku świadomości treści ukrytych w jego nieświadomości lub uświadomienia treści przedświadomych[53]: „to, co nieświadome, może dzięki naszym wysiłkom zostać uświadomione, przy czym odnosimy wrażenie, że częstokroć pokonujemy wtedy nader silny opór”[54]. W owych wysiłkach, o których Freud wspomniał, możemy dostrzec wyraźne podobieństwo do aktora korzystającego z psychotechniki, która pozwala mu pokonać wspominany przez Freuda opór przed zetknięciem się z nieuświadomionymi treściami jego umysłu.

Inny przykład, jaki podawał Stanisławski, dobrze ilustruje sytuację, która dość mocno koresponduje z osłabieniem opisanego przez Freuda stłumienia:

> – […] dwaj młodzi ludzie po nocnej pijatyce wspominali melodię jakiejś banalnej polki, którą gdzieś słyszeli, ale nie pamiętali gdzie.
>
> „To było… Gdzie to było?... Siedzieliśmy przy słupie albo przy kolumnie… – jednego z nich męczyło wspomnienie.
>
> – Co ma do tego kolumna? – złościł się drugi.
>
> – Ty siedziałeś po lewej, a po prawej… Kto siedział po prawej? – pierwszy hulaka wyciskał to ze swojej pamięci wzrokowej.
>
> – Nikt nie siedział i nie było żadnej kolumny. Ale jedliśmy szczupaka po żydowsku, co do tego, to jestem pewny, i…
>
> – I pachniało okropnymi perfumami, wodą kwiatową – podpowiadał pierwszy.
>
> – Tak, tak – przytaknął drugi. – Zapach perfum i szczupak po żydowsku… Razem to był okropny i niezapomniany nastrój”.
>
> Te wrażenia pomogły im przypomnieć sobie jakąś panią, która siedziała obok nich i jadła raki. Następnie zobaczyli stół, jego nakrycie, kolumnę, przy której, jak się okazało, rzeczywiście siedzieli. Wtedy jeden z nich niespodziewanie zanucił motyw grany przez flet i pokazał, jak muzyk go wykonał. Przypomniał się nawet dyrygent orkiestry. Tak stopniowo odżywały w pamięci wspomnienia odczuć smakowych, węchowych, dotykowych, a poprzez nie także wrażenia słuchowe i wzrokowe tamtego wieczoru. W końcu jeden z nich przypomniał sobie kilka taktów owej polki. Drugi dodał jeszcze kilka taktów, a następnie obaj, wymachując rękami jak

[52] Zob. K. Stanisławski, *Sztuka sceniczna i wyrobnictwo sceniczne*, s. 51.

[53] Można przypuszczać, że to, co za pomocą psychotechniki przedostanie się do świadomości, pochodzi z przedświadomości lub nieświadomości, zależne jest od profilu psychologicznego granej przez aktora postaci. Im bardziej przeżycia postaci odnoszą się do trudniejszych lub traumatycznych przeżyć aktora z jego życia prywatnego, tym większe prawdopodobieństwo, że aktor pracując nad nią dotrze do nieświadomych warstw swojej psychiki. Jeśli postać nie dotyka najcięższych zakamarków duszy aktora, można stwierdzić, że w pracy nad nią aktor zetknie się jedynie z treściami swojej przedświadomości.

[54] Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 162.

> dyrygent, zaśpiewali melodię, którą zdołali jednak odtworzyć. Na tym się nie skończyło: jeden przypomniał sobie, że drugi po pijanemu go wtedy obraził. Od słowa do słowa zaczęli się kłócić i w rezultacie znowu się na siebie obrazili[55].

W powyższym przykładzie widzimy proces stopniowego „odkopywania" stłumionych wspomnień przez bohaterów przytoczonej przez Torcowa historii. Korzystają oni z wabików, którymi posługują się często aktorzy, by osłabić działanie mechanizmu stłumienia. To korzystanie z pamięci zmysłowej[56] – odtwarzania wrażeń słuchowych, węchowych, wzrokowych, a przede wszystkim korzystanie z pamięci ciała (tańczenie polki, wymachiwanie rękami, śpiewanie melodii). Owe czynności sprawiły, że stłumione wspomnienia bohaterów historii ożyły na nowo, na tyle, że ponownie, nie zdając sobie pewnie z tego sprawy, zaczęli odczuwać względem siebie te same, zapomniane emocje.

Warto zwrócić także uwagę, że owo docieranie do wspomnień zawartych w pamięci emocjonalnej koresponduje z Jungowskim rozumieniem fantazji opartej na obrazach wspomnieniowych. By lepiej uchwycić tę analogię, zacytuję fragment *Typów psychologicznych* Junga:

> Mimo że fantazja pierwotnie może opierać się na obrazach wspomnieniowych dotyczących przeżyć, które miały miejsce w rzeczywistości, to jednak nie odpowiada jej treść jakiejś realności zewnętrznej, stanowi ona bowiem zasadniczo wynik twórczej aktywności psychicznej, uaktywnienie lub wytwór kombinacji złożonych z elementów psychicznych obdarzonych energią. Imaginacja [aktywność imaginacyjna] jest reproduktywną lub twórczą aktywnością ducha w ogóle; nie jest to jakaś szczególna zdolność, ponieważ może ona zachodzić we wszystkich podstawowych formach akcji psychicznej: w myśleniu, czuciu, doznaniu i intuicji[57].

Powyższy cytat odnosi się oczywiście do twórczości człowieka w ogóle. Wydaje mi się, że bardzo dobrze ilustruje proces korzystania aktora z własnych wspomnień. Aktor, docierając do swoich stłumionych przeżyć, nie korzysta z nich wprost. Użycza ich jedynie granej przez siebie postaci, przekształcając je w fantazję – daje element siebie, ale nie jest na scenie dokładnie sobą. Przekształca swoje wspomnienia, transformuje je tak, by stworzyć kogoś, kim nie jest. Inaczej: wyobraźnia aktora, podobnie jak każdego innego artysty, tworzy się na podstawie jego życiorysu i zawartych w jego psychice wspomnień. Każdy z nas w końcu ma swój indywidualny bagaż wspomnień (u jednych będzie on bo-

---

[55] K. Stanisławski, *Pamięć emocjonalna*, (w:) idem, *Praca aktora nad rolą,* t. I, s. 330.

[56] Zob. ibidem, s. 331.

[57] C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, s. 503–504.

gatszy, u innych skromniejszy), który tworzy na podstawie doznań, przeżyć, obserwacji, a potem na potrzeby sztuki, w szczególności granej postaci, potrafi syntetyzować i przekształcać. Dzięki temu grana postać jest autentyczna, a jednocześnie nie posiada znamion aktorskiego egocentryzmu, czyli źle pojętego korzystania z pamięci emocjonalnej (odgrywania wprost swoich prywatnych przeżyć na scenie).

Skąd się wzięły podobieństwa pomiędzy teorią aktorstwa Stanisławskiego a psychoanalitycznymi koncepcjami sztuki Freuda i Junga? Warto przypomnieć, iż na lata 1890–1940 przypadła Wielka Reforma Teatru. W wielkim skrócie można powiedzieć, że w tym czasie doszło do procesów, zjawisk i postulatów teoretycznych związanych z odrzuceniem teatru mieszczańskiego i próbami wprowadzenia nowego teatru jako sztuki autonomicznej. Pierwsze oznaki Wielkiej Reformy wiązały się z wkroczeniem do teatru naturalizmu i realizmu, później pojawiły się symbolizm i ekspresjonizm, odezwały się hasła reteatralizacji teatru, *teatru jako syntezy sztuk*[58]. Co było jej efektem? Jak słusznie zauważa Marta Kacwin: „Wielka Reforma odrzuciła malowane dekoracje na rzecz nowoczesnej scenografii, przetwarzała dawne konwencje teatralne, zwróciła się ku teatrom pozaeuropejskim, miała swe dokonania praktyczne, wytworzyła nowe style w aktorstwie […]”[59]. W przypadku aktorstwa przyniosła ona nowe spojrzenie na aktora scenicznego. Pojawiły się dwa odmienne nurty w sztuce aktorskiej: naturalizm i realizm *contra* antynaturalizm. Prekursorem pierwszego był André Antoine, inicjatorem drugiego – Edward Gordon Craig.

Stanisławski był głównym reprezentantem realizmu i naturalizmu: „występował przeciw patosowi, rutyniarstwu, szablonowi czarnych charakterów, fałszywemu liryzmowi. Propagował »codzienność«, grę plecami do widza, »naturalną« konwencję teatralną […] największy nacisk kładł na wnętrze, psychiczne przygotowanie aktora do roli. Aktor miał zapomnieć o obecności widzów, miał w pełni identyfikować się z bohaterem scenicznym. Stanisławski żądał od swoich aktorów, by doprowadzili się do stanu autentycznego przeżycia emocjonalnego, sytuacji granych bohaterów i następnie odtwarzali podczas spektakli te stany z maksymalnym prawdopodobieństwem”[60]. Wprowadził zatem do teatru psychologizm. Jego metoda przygotowania aktora to psycho-

[58] Zob. D. Kosiński, *Wielka reforma teatru*, (w:) idem, *Słownik teatru*, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 220.

[59] M. Kacwin, *Biomechanika ciała i rozumny arlekin. Cielesność „nowego” aktora w świetle teorii Wsiewołoda Meyerholda i* Łesia *Kurbasa*, „Slavica Wratislaviensia” 2011, nr 153, s. 573.

[60] Ibidem, s. 574.

technika. Naturalną konsekwencją działań na rzecz tworzenia wiarygodnej psychologicznie roli było zmuszenie aktora do korzystania z pokładów własnych wspomnień.

III

Pamięć emocjonalna, zdaniem Stanisławskiego, jest potężnym narzędziem w służbie prawdy scenicznej. Mam nadzieję, że udało mi się wykazać, że między nią a Freudowską i Jungowską koncepcją sztuki istnieje tożsamość częściowa. Podobieństwa te można, moim zdaniem, dostrzec między koncepcją pamięci emocjonalnej i biseksualnością[61], pojęciem natchnienia i impulsami z *id*, krytykantem i superego, poczuciem prawdy, pojęciem „gdyby" i postulatem emocjonalnego umiarkowania, iluzją estetyczną wraz identyfikacją, istotą rozróżnienia między nerwicą a predyspozycjami twórczymi i niepotrzebnym zaangażowaniem w grze aktorskiej, regresją twórczą i rozważaniami nad specyfiką zachowań dzieci. W wypadku podobieństw metody aktorskiej Stanisławskiego do Jungowskiej koncepcji sztuki można je, moim zdaniem, zauważyć między pamięcią emocjonalną i fantazją opartą na obrazach wspomnieniowych, a także niebezpieczeństwem inflacji *ego* oraz między natchnieniem a istotą działania kompleksu autonomicznego.

Gdy aktor dociera do głęboko zakorzenionych w jego psychice wspomnień to *de facto* penetruje opisane przez Freuda i Junga obszary nieświadomości. Można uznać, że Stanisławski pisał o psychologicznie rozumianej praktyce pracy nad rolą. Jego myśl może nie wyrasta z psychoanalizy, ale w wielu miejscach się z nią pokrywa. Przełom XIX i XX wieku to czas odkryć nieznanych dotąd zaułków ludzkiej duszy. Na przykładzie doświadczeń Stanisławskiego można dostrzec, jak teatr docierał tam niemal w tym samym czasie co filozofia i nauka.

Literatura

Benedetti J., *Stanislavski: His Life and Art*, Bloomsbury Publishing, London 1999.

Błocian I., *Psychoanalityczne wykładnie mitu: Freud, Jung, Fromm*, Eneteia, Warszawa 2010.

Bloomfield R., *Biographical outline*, [online] <https://ernstkris.wordpress.com/biographical-outline/>.

[61] Zgodnie z uwagami Krisa, jako dyspozycją do słuchania impulsów z *id* wraz z ich świadomą kontrolą.

Danek D., *Sztuka rozumienia: literatura i psychoanaliza*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1997.
Danek D., Śmierć wewnętrzna: literatura w świetle doświadczenia psychoanalitycznego, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012.
Danek D., *Freud – odkrycia, pojęcia, twierdzenia*, „Arkusz" 2002, nr 5–10.
Dąbkowski L., *Freud a Jung*, „Filozofia" 2006, nr 22.
Drat-Ruszczak K., *Teorie osobowości – podejście psychodynamiczne i humanistyczne*, (w:) J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. II, GWP, Gdańsk 2000.
Dudek Z.W., *Jungowska psychologia marzeń sennych*, Eneteia, Warszawa 2010.
Dybel P., *Freud i Segal: o literaturze i sztuce*, Akademia Sztuk Pięknych, Gdańsk 2011.
Fiała E., *Modele Freudowskiej metody badania dzieła literackiego*, Wyd. KUL, Lublin 2012.
Fiała E., *Psychoanalityczne interpretacje literatury: Freud, Jumg, Fromm, Lacan*, Wyd. KUL, Lublin 2012.
Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, Wyd. KR, Warszawa 1992.
Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa 1975.
Freud Z., *Psychopatologia życia codziennego*, PWN, Warszawa 1987.
Freud Z., *Zarys psychoanalizy*, (w:) J. Pawlak (red.), *Kierunki filozofii współczesnej*, cz. II, Wyd. UMK, Toruń 1995.
Haba M., *O twórczości – Freud a Jung,* „Topos" 2007, nr 6.
Jung C.G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1976.
Jung C.G., *Typy psychologiczne*, Wyd. KR, Warszawa 1997.
Kacwin M., *Biomechanika ciała i rozumny arlekin. Cielesność „nowego" aktora w świetle teorii Wsiewołoda Meyerholda i* Łesia *Kurbasa*, „Slavica Wratislaviensia" 2011, nr 153.
Kosiński D., *Wielka reforma teatru*, (w:) idem, *Słownik teatru*, Zielona Sowa, Kraków 2006.
Krasner D., *Strasberg, Adler i Meisner: metoda*, „Dialog" 2002, nr 11.
Kubikowski T., *Czym jest z natury performans*, (w:) E. Bal, W. Świątkowska (red.), *Performans, performatywność, performer. Próby definicji i analizy krytyczne*, Wyd. UJ, Kraków 2013.
Osiński Z., *Grotowski i jego Labolatorium*, PIW, Warszawa 1980.
Pajor K., *Psychologia archetypów Junga*, Eneteia, Warszawa 2004.
Pańkowski G., *Konstanty Siergiejewicz Stanisławski i metoda gry aktora jurodiwego*, (w:) A. Radomski, R. Bomba (red.), *Granice w kulturze*, Lublin 2010.
Prokopiuk J., *Mój Jung*, KOS, Katowice 2008.
Rosińska Z., *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002.
Rosińska Z., *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, PWN, Warszawa 1985.
Stanisławski K., *Praca aktora nad sobą*, t. I–II, Wyd. PWST, Kraków 2014.
Strasberg L., *Trening teatralny*, rozm. przepr. Steiner G., „Dialog" 2002, nr 11.
Warmiński A., *Filozofia sztuki C.G. Junga*, Towarzystwo Wydawców i Autorów Prac Naukowych „Universitas", Kraków 1999.

Pavlo Snopkov

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Warmia and Mazury University
in Olsztyn

FILOZOFIA SERCA PAMFIŁA JURKIEWICZA. ANALIZA, INTERPRETACJA, REFLEKSJA

The Philosophy of the Heart by Pamfil Yurkevich. Analysis, Interpretation, Reflection

Słowa kluczowe: serce, *cordis*, synkretyzm, materializm, idealizm, poznanie, uniwersalizm.

Key words: heart, *cordis*, syncretism, materialism, idealism, cognition, universalism.

Streszczenie

Filozofia serca, określana także mianem kordocentryzmu, to stanowisko z pogranicza dyskursu religijnego i filozoficznego. Zgodne z nim ludzkie serce jest rodzajem psychofizycznego centrum, które odgrywa kluczową rolę w procesie samodoskonalenia moralnego i intelektualnego. Kordocentryzm stał się ważnym elementem filozofii ukraińskiej oraz rosyjskiej. Bezpośrednim źródłem kordocentryzmu w kulturze Słowian wschodnich były teksty Starego i Nowego Testamentu.

Za jeden z ciekawszych przykładów kordocentrycznego myślenia uznaje się twórczość rosyjsko-ukraińskiego filozofa Pamfiła Jurkiewicza. Odnosił się on sceptycznie do założeń materializmu oraz idealizmu, które krytykował z pozycji teoriopoznawczych. Poszukiwał więc takich stanowisk, które pomogłyby mu zbudować bardziej obiektywny obraz świata i człowieka. Wierzył on, iż szanse takie dawała filozofia serca. Wychodząc od jej

Abstract

The philosophy of the heart, also known as cordocentric, is a position on the fringes of a religious and philosophical discourse. Cordocentrists believe that the human heart is a kind of psychophysical center that plays a key role in the process of self-improvement, both moral and intellectual. Cordocentrism has become an important element of Ukrainian and Russian philosophy. Texts of the Old and New Testaments were a direct source of cordocentrism in the Eastern Slavic culture.

One of the most interesting examples of cordocentric thinking is the work of the Russian-Ukrainian philosopher Pamfil Yurkevich. He was sceptical about the assumptions of materialism and idealism, which he criticised from the epistemological point of view. Thus, he sought such positions that would help to achieve a more objective knowledge of the world and man. He believed that such a chance

założeń, zaczął rozwijać własną etykę oraz teorię poznania.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja sylwetki filozofa, a także opis oraz krytyczna analiza jego najważniejszych idei.

gave the philosophy of heart. Starting from his assumptions, he began to develop his own ethics and the theory of cognition.

The purpose of this article is to present the philosopher's profile, as well as a description and a critical analysis of his most important ideas.

Pojęcie filozofii serca

Filozofia serca, nazywana niekiedy kordocentryzmem (ukr. *кордоцентризм*), zajmuje ważne miejsce w intelektualnym dorobku mieszkańców Europy Wschodniej, zwłaszcza w twórczości ukraińskich i rosyjskich myślicieli. Najkrócej można ją ująć jako stanowisko, zgodnie z którym ludzkie serce odgrywa kluczową rolę w procesie szeroko rozumianego duchowego samodoskonalenia się człowieka. W pierwszej kolejności dotyczy ona rozwoju moralnej oraz etycznej świadomości opartej na empatii i chrześcijańskiej miłości bliźniego, lecz także szereg innych zdolności umysłowych, takich jak: myślenie, odczuwanie, wyobraźnia, wola, pamięć, a nawet smak estetyczny. Jeśli w racjonalistycznych koncepcjach źródłem człowieczeństwa będzie rozum (*Homo sapiens*), to zwolennicy filozofii serca będą dopatrywali się jądra ludzkiej podmiotowości w sercu postrzeganym jako autonomiczny byt o charakterze psychicznym.

Kordocentryzm jest często uznawany za jedną z najistotniejszych cech filozofii Ukraińców, dzięki której możemy odróżnić tę intelektualną tradycję od tradycji pozostałych europejskich narodów[1]. Jednocześnie kordocentryzm postrzega się jako określony rodzaj lokalnego nurtu lub kierunku filozoficznego, charakteryzującego się osobliwym stylem refleksji nad starymi, uniwersalnymi problemami z zakresu teologii, ontologii, epistemologii, etyki, estetyki czy antropologii filozoficznej. Można powiedzieć, iż zwolenników „filozofii serca" łączy holistyczna wizja człowieka jako pewnego harmonijnego podmiotu o naturze psychofizycznej

[1] Reprezentanci tzw. psychologicznej interpretacji kordocentryzmu ukraińskiego (m.in. E. Kaliużny, I. Mirczuk, O. Kulczycki) uznawali go za oryginalny element dorobku ukraińskich intelektualistów, niemający swoich odpowiedników w innych filozofiach narodowych. Z poglądem tym nie zgodziła się jednak grupa uczonych reprezentowana przez M. Tkaczuka, T. Zakydalskiego i R. Picza. Według nich, kordocentryzm ukraiński nie jest wcale koncepcją nowatorską. Zob. Я.С. Гнатюк, *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій*, Івано-Франківськ 2010, s. 5.

(a więc będącego jednością ducha i ciała). W swoich rozważaniach koncentrowali się oni na wewnętrznym świecie, kładąc szczególny nacisk na moralny aspekt ludzkiej osobowości, dostrzegając jednocześnie związek wewnętrznego Ja ze strukturą wszechświata[2].

Chociaż filozoficzno-religijne refleksje wokół problematyki ludzkiego serca były obecne w ukraińskiej tradycji piśmienniczej od bardzo dawna, sam termin „kordocentryzm" (łac. *cordis* – serce) ma stosunkowo krótką historię. Uważa się, iż stworzył go Ołeksander Kulczycki (ukr. Кульчицький Олександр Юліанович), dwudziestowieczny socjolog, filozof, publicysta oraz działacz diaspory ukraińskiej. Z kolei wyrażenie „filozofia serca" miał po raz pierwszy zaproponować Dmytro Czyżewski (ukr. Чижевський Дмитро Іванович)[3], rosyjsko-ukraiński filozof, literaturoznawca oraz lingwista, który także tworzył w XX wieku.

