



PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW
INSTYTUTU FILOZOFII UAM

2017

Adres Redakcji:

Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań

Recenzenci

Pracownicy naukowi Instytutu Filozofii UAM

Wydawca

Koło Studentów Filozofii UAM,
działające przy Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu

Redakcja

Redaktor naczelny

Michał Banaszyk

Z-ca redaktora

Aleksandra Gomulczak

Korekta

Michał Banaszyk

Adrian Chojnacki

Cyprian Gawlik

Aleksandra Gomulczak

Hubert Grupiński

Ada Handke

Igor Holewiński

Dominik Marciniak

Nina Szukała

Projekt okładki

Kinga Ciereszko

Skład

Michał Banaszyk

Aleksandra Gomulczak

ISSN 1642-2929

SPIŚS TREŚCI

SŁOWO OD REDAKCJI.....	4
<i>Paweł Ciniewski, Iwo Greczko, Iwona Olejniczak, Kajetan Żukowski</i> Technologie cyfrowe: zbawiciel czy oprawca?.....	5
<i>Adrian Mróz, Karolina Pełka, Mikołaj Obuszewski, Przemysław Warzocha</i> Problem złożoności relacji człowiek-maszyna w kontekście technologii cyfrowych.....	22
<i>Igor Holewiński</i> Ujęcie komunikacji w szkole toronckiej.....	34
<i>Tomasz Błaszczuk</i> Egzystencjalizm jako filozofia.....	41
<i>Marek Błaszczuk</i> Intencjonalność i świadomość. Wokół fenomenologii Edmunda Husserla.....	56
<i>Dawid Rogacz</i> Hermeneutyka przywłaszczenia Uehary Senroku.....	61
<i>Damian Kałużny</i> Levinasowski dramat odpowiedzialności w kontekście powieści: George`a Orwella „Rok 1984” i Aldousa Huxleya „Nowy, wspaniały świat”.....	70
<i>Marcin Schulz</i> Michel Foucault jako „rycerz prywatnej autonomii”. Pytanie o zasadność krytyki Richarda Rorty`ego.....	83
<i>Cyprian Gawlik</i> Analogie strukturalne systemów metafizycznych Ludwiga Wittgensteina i Alaina Badiou.....	94
<i>Tomasz Ceranek</i> Platona teoria idei.....	107

SŁOWO OD REDAKCJI

Drodzy Czytelnicy,

Przed Wami znajduje się kolejna odsłona studenckiego czasopisma filozoficznego działającego przy IF UAM. Z racji reaktywacji tegoż, co było związane ze sporymi zmianami w składzie redakcji, prezentujemy Państwu numer, który jest zakończeniem pewnego rozdziału w historii działalności „Pretekstów”, będący podsumowaniem okresu (chwilowego!) zastoju.

Razem z całym składem redakcji, po wielu problemach związanych ze zmianami, liczymy na to, że drabina trudności po której dzielnie kroczyliśmy może nareszcie pozostać odrzucona i z czasem zaowocuje to nową jakością!

Tymczasem zostawiamy Państwu zebrane teksty i życzymy przyjemnej lektury!

Redaktor Naczelny

Michał Banaszyk

Technologie cyfrowe: zbawiciel czy oprawca?

Wprowadzenie: Zegar – Maszyna Parowa – Procesor

Nie dalej jak trzy dekady temu ludzkość zachwycała się postępem technologicznym i śniła o nowym, wspaniałym świecie wolnym od znojów codzienności. Dziś ten entuzjazm nie jest już tak często spotykany jak kiedyś. Powodów może być kilka: postęp technologiczny okazał się bezradny wobec licznych globalnych zagrożeń, takich jak zanieczyszczenie środowiska, poziom biedy, nierówności i wykluczenia społecznego, a także – wobec ciągle towarzyszącej ludzkości groźby nuklearnej zagłady. Relatywnie pozytywny wpływ technologii na życie społeczne daje się realnie odczuć w takich sferach jak medycyna i zdrowie publiczne (np. przemysł farmaceutyczny, technologie leczenia etc.), obszar komunikacji społecznej, gromadzenia i pozyskiwania informacji (np. telefonia komórkowa, komputery, internet) oraz na polu rozrywki (upowszechnienie się telewizji, gry komputerowe etc.). Nawet w tych obszarach można jednak wskazać liczne przykłady wdrożeń i zastosowań technologii, które ukazują jej ambiwalentną rolę w zakresie ulepszania jakości ludzkiego życia. Szczególnie jest to widoczne w sferze wpływu technologii na funkcje umysłowe i życie psychiczne ludzi. Zauważalny spadek zdolności koncentracji u młodzieży, coraz częstsze zawierzanie maszynom, aby pamiętały o czymś za nas, czy też zanik zdolności społecznych i przeniesienie interakcji towarzyskich do internetu – to jedynie kilka przykładów wskazujących na ambiwalentną rolę technologii.

Jedno pozostaje pewne: technologia nas zmienia. W połowie lat 80. dwudziestego stulecia Jay Bolter opublikował książkę „Człowiek Turinga”, w której wskazuje na jednoznaczny związek pomiędzy sposobami myślenia i konstruowania metafor danej epoki a technologiami w tejże epoce dominującymi. Jako dobry przykład podaje on zagadnienie czasu: starożytni Grecy, dla których taką dominującą technologią było koło garncarskie, mierzyli czas jako ciągi powtarzających się cykli. Czas był postrzegany bardzo subiektywnie i rzadko jako jednolita miara. Zmieniło się to wraz z wynalezieniem mechanicznego zegara. Czas zaczął być używany do pomiaru, stał się jedną ze skal. Sytuacja ta osiągnęła apogeum

w chwili wynalezienia maszyny parowej – pracę należało zoptymalizować, by uzyskać jak najmniejsze zużycie czasu. Bolter przewidywał, że w czasach technologii cyfrowej czas przestanie być stałą miarą i sam zacznie być ulepszany – stanie się paliwem produkcyjnym, tak jak paliwem dla silnika jest benzyna¹.

Książka Boltera okazała się prorocza. Po wielu latach jakie upłynęły od czasu jej wydania coraz wyraźniej uwidacznia się historyczny trend polegający na antropologicznych, kulturowych i cywilizacyjnych przemianach wywołanych przebywaniem człowieka w środowisku technologii cyfrowych. Człowiek ten na co dzień obcuje z technologią cyfrową i nie potrafi wyobrazić sobie dalszego bytowania bez niej. Czy można dziś myśleć o człowieku pozbawionym dostępu do internetu? Powszechnym stała się edycja tekstu używając programów biurowych zamiast brudnopisu i ołówka. Na ulicy czy w tramwaju coraz częściej spotkać można osoby, które wolą czerpać wiadomości z telefonu zamiast z porannej prasy. Stopniowo stacjonarne, nieporęczne komputery osobiste stały się wygodnym i przenośnym centrum obsługi wszystkich sieci społecznościowych, z natychmiastowym dostępem do informacji. Mało kto stara się zapamiętać dane, które można bardzo łatwo i szybko uzyskać w Internecie. Jaki zatem wpływ mają na człowieka zmiany, które zwiastują koniec epoki pary i stali?

Celem niniejszego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na powyższe pytanie. Został on podzielony na trzy części: pierwsza z nich ma charakter wprowadzający i ma za zadanie przybliżyć Czytelnikowi kluczowe dla dzisiejszych rozważań o umyśle zagadnienie plastyczności neuronalnej mózgu. Pozostałe części skupiają się na wpływie technologii cyfrowych na człowieka. W drugim rozdziale przedstawiono, jak różne rodzaje pamięci, uwaga oraz zdolność koncentracji pojedynczego człowieka, zmieniają się w interakcji z nowymi technologiami. Trzeci rozdział z kolei przybliży czytelnikowi zmiany o zakresie ponadjednostkowym, dotyczące zachowań społecznych. Ze względu na wzrost problematyczności zagadnień społecznych związanych z technologią - zdawało by się postępujący w tempie wykładniczym - ostatni rozdział został ograniczony do zagadnień dotyczących zmian w interakcjach i związkach międzyludzkich oraz wpływu wyszukiwarek internetowych (zwłaszcza Google) na społeczeństwo.

¹ J. Bolter, *Człowiek Turinga*, Polski Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 157-163.

1. Neuroplastyczność

Aby zrozumieć, w jaki sposób cyfrowe technologie wpływają na umysł, musimy najpierw pojąć, jak działa mózg, który pełni rolę fizycznej podstawy umysłowości. W kontekście naszych rozważań szczególnie interesująca jest podatność tego narządu na tradycyjnie rozumiane zmiany środowiskowe (środowisko naturalne i społeczne), jak również na te aspekty współczesnego otoczenia człowieka, które wiążą się z pojawieniem się nowych sposobów elektronicznej komunikacji, używaniem komputerów do pracy i zabawy oraz czerpaniem wiedzy z internetu (środowisko cyfrowe):

Eksplodująca cyfrowa technologia, jakiej obecnie doświadczamy, zmienia nie tylko sposób, w jaki żyjemy i komunikujemy się ze sobą, ale i nasze mózgi, które ulegają gwałtownej i głębokiej przemianie. Codzienny kontakt z zaawansowaną technologią – komputerami, smartfonami, grami wideo czy wyszukiwarkami, takim i jak Google i Yahoo, pobudza przemiany komórek mózgowych i uwalnianie się neuroprzekaźników, wzmacniając stopniowo szlaki neuronowe w naszych mózgach i osłabiając stare. Na skutek obecnej rewolucji technologicznej nasze mózgi ewoluują szybciej niż kiedykolwiek².

Czysto fizyczny opis mózgu nie ujmuje jednak tego, co w nim jest dla nas interesujące i co być może jest jego jedną z najciekawszych cech w ogóle. Cechą tą jest „plastyczność” mózgu³. Sugestie na ten temat formułował już polski neurobiolog Jerzy Konorski, który w monografii *Conditioned reflexes and neuron organisation* (1948) zauważył, że neurony charakteryzuje pobudliwość i plastyczność⁴. Ostateczny jednak kształt nadał tej teorii nadał Donald Hebb, który pisał, iż pobudzanie neuronów połączonych synapsami, zmienia siłę tego połączenia synaptycznego⁵. W książce *The organisation of behaviour: a neuropsychological theory* (1949) podkreślał on znaczenie połączeń synaptycznych i utożsamiał utrzymywanie się pobudzeń między neuronami z formą pamięci⁶. Jak nieco metaforycznie ujął to M. S. Gazzaniga - „jedną z implikacji jego teorii jest pogląd, że myślenie wpływa na rozwój mózgu”⁷.

² G. Small, G. Vorgan, *iMózg, jak przetrwać technologiczną przemianę współczesnej umysłowości*, Wydawnictwo Vesper, Poznań 2011.

³ Zamiennie: plastyczność neuronalna, neuroplastyczność.

⁴ B. Żernicki, *Plastyczność mózgu – uwagi wstępne* [w:] *Mechanizmy plastyczności mózgu*, red. M. Kossut, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 9-10.

⁵ I. Nalepa, *Nobel 2000 w dziedzinie fizjologii i medycyny*, <http://www.mp.pl/artykuly/10127>, dostęp 15.06.2015.

⁶ M. Gazzaniga, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg, neuronauka a istnienie wolnej woli*, Smak Słowa, Sopot 2013, s. 18.

⁷ Ibidem.

Warto od razu zasygnalizować, że wyróżniamy dzisiaj trzy rodzaje plastyczności neuronalnej⁸: **plastyczność pamięciową** – czyli modyfikację siły istniejących połączeń synaptycznych, **plastyczność kompensacyjną**, rozumianą jako przeciwdziałanie skutkom uszkodzeń mózgu⁹, oraz **plastyczność rozwojową**, charakteryzującą się licznym wzrastaniem nowych neuronów, czyli neurogenezą¹⁰, która zachodzi głównie podczas rozwoju mózgu¹¹.

Najbardziej interesujący jest dla nas pierwszy z wymienionych rodzajów plastyczności. Pisarka i profesor neurofarmakologii na Uniwersytecie Oksfordzkim Susan Greenfield porównuje ludzki mózg do miasta, w którym anatomicznie odrębne jego obszary byłyby dzielnicami, wspomniane synapsy ulicami, a neurony... nie, nie budynkami. Ludźmi!¹² Dlaczego? Ponieważ neuron jest podstawową komórką mózgu, tak jak człowiek jest podstawową jednostką społeczeństwa. Komórki te „porozumiewają” się ze sobą najczęściej za pomocą neuroprzekazników, czyli chemicznych substancji. Kiedy taka komórka (neuron) jest aktywowana przez prąd dokomórkowy, wysyła „w odpowiedzi” sygnał elektryczny trwający około jedną milisekundę¹³. Sygnał ten – w uproszczeniu – wysyła chemicznego „posłańca”, którego zadaniem jest przedostać się z jednego neuronu na drugi. Miejsca te nazywa się połączeniami synaptycznymi (względnie: synapsami¹⁴). Znajdują się one pomiędzy neuronami i pełnią funkcję przekazywania sygnału. W zakończeniu aksonu następnego neuronu sygnał elektryczny znów zmienia się na chemiczny – i tak dalej. W ten sposób transportowana jest informacja pomiędzy neuronami¹⁵.

Podobnie jak w relacjach międzyludzkich, drogi synaptyczne pomiędzy neuronami, które używane są często, ulegają systematycznemu wzmacnianiu. Są dzięki temu później łatwiej uruchamiane. Ta ogólna zasada, jak zaznaczyliśmy wcześniej, została sformułowana przez Konorskiego, a później – w sposób bardziej dopracowany – przez Hebb’a. Konsekwencje działania tego mechanizmu znamy autopsji. Przypomnienie sobie imienia

⁸ B. Żernicki, op. cit., s. 10-13.

⁹ S. Greenfield, *Mózg*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1999, s. 41.

¹⁰ F. Gage, *O mózgu, który wyleczył się sam*, „Świat Nauki” 2015, nr 10.

¹¹ M. Kossut, *Plastyczność rozwojowa, zjawiska wzrostu i regresu* [w:] *Mechanizmy plastyczności mózgu*, red. M. Kossut, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 15-17.

¹² S. Greenfield, *Mind Change. How Digital Technologies Are Leaving Mark On Our Brains*, Rider Books, London-Sydney-Auckland-Johannesburg 2014, s. 47-54.

¹³ A. Longstaff, *Neurobiologia, krótkie wykłady*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 25.

¹⁴ Ibidem, s. 7-8.

¹⁵ Ibidem, s. 6-9, s. 125-135.

dawno nie widzianego znajomego z lat szkolnych może przyjść z pewnym trudem, a imienia psa, którego wołamy codziennie, raczej nie zapomnimy. Jest tak, że im skuteczniejsze i/lub częstsze pobudzenie, tym silniejsze połączenie synaptyczne.

Można to obrazowo porównać do wydeptywania ścieżek albo do strumienia wody, który drąży koryto rzeki, a nawet, jak wiemy z przysłowia, skałę. Codzienne wykonywanie konkretnej czynności, choćby przez kilka minut (to ta kropla!), pozostawia trwały ślad w strukturze mózgu.