Bezpośrednim źródłem ukraińskiego kordocentryzmu były teksty Pisma Świętego. W swoich teologicznych oraz antropologicznych rozważaniach autorzy Starego i Nowego Testamentu niejednokrotnie ukazywali na szczególną rolę serca w duchowym życiu człowieka. To właśnie od nich swój początek bierze chrześcijańska tradycja osobliwego postrzegania tego narządu. W tym ujęciu stanowił on przede wszystkim centrum świadomej, duchowej egzystencji istoty ludzkiej, dopiero w drugiej kolejności był narządem cielesnym[3]. Hermeneutyczna analiza fragmentów Starego i Nowego Testamentu traktujących o roli serca wskazuje na obecność rozbudowanego obrazu *cordis* w judeochrześcijańskiej symbolice. Owo centrum jawi się jako pewien duchowy zmysł, za pośrednictwem którego człowiek wchodzi w kontakt z Absolutem: „A nadzieja nie zawodzi, bo miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany" (Rz. 5,5)[4]. Zachodzą w nim nie tylko procesy o charakterze emocjonalnym, lecz także odnoszące się do sfery intelektu i rozumu: „Moje usta wypowiedzą słowa mądrości, a rozważenie mego serca – słowa roztropności" (Ps 49,4)[5]. Tam dokonuje się wewnętrzna walka człowieka pomiędzy jego jasną i ciemną stroną, tam zachodzi wewnętrzna przemiana człowieka: „Odrzućcie od siebie wszystkie grzechy, które popełnialiście przeciwko

---

[2] А. А. Лебеденко, *Философия сердца в русской мысли и философской системе Живой Этики*, Электронная библиотека Международного Центра Рерихов, [online] <http://lib.icr.su/node/929>.

[3] І. К. Мойсеїв, *Кордоцентризм*, *Encyclopedia of Modern Ukraine*, [online] <http://esu.com.ua/search_articles.php?id=3509>.

[4] А. де Сунель, *Символіка людського тіла*, tł. З. П. Борисок, Київ 2003, s. 325.

[5] *Nowy Testament*, *Nowy przekład*, tłumaczenie języka greckiego, Towarzystwo Biblijne w Polsce 1994, s. 458.

Mnie, i uczyńcie sobie nowe serce i nowego ducha" (Ez 18,31)[6]. W konsekwencji *cordis* staje się polem bitwy, której wynik przesądza o pośmiertnych losach duszy. Nie intelekt, lecz serce wydaje się być najcenniejszym darem Stwórcy, nosicielem boskiej mądrości: „Dowodzą też oni, że treść zakonu jest zapisana w ich sercach" (Rz 2,15)[7].

Jednakże Pawieł Aleksandrowicz Florenski (1882–1937), rosyjski fizyk, prawosławny kapłan, teolog oraz filozof, wskazał na inne możliwe źródło wschodniosłowiańskiego kordocentryzmu, analizując źródłosłów rzeczowników *тело* (ros. ciało) oraz *сердце* (ros. serce). W języku ukraińskim słowa te brzmią podobnie: *тіло* i *серце*. Myśliciel wskazywał na lingwistyczne podobieństwo między wyrazami *тело* oraz *цело* – całość, nierozdzielność. Przypuszczał, iż rdzeń *тело* może wywodzić się od sanskryckiego rdzenia *тил*, czyli pełny, obfity[8]. Tym oto sposobem Florenski odkrył holistyczne postrzeganie ludzkiego ciała w kulturach starosłowiańskich. Dla przodków Słowian wschodnich ciało człowieka musiało stanowić pewną jedność, całość, a co za tym idzie – żywy byt, którego harmonia miała polegać na współbrzmieniu jego poszczególnych części. Struktura ciała-jedności przyjmowała charakter pewnych koncentrycznych stref skupionych wokół centrum, jądra stanowiącego istotę. W tej holistycznej strukturze szczególne miejsce zajmowało serce. Centrum ludzkiego ciała stanowi klatka piersiowa, natomiast centrum klatki piersiowej miało znajdować się właśnie w sercu[9]. Dokonując lingwistycznej analizy tego terminu, Florenski wskazywał, iż *сердце* stanowi deminutivum starosłowiańskiego czasownika *средо*. Ma także związek ze staroruskim *серед* i *середь* – środek, *середе* – pośrodku. Wywodzi się stąd grupa takich słów, jak *среда* (ros. środa, otoczenie), *середина* (ros. środek, centrum), *средство* (ros. sposób, preparat), *посредник* (ros. pośrednik), *сердцевина* (ros. jądro, rdzeń, środek)[10]. Serce to centrum w sensie anatomicznym, lingwistycznym, a także ze względu na spełniane funkcje. W języku ukraińskim, który należy do tej samej grupy co rosyjski, również zachował się związek pomiędzy pojęciem serca a kategorią centralności: *серце* – *середина*.

---

[6] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Pallottinum, 2012, s. 710.

[7] Ibidem, s. 1163.

[8] *Nowy Testament, Nowy przekład*, Tłumaczenie z języka greckiego, Towarzystwo Biblijne w Polsce 1994, s. 451.

[9] П.А. Флоренский, *Столп и утверждение Истины*, собр. соч. в 2 т., Москва 1990, s. 264.

[10] Ibidem, s. 266–267.

Tym oto sposobem *cordis* staje się nie tylko centrum życia emocjonalnego, lecz także podstawą ludzkiej świadomości, przede wszystkim świadomości moralnej. To tutaj początek swój biorą takie uczucia, jak miłość i nienawiść, współczucie i zazdrość, wiara i zwątpienie, radość i smutek, rozpacz i nadzieja, strach i zaufanie. To tutaj ogniskuje się wolna wola, sumienie, a także rozum[11]. Był to punkt wyjścia dla ukraińskich oraz rosyjskich kordocentryków, znajdujący swoje rozwinięcie w teologicznych oraz filozoficznych poglądach. O tym, jak ważna była filozofia serca dla kultur wschodniosłowiańskich, świadczy spora liczba myślicieli, którzy podzielali oraz rozwijali owe idee.

Sylwetka i twórczość Pamfiła Jurkiewicza

Jedną z istotnych cech filozofii na Ukrainie był jej synkretyzm[12]. Wyrażał się on w tendencji do łączenia dalekich, nieraz wręcz antynomicznych stanowisk filozoficznych, wykraczaniu poza granice dyskursu naukowego poprzez czerpanie lub zapożyczanie pewnych elementów z dyskursu artystycznego, religijnego, potoczno-folklorystycznego, czy ideologicznego (niekiedy ze szkodą dla filozofii). Ukraińskich myślicieli często wyróżniała twórcza interdyscyplinarność, skupiali się bowiem nie tylko na dyscyplinach filozoficznych, lecz także odwoływali się do innych nauk humanistycznych, przyrodniczych, a nawet formalnych. W ten oto sposób społeczność filozofów ukraińskich stanowiła mozaikę barwnych osobowości. Byli specjalistami z kilku dyscyplin jednocześnie, głównie filologii, historii, socjologii, pedagogiki, lingwistyki, etnografii, a czasem też geologii czy matematyki[13]. Niektórzy byli jednocześnie pisarzami oraz poetami (Hryhorij Sawycz Skoworoda), z kolei literaci i publicyści ukraińskiego pochodzenia zajmowali się także filozofią (Nikołaj Gogol, Wołodymyr Wynnyczenko, Iwan Franko). Znajdziemy wśród nich prawosławnych duchownych (Gerazym Daniłowicz Smotricki, Iwan Wyszeński, Zachariasz Kopysteński) i działaczy politycznych (Wołodymyr Wynneczenko). Ci drudzy stanowią jednak znacznie węższą grupę w stosunku do pierwszych.

---

[11] Ibidem, s. 269.

[12] Taki sposób postrzegania *cordis* obecny jest nie tylko w tradycji judeochrześcijańskiej. Równie ważne funkcje przypisywano sercu w niektórych kręgach kultury Dalekiego Wschodu. Chińczycy wierzyli w istnienie duchowego serca, serca-centrum. Nazywali je cesarzem, władcą, suwerenem. Dostrzegali w nim źródło życia i światła, było ono dla człowieka tym, czym słońce dla ziemi. Cielesne serce miało być ministrem wykonującym rozkazy serca-ducha, serca-cesarza. A. де Сунель, op. cit., s. 325.

[13] *Енциклопедія українознавства*..., t. 9, s. 3509.

Na tym tle postać Pamfiła Jurkiewicza prezentuje się dość skromnie, co nie znaczy, że mniej interesująco. Jurkiewicz należał do grupy „czystych filozofów", czyli osób, które poświęciły się tylko i wyłącznie tej dziedzinie wiedzy. Urodzony w roku 1826 (lub w 1827) wychowywał się w rodzinie ukraińskiego duchownego zamieszkującego gubernię połtawską. Kształcił się w Połtawskim Seminarium Duchowym, potem uczęszczał do Kijowskiej Akademii Duchowej (1847–1851)[14] i tam ujawniły się jego ponadprzeciętne zdolności intelektualne oraz dydaktyczne. Po ukończeniu studiów pozostał w Kijowie, gdzie zajmował się nauczaniem filozofii oraz języka niemieckiego. W 1861 r. otrzymał tytuł profesora zwyczajnego (ros. *ординарный профессор*), po czym wyjechał do Moskwy i podjął pracę w Moskiewskim Uniwersytecie Imperatorskim (późniejszy Moskiewski Uniwersytet Państwowy im. M.W. Łomonosowa). Po niedługim czasie został kierownikiem Katedry Filozofii na tej uczelni[15]. Prowadził wykłady z zakresu filozofii, pedagogiki, psychologii oraz logiki. Jego zajęcia cieszyły się dużą popularnością wśród studentów. Słuchaczami wykładów Jurkiewicza byli m.in. Władimir Sołowjow (rosyjski poeta, mesjanista, a także myśliciel prawosławny) oraz Iwan Neczuj Łewyckij (ukraiński pisarz, historyk oraz pedagog; zetknął się z Jurkiewiczem gdy ten pracował jeszcze w Kijowie). Oprócz dydaktyki filozof intensywnie zajmował się nauką, publikując sporą ilość prac badawczych. W latach 1869–1873 pełnił funkcję dziekana Wydziału Historyczno-Filologicznego Moskiewskiego Uniwersytetu Imperatorskiego. Prowadził wykłady także w Wojennym Seminarium w Moskwie. Umarł 16 października 1874 r. w wieku 48 lat.

Jurkiewicz znany był ze swego negatywnego stosunku do materializmu, popularnego w środowiskach radykalnej lewicującej inteligencji (zwłaszcza w jego odmianie mechanistycznej). Tej niechęci dawał wyraz podczas zajęć dydaktycznych ze studentami. Publicznie krytykował dzieło Nikołaja Czernyszewskiego *Antropologiczne zasady filozofii*, zapoczątkowując głośną debatę, w wyniku której stał się znany szerszemu gronu odbiorców[16]. Dyskusje z przeciwnikami były niekiedy tak burzliwe, że przekraczały granice dobrego smaku. Jurkiewicz stawał się wówczas obiektem ataków i szykan ze strony rewolucyjnej inteligencji, a lewicowa prasa traktowała go jak politycznego wroga. Nie chcąc zniżać się do poziomu oponentów ani być obiektem agresji,

[14] Na przykład Władimir Wiernadski (1863–1945) był nie tylko filozofem, lecz także geologiem oraz mineralogiem.

[15] Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Вид-во Орій при УКСП Кобза, Київ 1992, s. 178.

[16] Ibidem, s. 177.

filozof wycofał się z dyskusji i nigdy nie brał już udziału w tego typu dysputach.

Jurkiewicz był sceptyczny w równym stopniu do filozofii Kanta, co do niemieckiego idealizmu (poglądy Hegla uważał za przejaw manii wielkości)[17]. Jego zdaniem materializm i idealizm to dwa skrajne stanowiska, których zwolennicy popełniają w zasadzie podobny błąd, próbując rozstrzygnąć fundamentalne problemy filozofii za pomocą pewnych pojęć o charakterze abstrakcyjnym[18]. Materializm i idealizm krytykował z pozycji teoriopoznawczych. W jego przekonaniu zarówno idealizm przyjmujący, iż źródłem poznania jest czyste, aprioryczne myślenie, jak i materializm upatrujący źródła poznania w aposteriorycznej naoczności wikłały się w trudności przy wyjaśnianiu pewnych fenomenów niemających bezpośredniego oparcia w przestrzeni fizykalnej. Takim fenomenem była ludzka świadomość, której nie dało się w całości wywieść z procesów biologicznych zachodzących w centralnym układzie nerwowym. Co więcej, sama kategoria materii oraz grupa towarzyszących jej pojęć (np. pojęcie atomu) to dyskusyjny konstrukt myślowy, bowiem określenie ich konkretnego odniesienia przedmiotowego okazywało się kwestią problematyczną (podobny zarzut w późniejszym czasie sformułował wobec pozytywizmu Karl Popper). Nie zostały one bowiem wyłonione poprzez obiektywne doświadczenia, lecz w znacznej części na drodze subiektywnego teoretyzowania.

Materializm oraz idealizm budziły w Jurkiewiczu wątpliwości także z innego powodu. Oba stanowiska, zdaniem filozofa, zbyt wąsko ujmowały kwestię źródeł poznania. Materialiści zbyt mocno akcentowali znaczenie czynników zewnętrznych w poznaniu, idealiści natomiast przeceniali znaczenie procesów immanentnych w tworzeniu wiedzy. Dla Jurkiewicza poznanie miało charakter wieloaspektowy, było zdeterminowane zarówno przez czynniki transcendentne, zewnętrzne w stosunku do umysłu, jak i przez czynniki wewnątrzpsychiczne. Ponadto zarzucał materializmowi oraz idealizmowi wiarę we wszechmoc ludzkiego poznania, głoszenie możliwości dotarcia rozumu do wszystkich aspektów bytu, co w efekcie prowadziło do jego nieuzasadnionej absolutyzacji[19].

Krytyka materializmu i idealizmu nie była jednak tożsama z ich totalną negacją. Wskazując na wady, Jurkiewicz nie omieszkał przed-

---

[17] Э. Радлов, *Юркевич, Памфил Данилович*, (w:) *Энциклопедический словарь*, Типографія Акц. Общ. Брокгаузъ – Ефронъ, С.-Петербургъ 1904, t. XLI, s. 420.

[18] Spośród europejskich myślicieli Jurkiewicz cenił m.in. Jakuba Böhme (1575–1624), Gottfrieda Wilhelma Liebnitza (1646–1716) oraz Emanuela Swedenborga (1688–1772).

[19] Д. Чижевський, op. cit., s. 180.

stawić pozytywnych, w jego przekonaniu, aspektów tych stanowisk. Zdaniem filozofa zarówno materialiści, jak i idealiści mają pewne osiągnięcia na polu metafizyki. Dzięki nim filozofia zdołała dostrzec ontologiczne znaczenie konkretnego, indywidualnego bytu. Niestety, jednemu i drugiemu kierunkowi brakuje wystarczającego potencjału, by rozwinąć tę ideę. Przyczynę takiego stanu rzeczy upatrywał w nadmiernym racjonalizmie oraz preferowaniu zbyt wyabstrahowanego stylu rozumowania[20].

Wydaje się, iż ta strategia uchroniła filozofa przed popadnięciem w pewnego rodzaju epistemologiczną skrajność. Nie negował bowiem całkowicie poznania racjonalnego, dostrzegał doniosłość ludzkiego umysłu oraz zdolności logicznego myślenia. Z drugiej strony skromność, z jaką oceniał dążenie tegoż umysłu do rozwiązania globalnych, fundamentalnych problemów istnienia, musiała prędzej czy później doprowadzić go próby poszukiwania innych źródeł poznania (innych niż racjonalne). W konsekwencji stanowisko Jurkiewicza nie jest do końca bezstronną pozycją sędzi arbitra stojącego pomiędzy konkurującymi biegunami, jakimi jest racjonalizm i irracjonalizm. Filozof bowiem ostrożnie skłaniał się bardziej ku temu drugiemu. W ten oto sposób filozofia serca stała się wypadkową jego umiarkowanego irracjonalizmu oraz ukraińskiej tradycji filozoficzno-religijnej, dla której kordocentryzm stanowił jeden z filarów. Jednocześnie stanowiła najbardziej dopracowany rozdział w jego dorobku. Można powiedzieć, iż kordocentryzm Jurkiewicza rozwijał się zasadniczo w dwóch kierunkach: jako teoria epistemologiczna oraz jako zbiór rozważań o charakterze etycznym. Ten pierwszy stanowił logiczną konsekwencję odrzucenia ontologicznego materializmu i szeroko rozumianego racjonalizmu, natomiast drugi wpisywał się w religijno filozoficzne tradycje ukraińskiego narodu.

Zwątpienie w możliwości ludzkiego rozumu oraz ludzkich zmysłów zmuszało Jurkiewicza do poszukiwania innych źródeł poznania. Skoro osiągnięcie wiedzy pewnej nie gwarantowały ani procedury wyabstrahowanego, apriorycznego myślenia, ani wielość empirycznych doświadczeń, droga do prawdy musiała leżeć gdzie indziej. Jurkiewicz nie miał wątpliwości, iż drogę tę odnajdujemy w ludzkim sercu. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż serce i umysł, aczkolwiek sobie przeciwstawione, w istocie ze sobą nie rywalizowały Wręcz przeciwnie – były współuczestnikami w procesie poznania oraz samodoskonalenia podmiotu. Poznanie intelektualne to poznanie nie tyle fałszywe, co niepełne. Dopiero synteza uczucia i myśli może stworzyć fundament, na którym

[20] Ibidem, s. 182.

da się zbudować doskonalszy typ świadomości. Niedociągnięcia rozumu można bowiem zniwelować, czerpiąc z niedostępnych mu źródeł. Jednakże to rola *cordis* była tutaj wiodąca. Serce uczestniczyło we wszelkich aktach autentycznego poznania. Inicjowało oraz finalizowało każdy owocny akt poznawczy. O ile rozum wyposażony był w zbiór narzędzi i procedur poznawczych (nabytych lub wrodzonych), za pomocą których mógł skutecznie badać wybrane aspekty bytu, o tyle serce dawało mu energię i motywację, aby taki wysiłek podjąć. Ponadto samo potrafiło percypować i doznawać, dopełniając pracę rozumu. Dla Jurkiewicza dochodzenie do prawdy polegało nie tylko na jej intelektualnym poznaniu, lecz także na jej przeżywaniu. Tym sposobem poznawana prawda przenika do wnętrza, staje się żywą częścią nas samych. W tym aspekcie myśl Jurkiewicza jest niejako zgodna z refleksją starożytnych Greków, według których motorem działalności poznawczej człowieka było zadziwienie światem, a więc przeżycie o charakterze emocjonalnym.

O ile Jurkiewiczowska epistemologia zakładała współuczestnictwo umysłu i *cordis* (z przewagą) w sferze rozwoju umysłowego człowieka, o tyle jego etyka była całkowicie zdominowana przez serce. Filozof stanowczo odrzucał wszelkie próby formalizowania etyki, np. etykę Kanta. Przypuszczenie, by samo rozumienie przez jednostkę swojego moralnego obowiązku wobec innych mogło stać się podstawą właściwego postępowania, wydawało mu się mało prawdopodobne. To miłość wobec dobra, nie zaś wiedza na temat tego, co jest dobre, a co złe, stanowi gwarancję bycia człowiekiem dobrym. Sama świadomość moralnych nakazów nie daje bowiem motywacji do tego, aby nakazów tych przestrzegać. Tę motywację zapewnia miłość i pragnienie dobra, życzliwość, współczucie wobec istot żywych, czyli uczucia zogniskowane w sercu. Co więcej, w poznawaniu takich pojęć, jak dobro i zło, serce jest bardziej kompetentne niż rozum[21].

Z drugiej strony można postawić pytanie, czy samo pragnienie dobra rzeczywiście gwarantuje dokonywanie właściwych wyborów moralnych? Jaką mamy pewność, że to, czego pragniemy, rzeczywiście jest dobre, skoro brak nam intelektualnej lub empirycznej wiedzy na temat tego, co jest właściwe, a co nie?

Dochodzimy tutaj do jednego z najbardziej kluczowych aspektów Jurkiewiczowskiej filozofii serca. Funkcje, za jakie odpowiada *cordis*, wykraczają w jego poglądach daleko poza kompetencje pewnej władzy umysłowej. Nie można go także nazwać rodzajem szóstego zmysłu, ta-

[21] Ibidem, s. 183.

kie bowiem określenie nie oddawałoby w pełni całego sensu, jaki filozof wkładał w pojęcie serca. *Cordis* urasta tutaj do rangi pewnego centrum psychicznego oraz cielesnego życia jednostki. Jest ono jakby podmiotem w podmiocie, fundamentem jaźni, istotą człowieka oraz człowieczeństwa. To w sercu krystalizują się indywidualne rysy osobowości, w nim swoje źródło bierze niepowtarzalność konkretnej jednostki. Staje się ono drogą pełniejszego poznania bytu oraz samego siebie, odsłania bowiem te aspekty rzeczywistości, do których nie jest w stanie dotrzeć umysł ani za pomocą doznań zmysłowych, ani za pomocą apriorycznych metod pozyskiwania wiedzy. Co więcej, dzięki sercu nie tylko poznajemy istnienie, lecz istniejemy w sposób świadomy i autentyczny. Żyć naprawdę to odczuwać byt w nieskończonej mnogości emocjonalnych barw i przeżyć, nie zaś jedynie percypować i analizować.