Istnieje także drugi rodzaj plastyczności, zwany **plastycznością rozwojową**¹⁶. Wraz z rozbudową sieci neuronalnej pojedyncze neurony podlegają postępującej specjalizacji. Z czasem (w miarę, jak się starzejemy) stają się one również coraz mniej podatne na zmianę swoich funkcji, jednak nigdy nie tracą całkowicie możliwości modyfikacji. Wyjątkiem są stany chorobowe, na przykład choroba Alzheimera, w której dochodzi do upośledzeń wyższych czynności umysłowych, takich jak „pamięć, myślenie, orientacja, rozumienie, liczenie zdolność uczenia się, język i ocena”¹⁷. W chorobie tej stopniowo wzrasta obecność w mózgu płytek starczych, czyli skupisk patologicznego białka beta-amyloidu. Ta zmiana fizjologiczna jest jednak warunkiem koniecznym, lecz nie wystarczającym do zajścia tej choroby¹⁸; jej dokładna etiologia wciąż nie jest znana.

Według Michaela S. Gazzanigi, dyrektora Centrum Badania Umysłu SAGE na Uniwersytecie Kalifornijskim, na nasz najważniejszy organ składają się „miliony sieci mózgowych”, które są „niczym morze wojsk, a nie pojedynczy żołnierze czekający na rozkaz dowódcy”¹⁹. Te miliony sieci neuronalnych tworzą osobowość! Wszystkie nasze neurony, nawet jeżeli tworzą konkretne układy, mogą też łączyć się z innymi neuronami, składającymi się na odrębne kompleksy. Dzięki temu jesteśmy w stanie kojarzyć wiedzę z różnych dziedzin i wykonywać niektóre czynności jednocześnie. Reasumując – możemy po prostu łączyć odmienne zasoby naszego mózgu. Mózg jest więc bardzo plastyczny, podobnie jak modelina.

Ale to nie wszystko! Zadania wykonywane przez pewien obszar mózgu, który został uszkodzony – w wyniku choroby, operacji lub fizycznego urazu – mogą być częściowo przejmowane przez inne rejony mózgowia. Mówiąc w skrócie, w pierwszej kolejności mózg

¹⁶ Względnie: neurogeneza.

¹⁷ *Psychiatria tom II, psychiatria kliniczna*, red. A. Bilikiewicz, S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka, Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner, Wrocław 2002, s. 44.

¹⁸ *Ibidem*, s. 51.

¹⁹ M. S. Gazzaniga, *op. cit.*, s. 13-14.

przywraca poprawną aktywność wszystkim fragmentom nieuległym całkowitej degradacji, następnie szuka obszarów, które mogłyby przejąć funkcję tych zniszczonych, a na końcu zaczyna „szkolić” nowe ośrodki, aby je „przekwalifikować”²⁰. Ten rodzaj plastyczności, który objawia się po uszkodzeniach mózgu, nazywany jest **plastycznością kompensacyjną**.

To wszystko sprawia, że nasz najważniejszy organ jest naprawdę bardzo, bardzo podatny na zmiany²¹. Bryan Kolb, specjalista w dziedzinie rozwoju mózgu, syntetyzuje kwestię w następujący sposób:

Wszystko co zmienia ci mózg, zmienia też ciebie. Twój mózg nie jest wytworzony tylko przez geny; jest wyrzeźbiony przez całe życiowe doświadczenie. Owo doświadczenie zmienia aktywność mózgu, a to z kolei zmienia ekspresję genów. Każda zmiana w zachowaniu odzwierciedla przeobrażenia w mózgu. Przeciwnieństwo tego stwierdzenia także jest prawdą: twoje zachowanie może zmieniać ci mózg²².

Podobnie, choć nieco ostrożniej, wypowiada się Gazzaniga, który zauważa, że „ćwiczenie nie tylko zwiększa efektywność synaps”, ale także trwale je reorganizuje²³.

Wyniki eksperymentów i istniejące badania podsumowuje on w następujący sposób:

Chociaż więc ogólny wzór połączeń neuronalnych powstaje pod kontrolą genetyczną, bodźce zewnętrzne – pochodzące ze środowiska i z ćwiczenia – również wpływają na wzrost neuronów i tworzenie połączeń. [...] Konkretnie połączenia na poziomie lokalnym są zależne od aktywności i stanowią wynik oddziaływania czynników epigenetycznych oraz doświadczenia. Zarówno geny, jak i środowisko mają istotne znaczenie²⁴.

Mark Hallet z amerykańskiego Narodowego Instytutu Badań Neurologicznych twierdzi, że „w ciągu ostatnich dekad nauczyliśmy się, że plastyczność neuronalna nie tylko jest możliwa, ale jest stale występująca, mózg się nieustannie zmienia”²⁵; Alvaro Pascual-Leone, neurolog z Harvard Medical School, że neuroplastyczność jest wielkim osiągnięciem ewolucji, albowiem pozwala układowi nerwowemu „wymykać się ograniczeniom własnego genomu i dzięki temu adaptować się do presji środowiska, zmian fizjologicznych oraz własnych doświadczeń”²⁶.

Słynny eksperyment z londyńskimi taksówkarzami udowodnił, że hipokamp

²⁰ Ibidem, s. 55-69.

²¹ N. Carr, *Płytki umysł, jak internet wpływa na nasz mózg*, Wydawnictwo HELION, Gliwice 2013, s. 39- 40.

²² S. Greenfield, *Mind Change...*, s. 54.

²³ M. S. Gazzaniga, op. cit., s. 24.

²⁴ Ibidem, s. 25.

²⁵ M. Hallet, *Neuroplasticity and rehabilitation* [w:] *Journal of Rehabilitation Research and Development*, 2005, nr 4.

²⁶ N. Carr, op. cit., s. 45.

u przedstawicieli tej grupy zawodowej potrafi być większy niż w grupie kontrolnej²⁷. Aby zostać taksówkarzem w Londynie, należy zdać trudny egzamin; należy mieć w swej głowie „około dwudziestu pięciu tysięcy nazw ulic, tysięcy placów i innych ciekawych miejsc”²⁸. Wynik tego badania jest dosyć spektakularny i symptomatyczny, ponieważ pokazuje fizyczny rozrost pewnej części mózgu pod wpływem doświadczeń²⁹. Są również inne badania, w których wykazano przyrost masy mózgu – w różnych obszarach – będący skutkiem nauki żonglowania, gry na instrumencie, grania w orkiestrze, uczenia się dużej ilości faktów³⁰.

Mózg człowieka nie jest więc w żadnym wypadku nudnym, szarym i statycznym organem. Jest nieustannym placem budowy. Umiejętnie adaptuje się do zmian środowiskowych, co dobrze ilustruje wspomniany eksperyment z londyńskimi taksówkarzami. Synapsy z kolei podlegają stałym procesom powstawania, zanikania i przeobrażeń, słabnięcia i wzmacniania³¹. Nasze uczucia, wrażenia, doświadczenia pozostawiają trwałe ślady w strukturze mózgu. Im silniej wydeptane synaptyczne „ścieżki” pomiędzy neuronami, tym trudniej one zanikają, co oczywiście ma swoje pozytywne skutki – choćby w nauce – i negatywne, na przykład w przypadku uzależnień, które są trudne w leczeniu. Szczególnie plastyczne są młode umysły, ale i stare nie tracą tej zdolności³².

W istocie jest więc tak, jak zauważył już Marek Aureliusz: „dusza z czasem przybiera kolor naszych myśli”. To, co codziennie robimy – i nieważne, czy jest to studiowanie pism filozoficznych, pranie, oglądanie programów rozrywkowych, czy przeglądanie serwisu społecznościowego w Internecie – może pozostawiać realne, trwałe zmiany w strukturze naszych mózgow. Gdy już to sobie uświadomimy, to być może lepiej będziemy w stanie zrozumieć ogrom możliwych przeobrażeń, które mogą zajść pod wpływem kontaktu człowieka z nowymi technologiami.

²⁷ J. Ashburner, R. Frackowak, C. Frith, D. Gadian, C. Good, I. Johnsrude, E. Maguire, *Navigation-related structural change in the hippocampi of taxi drivers*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” 2000, nr. 97(8).

²⁸ M. Spitzer, *Cyfrowa demencja, w jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2013, s. 31.

²⁹ Stężenie szarej masy w hipokampie osób, które uczyły się i zdały londyński egzamin na taksówkarza wzrosło o ponad trzydzieści procent.

³⁰ M. Spitzer, op. cit., s. 32-33; N. Carr, op. cit., s. 45-46.

³¹ M. Kossut, *Uczenie się i pamięć – modyfikacja połączeń synaptycznych*, [w:] *Mechanizmy plastyczności...*, s. 116.

³² M. Spitzer, op. cit., s. 135-147.

2. Zmiany indywidualne: pamięć i uwaga

Obecnie skupimy się na zagadnieniach związanych z funkcjonowaniem pamięci i uwagi, które najsilniej podlegają wpływowi środowiska cyfrowego. Zmiany te są stałym elementem adaptującego się mózgu do zmiennych warunków życia ludzi. Istotne dla rozważań, którymi teraz się zajmiemy, jest przedstawienie różnych rodzajów pamięci, które w odmienny sposób uczestniczą w zmianach wywołanych przez interakcje człowieka ze środowiskiem cyfrowym. Można wyróżnić: pamięć niedeklaratywną – jest to pamięć umiejętności, jakich nauczyliśmy się w trakcie życia; pamięć epizodyczną – pamięć czasu i miejsca; oraz pamięć semantyczną, która jest rodzajem pamięci wyrażonej w języku i pojęciach abstrakcyjnych, w pewien sposób dającej się zastąpić przez zewnętrzne nośniki, takie jak Google lub Wikipedia³³.

Pamięć niedeklaratywna nie jest w bezpośrednio zagrożona przez rozwój technologii i sztucznych inteligencji, gdyż można wprawdzie opisać, jakie ruchy wykonuje się przy jeździe na rowerze albo pływaniu, jednak dopóki samemu się czegoś nie spróbuje, nie jest się w stanie nauczyć wykonywania danej czynności. Nie da się również takiej wiedzy wyartykułować w efektywny sposób.

Pamięć epizodyczna jest nośnikiem informacji, który najłatwiej można usprawnić za pomocą technologicznych rozszerzeń. Oprócz organizatorów i kalendarzy pojawił się nowy sposób – elektroniczny – zapamiętywania informacji i jest on o wiele dokładniejszy niż wcześniejsze. Facebook pozwala na wstawianie fotografii i przyporządkowywanie imiennych znaczników do twarzy, na opisywanie, kiedy i gdzie dane zdjęcie zostało wykonane. Istnieją również opcje umożliwiające podzielenie się ze znajomymi informacjami o swoich przemyśleniach, powiadomienie ich, jaki film oglądamy, w jaką grę gramy czy jakiej muzyki słuchamy w danej chwili. Facebook w części zastępuje nasze potrzeby pamiętania różnych wydarzeń, a także pozwala naszym znajomym na komentowanie ich. O ile pamięć epizodyczna jest zależna od konkretnych sytuacji i różni ludzie mogą różnie pamiętać ten sam dzień czy wydarzenie, o tyle za pomocą Facebooka dajemy innym możliwość aktualizowania wydarzeń znajdujących się na linii czasu, a także ich interpretowania.

Pamięć semantyczna zmieniła się podobnie jak epizodyczna, możliwości przeglądarek internetowych są o wiele rozleglejsze niż te posiadane przez ludzki mózg. Przystajemy pamiętać, w jakich książkach znajdują się informacje; wystarczy wpisać hasło

³³ S. Greenfield, *Mind Change...*, s. 158.

w przeglądarce internetowej i po kilku sekundach wyskakują nam tysiące wyników wyszukiwania³⁴.

Jak pokazują badania, internet wpłynął na uwagę i koncentrację. Potrafimy skupić się intensywnie na tym cyfrowym medium, ale informacje, które możemy w nim znaleźć, nie wydają się już tak interesujące jak sam „migający ekran”. W slangu internetowym pojawiło się określenie *tl;dr*³⁵; oznacza ono *too long; didn't read*. Hiperlinkowość³⁶ czytanego tekstu, poszukiwanie ciągłych bodźców, to wszystko wpływa negatywnie na nasz stan koncentracji przy dłuższych lekturach. W tekście opublikowanym w *Tygodniku Powszechnym* Jacek Dukaj zadaje jedno z najważniejszych pytań, na które często nie chcemy świadomie odpowiedzieć: czy kiedykolwiek wracamy do długich tekstów, które zapisaliśmy na dysku z myślą o późniejszej ich lekturze³⁷?

W 2008 roku Gary W. Small przeprowadził eksperyment mający na celu sprawdzenie wpływu internetu na nasz mózg. Wzięło w nim udział dwudziestu czterech ochotników, z czego połowa była doświadczona w serfowaniu po sieci, pozostałych zaś można nazwać nowicjuszami. Ich zadaniem było używanie komputera w trakcie badania funkcjonalnym rezonansem magnetycznym.³⁸ Wyniki były dość zaskakujące – w trakcie korzystania z internetu u członków grupy doświadczonych internautów uaktywnił się pewien obszar mózgu (grzbietowo-boczna kora przedczołowa), który u nowicjuszy pozostał w dużej mierze beczynny³⁹. Eksperyment został powtórzony sześć dni później, a nowicjuszy poproszono o spędzenie przynajmniej godziny dziennie na wyszukiwaniu informacji. Obszar, który wcześniej był u nich „uśpiony”, tym razem wykazał aktywność na prawie takim samym poziomie jak u doświadczonych internautów. Okazuje się więc, że wystarczy około pięć

³⁴ Ibidem, s. 158.

³⁵ *Tl;dr* [w:] Urban Dictionary, <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=tl%3Bdr>, dostęp: 17.05.2015.

³⁶ Zob. D. Levitin, *Why the modern world is bad for your brain*, http://www.theguardian.com/science/2015/jan/18/modern-world-bad-for-brain-daniel-j-levitin-organized-mind-information-overload?CMP=share_btn_fb, dostęp: 17.05.2015.

³⁷ Tygodnik Powszechny, *Za długie, nie przeczytam*, <<http://tygodnik.onet.pl/kultura/za-dlugie-nie-przeczytam/t2tr>>. Data dostępu: 17.05.2015.

³⁸ Z racji trudności korzystania z komputera w skanerze MRI, do wyświetlania stron internetowych użyto specjalnych gogli, a do nawigowania po nich touchpada, zob. S. Bookheimer, T. Moody, P. Siddarth, G. Small, *Your Brain on Google: Patterns of Cerebral Activation during Internet Searching*, „Am J Geriatr Psychiatry” 2009, nr 17(2).

³⁹ N. Carr, op. cit., s. 152.

godzin spędzonych w Internecie, aby nasz mózg stworzył nowe połączenia neuronalne⁴⁰.

W 2005 roku Fundacja Kaiser Family przeprowadziła badania dotyczące przyzwyczajeń w korzystaniu z mediów elektronicznych. Grupa badawcza składała się z 2302 dzieci w wieku od 8 do 18 lat. Wyniki badań pokazały, że dzieci i osoby młodociane spędzają ok. 6,5 godziny dziennie posługując się różnymi urządzeniami cyfrowo-komunikacyjnymi (komputer, smartfon, telewizja etc.). Jednak biorąc pod uwagę fakt, że często obsługują oni jednocześnie kilka urządzeń tego rodzaju, możliwe jest oszacowanie łącznego czasu korzystania ze wszystkich urządzeń nawet na ok. 8,5 godziny dziennie. Można się w tym miejscu zastanowić nad jakością prac wykonywanych przez te młode osoby, gdyż ich umysł nie jest w tym momencie rozprasany przez jedno źródło, takie jak internet, ale przez kilka, np. telefon, telewizję, równocześnie⁴¹. Osoby, które korzystają z wielu mediów cyfrowych jednocześnie, mają gorszą koncentrację – pracują wolniej⁴². John Bohannon stworzył pojęcie „efektu Google'a”; oznacza ono, że internet stał się naszym personalnym bankiem pamięci. Autor posunął się nawet dalej i stwierdził metaforycznie, że internet wcielił się w rolę „naszego męża i naszej żony”⁴³.