Refleksja nad walorami myśli Jurkiewicza

Gdybyśmy chcieli odnaleźć pewne walory czy też mocne punkty Jurkiewiczowskiej filozofii serca, niewątpliwie należałoby zwrócić uwagę na brak radykalizmu. Chociaż jest to filozofia głęboko emocjonalna, przypisująca sercu (słusznie lub nie) bardzo szerokie funkcje, a co więcej – upatrująca w nim źródło nadludzkich wręcz mocy, pozostaje jednocześnie filozofią ostrożną i stonowaną. Filozof balansował na krawędzi myślenia filozoficznego i religijnego, ale nie wdawał się w spory ideologiczne. Wydaje się, iż fanatyzm religijny był mu tak samo obcy, jak antyreligijna propaganda jego adwersarzy z kręgów lewicującej inteligencji. To umiarkowanie i spokój zachował Jurkiewicz właśnie dzięki skromności, która wyrażała się w pokojowym nastawieniu wobec prądów myślowych, z którymi się nie zgadzał. Afirmując własne idee, nie atakował idei swoich oponentów, a nawet nie bał się podkreślać nich mocnych stron. W ten sposób doszedł do przekonania, iż zasługą materializmu oraz szeroko pojętego idealizmu było dostrzeżenie ontologicznej doniosłości bytu indywidualnego. Także w swojej, niejednokrotnie zaskakującej, filozofii serca zdołał uniknąć pułapki antyracjonalizmu. Opiewając *cordis*, nie odrzucał rozumu jako takiego, nie uważał go za zło i źródło zepsucia tak, jak czynił to choćby Rousseau. Wprawdzie rozum ludzki nie był w stanie dotrzeć do najważniejszych aspektów poznawanej rzeczywistości, jednakże pozostawał pełnoprawnym uczestnikiem procesu poznania. Znamienna pod tym względem była metafora Jurkiewicza porównująca współzależność serca i rozumu do związku oleju i płomienia w lampie naftowej. Rozum-płomień nie mógłby rozja-

śnić ciemności bez oleju-serca. Sam olej również niewiele by zdziałał. W ten sposób serce jawi się jako centrum psychofizyczne w immanentnym świecie jednostki, harmonijnie współdziałające ze wszystkimi aspektami ludzkiej podmiotowości.

Głębia Jurkiewiczowskiego kordocentryzmu tkwi w jego psychologicznym uniwersalizmie. Myśliciel dotykał tych sfer ludzkiego doświadczenia, które są lub które mogłyby być wspólne dla przedstawicieli różnych kręgów kulturowych. Przeżywanie pełni życia, jak również poczucie jej braku, emocjonalne aspekty źródeł poznania, pozaracjonalne fundamenty ludzkiej świadomości – wszystkie te problemy sięgają poziomu czegoś, co można by określić mianem anatomii ducha. Być może dotyczą one większości ludzi, niezależnie od szerokości geograficznej i koloru skóry. W końcu wszyscy – nie licząc wyjątków – mamy serce, pozostając jednocześnie niepowtarzalnymi, jedynymi w swoim rodzaju bytami.

W tym sensie uniwersalistyczny kordocentryzm Jurkiewicza różni się od kordocentryzmu Iwana Aleksandrowicza Iljina (1883–1954), który w swoich poglądach skłaniał się w kierunku interpretacji partykularnej (narodowej). Wprawdzie trudno byłoby go posądzić o doktrynerstwo czy agresywne ideologizowanie, niemniej jednak przedstawione przez niego wnioski i tezy były co najmniej dyskusyjne.

Wychodząc od idei kordocentrycznych, Iljin doszedł do wyróżnienia dwóch typów cywilizacji – opartych na sercu oraz zdystansowanych wobec serca. Te pierwsze uznawał za szczególnie cenne i autentyczne, będące przejawem głębokiej duchowości i sprzyjające wszechstronnemu rozwojowi jednostki[22]. Te drugie oceniał negatywnie, określając je mianem chorych, nihilistycznych, pozbawionych duchowości czy wręcz uwłaczających godności ludzkiej. Były to cywilizacje bez przyszłości, bez pozytywnych perspektyw. Miały prowadzić ludzkość wyłącznie do cierpień oraz zguby. Przykładem takiej cywilizacji była, zdaniem Iljina, współczesna, stechnicyzowana cywilizacja Zachodu[23]. W zasadzie źródeł wszystkich problemów ludzkości filozof upatrywał w braku kultury serca[24]. Natomiast kordocentryczna kultura zdawała się być uniwersalnym lekarstwem na wszystkie te bolączki. Iljin wierzył, iż rosyjska kultura, a zwłaszcza rosyjski folklor są przesiąknięte autentycznym życiem emocjonalnym (sercem). Postulował potrzebę stworzenia nowe-

[22] А.А. Лебеденко, *Философия сердца в русской мысли и философской системе Живой Этики*, Электронная библиотека Международного Центра Рерихов © 2008-2015, [online] <http://lib.icr.su/node/929>.

[23] И.А. Ильин, *Путь к очевидности*, Республика, Москва 1993, s. 296.

[24] А.А. Лебеденко, op. cit.

go pokolenia. Określał je mianem „pokolenia czystego serca" i widział w nim twórców nowej Rosji.

Chociaż w rozważaniach dotyczących roli *cordis* Jurkiewicz uniknął podobnego redukcjonizmu oraz uproszczonej, zero-jedynkowej oceny cywilizacyjnego dorobku gatunku ludzkiego, również i jego filozofia serca nie była wolna od tez spornych. Wątpliwości mogą budzić epistemologiczne ustalenia dotyczące poznawczych kompetencji serca. Wprawdzie płynąca z serca-centrum energia emocjonalna rzeczywiście stanowi silną motywację do poszukiwania wiedzy, pojawia się pytanie, czy samo *cordis* bez pomocy rozumu jest w stanie cokolwiek poznawać? Czy doznania afektywne rzeczywiście mogą generować wiedzę? Odpowiedź Jurkiewicza byłaby twierdząca, jednakże w swoich rozważaniach tego nie wykazał. Jego teoria pokazuje jedynie, że *cordis* towarzyszy czynnościom świadomości, czyni ludzkie życie pełnym i bardziej autentycznym, pogłębia wrażliwość etyczną i moralną. Jest niewątpliwie pewnym zmysłem duchowym, który dostarcza bogatego materiału poznawczego. Jednakże czy bez pomocy analizującego intelektu ten materiał mógłby się do czegokolwiek przydać? Czy samo serce potrafiłoby wyciągnąć wnioski ze swoich przeżyć?

Tezy Jurkiewicza oraz przekonania innych kordocentryków wydają się dyskusyjne zwłaszcza wtedy, gdy przypomnimy sobie krytykę koncepcji „wolności woli". John Locke próbował pokazać, iż „wolność" oraz „wola" są pojęciami kategorialnie do siebie nieprzystającymi. Mówienie o „wolności woli" jest równie niedorzeczne, co mówienie o „prędkości snu" czy „kwadracie cnoty"[25]. Wola bazuje bowiem na afektach i pożądaniach. One zaś stanowią jedynie rodzaj wewnętrznego przymusu do robienia czegoś. O wolności człowieka mówimy dopiero wówczas, gdy dokonuje on świadomego wyboru pomiędzy pragnieniami, zaspokajając jedne i odrzucając drugie. Wybór dokonywany jest na podstawie empirycznej wiedzy o tym, co będzie dla niego dobre, a co złe. Wiedza ta znajduje się w umyśle. Afekty nie zawierają w sobie ani wiedzy, ani świadomości. Tym samym to rozum, nie zaś serce stanowiłoby instrument poznania. Oznacza to, że serce jest źródłem pragnień, wzruszeń, sympatii, antypatii, a więc przeżyć zupełnie innego rodzaju niż przeżycia mentalne. Nie potrafi jednak wytworzyć treści o charakterze intelektualnym. Źródłem inteligencji emocjonalnej nie są więc emocje, lecz intelekt, który się na nie otwiera.

---

[25] J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. B.J. Gawecki, PWN, Kraków 1955, s. 327.

Jednakże wątpliwości te nie unieważniają pozostałych ustaleń Jurkiewicza odnośnie roli, jaką odgrywa serce w świadomości człowieka. Niewykluczone zresztą, iż *cordis* może posiadać takie kompetencje i pełnić takie funkcje, których istnienia nie podejrzewali nawet sami kordocentrycy. Wiele kwestii w zakresie natury, struktury i funkcjonowania świadomości do tej pory nie zdołano rozstrzygnąć. Pozostają one przedmiotem refleksji także współcześnie. Problem relacji między ciałem a szeroko rozumianą psychiką stanowi wyzwanie dla licznej grupy kognitywistów, psychologów, antropologów filozoficznych, a także zwolenników filozofii serca.

Literatura

Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. B.J. Gawecki, PWN, Kraków 1955.

Гнатюк Я., *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій*, «Симфонія форте», Івано-Франківськ 2010.

Енциклопедія українознавства. Словникова частина (ЕУ-II), Париж – Нью-Йорк 1980, t. 9.

Ильин И.А., *Путь к очевидности*, Республика, Москва 1993, s. 296. Лебеденко А., *Философия сердца в русской мысли и философской системе Живой Этики*, Электронная библиотека Международного Центра Рерихов © 2008-2015, [online] <http://lib.icr.su/node/929>.

Мойсеїв І., *Кордоцентризм*, w *Encyclopedia of Modern Ukraine*, [online] <http://esu.com.ua/search_articles.php?id=3509>.

Радлов Э., *Юркевич, Памфил Данилович*, (w:) *Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона*, Типографія Акц. Общ. Брокгаузъ – Ефронъ, С.-Петербургъ 1904, t. XLI.

Сунель А. де, *Символіка людського тіла*, tł. З. П. Борисок, Київ 2003.

Флоренский П., *Столп и утверждение Истины*, собр. соч. в 2 т., Москва 1990.

Чижевський Д., *Нариси з історії філософії на Україні*, Вид-во Орій при УКСП Кобза Київ 1992.

Юркевич П., *Философские произведения*, Изд. „Правда", Москва 1990.

Lech Majchrowski

Uniwersytet Jagielloński Jagiellogian University

RZEKA MEMÓW

River of Memes

Słowa kluczowe: filozofia kultury, teoria memów, Dawkins, kognitywistyka.

Key words: philosophy of culture, meme theory, Dawkins, cognitive science.

Streszczenie

Celem niniejszego tekstu jest próba odpowiedzi na pytanie, co wyróżnia człowieka na tle innych gatunków. W tym kontekście omawiam teorię memów Richarda Dawkinsa i rozważam związane z nią zagadnienia, nawiązując (w mniejszym lub większym stopniu) do myśli takich autorów jak: Mariusz Biedrzycki, Goeffrey Miller, Karl Popper czy Norbert Elias. Sądzę jednak, iż ważniejszą częścią tego artykułu są nie tyle zawarte w nim analizy, co postawione pytania. Mam nadzieję, że zainteresują one Czytelnika tematem i pobudzą do filozoficznej refleksji.

Abstract

The purpose of this text is an attempt to answer the question "What distinguishes a man against other species?" In this context, I discuss Richard Dawkins's theory of memes and consider the issues related to it, referring (to a greater or lesser degree) to the thoughts of authors such as Mariusz Biedrzycki, Goeffrey Miller, Karl Popper, and Norbert Elias. I think, however, that a more important part of this article is not the analyses contained in it, but the posted questions. I hope that they will interest the reader with the subject and stimulate them to philosophical reflections.

Stworzyły nas geny. To one są motorem ewolucji.
Jesteśmy – podobnie jak rośliny i zwierzęta –
maszynami powołanymi do życia przez geny.[1]

Wiele rzeczy walczy o Twoją uwagę.[2]

Zwierzę i człowiek – podobieństwa i różnice

Czy istnieje powód, aby nasz gatunek uznać za wyjątkowy? Co miałoby nas ludzi wyróżniać spośród innych istot żyjących na Ziemi? Jakie cechy decydują o naszej niepowtarzalności? Może nadzwyczajna liczebność obejmująca niemalże całą planetę? Niestety... Pszczoły lub mrówki znacznie wyprzedzają nas pod tym względem, nie mówiąc już o bakteriach i wirusach, które są na tym polu całkowicie bezkonkurencyjne. A może ponadprzeciętne zdolności adaptacyjne są naszym mocnym punktem? Jednak i tutaj pozostajemy daleko w tyle za owadami i mikroorganizmami, które najprawdopodobniej przewyższają nas także pod każdym innym względem jeśli chodzi o najbardziej podstawową płaszczyznę życiowej egzystencji (przystosowanie, liczebność, odporność, prokreacja itd.). Jeżeli więc na czysto biologicznym gruncie ciężko udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o niepospolite atrybuty ludzkiej natury to może należy poszukać jej w obszarze spełniania pewnych funkcji. Czy istnieją zatem czynności, które właściwe są tylko człowiekowi? Czy np. organizacja pracy lub umiejętność posługiwania się narzędziami mogłaby uchodzić za właśnie taką wyjątkową i wyłącznie ludzką aktywność?

W pewnym sensie tak, lecz nie do końca, gdyż niektóre gatunki zwierząt również przejawiają zdolność wykorzystywania różnych przedmiotów do osiągania swych celów: wydry rozłupują pancerze jeżowców za pomocą specjalnie dobranych kamieni, zięby używają kaktusa do pozbywania się larw owadów z kory, a szympansy posługują się kijami i kamieniami w walkach i polowaniach oraz używają specjalnych gałęzi do wydobywania i konsumpcji owadów; potrafią też dość precyzyjnie planować swoje przyszłe działania. To tylko nieliczne z wielu przykładów, jakie można przytoczyć.

---

[1] R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2006, fragment tekstu zamieszczonego na okładce.

[2] Parafraza hasła reklamowego popularnego internetowego serwisu aukcyjnego.

Człowiek jako projekt genetyczny i kulturowy

Skoro ani zdolności adaptacyjne, ani umiejętności posługiwania się narzędziami (czy organizacja pracy) nie świadczą jednoznacznie o uprzywilejowanej pozycji człowieka, to wciąż powraca pytanie: czy jest coś, co niezbicie stanowi o jego wyjątkowości i istotnie odróżnia go od królestwa zwierząt? Odpowiedź brzmi: TAK.

To, co nas wyróżnia spośród wszystkich innych gatunków, zawrzeć można w jednym krótkim słowie – kultura. Samoświadomość, sztuka, religia, filozofia i nauka – to właśnie dzięki nim jesteśmy jedynymi i niepowtarzalnymi istotami na ziemi. Oczywiście początkowe zalążki samoświadomości, sztuki, a nawet religii zaobserwować możemy już u zwierząt. Jak pokazują badania małpy człekokształtne potrafią rozpoznać swoje lustrzane odbicie jako odzwierciedlenie własnego wizerunku[3], co może świadczyć o tym, że występuje u nich przynamniej jakaś podstawowa forma samoświadomości. Samce altanników, małych ptaków żyjących w Nowej Gwinei i Australii, budują gniazda (altanki) o wysokości ponad 2 i pół metra, które następnie malują (za pomocą pęków liści trzymanych w dziobie) i misternie ozdabiają, wyszukując w tym celu dekoracji w postaci orchidei, paproci, jagód, kory i muszli ślimaków, które później starannie układają w zestawy o podobnych kolorach. Posługiwanie się narzędziami i niewiarygodny wręcz zmysł estetyczny, jaki wykazują podczas budowy i ozdabiania swych gniazd, może więc skłaniać nas do stwierdzenia, iż ptaki te posiadają pewne zdolności artystyczne. Słonie natomiast wloką zmarłych członków swego stada do miejsc przypominających zwierzęce cmentarze. Można więc na tej podstawie wnioskować, że występuje u nich coś w rodzaju rytuału pogrzebowego, będącego najpierwotniejszą formą religijnego obrzędu. Niemniej jednak żaden z powyższych przykładów w naj-

[3] L. A. Perwin, *Psychologia osobowości*, tłum. M. Orski, Gdańsk 2002, s. 245–247. Większość zwierząt ignoruje swoje odbicie lustrzane albo traktuje je jako widok innego przedstawiciela swojego gatunku. Na przykład samiec ryby bojownika, kiedy widzi siebie w lustrze przystawionym do ściany akwarium, w którym znajduje się również samica, wysuwa płetwy i nabiera intensywnych kolorów. Zachowuje się więc tak samo jak w tedy, gdy spotyka w akwarium samca – rywala. A jak zachowują się szympansy? Gallup stwierdził, że początkowo reagują one tak samo jak bojowniki, traktując swoje odbicie w lustrze jak innego szympansa, wydając wojownicze okrzyki i robiąc odstraszające gesty. Po kilku dniach jednak zaczynają się przed lustrem zajmować sobą, np. pielęgnując własne ciało. Gallup uśpił zwierzęta i pokrył fragmenty ich pysków czerwoną, bezwonną farbą. Kiedy środek nasenny przestał działać i szympansy znowu znalazły się przed lustrem, natychmiast zaczęły dotykać zabarwionych miejsc na pyskach. Nauczyły się więc, że w lustrze widzą siebie.

mniejszym stopniu nie może się równać z osiągnięciami ludzkiej kultury. Stopień skomplikowania jej dzieł jest tak wysoki, iż przedstawiają one zupełnie nieporównywalną i wyjątkową wartość.

Człowiek ponadto posiada jeszcze jedną ważną cechę odróżniającą go od wszystkich pozostałych gatunków. Jest nią zdolność zapisywania i przekazywania informacji za pośrednictwem niebiologicznych nośników, takich jak książki, kasety magnetofonowe, płyty CD czy w końcu twarde dyski komputerów. Ludzka tradycja i pozabiologiczne środki komunikacji stanowią całkowicie nową jakość w historii biosfery. Dzięki temu człowiek może przekraczać przyrodnicze ograniczenia i mieć kontakt z ponadczasową rzeczywistością – światem ludzkich idei. Powstanie kultury było zasadniczym przełomem w historii rozwoju naszego gatunku. Odtąd kształtuje nas nie tylko ewolucja biologiczna, lecz także postępująca ze znacznie większą prędkością ewolucja kulturowa. Ideosfera otacza nas w tym samym stopniu jak środowisko naturalne. I właśnie szeroko rozumiana refleksja nad kulturą będzie głównym tematem niniejszej pracy: Czy jesteśmy w stanie poznać prawa ewolucji kulturowej? Co leży u jej podstaw? Czy w jej toku działa dobór naturalny? Czy złożone zjawiska kulturowe (np. wierzenia religijne) można badać za pomocą paradygmatów formułowanych w dziedzinie nauk ścisłych? Czy procesy i zjawiska kulturowe dadzą się przewidzieć? – to tylko nieliczne z pytań, nad którymi warto się zastanowić.

Richard Dawkins w swej znakomitej książce *Samolubny gen* zaproponował, by ewolucję kulturową rozpatrywać za pomocą metod stosowanych w badaniach ewolucji biologicznej, genetyce oraz neurofizjologi. Zaprezentowane przez niego spojrzenie na kulturę nosi nazwę teorii memów. Czym zatem są memy?

Słowo „mem" – wywodzące się z greckiego *mimesis* (naśladownictwo), spokrewnione z angielskim *memory* (pamięć) oraz francuskim *meme* (taki sam, tożsamy) – nawiązuje przez analogię do terminu „gen", będącego jego biologicznym odpowiednikiem. Mem to nic innego jak replikator kulturowy – podstawowa jednostka informacji mieszcząca się w mózgu lub innym nośniku. Memy to odrębne porcje informacji, których materialną reprezentacją są struktury połączeń synaptycznych w ośrodkowym układzie nerwowym. Są replikatorami zatem ich podstawowym „celem" jest powielanie się w mózgach innych osobników (na tyle złożonych, aby mogły się w nim „zadomowić"). Tak jak geny „rozprzestrzeniają się w puli genowej, przeskakując z ciała do ciała za pośrednictwem plemników lub jaj, tak memy propagują się

w puli memów, przeskakując z jednego mózgu do drugiego w procesie szeroko rozumianego naśladownictwa"[4]. I podobnie jak one mogą ulegać nieznacznym mutacjom. Przykładami konkretnych memów mogą być melodie, pojęcia, slogany, moda, techniki wytwarzania narzędzi itp. Na miano memu jednak nie zasługuje tylko pojedynczy wyróżniony dźwięk, akord czy melodia; memem może to być także pewna fraza utworu muzycznego (np. *Marsza tureckiego* Mozarta), która potrafi na tyle mocno zapaść w pamięć i się wyróżnić, aby dało się ją wyodrębnić z całego dzieła. Żywotność memu zależy od skuteczności jego replikacji, czyli od tego, czy jest łatwo, czy trudno przyswajalny lub tego, jak mocno przemawia on do psychiki (np. odwołuje się do jakiś istotnych potrzeb lub też udziela odpowiedzi na ważne pytania egzystencjalne). Najogólniej rzecz ujmując, przetrwanie memu zleży od trzech własności: długowieczności, płodności i wierności kopiowania. Przy czym długowieczność kopii memu jest stosunkowo mało ważna; o wiele bardziej znacząca jest jej płodność. Poszczególna myśl (mem) w umyśle danego człowieka może przetrwać tak długo, jak długo żył będzie ów człowiek, jednak z punktu widzenia jej „interesu" o wiele ważniejsze jest to, czy zostanie ona przekazana następnym pokoleniom. Istnieją nawet memy, które uzyskują krótkotrwałe oszałamiające powodzenie, szybko się rozprzestrzeniając, aby po niedługim czasie równie prędko zniknąć z puli memów. Takimi memami przykładowo będą popularne melodie lub style w modzie. Inne natomiast (np. dogmaty religii chrześcijańskiej) mogą trwać nienaruszone przez setki lat. Trzecią własnością jest wierność kopiowania, z którą wiąże się pewien zarzut wysuwany przeciw memetyce. Otóż można twierdzić, iż dokładność kopiowania memów w stosunku do ich biologicznych odpowiedników (genów) jest zbyt niska, by móc uznać je za darwinowskie replikatory[5]. To znaczy współczynnik ich mutacji jest za duży, żeby dało się je zakwalifikować do

[4] R. Dawkins, *Samolubny gen*…, s. 244.

[5] Znaczna wierność kopiowania jest bowiem obok zmienności, czyli losowego pojawiania się mutacji oraz zróżnicowanej przeżywalności (mówiącej, że replikatory powielają się z różną skutecznością, w zależności od tego jakie cechy ma ich nośnik), najważniejszą własnością darwinowskich replikatorów. Wierność kopiowania sprawia, że replikatory potomków nieznacznie różnią się od swoich poprzedników. Zawdzięczają to swoim nośnikom, które wiernie transportują informacje z pokolenia na pokolenie. W przypadku kopiowania informacji DNA z jednej nici na drugą nieprawidłowe umieszczenie zasady DNA jest możliwe na 10 tysięcy prawidłowych podstawień. Jeśli chodzi o jądra pierwotniaków roślin i zwierząt, ryzyko mutacji zmniejsza się jeszcze 1000-krotnie. Nawiasem mówiąc, gdy w populacji replikatorów pojawią się jednocześnie wszystkie trzy wyżej wspomniane zjawiska, populacja ta zaczyna ewoluować, a proporcje określonych replikatorów zmieniają się w czasie.

kategorii replikatorów, na które działa mechanizm darwinowskiego doboru. Dawkins uważa, iż problem ten jest tylko pozorny, a wyjaśnić go można w następujący sposób: Pomyślmy na przykład o mistrzu stolarskim albo prehistorycznym krzemieniarzu, który zdradza sekrety swego rzemiosła młodemu uczniowi. Nawet jeśli uczeń będzie starał się wiernie odtwarzać każdy ruch ręki mistrza, to i tak będziemy mogli oczekiwać, że mem zmutuje w kolejnych generacjach (czyli przekazach mistrz–uczeń) nawet nie do poznania. Oczywiście w rzeczywistości żaden uczeń tak nie postępuje, byłoby to bowiem po prostu głupie, każdy z nich raczej stara się ustalić, jaki ostateczny rezultat mistrz chce osiągnąć, a potem naśladuje ten rezultat, a nie kolejne ruchy ręki: „Wbijaj gwoździe, aż ostrze będzie dobrze umocowane, uderzając młotem tyle razy, ile trzeba" (co niekoniecznie oznacza tę samą liczbę uderzeń) – to właśnie takie reguły mogą niezmutowane przechodzić z pokolenia na pokolenie, choć w detalach różni ludzie w różnych miejscach będą odmiennie tę samą czynność wykonywać. Szczegóły mogą się zmieniać zależnie od poszczególnych jednostek, ale istota pozostaje „niezmutowana", a to wszystko, czego trzeba, by analogię między genami a memami można było uznać za uprawnioną[6].

Specyfika memów

Kolejną ważną cechą memów jest to, że potrafią się one łączyć ze sobą w kompleksy memowe (mempleks) i dzięki temu zwiększyć swoje szanse na przetrwanie. Istnieją bowiem memy, które prawdopodobnie nie byłyby w stanie samodzielnie przetrwać w puli memowej, jednak w mempleksie (w otoczeniu innych memów) radzą sobie całkiem dobrze. Najbardziej reprezentatywnym przykładem mempleksu jest religia i „prawdy", które przekazuje. Istotnym elementem doboru danego memu będzie także jego umiejętność dopasowania się do już dominujących memów w puli memowej: w społeczeństwie, w którym dominują memy Hitlera albo memy pacyfizmu, sukces replikacji nowego memu będzie uzależniony od tego, czy pasuje on to tego istniejącego już tła. Oto kilka konkretnych, wymienionych przez Dawkinsa, ilustracji religijnych memów mogących wykazać się sprawnością do przetrwania w puli genowej bądź to z powodu swej niezależnej wartości, bądź to swej umiejętności dopasowania się do mempleksu:

[6] R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 267.

- Przetrwasz własną śmierć.
- Jeśli umrzesz śmiercią męczeńską, trafisz do wyjątkowo pięknej części raju, gdzie do swej dyspozycji będziesz miał siedemdziesiąt dwie dziewice.
- Heretyków, bluźnierców należy zabijać (albo karać w inny sposób, np. poddać ostracyzmowi).
- Wiara w Boga to najwyższa z cnót. Jeśli twoja wiara słabnie, pracuj ciężko nad tym, by ją wzmocnić.
- Wszyscy powinni okazywać przekonaniom religijnym szczególny respekt i traktować je z automatycznym szacunkiem, jaki nie przynależy żadnym innym przekonaniom.
- Istnieją pewne kategorie zjawisk i pojęć (Trójca Święta, transsubstancja, inkarnacja), które z definicji pozostają niezrozumiałe. Pełnię wiary można osiągnąć, nazywając je *tajemnicą*.
- Dzieła sztuki, muzyka i pisma to samoreplikujące się symbole wierzeń religijnych[7].

Mariusz Biedrzycki zwrócił uwagę, że w każdym złożonym zespole memów można wyróżnić cztery powtarzające się elementy: przynętę, haczyk, groźbę i szczepionkę[8]. Przynęta jest obietnicą nagrody dla nosiciela i jednocześnie motywacją do zapamiętania danego zespołu memów. Haczyk ma zachęcać do ich powielania (niekoniecznie bezpośrednio). Groźba natomiast odbiera chęć do rezygnacji z dalszego rozpowszechniania i zabezpiecza przed wprowadzaniem błędów w przekazie: „A jeżeli ktoś ujmie coś ze słów tej księgi proroctwa, ujmie Bóg z działu jego w drzewie żywota”[9]. Szczepionka zaś ma za zadanie uodpornić nosiciela na inne memy. Może ona występować w postaci memetycznej alergii, fizycznej i werbalnej agresji, strachu, niezachwianej wiary, sceptycyzmu lub nieograniczonej tolerancji. Możemy mówić także o czymś takim, jak kulturowy układ odpornościowy, nakazujący odrzucić bądź pozostać obojętnym wobec każdej nowej informacji, która nie pasuje do dominującego już zespołu memów.

Organizacja memów

Następną ważną kwestią jest rywalizacja. Otóż podczas rozmnażania płciowego każdy gen rywalizuje ze swoimi allelami (konkurentami

[7] Ibidem, s. 275–276.
[8] M. Biedrzycki, *Genetyka kultury*, Warszawa 1998.
[9] Księga Objawienia 22:18–19.

do tej samej przegródki chromosomu). Czy możemy się zatem spodziewać, iż w świecie memów również będzie zachodził pewien rodzaj współzawodnictwa? Co prawda, trudno odnaleźć memetyczny odpowiednik alleli, ale w związku z tym, iż ludzkie zasoby pamięci i uwagi są ograniczone, to mem, chcąc zainstalować się w umyśle konkretnego człowieka, musi to zrobić kosztem innych „konkurencyjnych" memów. Innymi polami rywalizacji memów mogą być czas antenowy w radiu i telewizji, obszar zajmowany na tablicy ogłoszeń lub gazetowej kolumnie, a także miejsce na półkach bibliotecznych.

Skoro jesteśmy już przy temacie nośników, to zastanówmy się nad tym nieco głębiej. Jak wspominałem, nośnikiem memu jest struktura połączeń nerwowych w mózgu. Jak dochodzi do jej powstania? Jak powstawanie memów można wyjaśnić na gruncie neurofizjologii? Najprawdopodobniej proces ten wygląda następująco: sygnały z receptorów zmysłowych docierają do struktur integracyjnych, czyli połączeń nerwowych odpowiadających za tworzenie złożonych obrazów sensorycznych, jakich jak plamki, linie, kształty, kolory, dźwięki itp. elementów i cech obiektów zmysłowych. „Wyprodukowane" przez struktury integracyjne obiekty zmysłowe dalej trafiają do struktur integracyjnych wyższego rzędu, gdzie zostają przetworzone w bardziej złożone obiekty, które są integrowane w jeszcze bardziej skomplikowane twory (np. ludzkie twarze) przez struktury integracyjne jeszcze wyższego rzędu.

Zintegrowane przez wyższe struktury integracyjne wrażenia zmysłowe są następnie obrabiane i formowane przez stojące na kolejnym szczeblu hierarchii sieci połączeń nerwowych (zespolonych z zapisami pamięciowymi) – zwanych strukturami asocjacyjnymi. Na tym etapie obiekty zmysłowe poddawane są procesom czasowo-przestrzennego kojarzenia czy też kojarzenia przez analogię. W subiektywnej sferze psychicznej odpowiadają im pojęcia pierwotne dotyczące konkretnych, jednostkowych i namacalnych obiektów, faktów, cech i aspektów świata. W efekcie kierujących się własną logiką, „autonomicznych" procesów myślowych tworzone są struktury asocjacyjne wyższego rzędu. Odnoszą się one do pojęć wtórnych, praw, reguł i zależności, ogólnych abstrakcyjnych bytów i kategorii. Innymi słowy do memów. Istnieją zatem memy o mniejszym lub większym poziomie ogólności, których fizycznym odzwierciedleniem są struktury asocjacyjne niższego i wyższego rzędu. Należy także pamiętać, że oprócz nośników biologicznych memy mogą również podróżować za pomocą niebiologicznych środków transportu, takich jak książki, fotografie, radio, TV, płyty CD czy elektroniczne sieci komunikacji (np. internet).

Skąd w ogóle biorą się memy? Czy są one produktem genów? Czy ewolucja kulturowa (memowa) jest podporządkowana ewolucji biologicznej (genowej)? Czy ostatecznym kryterium sukcesu memu musi być jego wkład w podniesienie darwinowskiego dostosowania? Aby odpowiedzieć na te pytania, warto najpierw przybliżyć takie pojęcia, jak „fenotyp" i „fenotyp rozszerzony" (oddziaływanie fenotypowe). Są one bowiem fundamentalne dla tego typu rozważań. Otóż fenotypem nazywamy cechy organizmu będące wspólnym wytworem jego genów i środowiska, w którym zachodziła ontogeneza. Fenotypowym wyrazem danego genu może być n. wzrost lub kolor oczu. Fenotyp rozszerzony natomiast jest wszelkim oddziaływaniem, jakie gen wywiera na cały otaczający świat. Innymi słowy, rozszerzone oddziaływanie fenotypowe jest narzędziem, którym „posługują się" geny, aby przenieść się do następnej generacji. Należy podkreślić, iż narzędzia te mogą także docierać do miejsc znajdujących się na zewnątrz ciała. Geny potrafią więc wpływać na przedmioty martwe, a także na inne istoty żywe. Przykładowo geny chruścika (owada potrafiącego zwinnie zbudować swój domek z materiałów zebranych z dna strumienia) tak sterują jego zachowaniem (oddziałując na jego układ nerwowy), by potrafił on zbudować domek, który skutecznie będzie go chronił przed różnymi zagrożeniami ze strony środowiska[10]. Wpływ genu na układ nerwowy, „na kolor oczu lub zmarszczki na ziarnach grochu jest zawsze pośredni. Gen określa sekwencje białka, które wpływa na X, który z kolei wpływa na Y, ten zaś na Z, który w końcu wpływa na zmarszczki grochu lub połączenie komórek w układzie nerwowym. Domek chruścika jest tylko kolejnym ogniwem, przedłużającym ten łańcuch zależności. Twardość kamienia jest rozszerzonym efektem fenotypowym genów chruścika. Jeśli mamy prawo mówić, że gen wpływa na zmarszczki grochu lub na układ nerwowy zwierzęcia (a wszyscy genetycy uważają, że mamy takie prawo), musimy mieć prawo do twierdzenia, że gen wpływa na twardość kamieni w domku chruścika"[11].

---

[10] Z racji tego, że szczegółowy opis całego procesu budowania domków przez chruściki zająłby bardzo wiele miejsca, przytaczam go tylko w zarysie. Dokładne omówienie tego i innych przykładów potwierdzających wpływ genów na środowisko (w tym również inne organizmy żywe) odnaleźć można w książce *Fenotyp rozszerzony* R. Dawkinsa oraz w 13 rozdziale *Samolubnego genu* tego samego autora.

[11] R. Dawkins, *Samolubny gen…*, s. 296. Dawkins pisze ponadto, że „geny są w fizycznej łączności ze swoimi rozszerzonymi skutkami fenotypowymi w takim samym stopniu, w jakim bywają wobec swych klasycznych fenotypów. Jednak geny potrafią także działać na odległość. Rozszerzony fenotyp może się rozciągać na duże odległości. [...] Dobór faworyzował geny bobra, który budował stawy dobrze nadające się do transportu drzew, w taki sam sposób, w jaki faworyzował geny bobra, który miał mocne

Można zapytać, czy memy są rozszerzonym efektem fenotypowym genów, czy może powstają w wyniku działania jakiegoś innego mechanizmu? A jeśli tak, to jakiego? A jeżeli nie (tzn. jeżeli są efektem fenotypowym), to czy sukcesy memów bezpośrednio przekładają się na sukcesy genów, zwiększając tym samym ich szanse na przetrwanie? Pytanie to staje się tym ciekawsze, że sam Dawkins uważał, iż pomimo tego, że ewolucja memowa (kulturowa) zawdzięcza swoje powstanie ewolucji genetycznej, to jednak nie musi być z nią zgodna. Posiada bowiem swój własny pęd, który sprawia, że może ona nawet przebiegać w kierunku przeciwnym do ewolucji genetycznej. „Dobór preferuje te memy, które wykorzystują dla swej korzyści środowisko kulturowe. Natomiast środowisko to stanowią inne memy, które również podlegają doborowi. Pula memów zaczyna więc nabierać własności zespołu ewolucyjnie stabilnego, do którego trudno jest wtargnąć nowym memom”[12]. Patrząc na ewolucję cech kulturowych – dodaje Dawkins – przeważnie chcemy doszukiwać się w niej jakichś korzyści biologicznych, nie biorąc jednak w ogóle pod uwagę tego, iż kształt danej cechy kulturowej może być po prostu korzystny „dla niej samej”. Częściowym dowodem na potwierdzenie powyższej tezy byłoby, jak się zdaje, wskazanie takich memów, które bezpośrednio przeciwdziałają propagacji genów. Czy istnieją więc memy (lub ich zespoły), które jednoznacznie sprzeciwiają się rozpowszechnianiu genów? Myślę, że z łatwością można przynajmniej kilka takich memów wymienić. Przykładem mogą być przekonania wymuszające rezygnację z rozrodu (celibat), głoszone najczęściej przez zorganizowane grupy membotów (robotów memetycznych), czyli osobników, których życie niemalże całkowicie podporządkowane jest krzewieniu określonego rodzaju memów. Memy celibatu przeważnie instalowane są już po przyłączeniu się do społeczności membotów i mają na celu skierowanie aktywności ich nosiciela na skuteczniejsze rozpowszechnianie memów oraz powiększanie zasobów tejże społeczności. Inną grupą takich antagonistów stanowiących zagrożenie dla genów są memy prowadzące do zachowań samobójczych: mogą to być np. idee nakłaniające do oddania życia w imię jakiejś ważnej sprawy (państwa) lub poglądu (np. o treści religijnej). Najczęściej również rozpowszechniane przez rozmaite grupy membotów. Kolejną kategorią memów obniżających biologiczne przystosowanie są np. poglądy głoszące, iż jakość życia zależy od (lub jest nawet wprost

zęby do ich ścinania. Stawy bobrowe to rozszerzone efekty fenotypowe genów bobrów i mogą się rozciągać na setki metrów. Zaiste daleki zasięg!” (ibidem, s. 303).

[12] Ibidem, s. 251.

proporcjonalna do) ilości zgromadzonych dóbr materialnych. Jest bardzo prawdopodobne, że nosiciel takich memów będzie rezygnował z posiadania potomstwa na rzecz zwiększania swoich dochodów finansowych i pozyskiwania dóbr materialnych. A powiedzenie „czas to pieniądz" stanie się jego życiowym mottem. Następnym przykładem mogą być memy negatywnie wpływające na długość i jakość życia nosiciela, a co za tym idzie – także na jego zdolności prokreacyjne. Będą to memy wiodące do przeróżnych nałogów, zarówno psychicznych, jak i fizycznych. Warto dodać, iż istnieje także taki rodzaj memów, które w rękach potężnej grupy membotów mogą stanowić poważne zagrożenie dla całego gatunku, np. przekonanie, iż działalności człowieka nie powinny ograniczać żadne prawa mające na celu ochronę środowiska[13]. W powyższym przypadku memy mogą (np. za pomocą technologii) przekształcić środowisko naturalne w miejsce, które stanie się nieprzyjazne dla ich własnych nośników.

Aneks do Dawkinsa

Tylko częściowo zgadzam się z poglądem Dawkinsa, że memy funkcjonują niezależnie od genów. Otóż myślę, iż faktycznie należy dokonać istotnego rozróżnienia pomiędzy rozszerzonym fenotypowym oddziaływaniem genowym a efektem memowym (czyli skutkami oddziaływania memów, którymi mogą być konkretne zachowania lub subiektywne wrażenia psychiczne). Podstawowa różnica między nimi polega natomiast na tym, iż pewne skutki memowe, jak pokazują powyższe przykłady (w przeciwieństwie do efektów fenotypowych), mogą działać na niekorzyść propagacji genów, a także na tym, że przynajmniej niektóre memy mogą, moim zdaniem, być faworyzowane przez inny mechanizm niż dobór naturalny. Nie znaczy to jednak, że mechanizm ten dąży w kierunku innym niż promocja genów. Wręcz przeciwnie. Rozszerzone skutki fenotypowe w swoim dążeniu do polepszania przeżywalności genów będą napędzane przez dobór naturalny, efekty memowe natomiast w tym samym celu kierowane będą mechanizmem innego rodzaju. Różnica ta będzie oczywiście widoczna tylko na poziomie indywidualnych zachowań organizmu (nośnika). Niektóre z tych zachowań, co ciekawe, mogą być nawet dla niego niekorzystne, ale pamiętajmy, że korzyści, jakie odnosi organizm, są podrzędne w stosunku do sukcesu,

[13] Więcej tego typu przykładów w: K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, PIW, Warszawa 1986.

jaki mają osiągnąć geny. W istocie liczą się tylko interesy genów. Jaki więc mechanizm rządzi doborem memów? Według mnie, mechanizmem tym jest dobór płciowy. Uważam, że to właśnie on jest źródłem powstania i ewolucji pewnej grupy memów. Zdolności artystycznie, muzyka i taniec, malarstwo i rzeźba, moda, a także poezja i literatura wszystkie one są właśnie tym, co dobrze opisuje działanie doboru płciowego.

Pochodzenia powyższych umiejętności (efektów memowych) należy więc dopatrywać się nie tyle w działaniu doboru naturalnego, co w seksualnych wyborach naszych przodków. Także w przyrodzie większość wizualnych ozdób jest produktem doboru płciowego. Ogon pawia czy gniazdo altannika są naturalnym dziełem sztuki, które wyewoluowało za sprawą estetycznych preferencji samic. Z punktu widzenia konkretnego pawia posiadanie co prawda bardzo pięknego, lecz także bardzo dużego ogona może być jednak niekorzystne, ponieważ powoduje, iż ptak ten wolniej biega, a tym samym staje się łatwiejszym łupem dla drapieżnika. Ale w przeciwnym razie (tzn. gdy jego ogon nie będzie dostatecznie duży i piękny) samica wybierze sobie innego „kawalera" i nie przekaże on swych genów następnym pokoleniom. Na tym przykładzie, jak sądzę, najlepiej widać, iż rozmnażanie (interes genów) ma dla ewolucji wyższy priorytet niż przetrwanie tego czy innego fenotypu. Tak więc w pozornie bezużytecznych (dla genów) cechach kulturowych (skutkach memowych), takich jak sztuka czy poezja, nie należy dopatrywać się korzyści „dla nich samych" – jak pisał Dawkins – lecz raczej ukrytych funkcji działających na rzecz replikacji genów. Ukrytych także dlatego, że najczęściej funkcje te pozostają nieuświadomione: „Popisujący się artysta czy altannik – pisze Goeffrey Miller – nie musi rejestrować faktu, że piękne pokazy często prowadzą do udanego rozrodu. Ewolucja rejestruje to za nas"[14].