Reasumując powyższe rozważania powiemy, że wpływ internetu na ludzkie mózgi jest dobrze widoczny: zmniejsza się koncentracja i uwaga, a pamięć jest zamieniana na nośniki technologii cyfrowej. Nie można jednak jednoznacznie powiedzieć czy zmiany te wpłyną negatywnie na życie codzienne.

3. Zmiany globalne: Społeczeństwo *online*

Technologie cyfrowe poprzez mechanizm neuroplastyczności wywierają wpływ nie tylko na budowę i funkcjonowanie mózgowi jednostek zeń korzystających, ale są również powodem zmian w znacznie szerszym wymiarze społecznym. W obszarze tym można wskazać obecnie wiele wymagających omówienia kwestii, a ich liczba rośnie wraz z pojawianiem się kolejnych wynalazków i nowatorskich projektów. Ze względu na zwięzły charakter niniejszego artykułu, w niniejszej części skupimy się jedynie na dwóch zagadnieniach, które zdają się w tej chwili być najbardziej istotne. Najpierw opiszemy pokrótce wpływ technologii cyfrowych, a zwłaszcza tak zwanych sieci społecznościowych,

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ M. Spitzer, op. cit., s. 195- 196.

⁴² Ibidem, s. 203-204.

⁴³ S. Greenfield, op. cit., s. 158.

na ludzi i relacje między nimi. Później przyjrzymy się sytuacji człowieka w świecie *online*, w którym od jakiegoś czasu dominują usługi i oprogramowanie Google. Oba te zagadnienia są istotne, gdyż wskazują na pojawienie się głębokich i daleko idących zmian w naszym życiu codziennym.

Jak bowiem zauważa Ryan O'Connell, serwisy pokroju Facebooka już zdążyły doprowadzić do wytworzenia nowej etykiety oraz zasad współżycia społecznego⁴⁴. Z czego może to wynikać? Zarówno Susan Greenfield, jak i Manfred Spitzer wskazują na zjawisko neuroplastyczności jako przyczynę tych zmian. Zdaniem tego drugiego autora, jako istoty społeczne najlepiej przetwarzamy informacje w czasie rozmów prowadzonych twarzą w twarz⁴⁵. Komunikat wzbogacony o dodatkowe bodźce (jak choćby mowę ciała), będące przy tym ze względu na bezpośredni kontakt przetwarzane w sposób bardziej emocjonalny i na głębszych poziomach, wpływa na rozwój obszarów mózgu odpowiadających za zachowania społeczne. Spitzer przywołuje badania, na podstawie których uznać można, iż „życie w większej grupie rozwija kompetencje społeczne i prowadzi do przyrostu szarej masy w tych rejonach mózgu, które odpowiadają za poprawne funkcjonowanie postaw społecznych”⁴⁶. Okazuje się więc, że to nie charakter jednostki, ale sposób, w jaki komunikuje się ona z innymi, i tym samym - jej kognitywne zdolności społeczne, przesądzają o ilości nawiązywanych przez nią kontaktów.

Również Greenfield wskazuje na wagę ładunku emocjonalnego dla procesu komunikacji, kształtowania się prawidłowych relacji międzyludzkich oraz umiejętności trafego interpretowania informacji. Jednocześnie czyni spostrzeżenie, że element ten jest często nieobecny, a w najlepszym wypadku mocno ograniczony, gdy korzystamy z mediów opartych na tekście⁴⁷, a do nich przecież należą tak popularne SMS-y i w dużej mierze internet (wyjątek stanowić mogą komunikatory pozwalające na przesyłanie obrazu i dźwięku).

Greenfield odwołuje się także do zjawiska empatii. Z pewną dozą ostrożności zauważa, że jeżeli rozmowy przeprowadzane twarzą w twarz można uznać za źródło inteligencji emocjonalnej, to wówczas korzystanie z technologii cyfrowych w celach

⁴⁴ R. O'Connell, *The Pros and Cons of Deleting Your Facebook*, <http://thoughtcatalog.com/ryan-oconnell/2011/05/the-pros-and-cons-to-deleting-your-facebook/>, dostęp: 24.05.2015.

⁴⁵ M. Spitzer, op. cit., s. 95.

⁴⁶ Ibidem, s. 108.

⁴⁷ S. Greenfield, *Mind Change...*, s. 104.

komunikacyjnych ograniczyłyby możliwości wytworzenia się struktur odpowiedzialnych za wczuwanie się w stany wewnętrzne innych osób⁴⁸. Nieumiejętność interpretowania gestów czy wyrazów twarzy w połączeniu z obniżonym poziomem empatii nieuchronnie prowadzić by zaś musiały do ogólnego spadku efektywności porozumiewania się z drugim człowiekiem⁴⁹.

Powstaje pytanie, dlaczego więc tak chętnie zamieniamy spotkania towarzyskie z przyjaciółmi na rzecz protez emocji w postaci emotikonów? Jednym z głównych powodów tej sytuacji jest, zdaniem Greenfield, „osobowość usieciowiona”⁵⁰. Korzystając z – przynajmniej częściowej – anonimowości zapewnianej przez internet, jesteśmy w stanie kreować swój własny wizerunek poprzez odpowiednie zarządzanie udostępnianymi treściami. Możemy niemal dowolnie wyolbrzymiać swoje zalety i skrzętnie ukrywać wady, rzutując na swój wirtualny wizerunek wizję siebie-idealnego. Co więcej, sieci społecznościowe pozwalają naszemu nowemu „ja” zaspokoić potrzebę bycia zauważonym, która – wbrew powszechnemu przekonaniu – wcale nie zanika wraz z wyjściem z okresu dziecięcego⁵¹. Pośrednictwo internetu w procesie komunikacji zapewnia przy tym posiadanie kontroli nad sytuacją, dzięki czemu nie musimy obawiać się, że powiemy czy zrobimy coś, co mogłoby zaszkodzić naszej reputacji. Problem pojawia się w momencie, gdy trafiamy na innych użytkowników sieci społecznościowych, którzy postępują podobnie. Porównując się z nimi i widząc, że nasza „usieciowiona osobowość” wcale nie jest tak wyjątkowa, jak sądziliśmy, i nie uzyskując upragnionego uznania, z jednej strony stajemy się niepewni własnej wartości, z drugiej zaś jeszcze bardziej skłonni do przesady w kreowaniu swojego internetowego „ja”⁵².

By zyskać aprobatę, poświęcamy natomiast swoją prywatność. Znajomi na Facebooku są rodzajem widowni, której należy zapewnić stały dostęp do informacji o nas samych. Tendencję tę wzmacnia zresztą sam charakter wykorzystywanego medium. Okazuje się bowiem, że tego rodzaju pośrednie, skupione wyłącznie na tekście formy porozumiewania się zachęcają do ujawniania dodatkowych informacji w celu uzupełnienia przekazu⁵³. Innym powodem, dla którego jesteśmy skłonni tak się odsłaniać przed drugim człowiekiem, jest

⁴⁸ Ibidem, s. 107.

⁴⁹ Ibidem, s. 108.

⁵⁰ Ibidem, s. 92.

⁵¹ Ibidem, s. 87.

⁵² Ibidem, s. 97.

⁵³ Ibidem, s. 83.

dążenie do uzyskania poczucia swego rodzaju iluzji bliskości – „cyberbliskości”⁵⁴. We wciąż przyspieszającym świecie pragniemy niemal natychmiastowego potwierdzenia, że nasz głos został usłyszany - przyjaciel nie zawsze odbierze telefon, natomiast Internecie zaś zawsze znajdzie się ktoś, kto polubi lub skomentuje nasz post.

Okazuje się zatem, że sieci społecznościowe dobrze spisują się jako uzupełnienie tradycyjnych form komunikacji, jako narzędzie do pielęgnowania znajomości zawartych w świecie rzeczywistym⁵⁵. Lecz gdy wyłącznie do nich ograniczyć swoje kontakty z innymi osobami, zdają się działać wręcz odwrotnie. Wówczas nie tylko utrudniają tworzenie normalnych relacji międzyludzkich, czyniąc popularność wyznacznikiem statusu społecznego⁵⁶, ale również prowadzą do kuriozalnej sytuacji, kiedy to – nawiązując do słów Sherry Turkle – im bardziej jesteśmy podłączeni do globalnej sieci, tym bardziej osamotnieni się czujemy⁵⁷.

Jak natomiast wygląda sytuacja w przypadku internetu rozumianego szerzej niż same sieci społecznościowe? Czy zmienił nasze zachowania, podobnie jak Facebook w opinii O'Connella? Zbliżony pogląd, tyle że w odniesieniu do Google, zawarł w swojej książce Nicholas Carr. Pisze on, iż niezależnie od tego, jaka przyszłość czeka internetowego giganta, oferowane przez niego usługi już zmieniły naszą etykę intelektualną⁵⁸. Co ma przez to na myśli?

Przede wszystkim chodzi o informację. Szefostwo Google otwarcie przyznaje, że ich firma nastawiona jest na jak najbardziej efektywne zbieranie, transmisję i zarządzanie danymi. Wiąże się to ze sprowadzaniem ich do wartości liczbowych, tak by każda informacja mogła zostać łatwo oceniona. Wszystko po to, by nieustannie usprawniać algorytmy wyszukiwania i prezentować użytkownikom możliwie najtrafniejsze wyniki⁵⁹; by doprowadzić do wzrostu wydajności procesów kognitywnych⁶⁰; by skatalogować światowe

⁵⁴ Ibidem, s. 87.

⁵⁵ Ibidem, s. 105.

⁵⁶ Ibidem, s. 100.

⁵⁷ S. Turkle, *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*, Basic Books, Nowy Jork 2012.

⁵⁸ N. Carr, *The shallows: what the internet is doing to our brains*, W. W. Norton & Company, Londyn-Nowy York 2015, s. 125.

⁵⁹ Ibidem, s. 120.

⁶⁰ Ibidem, s. 122.

zasoby informacji i uczynić je powszechnie dostępnymi⁶¹.

Trudno nie zgodzić się z Carrem, gdy stwierdza on, iż gigant z Mountain View znacznie podniósł efektywność internetu jako medium informacyjnego lecz ceną, jaką za to płacimy, jest fakt, iż technologie intelektualne promowane przez Google stały się dominującymi⁶². Tym samym na masową skalę wpływają one na to, w jaki sposób szukamy różnorodnych treści, jak je odczytujemy i rozumiemy. Wspomniane technologie przedkładają, co zresztą zdaje się być typowe również dla innych mediów cyfrowych, szybkie i powierzchowne przeglądanie informacji nad głębokie i pełne zaangażowania skupienie się na niej⁶³.

Nie można też zapomnieć o tym, że zdając się na internetową wyszukiwarkę, pozwalamy jej wybierać treści, jakie nam zaprezentuje w odpowiedzi na zadane przez nas pytanie. Nie jest wiedzą tajemną, że Google zbiera rozmaite dane dotyczące swoich użytkowników i na ich podstawie dopasowuje wyświetlane reklamy. O ile w tym wypadku mechanizmy te nikomu raczej nie przeszkadzają, o tyle zawężanie wyników wyszukiwania do tych, które zgodne będą np. z preferencjami zawartymi w historii przeglądanych przez nas stron, zdaje się być sprawą dyskusyjną.

Olbrzymiej ilości istotnych dla nas informacji możemy nigdy nie zobaczyć w związku ze zbyt efektywnymi i spersonalizowanymi algorytmami stosowanymi przez Google. Jednym z kryteriów branych tam pod uwagę jest m.in. „świeżość” oferowanych linków⁶⁴. Świat internetu to świat, w którym treści stają się nieaktualne już w chwilę po publikacji. W połączeniu z ich obfitością sprawia to, że nie jesteśmy w stanie samodzielnie oceniać każdej pojedynczej wiadomości czy postu. Firma z Mountain View jest tego świadoma i wykorzystuje to, stosując filtry dające pierwszeństwo temu, co nowe i popularne⁶⁵. Przy okazji dyskredytuje inne typy informacji, przenosząc je na grunt globalnej sieci – jak choćby miało to miejsce w przypadku skanowania książek w ramach projektu znanego aktualnie jako Google Books⁶⁶, następnie katalogując i klasyfikując, a na koniec oddając użytkownikom w

⁶¹ *Dziesięć prawd potwierdzonych przez Google*, <http://www.google.com/about/company/philosophy/>, dostęp: 24.05.2015.

⁶² N. Carr, *The shallows...*, s. 124.

⁶³ Ibidem, s. 125.

⁶⁴ Ibidem, s. 127.

⁶⁵ Ibidem, s. 137.

⁶⁶ Ibidem, s. 130.

łatwych do szybkiego przejrzania fragmentach⁶⁷. Poprzez te mechanizmy sprawia zaś, że zmieniają się nasze relacje z wyszukiwanymi treściami.

I w tym wypadku okazuje się zatem, iż potrzebna jest refleksja nad tym, jak korzystamy z dostępnych narzędzi. Szaleństwem byłoby całkowicie je odrzucić, jednak równie niepożądane jest bezkrytyczne sięganie po nie w każdej możliwej sytuacji i całkowite zawierzenie im.

Zakończenie: Technologia cyfrowa i co dalej?

Niniejszy artykuł może nie napawać optymizmem, jeśli chodzi o wpływ technologii cyfrowych na człowieka i cywilizację. Należy niestety podejrzewać, że wiele sprawności, jakimi mogli pochwalić się nasi przodkowie, wymrze zapewne śmiercią naturalną. Zmian zachodzących w jednostkach i społeczeństwie nie sposób powstrzymać, ale nie można równocześnie patrzeć na nie wyłącznie z jednej – bardziej mrocznej – strony. Drugie oblicze technologii, którego istnienie podkreślali i podkreślają do dziś zwolennicy szeroko rozumianego postępu cywilizacyjnego, jest obiecujące, choć momentami naiwne.

Cóż z tego, że tracimy zdolności koncentracji i selekcji informacji? Cóż, że tracimy bezpośredni kontakt z człowiekiem na rzecz kontaktu wirtualnego? Jak pisze Michael Heim, człowiek od zawsze chciał wykroczyć poza granice tego, co cielesne i skończone. Można sądzić, że to ten popęd właśnie, noszący imię Erosa, greckiego boga miłości, najpełniej realizuje się w obietnicach sztucznej inteligencji i wirtualnej rzeczywistości – fantazjach końca XX i początku XXI wieku⁶⁸. Kto wie, może czeka nas cyfrowa nieśmiertelność lub żywa interakcja z inteligentnymi robotami, jak zapowiadają zwolennicy hipotezy transhumanizmu?