Co leży u podstaw kobiecych preferencji wykorzystywanych w ocenie danego memu? Istnieje wiele różnych hipotez na ten temat, ja jednak ograniczę się tylko do przytoczenia tej, która wydaje mi się najbardziej prawdopodobna. Głosi ona, iż nasze preferencje estetyczne (zwłaszcza u kobiet) wyróżniają np. tylko te dzieła sztuki, które zostały wykonane przez artystów o wysokiej sprawności. Zdolności artystyczne byłyby niczym innym, jak tylko popisem sprawności biologicznej artysty i należałoby je oceniać jako jej wyznacznik. „Aby wskaźniki sprawności były wiarygodne – pisze Miller – jednostki o niskiej sprawności muszą mieć trudności z ich wytworzeniem. W odniesieniu do sztuki

[14] G. Miller, *Umysł w zalotach*, tłum. M. Koraczewska, Poznań 2004, s. 305.

oznacza to, że piękno równa się trudności plus wysokie koszty. Podobają nam się rzeczy, które mogły być stworzone tylko przez ludzi o atrakcyjnych przymiotach, świadczących o wysokiej sprawności, takich jak zdrowie, energia, wytrwałość, koordynacja wzroku i ruchów, finezja, kontrola motoryczna, inteligencja, inwencja twórcza, dostęp do rzadkich surowców, zdolność zdobycie trudnych umiejętności i mnóstwo wolnego czasu. Poza tym, podobnie jak altanniki, artyści w plejstocenie musieli być wystarczająco silni fizycznie, by obronić swoje delikatne dzieła przed kradzieżą i wandalizmem ze strony rywali seksualnych”[15].

Klasyfikacja memów

Reasumując, myślę, że warto podjąć próbę sklasyfikowania memów. Dzielę je na trzy kategorie: memy, na które działa dobór naturalny, będące rozszerzonym efektem fenotypowym genów człowieka. Ich odpowiednikiem będzie przede wszystkim wiedza praktyczna (np. umiejętność wytwarzania narzędzi, taktyka polowania, budowanie domów, uprawa roli itp.), medycyna, a na wyższym szczeblu rozwoju nauka i filozofia. Do drugiej kategorii będą natomiast zaliczać się te memy, które wyewoluowały w wyniku działania wewnątrzgatunkowego doboru płciowego w celu demonstrowania sprawności biologicznej swych nośników (ludzi lub zwierząt) oraz rozpowszechnienia ich genów. Przykłady takich memów to sztuka (muzyka, taniec, malarstwo, rzeźba, moda, poezja, literatura itp.) i być może moralność. I wreszcie w skład trzeciej grupy wchodzić będą memy-wirusy, które są efektem ubocznym funkcjonowania dwóch wyżej wymienionych mechanizmów lub też skutkiem manipulacji pasożytniczych membotów chcących za wszelką cenę zapewnić sobie byt kosztem społeczeństwa. Do memów-wirusów należą więc memy celibatu, samobójstwa, memy prowadzące do uzależnień, poglądy obniżające biologiczne dostosowanie, szarlataneria oraz niektóre wierzenia religijne. Należy podkreślić, że o ile dwie pierwsze kategorie memów służą powielaniu genów, o tyle trzecia zdecydowanie działa na ich niekorzyść i służy co najwyżej powielaniu i utrzymywaniu membotów. Grupę tę można także porównać do destrukcyjnych wirusów, jakie czasami opanowują twarde dyski naszych komputerów. Nie wiem, na ile słuszne jest powyższe rozróżnienie, my-

[15] Ibidem, s. 314–315. W książce tej można odszukać także inne hipotezy na ten temat.

ślę jednak, że warto się nad nim zastanowić. Przyjmując ten schemat, można np. zrozumieć, dlaczego niektórzy filozofowie, tacy jak np. Platon, umniejszali wartość sztuki, oskarżając ją o to, że nie jest w stanie dostarczyć tego samego rodzaju prawdy, jaką osiągnąć możemy za pomocą filozofii czy nauki. Nie mając świadomości, iż specyfika danego memu (lub mempleksu) różni się w zależności od kategorii, do której przynależy, nie rozumieli, iż sensem sztuki nie jest dostarczanie abstrakcyjnych prawd filozoficznych, lecz manifestacja sprawności biologicznej.

Memy i trzeci świat Poppera

Zbliżając się powoli do końca, można jeszcze przemyśleć kwestię traktowania memów (lub ich zespołów) jako autonomicznych organizmów żywych nie tylko w sensie metaforycznym, lecz dosłownie. Interesujące w tym kontekście z wydają się słowa Norberta Eliasa, który mówi, że za kształt, konstrukcję i kulturę danej epoki historycznej nie odpowiadają ani poszczególni ludzie, ani nadnaturalne siły, lecz pewnego rodzaju konieczny „splot", tudzież łączenie się ludzkich motywów i postępowań: „To fundamentalne zazębianie się indywidualnych planów i działań ludzkich może pociągać za sobą zmiany i konfiguracje, których inicjatorem lub sprawcą nie był żaden pojedynczy człowiek. Z tego zazębiania się, z zależności wzajemnej powstaje pewien porządek zupełnie specyficznego rodzaju, porządek przemożny, silniejszy niż wola i rozum pojedynczych ludzi, którzy go stwarzają"[16]. I właśnie ów splot planów i poczynań ludzkich stanowi fundament i motor napędowy procesów dziejowych.

Teorię memów można w tym kontekście porównać także do koncepcji trzech światów Poppera. Filozof ten wyróżnił odrębne, lecz powiązane ze sobą sfery istnienia: przedmioty i stany fizyczne (1 świat), procesy psychiczne, subiektywne doświadczenia, świadomość oraz behawioralne dyspozycje do działania (2 świat), obiektywne treści myślenia, wytwory umysłu (3 świat)[17]. Pierwszy świat to całe królestwo przyrody, czyli zarówno obiekty materialne jak i żywe organizmy. Rządzą nim prawa fizyczne i darwinowski dobór naturalny. Drugi świat wypełniony jest

[16] N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 368.

[17] K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992, s. 148–149.

subiektywnymi stanami świadomości oraz informacjami zgromadzonymi w pamięci. Świat trzeci, najważniejszy zdaniem tego filozofa, jest światem obiektywnych myśli, teorii naukowych, hipotez, problemów, argumentacji, a także dzieł sztuki, zawartości czasopism, książek i bibliotek. Świat ten jest autonomiczny, pomimo iż jest naszym wytworem, który w głównej mierze zawdzięcza swoje powstanie opisowej funkcji języka[18]. Między tymi trzema światami istnieje swoiste sprzężenie zwrotne i wzajemne oddziaływanie: abstrakcyjne i niematerialne treści trzeciego świata oddziałują zwrotnie na świadomość (2 świat), ta zaś ma wpływ na świat materialny (1 świat). Jak wyjaśnia Popper, „świat trzeci oddziałuje na świat drugi, ponieważ wyłaniające się nowe problemy stymulują nas do podejmowania nowych czynności wytwórczych"[19]. Co ciekawe, austriacki filozof dostrzega korelację między obiektywnymi treściami trzeciego świata a „strukturami nieożywionymi wytwarzanymi przez zwierzęta, takimi jak sieci pajęcze, gniazda os czy mrówek, nory borsucze, tamy bobrów"[20]. Obiektywne idee (3 świat) jako owoc naturalnej twórczej aktywności ludzkiego umysłu, jego zdaniem, posiadają swój odpowiednik w behawioralnej dyspozycji zwierząt do budowania takich form, jak np. gniazda os: „Autonomia jest centralną ideą mojej teorii trzech światów. Chociaż świat trzeci jest ludzkim produktem, ludzkim wytworem, sam z kolei stanowi siłę twórczą, podobnie jak wytwory innych zwierząt tworzą własną autonomiczną dziedzinę"[21]. Słowa te nieodparcie przywodzą na myśl omawiane wcześniej pojęcie rozszerzonego oddziaływania fenotypowego jako mechanizmu odpowiedzialnego za powstawanie memów.

Wydaje się, że teoria memów i filozoficzna koncepcja trzech światów wzajemnie się dopełniają. Rozważanie propozycji Dawkinsa w świetle epistemologii Poppera pozwala na stworzenie bardziej spój-

---

[18] „(1) Bez rozwoju egzosomatycznego języka opisowego, języka, który jak narzędzie wykształca się poza ciałem, nie może istnieć żaden przedmiot dla naszej krytyczniej dyskusji. Ale wraz z rozwojem języka opisowego (oraz dalej, języka pisanego), powstać może językowy trzeci świat; i tylko w ten sposób, tylko w tym trzecim świecie mogą rozwijać się problemy i standardy racjonalnej krytyki. (2) Właśnie rozwojowi wyższych funkcji języka zawdzięczamy nasze człowieczeństwo, nasz rozum. Albowiem władze rozumowania są niczym innym, jak władzami krytycznej argumentacji" – ibidem, s. 168.

[19] Ibidem, s. 166.

[20] Ibidem, s. 157.

[21] Ibidem, s. 165. W innym miejscu czytamy: „Teza o istnieniu trzeciego świata sytuacji problemowych wzbudzić może wiele wątpliwości jako skrajnie metafizyczna. Ale można jej bronić, wskazując na jej biologiczny odpowiednik. Na przykład ma ona swój pełny odpowiednik w dziedzinie ptasich gniazd" (s. 163).

nego obrazu poprzez przyporządkowanie „memu" do każdego z trzech wymienionych światów. Memy jako replikatory kulturowe, których materialną reprezentacją są struktury połączeń nerwowych w mózgu, można zaliczyć do obiektów pierwszego świata; jako że stają się one również przedmiotem świadomości poszczególnych jednostek należą do świata drugiego; a dzięki temu, iż za sprawą replikacji tworzą obiektywny i oddziałujący zwrotnie na swych twórców gmach kultury możemy powiedzieć, że stanowią także treść trzeciego świata. Ponadto połączenie obu tych konceptów umożliwia traktowanie memów jako autonomicznych, należących do trzeciego świata, żyjących własnym życiem i wpływających na siebie wytworów bez udziału podmiotu poznającego lub sprawczego.

Podsumowanie

Z powyższych rozważań może wyłaniać się przeświadczenie, że jesteśmy tylko maszynami memowymi służącymi naszym genom jako wehikuły w ich nieśmiertelnej podróży przez pokolenia. Myślę jednak, że organizm ludzki to coś więcej niż tylko maszyna – to także osoba posiadająca własną wyjątkową sferę subiektywnych doświadczeń, która sprawia, że jest on jedyną i niepowtarzalną istotą na Ziemi.

Teoria memów skłania do zadawania kolejnych pytań, a oto niektóre z nich: Czy memetyka jest w stanie przewidywać przyszłe zjawiska kulturowe? Istnieje inżynieria genetyczna, czy możliwe jest powstanie inżynierii memetycznej? Czy możliwe jest projektowanie memów od podstaw? Skąd w ogóle wzięły się replikatory? Czy żyjemy w takim Wszechświecie, którego prawa wymusiły powstanie memów? Czy memy do swojego istnienia koniecznie potrzebują człowieka? Czy memy mogą autonomicznie funkcjonować na poziomie sieci komputerowych? Czy my tworzymy kulturę czy kultura tworzy się sama przez nas?

Literatura

Biedrzycki M., *Genetyka kultury*, Warszawa 1998.
Dawkins R., *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007.
Dawkins R., *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2006.
Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980.
Miller G., *Umysł w zalotach*, tłum. M. Koraczewska, Poznań 2004.
Perwin L. A., *Psychologia osobowości*, tłum. M. Orski, Gdańsk 2002.
Popper K., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992.

RECENZJE, SPRAWOZDANIA I RELACJE
Reviews and Reports

GEHLA FILOZOFIA MIASTA DLA LUDZI

Rec. Jan Gehl, *Miasta dla ludzi*, przeł. Szymon Nogalski, Wydawnictwo RAM, wyd. 2, Kraków 2017.

Dążenie do zrozumienia miasta jako przestrzeni, w której żyje i rozwija się człowiek, stało się celem duńskiego architekta i urbanisty, Jana Gehla. Jego książkę otwiera odwołanie do myśli Sørena Kierkegaarda, gloryfikującej wartość pieszych wędrówek (znanej od starożytności metody perypatetyckiej) jako sposobu na zdrowie, dobre samopoczucie oraz tworzenie najlepszych pomysłów. Gehl nakierowuje czytelnika na tradycyjne wartości i ludzki sposób percypowania przestrzeni, relatywizuje ją do skali adekwatnej do indywidualnego odbioru. Ta orientacja ukierunkowuje rozważania urbanisty. W jego założeniu ma ona stanowić przyjazną alternatywę dla projektów wielkich miast, organizowanych wokół sieci szybkich arterii, wznoszonych poza granicę efektywnej percepcji każdej jednostki, podporządkowanych logice wydajności i efektywności.

Jan Gehl przez wiele lat był wykładowcą kopenhaskiej Akademii Sztuk Pięknych. Założył również własne biuro konsultingowe Gehl Architects – Urban Quality Consultants. Angażował się w projekty służące doskonaleniu funkcjonalności m.in. Kopenhagi, Rotterdamu, Sztokholmu, Londynu, Ammanu, Melbourne, Sydney, San Francisco czy Nowego Jorku.

Fundamentalnym celem rozważań i analiz Gehla jest dążenie do uchwycenia tych czynników, które decydują o pozytywnym odbiorze miasta jako przestrzeni najbliższej człowiekowi, jako jego środowiska rozwoju, miejsca zaspokajania potrzeb czy przestrzeni kontaktów. Orientację Gehla wyróżnia antropocentryzm wynikający z poznawczo-psychologicznych uwarunkowań jednostki. Innymi słowy, przyjmuje on, że miasto jest (lub powinno się stać) przestrzenią w zasięgu zmysłów człowieka. Możliwość zobaczenia i odróżnienia obiektów i osób, zdolność optymalnego pokonywania przestrzeni, doznawanie w sposób adekwatny do naturalnych predyspozycji i wielkości człowieka stanowi

zbiór wyznaczników determinujących architekturę i urbanistykę. Współczesne miasto, o jakim pisze Gehl, nie jest efektem jedynie artystycznej lub technologicznej wizji, lecz wynika z głębokiej analizy ludzkich potrzeb, predyspozycji i oczekiwań. Stanowi ono alternatywę modernistycznego trendu, wyznaczonego prędkością, priorytetem sprawnej komunikacji i logiką pragmatycznego mieszkalnictwa. Ich konsekwencje przejawiają się w uznaniu nadrzędności ruchu pojazdów nad ruchem pieszym, tworzeniu arterii trwale przecinających tkankę miasta oraz zabudowy, której wysokość i wielkość przekracza zakres efektywnej percepcji zmysłowej człowieka oraz pozostaje w opozycji do potrzeb wspólnotowych zbiorowości.

Wieloletnie doświadczenia Gehla, znajomość dziejów urbanistyki oraz kierunków organizacji przestrzeni miejskiej wychodzą naprzeciw globalnemu trendowi urbanizacji – w skali światowej odsetek ludzi zamieszkujących miasta będzie się szybko powiększał, a proces ten sprawi, że miasto pozostanie podstawową przestrzenią rozwoju człowieka. Jakie powinny być zatem miasta przyszłości? Jakie przesłanki powinny wyznaczać koncepcje rozwoju miast i towarzyszyć ich realizacji? Według jakich założeń reorganizować przestrzeń miejską tak, by ludzie stali się jej szczęśliwymi i zaangażowanymi uczestnikami? U podstaw tego rodzaju pytań leży analiza współczesnych koncepcji urbanistycznych i ich następstw dla życia i dobrostanu jednostek.

Poglądy Gehla wydają się uniwersalne – architekt poszukuje uniwersalnej formy przestrzeni miejskiej, jak też wskazuje na konieczne warunki rozwoju urbanistycznego. Jak pisze: „Dziś, u progu XXI wieku, możemy dostrzec zarysy wielu nowych wyzwań, które podkreślają wagę bardziej skoncentrowanej troski o ludzki wymiar. Ziszczenie się wizji miast pełnych życia, zrównoważonych i zdrowych stało się powszechnym i naglącym postulatem. Te cztery cele: miasta pełne życia, bezpieczeństwo, równowaga i zdrowie można osiągnąć poprzez większą dbałość przede wszystkim o pieszych oraz rowerzystów. A wzmocni je jednorodna ogólnomiejska decyzja polityczna: zaproszenie mieszkańców do chodzenia i jeżdżenia rowerem w największym możliwym wymiarze w powiązaniu z ich codziennymi aktywnościami" (s. 6). Inaczej mówiąc, receptą na urbanistyczny sukces jest projektowanie uwzględniające ludzki wymiar potrzeb i przestrzeni, w jakiej żyje człowiek. Wydaje się, że postulaty Gehla są wynikiem doświadczeń układających się w urbanistyczny powrót do podstaw. Miasto przyszłości okazuje się odległe od wizji technologicznego systemu, stwarzającego możliwości pełnej i permanentnej kontroli mieszkańców, jest również obce projekcji rzeczywistości rozszerzonej, tworzącej zupełnie nowe możliwości życia

i zaspokajania potrzeb przez człowieka. W przeciwieństwie do takich perspektyw rozwoju, Gehl stawia na naturalne skłonności i możliwości człowieka. Odwołuje się przy tym do wielu przykładów negatywnych doświadczeń służących optymalizacji życia, komunikacyjnej akceleracji, a w dalszej perspektywie tworzeniu miasta wyobcowującego swoich mieszkańców, miasta, w którym pojazdy mechaniczne osiągały przewagę nad ludźmi.

Pozytywna wizja miasta przyszłości jest według Gehla wynikiem arbitralnych wyborów. Nie są one jednak dogmatyczne, a wynikają z analizy i uzasadnienia wartości, wokół których rozwija się obraz miasta otwartego, bezpiecznego i przyjaznego mieszkańcom. Wielokrotnie przywoływanym przykładem jest planowany na wiele lat proces reorganizacji ruchu miejskiego w taki sposób, by z czasem – jak pokazuje Gehl – podstawową rolę odgrywali w nim rowerzyści i ruch pieszy. Doświadczenia Kopenhagi, Nowego Jorku czy Melbourne, przytaczane statystyki ilustrują postępujący wraz z tymi zmianami wzrost aktywności mieszkańców, poprawę jakości życia, ożywanie miejsc zdominowanych dotąd przez ruch samochodowy i potrzeby komunikacyjne (zamiana licznych parkingów samochodowych na przestrzenie użytkowane przez rowerzystów i pieszych, przekształcanie na miejsca spotkań lub użytkowanie w inny sposób).

Gehl hołduje przekonaniu, że jakość życia jest mierzalna i porównywalna. Można ją badać poprzez ocenę jakości otoczenia oraz jako funkcję form aktywności (koniecznych, opcjonalnych i społecznych). Jednym z założeń współtworzących wizję miasta przyszłości jest traktowanie go jako przestrzeni abstrakcyjnie pojętego spotkania. Miasto-agora integruje mieszkańców, turystów. Jego największą „atrakcją" są ludzie. W odróżnieniu od nich architektura, zabytki, szlaki komunikacyjne są tłem i dodatkiem. Tworzą one infrastrukturę, w której toczy się autentyczne życie. Gehl jest zwolennikiem rozwiązań aktywizujących mieszkańców, skłaniających ich do podejmowania wielu innych działań: „Życie w przestrzeniach miasta jest wszechobecne: od krótkich spojrzeń wymienianych przez przechodniów, przez małe wydarzenia aż po zbiorowe manifestacje. Chodzenie we wspólnej przestrzeni miejskiej może być celem samym w sobie, ale może być też początkiem wielu innych aktywności" (s. 29).

Formy życia XXI wieku, przyspieszane gwałtownie technologiami komunikacyjnymi i poszerzane wirtualnością, skłaniają Gehla do poszukiwania rozwiązań urbanistycznych wynikających z ewolucyjno-fizjologicznej konstytucji człowieka. W nawiązaniu do ewolucjonistycznych idei Edwarda Halla Gehl opowiada się za modelem rozwoju przestrzeni miejskiej dostosowanym do wytworzonych gatunkowo form

i nawyków percepcyjnych. Doświadczanie określonych emocji wynika przede wszystkim ze sposobu odbioru wrażeń, te zaś zależą od odległości i intensywności bodźców. Miasto modernistyczne rozwinęło się poza skalę komfortowego doznawania bodźców (nadmierna wysokość budynków, zbyt duże obiekty, zbyt szybka komunikacja). Efektem jest przesunięcie treści doznań poza skalę ich optymalnego odbioru i interpretacji przez człowieka (s. 38–43). Krótko mówiąc, gwałtowne unowocześnienie przestrzeni miejskiej pozbawiło człowieka wielu istotnych doznań i doprowadziło do wyobcowania. Krytyka współczesnego miasta jest lakoniczna i sugestywna: „za duże, za wysokie i za szybkie" (s. 55). Doskonałą ilustracją tego stanu rzeczy jest obraz pieszego usiłującego bezskutecznie przedostać się przez ruchliwą arterię komunikacyjną w Dubaju (s. 45).