Być może rację mają technologiczni sceptycy, głosząc, że nic podobnego się nie stanie? Zanim zdążymy stworzyć sztuczną, nasza własna, ludzka inteligencja pod wpływem maszyny Turinga stanie się bezrefleksyjna i mechaniczna – czego skutkiem może stać się zezwierzęcenie. Niemniej w samej zwierzęcości można przecież odnaleźć dla cywilizacji obietnicę postępu: inteligencja ludzi przestanie być jednostkowa, a zacznie przypominać inteligencję roju pszczół czy mrówek. Można jednak spierać się, czy aby na pewno taki rodzaj inteligencji rozproszonej, z superkomputerem pełniącym rolę ludzkiego odpowiednika

⁶⁷ Ibidem, s. 129.

⁶⁸ M. Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, Nowy Jork 1993, s. 83-108.

„królowej roju”, można postrzegać w kategoriach postępu.

Z pewnością spór o naturę technologii cyfrowych będzie trwać jeszcze długo, gdyż nie przestaje brakować tak zwolenników, jak i przeciwników cyfryzacji. Z faktami dyskutować nie można, ale to, co na ich podstawie wywnioskujemy, jest już zupełnie inną historią. Być może więcej uwagi należy poświęcić literaturze science-fiction, której liczne scenariusze ostrzegają nas przed upowszechnianiem pewnych zastosowań technologii lub przeciwnie, próbują do tego zachęcić?

Pytanie wyjściowe pozostaje tym samym otwarte i namawiamy Czytelnika do samodzielnej refleksji i dalszych badań, aby samemu móc sobie odpowiedzieć na pytanie: *Czym jest technologia: zbawicielem czy oprawcą?*

Literatura

- Ashburner J., Frackowak R., Frith C., Gadian D., Good C., Johnsrude I., Maguire E., *Navigation-related structural change in the hippocampi of taxi drivers*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” 2000, nr. 97(8)
- Bolter J., *Człowiek Turinga*, Polski Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990
- Bookheimer S., Moody T., Siddarth P., Small G., *Your Brain on Google: Patterns of Cerebral Activation during Internet Searching*, „Am J Geriatr Psychiatry” 2009, nr 17(2)
- Carr N., *Płytki umysł, jak internet wpływa na nasz mózg*, Wydawnictwo HELION, Gliwice 2013
- Carr N., *The shallows: what the internet is doing to our brains*, W. W. Norton & Company, Londyn-Nowy York 2015
- Gage F., *O mózgu, który wyleczył się sam*, „Świat Nauki” 2015, nr.10
- Gazzaniga M., *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg, neuronauka a istnienie wolnej woli*, Smak Słowa, Sopot 2013
- Greenfield S., *Mind Change. How Digital Technologies Are Leaving Mark On Our Brains*, Rider Books, Londyn-Sydney-Auckland-Johannesburg 2014
- Heim M., *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, Nowy Jork 1993
- Hallet M., *Neuroplasticity and rehabilitation* ”Journal of Rehabilitation Research and Development”, 2005
- Kossut M., *Plastyczność rozwojowa, zjawiska wzrostu i regresu* [w:]

- Mechanizmy plastyczności mózgu*, red. M. Kossut, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994
- Kossut M., *Uczenie się i pamięć – modyfikacja połączeń synaptycznych* [w:] *Mechanizmy plastyczności mózgu*, red. M. Kossut, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994
- Levitin D., *Why the modern world is bad for your brain*, http://www.theguardian.com/science/2015/jan/18/modern-world-bad-for-brain-daniel-j-levitin-organized-mind-information-overload?CMP=share_btn_fb,
dostęp: 17.05.2015
- Longstaff A., *Neurobiologia, krótkie wykłady*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012
- O'Connell R., *The Pros and Cons of Deleting Your Facebook*, <http://thoughtcatalog.com/ryan-oconnell/2011/05/the-pros-and-cons-to-deleting-your-facebook/>,
dostęp: 24.05.2015
- Psychiatria tom II, psychiatria kliniczna*, red. A. Bilikiewicz, S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka, Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner, Wrocław 2002
- Spitzer M., *Cyfrowa demencja, w jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2013
- Small G., Vorgan G., *iMózg, jak przetrwać technologiczną przemianę współczesnej umysłowości*, Wydawnictwo Vesper, Poznań 2011
- Turkle S., *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*, Basic Books, Nowy Jork 2012
- Żernicki B., *Plastyczność mózgu – uwagi wstępne* [w:] *Mechanizmy plastyczności mózgu*, red. M. Kossut, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994

Pozostałe źródła internetowe

- Dziesięć prawd potwierdzonych przez Google* [<http://www.google.com/about/company/philosophy/>,
dostęp: 24.05.2015]
- Tl;dr* [w:] Urban Dictionary, [<http://www.urbandictionary.com/define.php?term=tl%3Bdr>,
dostęp: 17.05.2015]

Problem złożoności relacji człowiek-maszyna w kontekście technologii cyfrowych

Wstęp

Era technologii cyfrowej wraz z jej, prawdopodobnie, największym dziełem, jakim jest komputer, przyczyniła się do wzbogacenia dyskusji na temat relacji człowiek-maszyna o nowy kontekst. Dzięki powstaniu zaawansowanych urządzeń obliczeniowych, możliwość porównywania ludzkich zdolności intelektualnych z działaniem maszyn stała się łatwiejsza. Nieustanny rozwój komputerów skłania do stawiania nowych pytań i hipotez. Pojawiły się one m.in. w klasycznej pracy Alana Turinga „Maszyna licząca a inteligencja”, w której autor twierdzi, że w niedalekiej przyszłości komputer będzie w stanie skutecznie imitować ludzką aktywność w tak zwanej „grze w udawanie”¹. W tym samym artykule Turing pisze: „Należy oczekiwać, że maszyny będą w końcu rywalizować z ludźmi we wszystkich czysto intelektualnych dziedzinach”². Niewątpliwie to właśnie ta i jej podobne tezy sprowokowały rozpoczęcie nowego „etapu” w dyskusji na temat relacji człowiek-maszyna. Sama relacja zdaje się być bardzo złożona przez to, że technologia cyfrowa jest obecna w niemalże wszystkich sferach życia człowieka i pełni w nich ważne funkcje.

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie wielopłaszczyznowości czy też wieloaspektowości problematyki związanej z cyfrowymi wytworami technicznej działalności człowieka. Wybrane i zarysowane w nim propozycje podejścia do relacji człowiek-maszyna (cyfrowa) mają zarówno mocne, jak i słabe strony, jednak dopiero zestawione ze sobą dają pełniejszy obraz tego, jak złożone i skomplikowane jest to zagadnienie. Relacje między człowiekiem a jego cyfrowym środowiskiem współcześni autorzy analizują m.in. w ten sposób: (1) rozważając i analizując dotychczasowy przebieg postępu w wytwarzaniu maszyn lub (2) próbując projektować i przewidywać kolejne etapy tej technologicznej ewolucji. Podejście (1), nazwane w niniejszym artykule „historycznym”,

¹ Por. A. Turing, *Maszyna licząca a inteligencja* w: *Fragmety filozofii analitycznej*, Tom II, Fundacja ALETHEIA – Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1995, s. 271 – 272.

² A. Turing, op. cit., s. 299.

odnaleźć można np. u George B. Dysona oraz u Jamesa Gleicka, natomiast nastawienie (2) – „futurolologiczne” – obecne jest w pracy Raya Kurzweila. Prezentacja poglądów tych trzech autorów będzie stanowiła pierwszą część artykułu, która ukaże dwie zupełnie odmienne „strony” ujęcia skoncentrowanego na ewolucji maszyn cyfrowych i rozwoju technologicznym. W części drugiej, prezentującej kolejny sposób analizy relacji człowiek-maszyna, zestawione zostaną dwa odmienne stanowiska w kwestii Sztucznej Inteligencji (SI), a mianowicie – stanowisko Johna Searle’a oraz Andy’ego Clarka. O ile Searle akcentuje odrębności i różnice pomiędzy intelektualną działalnością człowieka i maszyny, o tyle Clarke zwraca uwagę na to, co wspólne.

Rozważania przedstawione w części pierwszej i drugiej artykułu, jako przegląd i refleksja nad różnorodnymi podejściami do relacji człowiek-maszyna oraz specyficznymi sposobami jej ujmowania, mają na celu ukazanie jak złożonym i wielopłaszczyznowym zagadnieniem jest rzeczona relacja.

1. Podejście ogólne, historyczne – George B. Dyson i James Gleick

Dynamikę i tempo rozwoju techniki próbuje się niekiedy opisać za pomocą różnych "praw rozwoju technologii". I tak przykładowo, "prawo Coopera" przewiduje, że wielkość transmisji danych za pomocą urządzeń komunikacyjnych podwaja się obecnie mniej więcej co trzydzieści miesięcy³.

Jednak obecne tempo rozwoju technologicznego ma swoje pośrednie przyczyny również w historycznych zmianach, jakie zachodziły przez wieki w rozwoju technologii komunikacji, rozumieniu informacji oraz samej relacji człowiek-maszyna. I dlatego autorzy współcześni sięgają po analizy historyczne. Przykładowo, w książce Jamesa Gleicka „Informacja. Bit, wszechświat, rewolucja” opisana zostaje historia użytkowania bębnow oraz jej związek z powstaniem pisma i słowników, czyli katalogowania alfabetycznego. Tego typu nowopowstałe technologie w znacznym stopniu zmieniły sposób postrzegania języka i relacji ludzi z wytworami techniki. Historia semaforów, telegrafów i telefonów inspirowała do formułowania dalszych rozwiązań w dziedzinie techniki, które zmieniały środowisko człowieka i relacje międzyludzkie. Można powiedzieć, że w tym przypadku, podobnie jak po wynalezieniu koła, nie ma już „powrotu” do tego, co było wcześniej. Oprócz realnego wpływu na nasze życie, wywieranego przez geny i memy – powiada Gleick – otacza

³ R. Kurzweil, *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*, Penguin Books, New York 2013, s. 253.

nas niewidzialna infosfera (tak samo realna jak biosfera). Stawia on tezę: „My, ludzie, jako jedyni spośród ziemskich organicznych stworzeń, żyjemy w obu tych światach naraz”⁴. Dodatkowo Gleick twierdzi, że „prawa fizyki to algorytmy”⁵, w związku z czym można przypuszczać, że sama ewolucja jest jak uruchomiony program.

Również wydarzenie historyczne mogą być potraktowane jak rozwój sposobu posługiwania się informacją przez człowieka. Ale także maszyny mogą posługiwać się informacją (tak samo jak materia albo ewolucja u Gleicka) – i tego typu podejście właśnie odnaleźć można w pracy Georgea B. Dysona „Darwin wśród maszyn. Rzecz o ewolucji inteligencji”. Według tego autora, obok ziemskich organicznych stworzeń, rozwijają się ziemskie nieorganiczne byty. Akcentuje on, że historia relacji człowieka z maszyną to opowieść o tym, jak maszyny uczą nas mówić ich językiem. Książka Dysona nawiązuje do XIX-wiecznego eseju Samuela Butlera pod tytułem „Darwin among the machines” („Darwin wśród maszyn”), w którym to Butler uznał, że maszyny w końcu zdominują świat. Dominacja niekoniecznie musi wiązać się albo z opresją i uciskiem, bądź buntem i atakiem. Zdaniem Dysona nie będzie to hollywoodzki podbój maszyn; „Nie będziemy świadkami zastąpienia biochemii elektroniką, ale zleją się one w jedno.”⁶ Niemniej jednak, wszystko co sobie Butler wyobraził stało się prawdziwe, ponieważ antycypował on coś w rodzaju ewolucji ku „globalnej świadomości”. Dyson uważa Internet za rodzaj takiej „świadomości” albo przynajmniej żywy, obdarzony czuciem, byt⁷. My, ludzie współcześni, uczymy się posługiwać językiem komputerów, bo „[...] rozwój sieci telekomunikacyjnych, ułatwiając wymianę danych między ludźmi, stwarza zarazem możliwość wymiany danych między maszynami.”⁸. Kontekst historyczny łączy rozwój maszyn z teorią ewolucji i doboru naturalnego Karola Darwina. Jedyne, czego brakowało Butlerowi, to wystarczająco bujna wyobraźnia, potrzebna do opisanie programów i kodów, które nie istniały w jego czasie.

Wątki historyczne w książkach Gleicka i Dysona wzajemnie się uzupełniają. Dla Dysona, inteligencja jest oparta na przekazie informacji⁹, co odpowiada stwierdzeniom

⁴ J. Gleick, *Informacja: bit, Wszechświat, rewolucja*, Znak, Kraków 2012, s. 297.

⁵ Ibidem, s. 16.

⁶ Ibidem, s. 237.

⁷ *Darwin among the machines*, Wikipedia, [https://en.wikipedia.org/wiki/Darwin_among_the_Machines, dostęp: 13 czerwca 2015].

⁸ J. Gleick, op. cit., s. 50.

⁹ Ibidem, s. 239.

Gleicka, że „nawet ludzkie ciało jest przetwórną informacji. Pamięć mieści się nie tylko w mózgu, ale i we wszystkich komórkach.”¹⁰. Można również u Dysona przeczytać to, że inteligencja istnieje odkąd istnieje życie, a maszyny istnieją od epoki kamienia łupanego¹¹. Gleick głosi z kolei, że „każda nowa informacja z zakresu techniki w swoim czasie prowadziła do rozkwitu metod przechowywania i przesyłania danych [...]. Każde nowe medium przeobraża naturę ludzkiego myślenia. Na dłuższą metę historia to dzieje informacji, które nabierają świadomość swojego istnienia.”¹². Zapewne Dyson podpisałby się pod tym stwierdzeniem. Obaj autorzy kończą twierdząc, że nadchodzi „globalna świadomość”.

Oprócz podobieństw odnaleźć można w tych propozycjach również różnice. Za "głównego bohatera" opowieści Gleicka możemy uznać Claude Shannona, a u Dysona – podobną rolę pełni postać Johna von Neumanna. Myśl Dysona zwraca się w kierunku ewolucji cyfrowych organizmów, gdzie cyfry i kody rzeczywiście sprawują władzę nad światem. Dyson uważa, że ewolucja jest ukierunkowana korzystnie dla maszyn – gdyż umysł człowieka stanowi "wąskie gardło", biorąc pod uwagę możliwość przetwarzania informacji¹³. Kryterium adaptacji zazwyczaj stanowi umiejętność dostosowania się jednostek do środowiska (i rozmnażania). Przyroda bywa niekorzystna dla niektórych jednostek gatunku ludzkiego. Dzięki wynalazkom, człowiek zmienił przyrodę z "wrogiej" na taką, jaka jest przyjazna ludziom, co owocowało wzrostem populacji ludzi. Jednak porządek heteronomiczny może powrócić w momencie, gdy środowisko zostanie zmienione po raz kolejny, tak aby uczynić je bardziej przyjaznym maszynom.

Z kolei Gleick skupia się na redundantności informacji, na "idei informacji bez konkretnego znaczenia."¹⁴ Nadmiarowość jest sposobem kontrolowania informacji dla unikania błędów. Informacja jest rozumiana szerzej, jako coś istotnego dla Wszechświata. Brakuje natomiast w książce Gleicka wyraźnie podjętego tematu mechanizmów ewolucji technologicznej, choć niewyklucza on pojawienia się „globalnej świadomości”.

Sumując, powiemy, że historycznie człowiek postrzegał maszynę jako narzędzie do rozwiązania problemów wynikających z niedoskonałości własnego myślenia, starając się w ten sposób wcielić potęgę własnej myśli w tworzoną przez siebie maszynę. Trudno

¹⁰ Ibidem, s. 14.

¹¹ G. B. Dyson, *Darwin wśród maszyn. Rzecz o ewolucji inteligencji*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 237.

¹² J. Gleick, op. cit., s. 17.

¹³ G. B. Dyson, op. cit., s. 245.

¹⁴ J. Gleick, op. cit., s. 230.

natomiast ciągle scharakteryzować relację odwrotną, czyli określającą stosunek maszyn do ludzi. Mówiąc słowami Dysona: „Pieśń maszyny może być niesłyszalna dla naszych uszu, niewidzialna dla naszych oczu i nie do pomyślenia dla naszych umysłów¹⁵. Możliwe, że maszyny już monitorują działania ludzi i podejmują rutynowo decyzje¹⁶. W ujęciu Gleicka, „[...] wszechświat przypomina gigantyczny komputer – kosmiczną maszynę do przetwarzania informacji.”¹⁷. Być może więcej nas łączy z komputerami, maszynami czy Wszechświatem, niż zdajemy sobie z tego sprawę.

2. Podejście ogólne, futurologiczne – Ray Kurzweil

Mimo tego, że filozofowie coraz częściej zgłaszają obiekcje wobec możliwości skutecznego przewidywania przyszłości¹⁸, zarówno tej „ludzkiej” jak i „maszynowej”, Ray Kurzweil w książce „How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed” próbuje kreślić ramy dla kolejnych etapów rozwoju obu członów relacji człowiek-maszyna. Posługuje się w tym celu nieco przeformułowanym prawem Moore’a, które odnosi do tempa rozwoju technologii (*Law of Accelerating Returns, LOAR*)¹⁹. Jego zdaniem pozwala ono skutecznie tłumaczyć przyspieszający wykładniczo rozwój technologiczny i przewidywać kolejne wynalazki. W przeciwieństwie do ujęcia, jakie było obecne we wcześniej przytoczonej pracy Georga B. Dysona, komputery i urządzenia cyfrowe nie pojawiają się jako współzyskujące organizmy, jako „bracia i siostry” ludzkości²⁰. Kurzweil buduje swoją wizję przyszłości, skupiając się na zdolnościach poznawczych człowieka i jego intelektualnych możliwościach. Technologie cyfrowe są jedynie środkiem do osiągnięcia celów człowieka.

Ray Kurzweil buduje swoją wizję przyszłości w duchu propozycji transhumanistycznych. Skupia się on przede wszystkim na próbie uwolnienia umysłu od biologicznych barier. Tym, co ma wspomagać człowieka w ulepszaniu możliwości jego mózgu mają być zaawansowane urządzenia cyfrowe. Dzięki nim człowiek, a raczej post-człowiek, będzie mógł pozbyć się tego, co ogranicza jego intelektualną mobilność. Ograniczeniem takim jest między innymi biologiczne ciało. Podobnie jak większość twórców,

¹⁵ G. B. Dyson, op. cit., s. 262.

¹⁶ Zob. N. Carr, *The Glass Cage: where automation is taking us*, Norton, New York 2014.

¹⁷ J. Gleick, op. cit., s. 15.

¹⁸ Por. S. Lem, *Summa Technologiae*, Agora SA, Warszawa 2010, s. 8 – 9.

¹⁹ Por. Kurzweil, op. cit., s. 10.

²⁰ Por. George B. Dyson, op. cit., s. 10.

których prace należą do nurtu transhumanistycznego, Kurzweil proponuje stopniowe ulepszanie ciała i minimalizowanie obciążającej je „niedoleżności”. Ma to na celu usprawnienie funkcji umysłowych i wyswobodzenie mózgu od ograniczeń biologicznych związanych np. z ograniczonymi zasobami pamięci, ze starzeniem się ciała, z chorobami itp.). Kurzweil jest zwolennikiem tezy o możliwości transkrypcji świadomości²¹ oraz „przeniesieniu” jej bez strat do sztucznego mózgu, sieci lub przestrzeni wirtualnej.

W propozycji Kurzweila problematyczne i zarazem bardzo ciekawe stają się dwie kwestie. Po pierwsze – autor stawia znak równości pomiędzy pojęciem świadomości a mózgiem. Mówienie o możliwości przeniesienia konkretnego „ja” do sztucznego mózgu czy też o bezstranych „transferach” jest sensowne tylko przy założeniu, że rzeczywiście świadomość to aktywność mózgu. Wydaje się jednak, że Kurzweilowskie utożsamienie świadomości z pracą mózgu jest zabiegiem bardzo uproszczonym, stosowanym bardziej jako figura retoryczna lub zabieg analogii. Rzecz w tym, że niejednokrotnie w książce Kurzweila świadomość zrównana zostaje nie tylko z mózgiem, ale i z osobowością. W tym przypadku jednak autor całkowicie pomija związek osobowości z doświadczeniem (przede wszystkim sensualnym, a więc cielesnym), a „przeniesienie” osobowości do sztucznego mózgu oznacza zakwestionowanie związku osobowości z konkretnym ciałem. Jest to podejście trywializujące rolę doświadczającego ciała, w którym konstytuuje się konkretna, partykularna osoba. Ciało jest tu tylko nośnikiem, pojemnikiem. Oderwana „świadomość” (o ile rzeczywiście nie jest ona koniecznie związana np. z tzw. pamięcią mięśniową czy z budową danego ciała) wymaga co prawda według Kurzweila takiego nośnika, ale może nim być, jak wynika z jego propozycji, dowolne, odpowiednio dostosowane oczywiście, urządzenie.

Po drugie – w odniesieniu do pracy „How to create a mind” ciężko w zasadzie mówić o relacji człowiek-maszyna. W przeciwieństwie do rozważań, jakie znaleźć można było w pracach Dysona czy Gleicka, maszyny nie są tutaj niczym innym, jak instrumentem. Człowiek jest tym, który wyznacza zadania i używa maszyn dla osiągnięcia swoich futurystycznych marzeń. Nie ma tu mowy o potencjalnym problemie decyzyjności urządzeń wspomagających ludzkość. Kurzweil jest w swoich poglądach typowym humanistą – eliminuje z obszaru przyszłych wydarzeń jednostki decyzyjne inne, niż człowiek. Jest to nieco zaskakujące, zważywszy na fakt, iż niewątpliwie jest on świadomy niesłychanego tempa

²¹ Transkrypcja ma polegać na zaawansowanym przeskanowaniu stanów mentalnych, pamięci i osobowości człowieka, a następnie na „przeniesieniu” ich (czy też „wgraniu”) do urządzenia zewnętrznego, takiego jak np. komputer. Ray Kurzweil twierdzi, iż tego typu transkrypcja będzie w niedalekiej przyszłości możliwa.

rozwoju urządzeń. Rozwój ten traktuje on wyłącznie jako sukces pracy ludzkiej, nie biorąc tym samym pod uwagę szerszej perspektywy. Technologia jest jego zdaniem biernym elementem, który jedynie pozwala lepiej nam zrozumieć samych siebie i naprawić to, co nas ogranicza. Jest to, mimo wielu wątpliwych punktów, bardzo ważny głos w dyskusji na temat technologii, ale też i relacji człowiek-maszyna. Pokazuje bowiem szereg możliwości, które dają nam rozwijanie technologii i pozwala zastanowić się nad szansą stopniowego eliminowania niedogodności związanych z ograniczeniami biologicznymi.

3. Inteligencja biologiczna a inteligencja sztuczna. Ujęcia filozoficzne

3.1. John Searle – Eksperyment Chińskiego pokoju

Ujęcia zaprezentowane powyżej warto, jak się wydaje, wzbogacić o rozważania na temat tego czym jest inteligencja "w ogóle". Szczególnie chcielibyśmy odnieść się do głosu, który sformułował w tej sprawie John Searle w 1980 roku, formułując w swojej pracy pt. „Umysł, mózgi i programy”¹ tzw. argument chińskiego pokoju. Argumentacja tam przedstawiona podzieliła środowisko zainteresowane sztuczną inteligencją i wywołała wielką falę dyskusji, w której pojawiły się głosy kwestionujące samą możliwość jej stworzenia, roztrząsające metodę pracy nad nią oraz założenia samego programu SI. O ile cała sprawa nie rodzi problemów w odniesieniu do koncepcji, którą zwykło się nazywać "słabą" wersją SI (co zaznacza sam autor), to jednak stała się zarzewiem sporów i konfliktów, gdy chodzi o jej „silną” wersję. Warto przytoczyć definicję mocnej tezy SI, którą zaproponował sam Searle: „Zgodnie natomiast z mocnym programem SI komputer nie jest tylko narzędziem badania umysłu; stosownie zaprogramowany komputer jest raczej rzeczywiście umysłem w tym sensie, że o wyposażonych we właściwe programy komputerach można dosłownie powiedzieć, że rozumieją i mają inne stany poznawcze”². Jak łatwo zauważyć, kluczową kwestią dla rozstrzygnięcia tego, czy mamy do czynienia ze sztuczną inteligencją (w duchu powyższej definicji) staje się dla Searle'a to, czy możemy maszynie przypisać "rozumienia". Searle wyróżnia dwa różne ujęcia SI. W interesującym nas ujęciu za silną sztuczną inteligencję uznaje taką, która jest zgodna z kryteriami modelu maszyny Turinga; to jest taką, która doskonale imituje ludzkie zachowanie. Inteligencja tego rodzaju swoją tzw. „rozumność” legitymizuje przez spełnianie jednego warunku, a mianowicie nieodróżnialności swoich zachowań od zachowań ludzkich. Przy takiej interpretacji

SI wystarczy więc, by maszyna, na przykład komunikująca się z ludźmi, reagowała na bodźce w sposób identyczny jak robią to ludzie, aby móc przypisać jej zachowania inteligentne. Temu stanowisku przeciwstawił się Searle, który skonstatował, iż sam fakt reagowania w odpowiedni sposób nie implikuje rozumienia; nawet jeśli jest identyczny z ludzkim. W celu unaocznienia swojego stanowiska skonstruował wcześniej wspomniany "argument chińskiego pokoju". W ramach tej argumentacji, mamy wyobrazić sobie osobę, która przebywa w pokoju, zna tylko język angielski i otrzymuje z zewnątrz komunikaty w języku chińskim. Osoba ta dysponuje stosownymi instrukcjami, które pozwalają jej odpowiadać jej na wszelkie chińskie wiadomości i to w dodatku w tym samym języku. Zbiór instrukcji nie daje jednak pojęcia o możliwej treści komunikatów; wskazuje jedynie, jak na jedne konfiguracje chińskich znaków należy odpowiadać innymi. W efekcie osoba ta potrafi odpowiadać na docierające do niej chińskie znaki w sposób nieodróżnialny od rodowitego użytkownika tego języka. Kompletnie jednak jest ona pozbawiona zdolności jego rozumienia, rozumienie bowiem zawiera wg. Searla coś więcej, niż zdolność do reakcji, a mianowicie posiada element interpretacji i poznania sensu przekazywanej treści czy rzeczy.

Trudno jest jednak odpowiedzieć, co to znaczy *rozumieć*. To niejednoznaczne pojęcie nie może doczekać się jednomyślnie akceptowalnej definicji; a przecież na nim opiera się poruszana przez Searle'a problematyka. Jeżeli *rozumienie* to jakiś wgląd w sens rzeczy, w pierw trzeba by było poznać jak ów proces zachodzi. Może wszakże być tak, że *rozumienie* jest niczym innym, jak skomplikowaną relacją systemu przyjmowania i odpowiadania na wiadomości z wieloma innymi systemami składającymi się na nasz umysł. Taka kooperacja między wieloma prostymi systemami, z których żaden nie zawiera w sobie Searlowskiego *rozumienia*, mogłaby jednak wytwarzać iluzję "zglobiania sensu rzeczy". W rzeczywistości jednak posiadałaby strukturę i zasadę działania modelu Turinga, poszerzonego tylko o dodatkowe elementy. Poza tym, nawet jeżeli zrozumie się czym rozpatrywane *rozumienie* jest, zaimplementowanie go w maszynie jest odrębną, równie problematyczną kwestią. Czy można po prostu nadać maszynie taką zdolność, np. wpisać ją w program lub skonstruować mechanicznie? Czy może jest to funkcja, która może się ujawnić w trakcie trwania innych procesów poznawczych? Dodatkowym utrudnieniem byłoby, gdyby SI rozumiała w sposób zupełnie od ludzkiego różny, a co za tym idzie, moglibyśmy ten nowy sposób zwyczajnie pominąć jako niezgodny z kryterium odwzorowywania działań ludzkich. Mielibyśmy wtedy doczynienia z zupełnie nowym

rodzajem inteligencji, który z naszym nie musiałby mieć wiele wspólnego i dlatego moglibyśmy go przeoczyć.

3.2 Andy Clark – technika jako przedłużenie natury

Jak widać wyżej spór pomiędzy mocną a słabą tezą SI opiera się w znacznym stopniu na zagadnieniu „rozumienia” i braku zgody co do tego, jak je należy postrzegać. Wiąże się to z tym, że rozumienie, jakkolwiek byśmy nie starali się do tego podejść, nie stanowi odrębnego problemu, a samo jest mocno powiązane z takimi pytaniami, jak zagadnienie świadomości, tożsamości czy też klasyczny problem psycho-fizyczny. Brak konkretnych odpowiedzi uniemożliwia podanie zadowalającego rozwiązania kwestii a także eliminuje możliwość opowiedzenia się po stronie mocnej bądź słabej wersji sztucznej inteligencji inaczej jak na zasadzie indywidualnej decyzji, co widać na przykładzie wywodu Searlea. Zdaje się on przekonywać, że jeżeli spojrzymy na to zagadnienie z perspektywy eksperymentu chińskiego pokoju łatwo będzie wykazać, iż sposób funkcjonowania maszyny obliczeniowej nie pociąga za sobą rozumienia. Nie jest jednak w stanie podać zadowalającej i wyczerpującej definicji terminu „rozumienie”, co koniec końców czyni jego wnioski w pewnym stopniu arbitralnymi, a przecież nie tego oczekujemy. Czy jest zatem możliwe wyjście w jakiś sposób z tego impasu i uniknięcie argumentacji uwikłanej w odwoływanie się do niejasnych i nieostrych pojęć?

Próbą przewyciężenia tych trudności może być propozycja zupełnie odmiennego podejścia do problemu, czego przykład stanowi książka *Natural Born Cyborgs* Andy’ego Clarka²². Autor proponuje w niej tezę, iż rozróżnienie na mocną i słabą SI (w oparciu o rozumienie) samo w sobie jest bezpodstawne. Nie odnosi się on do tego jednak wprost, gdyż cel jego pracy stanowi pokazanie relacji człowieka z wytworami techniki i określenie granicy pomiędzy nimi. Zdaniem Clarka, jeżeli chwilę się zastanowimy i prześledzimy historyczny rozwój relacji człowiek-technika, dostrzec możemy stałe sprzężenie, w którym trudno dokonać jakichś ostrych rozgraniczeń. Zbiór tego, co jesteśmy gotowi nazwać naturalnymi, nieskażonymi przez usprawnienia technologiczne zdolnościami przysługującym ludziom, w toku jego wywodu stale się zmniejsza, co więcej – zaczyna się przedstawiać coraz wyraźniej jako problem jedynie językowy. W rzeczywistości nasza relacja z techniką jest tak głęboka, że właściwie nie umiemy rozróżnić tego, co jest „nasze” (ludzkie), od tego,

²² A. Clark, *Natural Born Cyborgs, Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, New York 2003, s. 38.

co przyjmujemy za narzędzia nam służące. Autor jednak nie stara się wyznaczyć granic tego, kim jesteśmy, a co najwyżej pokazać, że to, co określa nas, co pozwala używać określenia „ja”, nie jest definiowane przez naszą fizyczność. Jest tak z tego względu, że ilekroć staramy się zdefiniować te określenia w oparciu o jakieś fizyczne właściwości, istnieje możliwość obalenia (głównie drogą redukcyjną) ich statusu „ostatecznych przyczyn” poprzez znalezienie zależności dla nich samych. Właśnie poprzez stałe powtarzanie tego redukcyjnego schematu Clark stara się przekonać czytelnika, że kiedy mówimy o tym, co określa nas, naszą świadomość, to nie ma to wiele wspólnego z naszą fizycznością, gdyż ta może być stale poszerzana i modyfikowana bez znaczącego wpływu na to, kim jesteśmy.