Pozytywna wizja Gehla wynika z przekonania, iż miastu przyszłości należy przywrócić ludzką skalę, a w praktyce poszukiwać rozwiązań sprzyjających rozwojowi życia. Życie miasta jest procesem wymagającym dobrej przestrzeni. Z każdym z tych określeń Gehl łączy szereg praktycznych postulatów: projektowania holistycznego, tworzenia w przestrzeni miejskiej „krawędzi" sprzyjających zatrzymaniu, kontaktowi, interakcji (s. 75). Abstrakcyjnie pojęta krawędź jest synonimem strefy pozostawania, wymiany i otwartości. Gdy jest twarda, powiązana z szybką komunikacją, jednostajnymi, długimi fasadami, odpycha i nie sprzyja wielu wrażeniom, gdy jest zaś krawędzią miękką, zróżnicowaną, dostarczającą wrażeń, służy interakcji, przyciąga (s. 78, 81). Analogicznie jak w gęstej miejskiej zabudowie, krawędzie miękkie wywołują pozytywne wrażenia w zabudowie jednorodzinnej.

Kolejnym czynnikiem kształtującym przyjazne oblicze miasta przyszłości jest bezpieczeństwo. Gehl konfrontuje dwa jego modele. Pierwszy jest rozwiązaniem głównie technologicznym, stworzonym na podstawie środków technicznych (systemów bezpieczeństwa, bram, krat, ogrodzeń, kamer, monitoringu). Drugi model nawiązuje do idei miękkiej krawędzi, w której człowiek kształtuje inny rodzaj interakcji i swojej obecności w przestrzeni miasta. Gehl pokazuje, jak środki techniczne wyobcowują z przestrzeni, są prewencyjne, a zarazem opresyjne. Skłaniają do przekonania, że wyobcowany z takiej przestrzeni jest zarówno sam mieszkaniec, jak i wszelki obcy. Takie rozwiązania mogą skutecznie zastąpić otwarte i bliskie relacje międzyludzkie, będące alternatywą ogrodzonych osiedli, zakratowanych witryn czy nadzorowanych przestrzeni.

Kolejnym wyróżnikiem miast dla ludzi są wszelkie rozwiązania służące aktywizacji ruchowej, dbałości o zdrowie jako rutynowym, codzien-

nym czynnościom. Rozwiązania, o których pisze Gehl, są odpowiedzią na rozpowszechnioną praktykę życia „osiadłego", pozbawionego aktywności fizycznej i sprzyjającej licznym chorobom cywilizacyjnym. Z aktywnością fizyczną ściśle związany jest kolejny czynnik, decydujący o jakości życia mieszkańców. Stanowi go skala projektowania na poziomie wzroku, a więc taka, która odpowiada powszechnie wykonywanym czynnościom – chodzeniu, staniu, siedzeniu, słuchaniu czy rozmawianiu (s. 118). Miasto przyjazne skłania do pieszego pokonywania dystansu. Z analiz porównawczych wynika, że optymalna wielkość ścisłego centrum miasta ma powierzchnię ok. 1 km^2. Wskazane jest też przygotowanie go do swobodnego ruchu pieszego. Kluczowym założeniem jest dążenie do zrównania komunikacyjnych priorytetów pieszych, rowerzystów kosztem ruchu samochodowego. W minionych dekadach był on traktowany jako nadrzędny, efektem zaś stały się miasta zorganizowane wokół wielkich arterii komunikacyjnych. Alternatywą są w przyszłości przestrzenie przyciągające pieszych, zachęcające do pozostania, spędzenia wolnego czasu, spotkania lub nawet pracy w miejscu publicznym (s. 147). Gehl odwołuje się do społecznych skłonności człowieka, uznając, że architektura miasta powinna służyć ich podtrzymywaniu. Spotkanie jest według niego formą interakcji decydującą o jakości życia, stąd potrzeba kreowania przestrzeni w sposób umożliwiający nawiązywanie bezpośrednich więzi („przestrzenie rozmowy", spotkania muzyczne czy „demokratyczne spotkania na wszystkich poziomach" – s. 155–157). Sens postulowanych zmian łączy się z przedefiniowaniem dotychczasowych sposobów pojmowania funkcji przestrzeni miejskiej. Priorytetem staje się dążenie do umożliwienia mieszkańcom autoekspresji, dostosowanie przestrzeni do nowych form aktywności i szeroko rozumiana otwartość. Koniecznością jest przeskalowanie przestrzeni miejskiej szczególnie tam, gdzie modernistyczny maksymalizm okazał się nieprzyjazny mieszkańcom. W przypadku wielkich przestrzeni i dużych odległości efektywnym rozwiązaniem jest hybrydyzacja transportu zbiorowego (umożliwienie przewożenia rowerów metrem, koleją miejską lub organizowanie parkingów rowerowych w okolicach przystanków, stacji w połączeniu z inwestycjami w rowery miejskie). O słuszności pomysłów Gehla świadczą obecne plany władz miejskich kilku stolic europejskich, służące poszerzaniu i dalszemu rozwojowi miejskich szlaków rowerowych.

Atutem książki Gehla są nie tylko urbanistyczne koncepty architekta, lecz również bogaty materiał ilustracyjny, dane statystyczne, plany miast. Obrazują one spójną koncepcję rozwoju aglomeracji miejskich. Idea planowania holistycznego kwestionuje skuteczność rozpowszech-

nionego modelu rozwoju urbanistyki, gdzie podstawowym sposobem koncepcyjnego kształtowania przestrzeni było tworzenie wielkoskalowych makiet miast, które już w założeniu nie przystawały do naturalnej percepcji otaczającego nas świata. Alternatywą rozpowszechnionej metodyki pracy architektów są studia z życia miast jako sposób na zrozumienie potrzeb i oczekiwań mieszkańców, poznanie wyznaczników jakości życia, prześledzenie mierzalnych zjawisk i procesów. Obok miast europejskich, północnoamerykańskich i australijskich Gehl analizuje miasta obszarów rozwijających się (Dalekiego Wschodu, Ameryki Południowej i Łacińskiej).

Gehl kończy swoje rozważania zbiorem najważniejszych zasad projektowania. Znamienna jest ich prostota: kluczowe funkcje miasta wymagają niewielkich odległości oraz „masy krytycznej ludzi i zdarzeń"; konieczna jest integracja odmiennych funkcji, sprzyja ona bowiem różnorodności i bogactwu doświadczeń ludzi; priorytetem urbanistycznym jest bezpieczeństwo ludzi (w tym rowerzystów); źródłem pozytywnych doświadczeń są otwarte, miękkie krawędzie między miastem a budynkami tak, by interakcja przyciągała mieszkańców i skłaniała do pozostawania (s. 232). Analogiczne zasady odnoszą się do komunikacyjnych priorytetów oraz bezpośrednich doświadczeń ludzi w przestrzeni miejskiej. Zbiór zasad urbanistycznych zamyka postulat zmiany hierarchii urbanistycznych priorytetów w taki sposób, by miasto stało się przyjazne jego mieszkańcom.

Na zakończenie dwa komentarze o książce duńskiego architekta i urbanisty. Po pierwsze, w rozważaniach Gehla wyraża się przejrzysta aksjologia, wynikająca nie z abstrakcyjnych założeń, lecz z dążenia do zrozumienia roli człowieka jako bywalca i użytkownika przestrzeni miejskiej. Urbanistyczny modernizm, skoncentrowany na wielkich formach oraz idei akceleracji życia miejskiego, ukształtował miasta wyobcowujące swoich mieszkańców, ograniczające możliwości bezpośredniego kontaktu i dłuższej interakcji. Efektem takiego rozwoju jest w wielu przypadkach pusta przestrzeń „twardych" krawędzi podzielonych licznymi arteriami – miasto przeskalowane i nieprzyjazne ludziom. Po drugie, pomysły i postulaty Gehla nie są odkrywaniem całkowicie nowych idei. W wielu przypadkach są powrotem do rozwiązań, które już istniały, lecz zostały wyparte lub porzucone w wyniku procesów intensywnej urbanizacji, podporządkowanej logice efektywności i szybkości. Filozofię urbanistyczną Gehla można wyrazić krótko: wolniej, bliżej, twarzą w twarz i na tym samym poziomie.

Andrzej Kucner

MYŚLENIE PRZEZ WIELKIE M

Michael Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, Copernicus Center Press, Kraków 2015, ss. 296.

Poczucie wyjątkowości i unikalności towarzyszy przedstawicielom naszego gatunku od zarania dziejów. Jednocześnie człowiek, będąc istotą żywą, nie mógł nie dostrzec jedności z otaczającym go światem. Z obu powyższych wątków wraz z rozwojem cywilizacyjnym silniej ugruntował się ten antropocentryczny, traktujący ludzi jako niepowtarzalne i najdoskonalsze istoty. Hegemonia tego przekonania, wzmacniana przez kolejne kultury wraz z ich mitami, wierzeniami oraz pojmowaniem świata, nie przesądziła o wyrugowaniu wątków podkreślających jedność świata ożywionego, która jednak pomimo swej obecności w kulturze, stała się jedynie tłem dla jednego głównego aktora – człowieka.

Religia judeochrześcijańska jako jeden z filarów kultury europejskiej uznała rodzaj ludzki za zwieńczenie dzieła stworzenia, oddając mu ziemię w panowanie. Arystoteles, opracowując swoją hierarchię bytów, umieścił człowieka na jej szczycie, która stała się podstawą namysłu nad życiem na blisko dwa tysiące lat. Kartezjusz uznał zwierzęta za niemyślące maszyny, czego reminiscencje widoczne są po dziś dzień. Natomiast Kant, twierdząc, że jedynie człowiek może być celem samym w sobie, wypchnął zwierzęta poza ramy moralności, a co za tym idzie – prawa. Nieco zaskakująco ogłoszenie teorii ewolucji przez Darwina przyczyniło się z jednej strony do wzmocnienia jedności świata biologicznego, lecz zarazem w jej imię uznano człowieka za najdoskonalszy byt, jaki wyewoluował na Ziemi, przyczyniając się pośrednio do wzmocnienia postawy antropocentrycznej. Dopiero ruchy drugiej połowy XX i początków XXI wieku wpływają na kształtowanie się postawy posthumanistycznej i dokonują próby zrewidowania zastanego, silnie utrwalonego paradygmatu.

W tej perspektywie książka amerykańskiego uczonego Michaela Tomasello *Historia naturalna ludzkiego myślenia* jest z gruntu dziełem wpisującym się w paradygmat humanistyczny, którego autor jed-

nak nie unika prób dostrzeżenia szerszej perspektywy. Amerykański badacz, psycholog rozwojowy, laureat licznych nagród, jest dyrektorem Instytutu Antropologii Ewolucyjnej im. Maxa Plancka w Lipsku, trzy z jego licznych prac zostały wydane w Polsce: *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania* (PIW, Warszawa 2002), *Historia naturalna ludzkiego myślenia* oraz *Dlaczego współpracujemy* (obie pozycje wydane nakładem Copernicus Center Press, Kraków 2015).

Już tytuł oraz dwa pierwsze zdania książki „Myślenie wydaje się czynnością jednoosobową. I jest to prawda u innych gatunków zwierząt" (s. 13) przekonują nas o przyjętej perspektywie, o poszukiwaniu charakterystyk naszej umysłowości, które oddzielają nas od reszty świata ożywionego. Jednak w pierwszym rozdziale – *Hipoteza dzielonej intencjonalności* – autor skupia się na ewolucyjnych korzeniach ludzkiego myślenia. Tym samym nakreśla perspektywę wspólności cech z innymi prymatami, w szczególności zaś z pozostałymi człowiekowatymi. Dostrzega wspólne umiejętności w rozwiązywaniu problemów charakterystyczne dla całej rodziny, podkreślając swoistość rozwoju osobników naszego gatunku. Ten wyróżnik, zwłaszcza w wymiarze społecznym, będzie przewodnią myślą rozwijaną przez Tomasello. To, co nas odróżnia od innych zwierząt, to możliwość rozumienia grupy współpracujących ze sobą osobników jako „my". Działamy jak jeden agens, ze wspólną uwagą i wspólnym celem, który osiągany jest przez odgrywanie poszczególnych ról przez kooperujące jednostki. Zdaniem Amerykanina myślenie ludzkie wytworzone w toku ewolucji przeszło przez stadia intencjonalności indywidualnej, następnie współdzielonej aż do kolektywnej. Ta ostatnia jest wynikiem kooperowania na skalę przekraczającą wąską grupę osobników, dołączając jednostki nieznane, obce. By było to możliwe, potrzeba wspólnie rozumianych zasad i instytucji, które wytworzone są w ramach „znacznie większego wspólnego świata – czyli kultury" (s. 21). I tak autor, by uprawomocnić hipotezę stawianą w pierwszym rozdziale, proponuje przejść przez kolejne stadia ewoluowania myślenia intencjonalnego i działań kooperacyjnych.

Rozdział drugi – *Intencjonalność indywidualna* – poświęcony jest indywidualnemu poznaniu, które zestawione z celem lub pragnieniem prowadzi do podjęcia odpowiedniego działania. Zwierzęce poznanie, ich zdolności umysłowe kształtowały się pod wpływem sił ewolucyjnych, choć dla doboru naturalnego widoczne są jedynie przejawy działania umysłu w świecie. Jak podkreśla autor: „W obliczu ewolucji *bycie* mądrym nie ma znaczenia, jeśli nie prowadzi do zachowywania się *mądrze*" (s. 23). Ze względu na tę zależność do tej pory – zdaniem ba-

dacza nadmiernie – skupiono się na zachowaniu, marginalizując badania nad zwierzęcymi umysłami.

Przyczyną ewolucyjną wykształcenia się intencjonalności indywidualnej była rywalizacja. Konieczność konkurowania o zasoby przyczyniła się u niektórych gatunków zwierząt do powstania specyficznych własności umysłowych. Pozwalały one na nowy typ podejmowania decyzji, który w rozwiniętej formie przypadł w udziale człowiekowatym, ze szczególnym uwzględnieniem sfery społecznej. Charakteryzując ten typ myślenia autor podaje trzy jego składowe: „abstrakcyjne reprezentacje poznawcze (modele), protologiczne paradygmaty inferencji i psychologiczna samokontrola i ocena" (s. 51). Pod nazwą *abstrakcyjne reprezentacje poznawcze* Amerykanin rozumie pragnienia i uwagę osobnika, nakierowane na zaistnienie lub podtrzymanie jakiejś sytuacji. Stają się one częścią modelu, który pozwala na rozważenie różnych wariantów i możliwości osiągnięcia celu. Modele poznawcze (kognitywne) w przypadku człowiekowatych charakteryzuje obrazowość (myślenie ikoniczne), schematyczność (kategoryzacja do uprzednich doświadczeń) i treść sytuacyjna (interpretacja w kontekście wcześniejszych istotnych sytuacji).

Drugi element – *protologiczne paradygmaty inferencji* – to umiejętność logicznego wyciągania wniosków w oparciu o reprezentacje poznawcze (modele). Posługiwanie się prostymi zasadami logicznego myślenia przyczynia się do zwiększenia możliwości tworzenia symulacji i wyprowadzania z nich konsekwencji, a co za tym idzie – podejmowania odpowiednich działań. *Psychologiczna samokontrola i ocena*, nazywana przez Tomasello również *samokontrolą behawioralną*, jest trzecim wyróżnionym elementem myślenia. To stan, w którym osobnik jest świadomy luk czy też niedostatków w swojej wiedzy. Innymi słowy, wie, że nie wie, a dodatkowo (u człowiekowatych) wie, czego nie wie. Świadomość tych braków ma charakter metapoziomowy w stosunku do procesów decyzyjnych. To wyższy, zdaniem autora, szczebel rozwoju procesów poznawczych, umożliwiających rozumienie złożonych relacji społecznych.

Przedstawione zaawansowane narzędzia poznawcze wykorzystywane są przez człowiekowate głównie w celach rywalizacyjnych. Inaczej rzecz się ma z naszym gatunkiem, który nastawiony jest na kooperację, na ścisłą współpracę. Prerekwizyty pozwalające na taki sposób zachowania przedstawione zostały w trzecim rozdziale opowiadającym o *intencjonalności współdzielonej*.

Amerykański uczony powołuje się na klasyfikację przełomów w ewolucji Maynarda-Smitha i Szathmarya, gdzie jego zdaniem każde z wy-

różnionych przejść wiązało się z wytworzeniem nowej formy współpracy oraz nowego sposobu komunikowania. Ostatnim przełomem ewolucyjnym ma być wytworzenie się kultur ludzkich opartych na nowych zasadach kooperacji i języku. Jest to wyróżnik od całego świata ożywionego, w tym od naszych najbliższych krewnych, których społeczności opierają się na współzawodnictwie. Współdziałanie ludzi, wykorzystujące język, prowadzi do wytworzenia nowego jakościowo rozumowania. Zatem droga do zrozumienia, czym jest intencjonalność współdzielona, wiedzie właśnie przez nową komunikację i powstałych technik myślenia.

Konstytuowanie się specyficznie ludzkiego sposobu kooperowania miało związek z poszukiwaniem i zdobywaniem jedzenia. Momentem granicznym może być pojawienie się *Homo heidelbergensis* (od ok. 600 do 250 tysięcy lat temu), ostatniego wspólnego przodka dwóch podgatunków *Homo sapiens* – neandertalczyka i człowieka współczesnego[1]. W tym czasie zwiększeniu uległa objętość mózgu, pojawiła się zdolność mowy oraz rozwinęły umiejętność polowania, w tym polowania zbiorowego na duże zwierzęta. By sprostać rosnącemu zapotrzebowaniu na pokarm (zwiększenie objętości mózgu), wczesne *Homo*, wedle hipotezy Tomasello i współpracowników, doprowadziły do współzależności między osobnikami, które nie mogły się wyżywić, działając w pojedynkę[2]. Przyczyniło się to do „selekcji społecznej", czyli rozumienia i rozpatrywania konkretnych członków w grupie pod kątem przydatności do zadań kooperacyjnych. Każdy osobnik oceniał innych, lecz i sam był oceniany, zaczął zatem troszczyć się o swój wizerunek jako przydatnego wspólnika działania.

Do udanej współpracy niezbędne jest porozumienie, którego podstawą jest wspólna struktura rekurencyjna, będąca czymś na kształt świadomości wspólnych celów i wiedzy o nich – „on myśli, że ja myślę, że on myśli" (s. 71), że chcemy zrobić to a to. Ta kolektywna wiedza, świadomość celów i intencji z nimi związanych jest właśnie tym, co Tomasello nazywa intencjonalnością współdzieloną. Jest ona, w przeciwieństwie do intencjonalności indywidualnej, podzielana przez różne osobniki, które ponadto są tego świadome. Prowadzi to do łatwego przyjmowania odpowiednich ról w trakcie współpracy i rozumienia ról,

[1] Wedle niektórych klasyfikacji taksonomicznych uważa się neandertalczyka i człowieka współczesnego za dwa osobne gatunki *Homo*.

[2] Niemal wszystkie naczelne rozwijają zróżnicowane strategie społeczne, które są wypadkową zwiększających się zysków do pojawiających się kosztów. Zatem oczywiste jest (również dla innych gatunków), że społeczne relacje przyczyniają się do współzależności i ograniczają możliwości przetrwania osobników wykraczających poza system społeczny.

jakie przyjmują pozostałe osobniki. Wczuwanie się w role, jakie odgrywają kopartnerzy, jest niezbędne do pełnego rozumienia planu i jego realizacji poprzez działania cząstkowe. Jest to dwupoziomowa struktura poznawcza, w której wszyscy współpracujący rozumieją zbiorowe „my", jednocześnie działając na poziomie intencjonalności indywidualnej. Aby taka sytuacja w ogóle mogła zajść, niezbędny jest odpowiedni poziom komunikacji – języka. Zdaniem Tomasello wykształcił się on wśród naszych przodków, poczynając od prostych gestów i pantomimy aż po artykulację i wytworzenie mowy.