Jak można się domyśleć argumentacja Clarka pośrednio przedstawia również nowe stanowisko w interesującej nas tutaj problematyce sztucznej inteligencji. Z tej perspektywy rozróżnienie na sztuczną inteligencję w wersji mocnej i słabej nie posiadałoby żadnego uzasadnienia z tego względu, że nie możemy mówić o czymś takim, jak technika oderwana od czynnika ludzkiego. Clark mówi o dwóch rodzajach technologii, które określa mianem: *transparent* i *opaque technologies*²³. Z początku każda nowa technologia jest *opaque technology*, czyli jest widoczna i wyróżnia się na tle innych. Do swego właściwego działania potrzebuje ona uwagi ludzkiego koordynatora, który będzie sprawował pieczę nad jej poprawnym działaniem. Z czasem może ona zostać *transparent technology*, jeżeli jej sposób funkcjonowania został na tyle usprawniony, że nie potrzebuje ona właściwie naszego uświadamiania sobie jej istnienia, aby móc się nią posługiwać. Staje się tym samym na tyle integralną częścią nas samych, że posługujemy się nią właściwie instynktownie i bez zastanowienia, co wynika często z jej płynności, niezawodności czy prostoty. To właśnie brak tych cech zmuszałby nas do skupiania się na niej w trakcie użytkowania. W tym rozumieniu technika jest stale sprzężona z człowiekiem i w oparciu o tę relację definiowania. Mówienie o czymś takim, jak „świadomość” urządzeń czy o ich „rozumieniu” ma w tym wypadku tyle samo sensu, co stosowanie tego typu kategorii do poszczególnych części naszego ciała. Technika funkcjonuje jedynie jako forma przedłużania bądź wyznaczania nowych form postrzegania rzeczywistości przez człowieka. Jedyna świadomość, jaka dokonuje interpretacji dostarczanych przez nie wrażeń, to świadomość ludzka. Narzędzia są, co najwyżej, przedmiotami dostarczającymi różnych danych, które jednak podlegają interpretacji przez nas.

²³ Ibidem, s. 38.

W ujęciu Clarka zatem jedyny kontekst, w jakim możemy mówić o sztucznej inteligencji (w jej klasycznym sformułowaniu) to ten, w którym rozumie się ją jako przedłużenie naszych własnych zdolności. Ma to, jak widać, pewne punkty zbieżne -zwłaszcza jeżeli chodzi o wnioski - z propozycją Searle'a, jednak droga uzasadniająca obie te konkluzje jest diametralnie różna. Dla Searle'a program mocnej sztucznej inteligencji jest nierealizowalny, gdyż maszyna nigdy nie „rozumie” we właściwym sensie tylko przetwarza dane i co najwyżej imituje proces rozumienia tak, że z zewnątrz wygląda to, jakby rzeczywiście maszyna miała świadomość i „rozumiała o co chodzi”. Dla niego ta własność przysługuje tylko człowiekowi: „Czy maszyna może myśleć? Moim zdaniem tylko maszyna może myśleć, a w istocie myśleć mogą tylko maszyny bardzo szczególnych rodzajów, mianowicie mózgi i maszyny o takich samych jak mózgi mocach przyczynowych”²⁴.

W przypadku Clarka (co sam starał się wykazać), już samo przypisywanie rozumienia człowiekowi jest czymś mocno wątpliwym. Nie jesteśmy w stanie znaleźć w nas samych tego, co uprawomocnia nas do orzekania, że rozumiemy cokolwiek poza głębokim przekonaniem, że tak właśnie jest. Dodatkowo redukcja Clarka pokazała jak wiele możemy „odjąć” elementów i nadal pozostawać sobą, co tym bardziej naświetla problematyczność samego pojęcia rozumienia. Jak w takim wypadku możemy orzekać, czy maszyny posiadają bądź nie posiadają świadomość, skoro nie jesteśmy nawet w stanie podać w tej sprawie przekonujących argumentów odnośnie nas samych. Dlaczego więc nie porzucić tego problemu jako bezpodstawnego i spróbować zobaczyć, jak prezentowałoby się dane zagadnienie bez niego? Właśnie to zdaje się czynić Clark w swojej próbie zdefiniowania relacji człowieka z techniką.

Zakończenie

Niewątpliwie urządzenia cyfrowe skłaniają do podjęcia nowej refleksji nad relacją człowiek- maszyna. Niezależnie od przyjętej perspektywy zdają się być one istotnym elementem świata ludzi. Ich wszechobecność generuje różnorodność problemów. Wielopłaszczyznowość zagadnienia zdaje się sugerować, iż ciężko będzie znaleźć prostą formułę pozwalającą na całkowite (a zarazem nieskomplikowane) uchwycenie zależności pomiędzy człowiekiem a maszyną. Relacja, jaka łączy ludzkość z jej cyfrowymi wytworami jest dynamiczna, chociażby ze względu na tempo rozwoju technologicznego. Zmianie ulegają

²⁴ J. R. Searle, *Umysły, mózgi i programy*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia umysłu*, red. B.Chwedeńczuk, Spacja, Warszawa 1995, s. 324.

także „akcenty” – w relacji tej zmienia się charakter strony „maszynowej”, która może być postrzegana jako aktywna bądź bierna. Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia należy przede wszystkim, przy pracach nad zagadnieniami związanymi z technologiami cyfrowymi, unikać symplifikacji i trywializacji – złożoność, na którą w artykule próbowaliśmy wskazać, wymaga odpowiedniej, gruntownej i pokornej analizy.

Literatura

- Carr N., *The Glass Cage: where automation is taking us*, Norton, New York 2014
- Clark A., *Natural born cyborgs Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, wyd. Oxford University Press, New York 2003
- Dyson G. B., *Darwin wśród maszyn. Rzecz o ewolucji inteligencji*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003
- Gleick J. *Informacja: bit, Wszechświat, rewolucja*, Znak, Kraków 2012
- Kurzweil R., *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*, Penguin Books, New York 2013
- Lem S., *Summa theologiae*, Agora SA, Warszawa 2010
- Searle J. R., *Umysły, mózgi i programy*, tłum. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia umysłu*, red. B.Chwedeńczuk, Spacja, Warszawa 1995
- Turing A., *Maszyna licząca a inteligencja* w: *Fragmenty filozofii analitycznej*, Tom II, Fundacja ALETHEIA – Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1995

Pozostałe źródła internetowe:

www.wikipedia.org/wiki/Darwin_among_the_Machines, dostęp: [13.06.2015]

Ujęcie komunikacji w szkole toronckiej

Pojęcia komunikacji przed XX wiekiem, jeżeli już się pojawiało, zazwyczaj szło w parze z refleksją nad językiem, lecz najczęściej temat komunikacji w ogóle nie był poruszany. Jako odrębna kategoria w wyraźny sposób wyodrębniło się w XX wieku, poczynając od cybernetycznej teorii Shannona-Weavera. Miała ona początkowo ambicje ściśle technologiczne, na co może wskazywać fakt – jeden z jej twórców, Claude Shannon, pracował dla technologicznej korporacji Bell.

Cybernetyczne ujęcie komunikacji nie jest ujęciem jedynym. Można dokonać wyróżnienia trzech różnych podejść do pojęcia komunikacji: transmisyjne (do którego zalicza się wspomniany wyżej model), antropologiczne oraz historyczno-technologiczne. Odpowiedź na tradycję transmisyjną wyszła od dostrzeżenia, że pojęcie komunikacji zostało w niej zubożone i nie było ukazane w pełnym świetle. Nie uwzględniało kulturowych ani historycznych aspektów komunikacji – traktowała ona podmioty w niej uczestniczące jako adresata oraz odbiorcę, którzy są punktami początkowymi oraz końcowymi między przekaźnikiem, którym wędruje komunikat. Skutkiem tej krytyki były antropologiczne (ujęcie orkiestralne oraz rytualne) oraz historyczno-technologiczne (tzw. Wielka Teoria Piśmienności oraz szkoła toroncka). Inne teorie nie miały jednak ambicji obalania podejścia cybernetycznego, co raczej stawiały się obok niego.

W eseju przedstawiam genezę, przedstawicieli oraz główne cechy ujęcia szkoły toronckiej. Kładła ona nacisk na historyczny, technologiczny oraz ekonomiczny wymiar komunikacji.

1. Inspiracje

Twórcą Szkoły Toronckiej był Harold A. Innis i to w jego życiu i zainteresowaniach należy przede wszystkim doszukiwać się inspiracji, które wpłynęły na jej kształt. Poświęcił on początki swojej kariery naukowej na badanie historii gospodarki ekonomicznej, skupiając się na swojej ojczyźnie, Kanadzie (istotny tutaj jest fakt rodzącej się tożsamości narodowej po niedawnej dekolonizacji). Autor przedstawiał dzieje handlu futrem w Kanadzie. Jego sposób

obserwacji oraz wnioski były niecodzienne, gdyż według niego, wymiana surowcowa pełniła rolę kulturotwórczą, ale także państwowotwórczą - wraz z nią następowała wymiana kulturowa między centrum a prowincją, a raczej rozprzestrzenianie się kultury poczynając od centrali (anglosaska tradycja z Toronto i innych dużych ośrodków miejskich).

Tę rolę pełniły także środki komunikacji, a konkretniej, transport szynowy, z której Innis korzystał często za młodu jako mieszkaniec prowincji. Pociąg przyczynił się wspólnie z handlem surowcami do tworzenia świadomości narodowej, powodując zatarcie wcześniej nie przekraczalnej granicy między odległością geograficzną, a mentalną odległością kulturową, poprzez zbliżanie się do siebie mieszkańców różnych obyczajowości zasiedlających dzisiejszą Kanadę oraz homogenizację kultury.

XX wiek to także przeskok technologiczny – druga rewolucja przemysłowa przyniosła elektryczność, której rozwój postępował zarówno w półwieczu Innisa (I połowa XX wieku), jak i jego spadkobiercy i kontynuatora, Marshalla McLuhana (II połowa). Została przez nich dostrzeżona rola technologii w tworzeniu społeczeństw – stanowi ona fundament całej szkoły toronckiej.

Przykłady, które Innis przedstawia w celach argumentacji swoich tez, pochodzą z dziejów wielkich imperiów starożytnych. Kultura antyczna niewątpliwie była ważną inspiracją dla początków szkoły.

Dla Marshalla McLuhana, który po śmierci Innisa kontynuował oraz rozpowszechnił swoje tezy. Inspiracją była przede wszystkim nie „zimna” rachuba ekonomiczna i historyczna Innisa, a wiedza z zakresu literatury wyniesiona podczas studiowania filologii angielskiej. W jego pracach objawiała się erudycja artystyczno-literacka, a McLuhan uwielbiał powoływać się na przykłady z książek oraz z życia autorów. To miało także wpływ na charakter jego prac: tak jak Harold A. Innis rozpatrywał rolę komunikacji na przykładzie imperiów traktując je jak osobne byty, tak McLuhan raczej schodził do poziomu jednostki i częściej akcentował wpływ mediów na indywidualia. Nie oznacza to, że ich prace zaprzeczają sobie nawzajem - różnica polega jedynie na przyjęciu perspektywy.

2. Historia

Wydawać by się mogło, że Szkoła Toroncka stanowiła odpowiedź na powstające wówczas transmisyjne ujęcie komunikacji, które zostało przedstawione przez matematyka Claude'a Shannona w pracy wydanej w roku 1948 w czasopiśmie „Bell System Technical

Journal” pod tytułem „A Mathematical Theory of Communication”, później rozszerzane oraz adaptowane do humanistyki. Jednak nie stanowi ona reakcji na powstające wówczas konkurujące ujęcie, a zbieżność czasowa była przypadkowa i można ją przypisać prężnemu rozwojowi technologicznemu oraz powojennej odwilży.

W 1950 roku została wydana pierwsza książka Innisa poświęcona teorii komunikacji – „Empire and Communications”, a rok później kolejna – „The Bias of Communication”. Obydwie stanowiły kompilację odczytów dokonanych przez autora w drugiej połowie poprzedzającego dziesięciolecia. Jego karierę zakończyła przedwczesna śmierć w wieku 58 lat poprzedzona walką z rakiem. Jego spadkobiercą został Marshall McLuhan, który dzięki swojej niekwestionowanej charyzmie oraz talentowi retorycznemu rozpropagował ideę szkoły na całą Kanadę, nie tylko na jej naukową część, ale także poza jej granicami. McLuhan zaczął być zapraszany na wywiady do krajowej telewizji. Dzięki niemu stały się popularne, także w Polsce, słynne frazy: „medium is the message” oraz „globalna wioska”. Niemniej, ważnym wkładem w budowę szkoły były jego dwa dzieła, których zasięg wyszedł poza Kanadę i dotarł również później do Polski w postaci tłumaczeń: „Galaktyka Gutenberga” wydana w 1962 roku oraz powstałe dwa lata po niej „Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka”.

3. Charakterystyka

Przedstawiciele szkoły toronckiej postrzegają proces komunikacji przez pryzmat mediów, które pośredniczą w tym procesie między nadawcą a odbiorcą. Rola medium jest donośna, gdyż wpływ na proces komunikowania się ma przede wszystkim nie sam komunikat, a środek przekazu, który w tej czynności pośredniczy. Swoją formą oddziałuje na informację wyjściową, nawet nie tyle zniekształcając, co tworząc jej postać, ponieważ zarówno nadawca jak i odbiorca (i ich sposoby oraz style myślenia) zakorzenione są w kulturze nacechowanej wpływem owych mediów.

4. Przedstawiciele

a) Harold Innis (1894-1952) – wprowadził do swoich prac dychotomiczną kategorię **czas-przestrzeń**. Każdy ze środków komunikacji *a priori*, ze względu na swoją formę jest nastawiony (ang. *bias*) na jedną z tych dwóch jakości. Do mediów ustawionych czasowo należały takie przekazy jak pismo naskalne, gliniane, manuskrypty płócienne czy tradycja oralna (jak u Homera), ale też piramidy (Innis rozumiał medium szeroko – piramidy były

przekaznikiem wartości kulturowej jaką jest nienaruszalny autorytet władzy). Ze względu na stabilność oraz ograniczenie, jakim była niska mobilność tych środków, budowały one sferę symboliczną. Ze względu na elitarność, oddziaływały one na społeczeństwa swoją niejawną treścią, której znaczenie było dziedziczone i kultywowane przez pokolenia.

Media zwrócone ku przestrzenności budowały stosunki społeczne dzięki ich łatwości w rozprzestrzenianiu się, co ułatwiała duża mobilność tychże. Rozprzestrzeniły się one wraz z popularyzacją druku, (a dziś stanowią je jeszcze środki masowej komunikacji, takie jak telewizja czy radio)¹. Docierają do szerokiej publiczności na dużych obszarach, lecz ich treść jest nietrwała, nie zostaje zachowana na długi okres czasu. Rzeczywista różnica przestrzenna zostaje wskutek oddziaływania tych mediów skrócona, a odległe prowincje kulturowo przybliżają się do centrali, co pozwalało na budowę wielkich imperiów o dalekim zasięgu.

Media o nastawieniu czasowym wspierały postawy religijne, posłuszeństwo wobec tradycji oraz jednomyślność - informacja w kulturach zdominowanych przez te środki przekazu przekazywana była ustnie, co z racji na swą formę uniemożliwiało własną interpretację treści, a co za tym idzie, indywidualizację. Z kolei media o nachyleniu przestrzennym możliwe były dzięki pismu alfabetycznemu – które wspierają linearność, racjonalizm, sekularyzację. Wzmacniają także centralizację władzy oraz wiedzy i rozwój administracji.

Długie „panowanie” w społeczeństwie przekazników o danym nastawieniu doprowadza, według Innisa, do zaburzenia równowagi między tymi dwoma nachyleniami. Wytworzone zostają wskutek tego systemy wiedzy o specyficznym dla danej cywilizacji charakterze – nazwanej przez Innisa **monopolem na wiedzę**. Monopol należał do klasy będącej w posiadaniu jej instrumentów (przy czym wiedza nie musi być postrzegana jako tylko naukowa, lecz szerzej, w sposób kulturowy). Na przykład trudność, jaką było opanowanie pisma naskalnego czy hieroglificznego doprowadziło do wykształcenia się uprzywilejowanych warstw oligarchicznych. Za stratę uważany jest fakt, iż Innis nie zajął się należycie nowemu środkowi komunikacji: telewizji, co było spowodowane jego wczesną śmiercią.

b) Marshall McLuhan (1911 – 1980) – jego analiza mediów opierała się na ich oddziaływaniu na strukturę myślenia. Od swego poprzednika różniło go więc to, że skutki

¹ Problematykę tych mediów Innis, ze względu na lata aktywności, nie poruszał wcale (w przypadku telewizji) lub niewiele w porównaniu do badań nad kulturą antyczną (w przypadku radia).

panowania środków przekazu na społeczności zostaje zapośredniczone przez badanie jednostek.

Powstanie prasy drukarskiej i idący za tym rozwój drukarstwa wprowadził zmianę, jaką była dominacja kultury wizualnej (do której zaliczało się czytelnictwo) nad dotąd panującą oralną. Efektem była linearna organizacja umysłu, potrafiąca odseparować od siebie poszczególne elementy, następnie je porządkując i kategoryzując. W konsekwencji wpływa to na organizację społeczną, w której, według McLuhana, zaczęły się pojawiać dominujące w cywilizacji zachodniej tendencje intelektualne takie jak indywidualizm, demokracja, kapitalizm czy tożsamość narodowa.

McLuhan przewidywał zmierzch kultury piśmienniczej i wizualnej, który następuje od momentu rozwoju mediów elektronicznych i powrót do tego, co utracone zostało wraz z wyparciem tradycji mówionej, czyli do pełnej, także bardziej emocjonalnej partycypacji w świecie. Społecznie wiąże to z końcem ery indywidualizmu oraz powrotem do kolektywizacji kultury, w której świat staje się „elektronicznym mózgiem”. Tym stwierdzeniem McLuhan już w latach 60. przewidział istnienie internetu, nadając mu nazwę globalnej wioski (jedna z najbardziej znanych fraz autora, do dziś szeroko rozpowszechniona). Mentalność ludzi staje się, w sposób bardziej bezpośredni niż dotąd, współzależna, a świat kultury elektronicznej zapewnia dostępność do informacji, które są ze sobą połączone i osiągalne w tak szybkim tempie, że następuje skrócenie dystansu na wzór owej metaforycznej wioski i relacji w niej panujących.

Można by pomyśleć, że autor przewiduje w tej zmianie fatalistyczną wizję naszej cywilizacji związaną z odchodzeniem tak uwielbianych i podkreślanych w zachodnim społeczeństwie wartości jak indywidualizm i tym podobne. Nic bardziej mylnego. McLuhan sprzeciwia się wartościowaniu tych zmian. Odrzuca ideę uniwersalnej moralności, dlatego nie uważa za zagrożenie idącej ze zmianą struktury społecznej zmiany mentalności. Tym, czego powinniśmy się obawiać to nieświadomość nadchodzących zmian w myśleniu, do których trzeba dotrzeć i odczytać za widzialną fasadą.

McLuhan był nieusatysfakcjonowany faktem, w jaki sposób badacze podchodzili do kwestii mediów. Krytykował ich za badanie treści, a nie ich struktury. Co więcej, uważał, że wpływ samej treści jest marginalny – po objawieniu się nowego medium reszta wydarza się sama. Z tej obserwacji wypływa bodaj najpopularniejsza fraza Kanadyjczyka - „the medium is the message” - środek przekazu sam jest przekazem.

Autor dokonał podziału mediów w zależności od poziomu uczestnictwa na gorące i zimne. Medium gorące charakteryzuje się tym, że nie wymaga od użytkownika wielkiego zaangażowania wychodzącego od niego samego, gdyż medium to jako takie jest na tyle stymulujące, że pochłania go bez wysiłku własnego. W opozycji do nich McLuhan umieszcza środki przekazu zimne. Nie oddziałują one na jeden zmysł, dlatego wymagają większej uwagi oraz partycypacji wielu zmysłów po to, aby ich treść mogła zostać uchwycona. Do mediów gorących zaliczane są kino, książki, radio czy fotografia. Zimne media to telewizja, komiksy. Podkreślić należy, że umieszczenie środków przekazu nie jest dychotomiczne, a raczej należałoby je pokazać na płynnej skali.

5. Krytyka

Szkole toronckiej zarzuca się determinizm technologiczny – ambitne przekonanie, że analiza środków przekazu oraz ich technologii zapewni odpowiedzi na wszelkie kwestie związane z działalnością człowieka – w myśl przekonania, iż skoro media wpływają na myślenie, rodzaj używanej przez niego wiedzy oraz stosunki władzy, to w dużej ogólności definiuje to wszystko, co o nim można powiedzieć. Także samo pojęcie medium zostało poddane krytyce. W pojęciu tym, zawiera się kilka innych, o których mówi transmisyjna teoria komunikacji: przekaźnik, pierwotnie nadany przekaz oraz wyciągnięta z tego procesu przez odbiorcę informacja. W konsekwencji wszystkie rozmywają się w nieściślej definicji medium.

Ponadto, teoria nie uwzględnia poszczególnych, dogłębnie zanalizowanych *case studies*, a raczej posługuje się płynnymi przejściami między historycznymi wydarzeniami i epokami, których bieg staje się jasny na zasadzie rozumu wspartego intuicją. Obrony tego zarzutu nie ułatwia dedukcyjny sposób wnioskowania – tezy szkoły toronckiej, można odnieść wrażenie, udowodniane są arbitralnie, tylko po to, aby poprzeć zarysowane wcześniej twierdzenia. Szczególnie tyczy się to sposobu, w jaki szkoła została spopularyzowana przez McLuhana - za pomocą sloganów mógł wzbudzać podziw, ale jego niesystematyczność nie pozwalała mu w sposób naukowy wchodzić w dyskurs krytyczny na temat swojego dorobku.

6. Recepcja, oddziaływanie

Szkoła Toroncka nie ogranicza się tylko do dwóch opisanych wyżej autorów. Jej dorobek kontynuują kolejne pokolenia badaczy. Co więcej, wytworzył się w ramach niej nurt

zwany Wielką Teorią Piśmienności, któremu poświęcone zostanie jednak inna część tej pracy ze względu na jej autonomiczność i uszczegółowienie na jedną płaszczyznę.

Popularność szkole zapewnił, co już wcześniej w tej pracy zostało opisane, Marshall McLuhan. W latach 70. udzielał wywiadów w kanadyjskiej telewizji oraz w czasopiśmie. Jego prace wyszły poza Kanadę i zostały przetłumaczone na różne języki (w tym polski). „Zrozumieć media” otrzymało wiele nagród oraz pozytywnych (ale także krytycznych) recenzji, a sam jej autor dorobił się swego czasu tytułu „Proroka Wieku Elektroniki”.

Tezy Szkoły Toronckiej znalazły uznanie u medioznawców oraz krytyków kulturowych i wielu z nich do dziś się do nich odwołuje oraz je interpretuje. Wpłynął na takich autorów jak Walter Jackson Ong (teoria przedpiśmiennej oralności), Neil Postman (ekologia mediów), Jean Baudrillard, David Olson (kognitywne badania nad oralnością i piśmiennością), Douglas Rushkoff (popularyzator idei „open source” w duchu „medium is the message”) i wielu innych. Dzisiejsze teorie mediów właściwie bazują na zwrocie, jaki został dokonany przez Kanadyjczyków. Tezy szkoły stanowiły inspirację dla antropologów, wspominając chociażby Jack Goody'ego, który za dwa z trzech najważniejszych czynników wpływających na strukturę społeczną uznał organizację polityczną oraz technologię środków komunikacji. Także teorie globalizacji i internetu swoją historią sięgają do pism McLuhana. Do dziś w Uniwersytecie Toronckim od lat 90. funkcjonuje Wydział Badań nad Informacją (Faculty of Information), który jest bezpośrednim spadkobiercą założonego w latach 60. przez McLuhana Centrum do Badań nad Kulturą i Technologią (Centre for Culture and Technology).

Literatura

- Innis H. A., *The Bias of Communication. Second Edition*, University of Toronto Press, Toronto 2012
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004
- Watson R. & Blondheim M. (red.), *The Toronto School of Communication Theory. Interpretations, Extensions, Applications*, The Hebrew University Magnes Press, Jerozolima 2007

Egzystencjalizm jako filozofia

Treścią artykułu jest próba zdefiniowania pojęcia egzystencjalizmu i eksplikacji jego rudymenarnych cech. Zamierzone jest udzielenie odpowiedzi na pytania: Czym jest egzystencjalizm? Kiedy się narodził? Na ile stanowi on zwarty nurt myślowy? Czy jest to kierunek filozoficzny, czy literacki? Wreszcie: co stanowi o istocie myśli egzystencjalnej?

Pojęcie egzystencjalizmu

Egzystencjalizm jest – według krótkiej i dość prostej definicji, przytoczonej przez *Słownik terminów literackich*, ruchem literackim związanym z kierunkiem filozoficznym, który narodził się w pierwszej połowie XIX stulecia za sprawą poglądów Duńczyka Sorena Aabye Kierkegaarda, a który rozwinął się w latach 20. XX wieku w Niemczech oraz w latach 40. we Francji¹. Bardziej precyzyjną charakterystykę egzystencjalizmu znajdziemy w definicji zamieszczonej w *Słowniku europejskich kierunków i grup literackich XX wieku*, gdzie nazwany został „pesymistyczną filozofią rozpacz [...] zderzoną z poczuciem tragizmu ludzkiego losu, wywołanym przez katastrofę II wojny światowej, [która – T.B.] oładnęła w latach czterdziestych i pięćdziesiątych świadomością wielu pisarzy i eseistów na całym świecie”².

Powyższe definicje odnoszą się do literackiej charakterystyki kierunku. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że egzystencjalizm nie jest w swej istocie ruchem literackim. To przede wszystkim jeden z wielu dyskursów filozoficznych. Opisuje go klasyk historii filozofii, Władysław Tatarkiewicz:

właściwym twórcą filozofii egzystencjalnej był Kierkegaard: od niego Heidegger wziął ogólną koncepcję filozofii i zasadnicze pojęcia, przejął terminologię, a także uczuciową postawę, pesymistyczne zabarwienie całego poglądu na życie. [...] Myślą Kierkegaarda było, że najgłębsza rzeczywistość wymyka się definicji pojęciowej, może być przeżyta, ale nie może być przedmiotem wiedzy intersubiektywnej. Jego filozofia była zwrócona przeciw heglizmowi.

¹ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławińskiego, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000, s. 121.

² G. Gazda, *Słownik europejskich kierunków i grup literackich XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 116.

Ale z tego, co u niego było bronią przeciw systemom filozoficznym, egzystencjaliści XX wieku zaczęli tworzyć nowy system³.

Jako kierunek filozoficzny, a ściślej – sposób nastawienia do otaczającego świata, egzystencjalizm skupia się na zagadnieniach związanych z ludzkim życiem – w węższym znaczeniu; w znaczeniu szerokim natomiast – wiąże się z pojęciem bytu (łac. *existentia* – istnienie). Zasadniczym przedmiotem zainteresowania egzystencjalizmu – podaje dalej Tatarkiewicz – była egzystencja, czyli byt ludzki, konkretny i najlepiej znany człowiekowi⁴.

Mary Warnock w pracy zatytułowanej *Egzystencjalizm* stwierdza, że szeroko pojęta – przez co trudna do uchwycenia jako system – myśl egzystencjalna „skupia się na pewnych wspólnych problemach, że ma ona wspólne pochodzenie i bardzo podobne założenia”⁵. Argumentując w podobny sposób, Władysław Tatarkiewicz wyróżnia cztery tak istotne dla egzystencjalizmu problemy. Zaznacza przy tym, że „genealogia egzystencjalizmu sięga wszakże dalej jeszcze niż Kierkegaarda. Przed nim nie miał [egzystencjalizm – T.B.] nazwy i nie rozwijał się w sposób ciągły, jednakże raz po raz znajdowali się ludzie zajmujący w filozofii takie właśnie stanowisko. A przynajmniej głoszący pewne jego motywy”⁶. Były to według niego: motyw humanizmu, infinityzmu, tragizmu i pesymizmu⁷. Są to cechy, które stanowią o istocie tego kierunku filozoficznego. Charakterystyczne dla tego nurtu jest ponadto przekonanie o niezrozumiałości, absurdalności bytu oraz towarzyszące mu trwoga i samotność (zgodnie z myślą dziewiętnastowiecznego prekursora – Kierkegaarda). Też egzystencjalizmu jest, że człowiek jest egzystencją, czyli

nie jest zakorzeniony, zadomowiony w bycie [...], jest bytem przygodnym (sposób istnienia człowieka nie jest więc wyznaczony przez żadne konieczności, żadna esencja nie poprzedza – nie określa – naszej egzystencji [zgodnie z tezami głoszonymi przez Heideggera i Sartre’a – T.B.]); między obiektywnością świata i subiektywnością ludzkiego ja istnieje rozdział nie do usunięcia⁸.

Jeśli do tej definicji dodać, że człowiek jest wolny i w związku z tym w pełni odpowiedzialny, to rysuje się uproszczony wprawdzie, ale zwarty i konkretny obraz filozofii egzystencjalnej⁹.

W przytoczonej wyżej charakterystyce Władysław Tatarkiewicz podaje,

³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, tom 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 347–348.

⁴ Ibidem, s. 349.

⁵ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, tłum. M. Michowicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 9.

⁶ W. Tatarkiewicz, op. cit., tom 3, s. 348.