Nowa forma komunikacji nabrała również nieznanych dotąd funkcji. Obok intencji użycia informacyjnego dochodzi motywacja „imperatywna" (s. 91). Oznacza to, że pojawiają się użycia języka, których celem jest przekazanie drugiemu osobnikowi istotnych informacji, z których korzyścią dla nas samych jest fakt, że to my właśnie jesteśmy źródłem tej informacji. Ludzie w swej historii filogenetycznej nauczyli się wykorzystywać do komunikacji gesty ikoniczne, szczególnie przydatne w sytuacjach kooperacyjnych, ponadto mógł być to istotny impuls do rozwoju języka[3]. Dodatkowo pantomima odgrywana w celach komunikacyjnych miała wpływ na kształt języka i jego orientację na relacje przestrzenne, gdyż sama była odgrywana w przestrzeni.

Na kanwie współpracy i kooperatywnej komunikacji konstytuuje się nowy sposób myślenia – myślenia współdzielonego. Jednym z jego wyznaczników jest „samokontrola drugoosobowa" (kooperatywna i komunikacyjna), czyli regulowanie swojego zachowania po uwzględnieniu oceny innych członków społeczności. Drugim jest perspektywiczność, czyli ogląd sytuacji z perspektywy innego osobnika.

Kolejnym stopniem złożoności jest *intencjonalność kolektywna*, będąca przedmiotem rozważań w rozdziale czwartym. Rozrost grup społecznych spowodował, że żyjące i współpracujące ze sobą osobniki w coraz mniejszym stopniu były ze sobą spokrewnione. W takim przypadku, aby zachować integralność grupy, niezbędny jest rodzaj spoiwa, którym są zachowania kulturowe. Pozwalają one w pierwszej kolejności dokonać rozróżnienia na dwie kategorie – my i oni. Identyfikacja

[3] Należy zauważyć, że hipoteza Tomasello o pierwotnym pojawieniu się znaków ikonicznych w stosunku do artykułowanej mowy ma charakter nie tylko spekulatywny, ale i wątpliwy. Porozumiewanie się jest kompilacją różnych dostępnych technik i możliwości, ma holistyczny wymiar i nie ogranicza się do jednego możliwego środka. Hipoteza zbieżna jest z problemami typu: co było pierwsze – jajko czy kura? Jeśli natomiast chodzi o kwestię gestu, który poprzedza mowę jako język, to jej rozstrzygnięcie jest oczywiste, skoro istnieją gatunki wyraźnie posługujące się znakami, a nie używające języka.

z grupą wymagała przekształcenia się grupy luźno współpracujących ze sobą jednostek w grupy społeczne, posiadające odmienne, wyróżniające je praktyki kulturowe: „kultura ludzka to kooperacja wczesnych *Homo sapiens* prowadzona na wielką skalę" (s. 145). Zdaniem autora, ludzie w pewnym momencie zaczęli postrzegać siebie i pozostałych członków społeczności jako realizatorów jednego wielkiego przedsięwzięcia kooperacyjnego. Do urzeczywistnienia tak dużego zadania niezbędna jest wspólna płaszczyzna – wspólny grunt kulturowy. Dokonuje się to, po pierwsze, poprzez ustanawianie norm, które powstają ze zdarzeń precedensowych, a po drugie, wskutek obiektywizacji norm i zasad społecznych przyswajanych w trakcie socjalizacji. Sposoby kontroli przestrzegania norm społecznych sprzyjają rozwojowi superego oraz wprowadzaniu kar społecznych dla osobników niestosujących się do obowiązujących zasad.

Kooperacja z swej zasady wymaga rezygnacji osobnika z części swego własnego dobra na rzecz dobra innych czy też całej grupy, a z kognitywnej perspektywy wymaga odstąpienia od jedynie własnego sposobu oglądu świata na rzecz postrzegania drugoosobowego czy abstrakcyjnego „innego", rozumianego jako „obiektywne". Kolektywizacja i obiektywizacja stały się cechami fundamentalnymi myślenia człowieka współczesnego.

Ostatni rozdział – *Myślenie ludzkie jako współpraca* – jest z założenia eksplikacją swoistych cech myślenia człowieka współczesnego, w kontraście do myślenia zwierząt i człowieka pierwotnego. Teza o lepszości człowieka jest raczej forsowana przez Tomasello aniżeli popierana starannie dobranymi argumentami. Połączenie takich zmiennych, jak objętość mózgu i mądrość, w sztywną zależność jest co najmniej naiwne. Wynikałoby z niej, że większy mózg gwarantuje większą mądrość (por. s. 217), a jest to z gruntu nieprawda. Autor stoi na stanowisku, zgodnie z którym myślenie ludzkie wyspecjalizowane do rozwiązywania różnych problemów środowiskowych, w tym społecznych, było zorganizowane w modułach. Wytworzone ewolucyjnie moduły działały oddzielnie, a integracja i koordynacja ich działań dokonała się za pośrednictwem języka, który pozwolił na przepływ informacji pomiędzy dużymi jednostkami wiedzy o świecie fizycznym, biologicznym i społecznym. Nastąpiła swoista synteza wiedzy ludzkiej i możliwość korzystania z jej zasobów jako całości.

Amerykanin przekonuje, że zwierzęta, a być może i nasi prymitywni przodkowie „działają tyko w oparciu o intuicyjne wnioskowanie" (s. 226), natomiast człowiek współczesny „działa dodatkowo w oparciu o refleksyjne wnioskowanie […], którego podstawą jest właściwe my-

ślenie" (s. 226). Postulowana tu dychotomia na myślenie właściwe i niewłaściwe, myślenie pisane wielką literą i małą sprawia, że odbieramy innym istotom żywym kategorię istot myślących. Wprawdzie w ich umysłach zachodzą pewne procesy przetwarzania danych, jednak nie jest to myślenie.

Ludzkie nastawienie kooperatywne generuje kooperatywną wizję świata. To znaczy, że nakierowanie na współpracę sprawia, iż człowiek myśli inaczej o innych ludziach – jako o kooperantach. Prowadzi to również do konceptualizacji świata i rozumienia swojego jednostkowego w nim miejsca. W tym kontekście wciąż jest widoczna dychotomia my–oni jako pochodna intencjonalności kolektywnej, gdzie ludzie to my, a wszyscy pozostali to oni. Konceptualizacja świata, być może zadana, najpewniej wzmocniona przez antropocentryczną kulturę, która wpisuje się w zadane dziedziczne struktury myślenia, z jednej strony wskazuje, jak bardzo czujemy się wyjątkowi i jak ciężko nam z tego poczucia zrezygnować. Z drugiej strony uwidacznia, że naszemu myśleniu, wbrew opinii Tomasello, nie przysługuje nieograniczona elastyczność. Skoro nie możemy przekroczyć ograniczeń wynikających z kategorii porządkujących świat powstałych w toku ewolucji, to może nasze myślenie różni się od myślenia innych istot żywych jedynie stopniem komplikacji i owymi kategoriami. Nie jest natomiast wynikiem zmiany jakościowej. Idąc dalej tropem myślenia autora, można stwierdzić, że dopiero przekroczenie swego dziedzictwa filogenetycznego sprawia, że myślimy przez wielkie M.

Z jednej strony w *Historii naturalnej ludzkiego myślenia* Tomasello porusza wiele ciekawych wątków i nakreśla szeroki aspekt wzajemnych sprzężeń pomiędzy rozwojem społecznym i umysłowym. Stara się uwypuklić ewolucyjne czynniki wpływające na obecną postać naszego myślenia i kooperacji, jak też systemu społecznego. Jednocześnie tworzy kategorie i modele wyróżniające człowieka spośród zwierząt, kategorie *stricte* zanurzone w naszej umysłowości, w naszym pojmowaniu świata, w naszym Umwelcie, które ekstrapoluje na resztę świata ożywionego. Nie stara się przekroczyć własnych ograniczeń gatunkowych w celu pogłębienia rozumienia, lecz chce podać wiarygodną narrację naszego poczucia wyjątkowości, której rewersem jest osamotnienie.

Wojciech Markowski

PEIRCE'OWSKA ŚCIEŻKA PRAGMATYZMU

Sergiusz Tokariew, *Charles Sanders Peirce. Między logiką a metafizyką,* Universitas, Kraków 2017, ss. 236.

Myśl Charlesa Sandersa Peirce'a jest obecna w naszej świadomości filozoficznej, próżno jednak szukać wyczerpujących opracowań w języku polskim. Niemniej należy wspomnieć o licznych pracach Hanny Buczyńskiej-Garewicz[1], Jerzego Pelca[2] czy nieco nowszych – Tomasza Michaluka i Piotra Janika[3]. Podobnie rzecz ma się z tłumaczeniem tekstów źródłowych – z gigantycznego dorobku Peirce'a[4] przełożono bowiem jedynie najważniejsze eseje[5].

Książka Sergiusza Tokariewa (mogliśmy go dotąd poznać głównie jako autora przekładów[6]) wypełnia tę lukę. Rozpoczyna się ona krótką biografią współtwórcy pragmatyzmu oraz omówieniem literatury źródłowej i stanu badań. Warto wspomnieć, że w dużej mierze oparta została na nietłumaczonych na język polski tekstach, dlatego autor ilu-

---

[1] H. Buczyńska-Garewicz, *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965; eadem, *Semiotyka Peirce'a*, ZSL UW: PST, Warszawa 1994.

[2] J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.

[3] T. Michaluk, *Sem(e)iotyka Charlesa S. Peirce'a jako zwinięcie systemu filozoficznego. Próba oceny formalizacji semiotyki dokonanej przez Maxa Bense'go*, DTSK Silesia, Wrocław 2006; P. Janik, *Koncepcja przekonania w ujęciu semiotyczno-pragmatycznym. Charles S. Peirce (1839–1914)*, WAM, Kraków 2011.

[4] Choć za życia wydał tylko jedną książkę poświęconą astronomii, pozostawił po sobie ponad 12 000 stron opublikowanych tekstów oraz 80 000 stron rękopisów.

[5] Ch.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych,* wyb. H. Buczyńska-Garewicz, przeł. R. Mirek, A.J. Nowak, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997; Ch.S. Peirce, *Zaniedbany argument i inne pisma z lat 1907–1913*, wstęp i przeł. S. Wszołek, Wyd. Nauk. Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2005; Ch.S. Peirce, *Charles Sanders Peirce o nieskończonej wspólnocie badaczy*, wstęp i przeł. A. Hensoldt, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009;

[6] B. Tatakis, *Filozofia bizantyjska*, przeł. S. Tokariew, WAM, Warszawa 2012; R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. S. Tokariew, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 2013; B.D. Ehrman, *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, CiS, Warszawa 2014.

struje wszelkie ważniejsze tezy i rekonstrukcję licznymi cytatami[7]. Nie jest to próżny zabieg – dopiero na tle życiowych doświadczeń Charlesa Sandersa Peirce'a oraz przekonań z dziedziny nauk przyrodniczych i matematycznych możliwe jest zrozumienie ścieżek rozwoju jego wielowątkowej twórczości obejmującej ponad pięćdziesiąt lat aktywnej pracy. Warto wspomnieć, że początkowo Peirce znany był raczej jako fizyk bądź logik aniżeli filozof.

W czterech kolejnych rozdziałach monografii Sergiusz Tokariew prezentuje historyczną rekonstrukcję rozwoju filozofii Peirce'a. Pozwala to zrozumieć, jakim przekształceniom ulegała, a co istotniejsze – pod wpływem jakich argumentów dokonywały się ten proces. Oczywiste jest, że autor musiał skupić się na kilku kluczowych zagadnieniach. Ich wybór wydaje się wyjątkowo trafny, ponieważ pozwala zrozumieć, z jak licznych, pozornie niezwiązanych ze sobą koncepcji, wyłonił się spójny system filozoficzny. Składają się na niego: idealizm semiotyczny i ewolucyjny, realizm scholastyczny, tychizm, synechizm, pragmatyzm (zwany z czasem pragmatycyzmem) oraz krytyczna doktryna zdrowego rozsądku.

Książka Tokariewa jest trudna, choć myląca może być jej niewielka objętość – zaledwie 236 stron. Będąc jednak rezultatem wnikliwych badań, zarówno nad teksami źródłowymi, jak i ich opracowaniami, stała się ona wartościowym opracowaniem naukowym. Z tej przyczyny liczne fragmenty wymagają niekiedy wielokrotnej lektury i głębszego namysłu. Sądzę jednak, że nie jest to czas zmarnowany.

Rozdział pierwszy, zatytułowany *Idealizm, realizm, pragmatyzm*, traktuje o logice poznania naukowego, nad którą Peirce pracował głównie w połowie lat 60. XIX wieku. Zawiera analizę antypsychologistycznej teorii wnioskowań dedukcyjnych, indukcyjnych i hipotetycznych Peirce'a. Pod względem filozoficznym stanowiła ona wyraźne zerwanie z jego wcześniejszymi kantowskimi inspiracjami. Utożsamiwszy władze poznawcze podmiotu z odpowiednimi sposobami wnioskowania, amerykański filozof mógł zastąpić ogólne pytanie o ważność poznania pytaniem o ważność wnioskowań logicznych. Ponieważ według niego wszystkie wnioskowania dotyczą symboli, stanowi to zanegowanie możliwości jakiejkolwiek naoczności, a prowadzi do zapośredniczenia wszelkiego poznania przez symbole. To przekonanie jest podstawą koncepcji, którą możemy określić mianem idealizmu semiotycznego.

[7] Autor w swoich analizach posługuje się nie tylko tekstem przełożonym, lecz również – co stosunkowo rzadko spotykane w literaturze filozoficznej – przytacza oryginalne teksty źródłowe w przypisach. To nieocenione udogodnienie przy późniejszej lekturze samego tekstu.

Cytując autora: „Można powiedzieć, że jest to koncepcja głosząca, że nie ma żadnej rzeczywistości poza symbolem, a symbol jest zawsze ogólny i domaga się dookreślenia" (s. 73). Jednakże z perspektywy skrajnego realizmu pojęciowego istnieje możliwość, że poszczególni ludzi będą tworzyli różne obrazy świata, nie mając możliwości odniesienia ich do jakiejkolwiek wspólnej płaszczyzny. Rozwiązaniem jest propozycja Peirce'a, by przez pojęcie rzeczywistości rozumieć to, co posiada pewne cechy niezależnie od tego, co ktokolwiek o nich myśli. Tak rozumiana, niezależna okazuje się nie rzeczywistość sama w sobie, a jej przedstawienie przez wspólnotę badaczy (przy idealnym stanie informacji[8]). Doprowadziło to Peirce'a do koncepcji nazywanej realizmem scholastycznym[9]. Tokariew stara się pokazać, jak na gruncie idealizmu semantycznego i wspomnianego realizmu scholastycznego znajduje miejsce i uzasadnienie dobrze znana maksyma pragmatyczna.

Rozdział drugi pt. *Rozwój idealizmu ewolucyjnego* przedstawia dalsze kształtowanie się tych idei w latach 1870–1880. Pokazuje źródła radykalizmu wczesnej filozofii Peirce'a (m.in. inspiracje pracami G. Boola) i różne sposoby jego przezwyciężenia.

W latach 80. XIX wieku, rozwijając teorię kwantyfikacji[10], Peirce odrzucił przyjmowaną wcześniej tezę, że wszystkie sądy są ogólne. A zatem nie możemy poprzestać na wykorzystaniu samych tylko pojęć i nazw ogólnych, konieczne są również indeksy wskazujące przedmiotowy zakres formuły, które jednak nie niosą żadnej treści (pozbawione są konotacji). Była to jedna z przyczyn odrzucenia idealizmu semiotycznego, gdyż nie można było już utożsamiać bycia z byciem przedstawianym. Zaowocowało to również istotnymi zmianami w rozwijanej przez niego od lat 60. XIX stulecia teorii kategorii – wyróżnienia kategorii Pierwszości, Drugości i Trzeciości, co z kolei przyczyniło się do stworzenia systemu metafizyki ewolucyjnej. Ów system stanowić miał „metateorię naukową wyjaśniającą genezę praw naukowych przy przyjęciu założenia o przyczynowym niezdeterminowaniu wszechświata, określanego przez niego mianem tychizmu, a stanowiącego odrzucenie zasady racji dostatecznej" (s. 9). System ten Peirce uzupełnił koncepcją synechizmu, głoszącego, że ciągłość jest ideą organizującą nie tylko myślenie filozoficzne, ale również prawa przyrody. Poglądy te były inspirowane pracami Georga Cantora. Również na tym gruncie przefor-

[8] To tzw. ostateczna opinia.

[9] Była ona wyraźnie inspirowana pismami Dunsa Szkota.

[10] Warto wspomnieć, że notacja, z której dziś powszechnie korzystamy, pochodzi właśnie od Peirce'a.

mułował on kluczowe pojęcia możliwości i rzeczywistości, co nie pozostało bez wpływu na ostateczną formułę maksymy pragmatycznej.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym *Naoczność, ogólność, spekulatywność*, autor przedstawił dwie kolejne, kluczowe idee Peirce'a – diagramatyczną notację logiczną (zwaną przez niego grafami egzystencjalnymi) i krytyczną doktrynę zdrowego rozsądku. Pierwsza z nich stanowiła rozwinięcie idei z lat 80. XIX stulecia, kiedy Peirce głosił przekonanie, że ikony mogą służyć unaocznieniu form logicznych. Zapoczątkowało to poszukiwania notacji, która w najwyższym stopniu pozwalałaby ujawnić strukturę wnioskowań logicznych. Wyraźną inspiracją była tu Kantowska doktryna schematyzmu. Niestety, ten interesujący wątek został opisany przez Tokariewa mało przystępnym językiem, a diagramy mające ilustrować podstawy tej notacji zawierają pomyłki, które znacząco utrudniają jej zrozumienie[11].

Druga koncepcja stanowiła rozwinięcie zaproponowanej we wczesnym okresie twórczości teorii podmiotowości. Głosiła ona, w dużym uproszczeniu, że „istnieją zdroworozsądkowe przekonania i wnioskowania, w które nie można wątpić" (s. 151). W rozdziale tym autor pokazuje również jak zarysowane wcześniej fragmenty zaczynają tworzyć system – teorię wiedzy, co zgodne było z przekonaniami Peirce'a odnośnie celów, jakie stawiać sobie powinna filozofia, stosownych do miejsca, jakie zajmowała w jego klasyfikacji nauk.

Rozdział czwarty: *Od pragmatyzmu do pragmatycyzmu* poświęcony jest najlepiej znanej koncepcji Peirce'a – maksymie pragmatycznej. Autor pokazuje znaczenie i miejsce tej niezwykle płodnej idei we wspomnianym systemie filozoficznym. W celu wydobycia kluczowych cech zestawia dwie wersje pragmatyzmu – Peirce'a i Williama Jamesa, wskazując na trzy kluczowe różnice: stosunek do nominalizmu, wyobrażenie co do źródeł pragmatyzmu oraz miejsce filozofii w klasyfikacji nauk (s. 186). Tokariew wyjaśnia, dlaczego u schyłku życia Peirce zrezygnował z używania terminu „pragmatyzm" na rzecz nieco dziwnie brzmiącego „pragmatycyzmu". Interesującym wydaje mi się zaproponowane przez autora jednozdaniowe podsumowanie filozofii Peirce'a: „nie ma pragmatycyzmu bez semiotyki, nie ma semiotyki bez filozofii, nie ma filozofii bez systemu, nie ma systemu bez tradycji" (s. 211). Ukazuje ono zarówno doskwierającą lakoniczność pracy, jak i jej synoptyczny charakter, pozwalający uchwycić „z lotu ptaka" główne nurty myśli Peirce'a.

---

[11] Stosunkowo przystępnym objaśnieniem jest natomiast artykuł Louisa Kauffmana, The mathematics of Charles Sanders Peirce, „Cybernetics & Human Knowing" 2001, t. 8, nr 1–2, s. 79–110.

Podsumowując, książka Sergiusza Tokariewa jest pozycją wartą polecenia wszystkim chcącym pogłębić swoją znajomość filozofii Charlesa Sandersa Peirce'a, wymaga jednak sporej wytrwałości i względnie wyrobionego warsztatu filozoficznego.

Gwidon Famułka

O NAUCE, FILOZOFII I RELIGII

Michał Heller w osobistej rozmowie o życiowych wyborach. Wierzę, żeby rozumieć, rozmawiają: Wojciech Bonowicz, Bartosz Brożek, Zbigniew Liana, Kraków 2016, ss. 352.

W 2016 r. z inicjatywy Wydawnictwa „Znak" ukazał się drukiem zapis rozmowy przeprowadzonej przez Wojciecha Bonowicza, Bartosza Brożka i Zbigniewa Liana z Michałem Hellerem. Książka nie jest zwykłym zapisem wspomnień. To bardzo systematycznie przeprowadzona rozmowa na najważniejsze tematy nurtujące współczesną naukę, filozofię i teologię.

Wywiad rozpoczyna wspomnienie doświadczenia Syberii. Już wówczas w młodym Michale Hellerze dostrzec można budzące się zainteresowanie matematyką. Następnie trafiamy na opis okresu formacji seminaryjnej w Tarnowie i studiów z filozofii przyrody na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Heller jasno określa swoje powołanie: „miałem zawsze za duże ambicje. Chciałem dać ludzkości dwie najważniejsze rzeczy – naukę i religię" (s. 75). Oczywiście wypowiedź nie ma charakteru eschatologicznego, a chodzi raczej o próbę lepszego rozumienia i objaśnienia relacji zachodzącej między nauką a religią.

Nieprzerwanie twórczo rozwijane powołanie, które stało się życiową pasją, zaowocowało prestiżową Nagrodą Fundacji Templetona, zwaną „teologicznym Noblem". Ta indywidualna nagroda jest przyznawana za „wyjątkowy wkład w afirmację duchowego wymiaru życia poprzez spostrzeżenie, odkrycie lub prace praktyczne"[1]. Dokładniej chodzi o „zasługi w budowaniu pomostów między naukami przyrodniczymi a filozofią i teologią i szukanie wartości duchowych"[2]. W uzasadnieniu napisano, że M. Heller „przez ponad 40 lat rozwijał niezwykle oryginalne koncepcje na temat genezy i przyczyn powstania wszechświata, często w warunkach intensywnych represji ze strony rządu" oraz, że „zdobył pozycję międzynarodowego autorytetu wśród kosmologów i fizyków swoimi

[1] Zob. [online] <www.templetonprize.org/abouttheprize.html> (dostęp: 30.10.2017).
[2] Zob. [online] <http://scienceinpoland.pap.pl> (dostęp; 30.10.2017).

pracami na temat unifikacji ogólnej teorii względności i mechaniki kwantowej, metod geometrycznych w fizyce relatywistycznej oraz filozofii i historii nauki”[3].

Teologia i filozofia

Niezwykle ważna kwestia omawiana w *Wierzę, żeby rozumieć* dotyczy aktualności tomizmu we współczesnym świecie. Profesor przyznaje, że już podczas studiów na KUL zaobserwował, że ówczesne odkrycia fizyczne stawiały w wątpliwość kluczowe kategorie, np. pojęcie substancji. Ta niewystarczalność tomizmu, którą Andrzej Grzegorczyk określił jako „ssanie własnej łapy”, jest problemem aktualnym również dziś. Tomizm „jest systemem zamkniętym: stwarza wewnątrz siebie problemy, które następnie rozwiązuje” (s. 109). Konflikt z naukami przyrodniczymi eskalował w nowożytności. Nauka rozwijała się w tradycji archimedejskiej (doświadczenie – model matematyczny – przewidywanie dalszych zjawisk), tomizm zaś w tradycji arystotelesowskiej. Zdaniem Hellera już wówczas należało przebudować tę doktrynę, lecz zabrakło umysłowości dorównującej św. Tomaszowi.

Dziś o tomizmie powiedzieć można, że „nie tylko nie pasuje do nauk, ale nikogo tomizmem się nie przekona. Wręcz przeciwnie” (s. 124-125). „Ci, którzy nie chcą odrzucić tomizmu, nie robią tego nie dlatego, że tomizm jest tak przekonujący, tylko dlatego, że nie mają czegoś, co by można za niego podstawić” (s. 128). Czy więc tomizm może nawiązać dialog z nauką? Odpowiedź Hellera wydaje się odpowiedzią bardziej naukowca niż filozofa. Otóż, rozejście się nauki i religii jest postępujące i nieodwracalne, zatem „jeśli ktoś by chciał reformować tomizm, to powinien zrezygnować z systematyczności i przyjąć metodę podobną do szkoły lwowsko-warszawskiej, gdzie rozwiązuje się problemy, a nie rozwija system” (s. 124). Szybko dodaje jednak, że potrzebna jest tutaj podwójna otwartość: „na tradycję (trzeba znać historię filozofii, bo ona mieści się we wszystkich problemach) i na to, co dzieje się w naukach” (s. 129). Brak któregokolwiek z wymienionych czynników prowadzi do rozwiązań połowicznych.

Michał Heller wspólnie z Józefem Życińskim podjęli próbę budowy programu filozoficznego, który ostatecznie zrywa z tomizmem. Omawiana kwestia odnosi nas wprost do prac zbiorowych autorstwa

[3] Ibidem.

Heller–Życiński, które były wypadkową ich wspólnych przemyśleń i ustaleń. Niestety projekt nie został ukończony.

Filozofia w nauce[4]

Kolejna ważna kwestia poruszona w recenzowanej książce dotyczy „filozofii w nauce", czyli uprawiania „filozofii z wnętrza nauki".

„Wszyscy wielcy fizycy – jak Schöderling, Dirac, Einstein czy Bhor – nie unikali *de facto* filozofii. Intuicyjnie, żywiołowo uprawiali filozofię w nauce" (s. 250). Heller zauważa, że wymienieni fizycy w swoich dociekaniach wykraczali poza nauki empiryczne, poszukując ostatecznych rozwiązań w polu filozofii. To spostrzeżenie prowadzi go do tezy głoszącej, iż czasem nauka pozwala lepiej sformułować pytania postawione przez filozofię. Zdaniem Profesora filozofia jest obecna i w teoriach naukowych i w naukowej praktyce. Co ciekawe, nie we wszystkich naukach jednakowo. Otóż, więcej idei filozoficznych odnajdziemy w fizyce, matematyce i psychologii niż w innych dyscyplinach naukowych. „Generalnie te nauki, które sięgają do głębszych warstw rzeczywistości i które są bardziej fundamentalne (to znaczy inne nauki korzystają z ich osiągnięć), mają większy ładunek filozoficzny" (s. 275). Warto jeszcze podkreślić, że im określona nauka więcej wie, tym mniej filozofii potrzebuje. W polu takich nauk filozofia pełni jedynie funkcje porządkujące.

Nauka może nie tylko doprecyzowywać postawione przez filozofię pytania, ale także odkrywać pewne problemy filozoficzne. Taka nauka sama staje się „faktem filozoficznym, domaga się wyjaśnień filozoficznych" i wówczas, pod pewnymi warunkami, może być filozofią. „Jeśli się uznaje na przykład, że poza nauką wszystko jest bezsensem, to nauka właściwie staje się pewnego rodzaju filozofią. Ale i w drugą stronę: jeśli się twierdzi, że to, co mówi nauka, trzeba traktować jako realne, że tak rzeczywiście jest, wtedy też mamy do czynienia z nauką jako filozofią" (s. 250).

O Matematyce i złu

Bóg jest Matematyką – taką tezę stawia Heller w toku prowadzonej rozmowy. Bez Matematyki przez wielkie „M" nie byłoby świata

[4] Szerzej patrz: M. Heller, *Jak możliwa jest filozofia w nauce?*, [online]<www.filozofiawnauce.pl> (dostęp: 6.11.2017).

i dzięki temu, że to Matematyka właśnie działa w świecie, można mówić o „matematyczności przyrody". Jednak ta matematyka, którą mamy do dyspozycji w świecie, jest matematyką przez małe „m". Pracować możemy wyłącznie w obszarze matematyki, która została stworzona przez Matematykę. „»Nasza matematyka« (małe »m«) jest tylko przybliżeniem pewnych fragmentów »obiektywnej Matematyki« (duże »m«)" (s. 212). Tak rozumiana Matematyczność wydaje się dryfować w stronę panteizmu. Heller wskazuje jednak na panenteizm jako koncepcję Boga, który zawiera w sobie świat, ale również go przekracza. W tym miejscu można postawić pytanie, czy to, co w świecie istnieje, a nie jest Bogiem-Matematyką, jest niematematyczne? Tę wątpliwość Heller rozwiewa twierdzeniem, że „w świecie nie ma niczego, co nie jest Bogiem". W tym kontekście interesujące wydaje się pytanie o zło.

W Bogu Augustyna i Tomasza nie ma zła, wielki Bóg będący Dobrem nie mógł go stworzyć. Z tego powodu Augustyn wprowadza koncepcję zła jako „braku dobra". U Hellera nie odnajdujemy terminu „brak", ale pojawia się pojęcie „dziura w racjonalności". Zło nie może istnieć, ponieważ jest irracjonalne. Zauważyć w tym miejscu należy, że zło jest obecne w doświadczeniu ludzkim. Należy zatem postawić pytanie o to, jak w świecie rządzonym Racjonalnością (Matematyką) może pojawić się coś irracjonalnego, na co – ze względu na fakt, że wszystko jest Bogiem – nie ma w nim miejsca?

„Średniowieczni twierdzili, że dramatyzm grzechu polega na tym, że gdy na przykład człowiek popełnia zbrodnię, niejako zmusza Boga, by dał temu czynowi istnienie. To jest równocześnie dramat Boga i dramat ludzkiej wolności" (s. 224). Zło się staje i to jest fakt – a staje się za przyczyną daru wolności. Zdaniem A. N. Whiteheada „stworzenie polegało na pewnym »zawężeniu się« Boga: Bóg jakby zrobił miejsce dla czegoś, co Nim nie jest". Znana już od średniowiecza koncepcja *kenozy* głosi, że Bóg sam ogranicza swoją wszechmoc dla czegoś, co Bogiem nie jest. Bóg wycofuje się ze świata, by zrobić miejsce dla ludzkiej wolności.

W tym kontekście otwarta pozostaje kwestia zgodności koncepcji świata, w którym „nie ma niczego, co nie jest Bogiem" z tezą o „zawężeniu się Boga". Gdzie wówczas miałoby być „miejsce" na produkt ludzkiego aktu stwórczego? Wprawdzie Heller nie odpowiada na to pytanie, to jednak wydaje się, że wyjaśnienie zawiera koncepcja relacyjności świata – świata, w którym nie ma żadnego punktu odniesienia, gdzie brak oczywistości aksjomatów, gdzie „wszystko łączy się ze wszystkim". W takim świcie zaburzenie (dziura w racjonalności) zostaje natychmiast skompensowane przez całość, która dąży do synchroni-

zacji (s. 259, 263). Z jednej strony wizja ta byłaby niezwykle korzystna dla człowieka, bo wprawdzie to my dziurawimy racjonalność złem, to jednak powołane do istnienia zło zostaje natychmiast zniesione. Domniemywać należy, że znoszą je prawa Matematycznej przyrody. Wszak odkupienie dokonuje się cały czas. Z drugiej jednak strony rodzi się pytanie o sens ludzkiej wolności, skoro jej produkty, zdominowane przez prawa Matematyki, pozbawione są trwałości. Czy więc jestem wolna? W tym kontekście stwierdzić należy, że jeśli czynię dobro, to jestem wolna, jeśli zaś zło, to wolności nie ma.

Koncepcja „dziury w racjonalności" pociąga za sobą jeszcze inną wątpliwość. Jeśli ludzkie stwarzanie zła jest naszym: *Niechaj się stanie*, to człowiek w swym akcie stwarzania staje się podobny do Boga. Paradoksalnie, najbardziej podobny staje się wówczas, gdy czyni zło, a nie dobro. Wątpliwości to nienowe, ale widać czas, by ponownie je podnieść. Wszak, jak stwierdził Leibniz, świat bez zła i wolnej woli byłby gorszy, a przecież żyjemy w najlepszym z możliwych światów.

Agnieszka Biegalska

FILOZOFIA NAKRĘCA

8. edycja Filozofii Filmowo, Olsztyn, 26–29 września 2017.

Tegoroczna, ósma już edycja projektu Filozofia Filmowo, odbyła się pod hasłem „Rośliny – zwierzęta – ludzie". Jego głównym zadaniem jest edukacja, a zwłaszcza promowanie filozofii na Warmii i Mazurach za pomocą szczególnie popularnego medium, jakim jest film[1]. Festiwal od samego początku swego istnienia wpisuje się w obchody Olsztyńskich Dni Nauki i Sztuki, które to niezmiennie od piętnastu lat organizowane są u progu roku akademickiego. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że Filozofia Filmowo znalazła swoje miejsce wśród innych imprez o charakterze popularnonaukowym, a ponadto stanowi stały już punkt w kalendarzu wydarzeń kulturalnych miasta. Pokazy, podobnie jak podczas niemal wszystkich poprzednich edycji, odbywały się w sali kameralnej mieszczącej się w Amfiteatrze im. Czesława Niemena. Obecna, trzydniowa formuła festiwalu została zapoczątkowana w 2015 r.

Ósmą edycję Filozofii Filmowo zdominował problem relacji człowieka ze zwierzętami i roślinami jako różnymi istotami bytującymi w tej samej przestrzeni, zilustrowany przez studentów i absolwentów Instytutu Sztuk Pięknych UWM w Olsztynie. Prace zaprezentowane na wystawie pt. „My i oni – oni i my" zwracały uwagę na sposób postrzegania zwierząt jako istot nam obcych oraz wymykających się naszemu rozumieniu. Do tej kwestii nawiązuje tytuł wystawy, który trafnie oddaje naturę problemu sformułowanego w symboliczny sposób za pomocą opozycji „swój – obcy". Przesłanie jest wszakże pozytywne, ponieważ każe nam zwrócić uwagę na barierę międzygatunkową jako utrwalony w tradycji efekt przesadnego podkreślania ludzkiej odmienności fizjonomicznej. Powstaje pytanie o miejsce człowieka w świecie, w którym współistnieje on wraz z różnego rodzaju istotami żyjącymi[2]. Wystawę można było oglądać przez cały czas trwania festiwalu.

[1] Zob. [online] <http://filozofiafilmowo.blogspot.com/p/blog-page.html> (dostęp: 30.09.2017).

[2] Zob. [online] <https://dninauki.uwm.edu.pl/wydarzenie/366> (dostęp: 30.09.2017).

Kuratorka wystawy, Anna Drońska, wystąpiła jako jedna z prelegentek podczas pierwszego dnia Filozofii Filmowo. Zaprezentowała słuchaczom przykłady przedstawiania w sztuce takich postaw, które unikają antropocentrycznego podejścia. Wojciech Markowski natomiast w swym wystąpieniu o ewolucjonizmie skonfrontował postawy altruizmu i egoizmu jako dwóch strategii działania istot żyjących. Danuta Radziszewska-Szczepaniak prezentowała główne założenia przedstawicieli starożytnej szkoły cynickiej. Wśród słuchaczy, oprócz studentów, znaleźli się także uczniowie olsztyńskich szkół, którym szczególnie barwną, choć niekoniecznie atrakcyjną, musiała wydawać się postawa Diogenesa z Synopy.

Po raz trzeci w historii spotkań Filozofii Filmowo odbył się przegląd krótkometrażowego filmu filozoficznego. Wielu młodych twórców próbuje mierzyć się z problematyką filozoficzną. W rezultacie film okazuje się doskonałym sposobem popularyzowania filozofii. Podczas przeglądu widzowie obejrzeli kolejno *I nagle coś się zepsuło* Katarzyny Schulz, *Bóg umarł* Alicji Soboczyńskiej oraz *Inny* Arkadego Barszcza. Ostatni z twórców wywodzi się spoza lokalnego środowiska. Studia filozoficzne ukończył na Uniwersytecie Śląskim. Już wcześniej brał udział Filozofii Filmowo. Podczas szóstej edycji prezentował obraz zatytułowany *Lekcja filozofii*. Jego etiuda jest filmem obyczajowym poświęconym tematowi osamotnienia i niezrozumienia. Katarzyna Schulz jest natomiast absolwentką Wydziału Sztuki UWM, współtwórczynią krótkometrażowego filmu animowanego *Mag. Rzecz o Abramowskim*. Podczas tegorocznego przeglądu przedstawiła film animowany, zrealizowany techniką poklatkową. Druga z autorek, Alicja Soboczyńska, jest studentką Wydziału Sztuki UWM. Jej etiuda jest artystycznym obrazem filozofii Friedricha Nietzschego. Obie autorki łączą zainteresowanie filozofią i sztuką.

Pierwszy dzień Filozofii Filmowo zakończyła projekcja filmu produkcji polsko-niemieckiej pt. *Zud* w reżyserii Marty Minorowicz. To pełnometrażowy debiut tej twórczyni. Początkowo obraz wydaje się filmem dokumentalnym, choć z czasem nie jest to już takie oczywiste. Na pierwszy rzut oka widzimy ojca mongolskiej rodziny zmagającego się z licznymi przeciwnościami, by zapewnienić byt swym bliskim. Okazuje się wkrótce, że narracja jest prowadzona w sposób celowy i ukazuje kolejne problemy koczowniczego życia w stepie. Widz zaczyna rozumieć, że aby móc skutecznie prowadzić gospodarstwo, rodzina musi żyć w ścisłej symbiozie ze zwierzętami[3]. Film był bardzo wymownym obrazem zależności człowieka i środowiska, w którym żyje.

[3] Zob. [online] <http://www.filmweb.pl/reviews/Dziko%C5%9B%C4%87+w+sercu-18338> (dostęp: 30.09.2017).

Drugi dzień festiwalu otworzył popularnonaukowy wykład Dariusza Liszewskiego o różnych wymiarach koegzystowania ludzi i zwierząt. Taka forma wykładów przypadła do gustu odbiorcom, którymi byli głównie uczniowie. Przedpołudniową część drugiego dnia Filozofii Filmowo dopełnił warsztat kuchni wegańskiej, który miał być promocją przede wszystkim zdrowego i smacznego odżywiania. Szczególnie ważnym czynnikiem przy diecie wegańskiej jest jednak wymiar etyczny, o czym przekonywała Agnieszka Szulc. Przypadła jej rola prelegentki oraz ankieterki, która sprawdzała wiedzę publiczności na temat używanych w kuchni wegańskiej składników. Podczas jej wystąpienia pozostałe dwie prowadzące, Justyna Rutkowska oraz Alicja Soboczyńska, przyrządzały potrawy. Warsztaty kulinarne stanowiły swoiste novum podczas festiwalu, cieszyły się zainteresowaniem publiczności. Na zakończenie odbyła się degustacja przyrządzonego posiłku.

Wieczorem zebrana w sali kameralnej widownia obejrzała brytyjski film dokumentalny pt. *Wiek głupoty* w reżyserii Franny Armstrong, która napisała także scenariusz do tego filmu. Obraz w konwencji retrospekcji najpierw przenosi widzów do lat pięćdziesiątych XXI wieku. W zniszczonym przed laty świecie widzimy kustosza schronu, gdzie jak w muzeum przechowywane są gatunki. Bohater próbuje ustalić powód, dla którego, mimo globalnych zmian, ludzie nie podjęli kroków mających zachować środowisko w dobrej kondycji[4]. Film opowiada o walce ludzi ze zmianami klimatycznymi i pokazuje, jak może wyglądać świat w niedalekiej przyszłości, jeśli nie uda się ich zatrzymać. Na ekranie zobaczyć można było m.in. efekty polityki korporacji naftowych wobec ludności Nigerii, topnienie lodowców na Mont Blanc oraz działania na rzecz zmniejszenia emisji gazów cieplarnianych[5]. Film jest zaangażowanym emocjonalnie przesłaniem autorki. Po seansie odbył się panel dyskusyjny z udziałem wykładowców uniwersyteckich oraz olsztyńskich działaczy społecznych. W panelu wzięli udział: Małgorzata Liszewska z Instytutu Filozofii UWM, która zasiada w Radzie Naukowej Centrum Badań nad Dziedzictwem Kulturowym i Przyrodniczym UWM w Olsztynie, Justyna Banasiak z Biura Wystaw Artystycznych w Olsztynie – estetyk i absolwentka filozofii UWM oraz Stanisław Czachorowski z Katedry Ekologii i Ochrony Środowiska UWM. Debatę moderowała Emilia Konwerska, absolwentka literaturoznawstwa i filozofii UWM, publicystka i animatorka kultury. Problemem wiodącym

[4] Zob. [online] <http://www.filmweb.pl/film/Wiek+g%C5%82upoty-2009-502554> (dostęp: 30.09.2017).

[5] Zob. [online] <http://filozofiafilmowo.blogspot.com/> (dostęp: 30.09.2017).

był posthumanizm w sztuce, nauce oraz filozofii. Szczególnie gorąco dyskutowaną kwestią okazała się rola człowieka w przyrodzie.

Program trzeciego dnia Filozofii Filmowo skoncentrował się na prezentacji efektów warsztatów filmowych, w których uczestniczyli studenci kierunków humanistycznych UWM w Olsztynie. Wśród prowadzących warsztaty byli: Mateusz Mirczyński – pomysłodawca i koordynator warsztatów, absolwent krakowskiej szkoły „Lart Studio" oraz lider olsztyńskiego Stowarzyszenia Kloszart, Maciej Miller – absolwent Gdyńskiej Szkoły Filmowej, reżyser i autor zdjęć, Łukasz Kamiński, filozof filmu i poeta, a od 2014 r. współorganizator Filozofii Filmowo. Efektem prowadzonych przez nich zajęć były dwa obrazy: film krótkometrażowy oraz etiuda. Ich autorzy skoncentrowali się na relacji mężczyzna–kobieta, dla której tłem była sytuacja pewnego zwierzęcia bądź rośliny. Film krótkometrażowy przedstawiał grę pozorów, a zastosowane w montażu statyczne ujęcia podkreślały efekty działań poszczególnych postaci. Z kolei etiuda prezentowała się dynamicznie i dotyczyła relacji nieustannie skonfliktowanej pary. Powstała na podstawie improwizacji aktorów i nakręcono ją jedynym długim ujęciem. Prezentacja obu filmów zakończyła ósmą edycję festiwalu.

Michał Szczepankiewicz