⁷ Ibidem. Co ważne, Tatarkiewicz podkreśla bardzo różne pochodzenie tych motywów.

⁸ A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Wydawnictwo Naukowe "Scholar", Warszawa 2000, s. 90.

⁹ Por. M. Warnock, op. cit., s. 9–10.

że egzystencjalizm rozwinął się w wieku XX w system filozoficzny, ewoluując niejako i wypaczając zamierzenia Kierkegaarda, który po pierwsze – nie uważał się za filozofa, ale za poetę; a po drugie – był przeciwny budowaniu jakichkolwiek systemów filozoficznych¹⁰. Podwaliny egzystencjalizmu dwudziestowiecznego jako filozofii położył Martin Heidegger, pisząc *Bycie i czas*¹¹ i usiłując zwrócić uwagę filozofów na problem *bycia* bytu, istnienia w niejako „czasownikowej” (nie podmiotowej) formie. Co jednak najbardziej znamienne, kodyfikatorem jedynej wykładni filozofii egzystencjalnej jako takiej jest Jean-Paul Sartre, twórca traktatu *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Żaden inny autor nie zdefiniował w podobny sposób założeń tego prądu myślowego, nazywając go jednocześnie w określony sposób. Można więc przyjąć, że Sartre pozostaje jedynym egzystencjalistą *sensu stricto*.

Trudno snuć rozważania o egzystencjalizmie jako szkole filozoficznej, ponieważ jego przedstawiciele – mimo że punkt wyjścia wszystkich owych myślicieli był co najmniej podobny – różnili się, często bardzo znacząco, w swoich poglądach. Trafniejsze jest zatem stwierdzenie, że nie mamy w dyscyplinie naukowej, jaką jest filozofia, do czynienia z *egzystencjalizmem*, ale raczej z wieloma *egzystencjalizmami*¹².

Najbardziej znaczącym rozróżnieniem owych *egzystencjalizmów* jest ich podział na egzystencjalizm ateistyczny i religijny. Dychotomia ta narodziła się w XX wieku za sprawą Jeana-Paula Sartre’a i jego podziałów w obrębie myśli egzystencjalnej. Uzasadnieniem owego rozróżnienia wydaje się być próba aplikacji i interpretacji głęboko osadzonej w wierze chrześcijańskiej myśli Kierkegaarda przez Martina Heideggera – którego rozumienie wiary chrześcijańskiej do dziś budzi więcej pytań niż odpowiedzi, a sam Heidegger uważany jest nierzadko za ateistę. Problem ten sprowadza się mianowicie do tego, że cały egzystencjalny pesymizm bliższy wydawał się poglądom ateistycznym (co spotęgowały późniejsze doświadczenia wojenne i poddawanie w wątpliwość istnienia dobrego i sprawiedliwego Boga) niż chrześcijańskim. Tym sposobem naprzeciwko siebie stanęli ateści, jak właśnie Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, czy Albert Camus, oraz teści, jak Gabriel Marcel, Karl Jaspers, czy też późniejszy papież Karol Wojtyła.

Drugim, równie istotnym rozróżnieniem, jest kwestia pojmowania egzystencjalizmu

¹⁰ Ibidem, s. 89.

¹¹ Heidegger, mimo że uznawany jest za jednego z twórców egzystencjalizmu, nigdy się egzystencjalistą nie nazwał. Por. A. Miś, op. cit., s. 89.

¹² Ibidem.

jako kierunku filozoficznego oraz jako nurtu literackiego. Zastanawia, na ile pisarz – jako człowiek o pogłębionej wrażliwości i świadomości rzeczywistości - jest filozofem. To trudna kwestia, ale zauważyć należy, że w przypadku egzystencjalizmu granica jest (była już od czasów poety Kierkegaarda) bardzo płynna, a pisarzy związanych z tym nurtem stawia się obok wytrawnych filozofów i określa wszystkich jednym mianem egzystencjalistów¹³.

Jak pokazują powyższe wywody, egzystencjalizm – także ten dwudziestowieczny – to twór trudno definiowalny, niespójny i rozbieżny, taki jednak, który dotyka przedmiotu ludzkiej kondycji – to właśnie byłaby esencja egzystencjalizmu jako dyskursu myślowego. Jerzy Kossak, autor pracy *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, podkreśla, że kierunek ten jako przedmiot filozoficznych dociekań stawia sobie sprawy ludzkie, wolne od kontekstu historycznego i społecznego¹⁴. Podstawową trudnością w charakterystyce egzystencjalizmu – podaje dalej Kossak – „jest to, że nie przyjął nigdy [poza koncepcją Sartre’a – T.B.] postaci zwartej doktryny. Mamy natomiast do czynienia z szeregiem motywów filozoficznych, literackich, estetycznych składających się na szczególną formację intelektualną zwaną egzystencjalizmem”¹⁵.

Istotnie, egzystencjalizm to raczej motywy, czy inaczej – zbiór poglądów, niż jednolity, zwarty system. Myśl egzystencjalna pojawia się w różnych – a śmiało zaryzykować można stwierdzenie, że we wszystkich – okresach: filozoficznych, historycznych, literackich; niezależnie od tego, w jaki sposób podzieliłibyśmy dzieje Europy¹⁶. Jak pisze Tatarkiewicz, „jeśli nazwać egzystencjalistami zwłaszcza wszystkich tych, co z egzystencji człowieka czynili ośrodek filozofii i przez jej pryzmat patrzyli na świat, to egzystencjaliści bywali zawsze”¹⁷. W każdym jednak z tych okresów zapędy egzystencjalne

¹³ Andrzej Miś uważa, że motywy dostarczane przez filozofię egzystencjalną, odwołujące się do ludzkich przeżyć, mogą się stać dobrymi tematami dla dzieł literackich. Stwierdzenie takie stawia w jednym szeregu, by wymienić najbardziej charakterystycznych twórców literatury, bo nie sposób wszystkich, i – co gorsza – nie wiadomo od kogo zacząć, a wypadałoby chyba od Homera, Fiodora Dostojewskiego, Franza Kafkę, Josepha Conrada, Jeana-Paula Sartre’a, Alberta Camusa, Fryderyka Nietzschego, Sorena Kierkegaarda i Martina Heideggera (zob. *Ibidem*, s. 90).

¹⁴ J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 23.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Motywy egzystencjalne przejawiają się przede wszystkim w literaturze pięknej. Egzystencjalizm – w zdecydowanie większym stopniu niż inne filozofie – odbił się szerokim echem przede wszystkim w beletrystyce, przy jednoczesnym niedomiarze traktatów filozoficznych na jego temat.

¹⁷ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, tom 3, s. 348. Podobną tezę wysnuwa Martin Heidegger w pracy pod tytułem *Podstawowe problemy fenomenologii*. Jeśli bowiem szukać korzeni myśli o istnieniu, czyli *byciu* (w tym oczywiście tym ludzkim), to – według Heideggera – *widzimy teraz: bycie jest prawdziwym i jedynym tematem filozofii. Nie jest to nasz wynalazek – ta tematyzacja nabiera życia wraz z początkiem filozofii w starożytności [...]*. (M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Fundacja

miały inną wagę i inne natężenie.

Egzystencjalizm filozoficzny

Jak podaje Krzysztof Pomian, egzystencjalizm wywodzi się – zgodnie z prekursorską myślą Kierkegaarda – z krytyki heglizmu, rewizji jego założeń i stwierdzenia na przekór Heglowi, że Absolut w żaden sposób nie jest osiągalny, a założenie o ostatecznej syntezie – błędne¹⁸. Przy tym także „myśl egzystencjalna zachowuje się tak, jak gdyby uważała, że celem filozofii jest prezentowanie wzorca postawy indywiduum wobec samego siebie i oddziaływanie na poszczególne osobniki przez ukazywanie im nieprzeczuwalnych przez nie możliwości osiągnięcia autentyzmu”¹⁹. Jako nurt filozoficzny traktuje zatem egzystencjalizm przede wszystkim o naturze bytu w ogóle, zwłaszcza bytu ludzkiego, i o miejscu tego bytu w świecie. Jest to zatem kontynuacja i teoretyczne rozwinięcie myśli Kierkegaarda, filozofa-poety.

Inicjatorem dwudziestowiecznego egzystencjalizmu, rozumianego już nie jako impresja myślowa, ale pełnoprawny nurt filozoficzny, został Martin Heidegger,²⁰ Co znamienne i charakterystyczne dla myślicieli powiązanych z tym kierunkiem, Heidegger stronił od określania siebie mianem egzystencjalisty. Twierdził, że „jego namysł nad egzystencją ludzką jest jedynie drogą do ponownego zjednoczenia się z *Byciem*”²¹. Owo zagadkowe pojęcie Heideggerowskiego *Bycia* jest właśnie kluczem do rozumienia egzystencjalizmu jako filozofii XX wieku. To bardzo złożone zagadnienie zostało wyłożone w monumentalnym traktacie pod tytułem „*Bycie i czas*”.

Heideggerowi chodziło przede wszystkim o skatalogowanie *bycia* bytu, to jest opisanie jego wszelkich cech i właściwości, całej jego natury. W perspektywie egzystencjalnej skupiał on uwagę na określeniu *jestestwa*, czyli bytu, którym jesteśmy – jak określa to Heidegger – także my sami, ludzie²². Samo *bycie* bytu nazywa on co prawda z łacińska *existentia*, i to właśnie pojęcie musi uchodzić tu za podstawowe, ale jednak

Aletheia, Warszawa 2009, s. 15.).

¹⁸ K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian, *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 31.

¹⁹ *Ibidem*, s. 33.

²⁰ Mary Warnock uważa nawet, że Heideggera wolno z całą pewnością nazwać pierwszym prawdziwym egzystencjalistą (zob. M. Warnock, *op. cit.*, s. 59).

²¹ A. Miś, *op. cit.*, s. 89.

²² M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 66.

wprowadza pewne istotne rozróżnienie: „wybrany na oznaczenie bycia [...] bytu termin „egzystencja” nie ma i nie może mieć ontologicznego znaczenia tradycyjnego terminu *existentia*; ten ostatni bowiem znaczy wedle tradycji ontologicznej tyle, co bycie obecnym [...], sposób bycia, który bytowi o charakterze jestestwa z istoty nie przypada w udziale”²³. Swoją myśl poprzedza filozof wyjaśnieniem współzależności istoty bytu od jego egzystencji. Podaje, że istota (*essentia*) bycia może jedynie zostać pojęta na podstawie samego bycia (*existentia*). Odnosząc to zaś do analizy *jestestwa* jako szczególnego rodzaju bytu, napisał:

istota jestestwa tkwi w jego egzystencji. Dające się w tym bycie wydobyć charaktery nie stanowią zatem obecnych „własności” jakiegoś tak a tak „wyglądającego” obecnego bytu, lecz tylko możliwe dlań sposoby bycia. [...] Dlatego termin „jestestwo”, którym ów byt oznaczamy, nie wyraża „co” tego bytu (jak w przypadku stołu, domu, drzewa), lecz bycie²⁴.

Jest zatem *jestestwo* bytem autonomicznym, który sam odnosi się do swojego bycia i jest zdany na własne bycie²⁵. Cytowany wyżej pierwszy wniosek Heideggera wyciągnięty z jego charakterystyki *jestestwa* sygnalizuje zaledwie, zaznacza tylko te cechy życia, które na gruncie egzystencjalizmu pojmuje się jako wiodące i nieuniknione – samotność i świadomość. Dobitnie mówi o tym Heidegger w drugim wniosku:

Bycie, o które temu bytowi [temu oczywiście, który *jest*, czyli *jestestwu* – T.B.] w jego byciu chodzi, jest zawsze moje. Dlatego nie można ujmować ontologicznie *jestestwa* jako pewnego przypadku i egzemplarza jakiegoś rodzaju bytu jako obecnego. [...] Zagadywanie *jestestwa* musi stosownie do charakteru *mojności* [...] tego bytu stale używać zaimka *osobowego*: „ja jestem”, „ty jesteś”²⁶.

Innymi cechami *jestestwa* podawanymi przez Martina Heideggera jest jego *bycie-w-świecie*, *bycie ku śmierci*, *bycie sobą* oraz *bycie-się*. Rozróżnienia równie trudne, ale bardzo istotne w odniesieniu do życia według egzystencjalizmu jako tradycji filozoficznej. Przez *bycie- w- świecie* należy rozumieć – jak twierdzi filozof – nie tylko stosunki przestrzenne, ale przede wszystkim osadzenie bytu w świecie tym, który jest, jedynym. Można świat traktować jako masę, w której byt jest, a poza którą go nie ma, a w którym to dokonywają się *współjestestwo* i *współbycie*²⁷. Przestrzenność *jestestwa* ma tu charakter wtórny co do niego

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 66–67.

²⁵ Tatarkiewicz podaje za Heideggerem: *Ja stanowią byt w osnowie swej różny od bytu wszystkich rzeczy, albowiem mogą o sobie powiedzieć: ja jestem.* (W. Tatarkiewicz, op. cit., tom 3, s. 349.) Na uwadze mieć należy stosunek bytu do własnego bycia, a zatem świadomość tego bycia i jego wyobcowanej natury.

²⁶ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 67.

²⁷ Chodzi o zespolenie ze światem i innymi ludźmi. Por. W. Tatarkiewicz, op. cit., tom 3, s. 349.

samego, podobnie jak wszelkie jego relacje²⁸.

Bycie ku śmierci określa natomiast – według Heideggera – nie tyle przeznaczenie czy cel życia, ale jedną z możliwości bycia bytu (*jestestwa*). Jednak zbliżenie do tej możliwości to zbliżenie do *możliwości niemożliwości egzystencji w ogóle*. Jak podaje myśliciel, „śmierć jako *możliwość* nie daje *jestestwu* nic do „ureczywistnienia” ani nic, czym ono samo jako rzeczywiste mogłoby *być*. Jest ona możliwością niemożliwości wszelkiego odnoszenia się do..., wszelkiego egzystowania”²⁹. Jest więc śmierć końcem bycia z ontycznego punktu widzenia, ale w rozumieniu egzystencjalnym to najważniejszy element świadomości własnego istnienia, gdyż, jak definiuje Heidegger, „śmierć jest w każdym przypadku tylko własna – ukazuje inny rodzaj pewności i jest [uznawanie śmierci za prawdziwa – T.B.] bardziej pierwotne niż wszelka pewność dotycząca napotkanego wewnątrz świata bytu [...]; jest bowiem pewna bycia-w-świecie”³⁰. Jest zatem śmierć nieodłączną częścią bycia, której świadomość nad byciem ciąży i jest źródłem egzystencjalnej troski,³¹ a do której to bycie nieuchronnie zmierza i na której się kończy³².

W sensie egzystencjalnym, w ujęciu Heideggera, bycie najlepiej charakteryzowane jest przez jego dwa aspekty, mianowicie *Sobą* i *Się*. Jak podaje autor „Bycia i czasu”: „*Się* jest egzystencją i jako źródłowy fenomen należy do pozytywnego ukonstytuowania *jestestwa*. Ma ono znów rozmaite możliwości swej konkretyzacji w *jestestwie*”³³. Oznacza to, że *Się* jest podstawowym aspektem bytu, związanym z jego egzystencją i jej przypisany. Nie jest niczym konkretnym i wymyka się charakterystyce. Według autora tegoż rozróżnienia, „*Się*, przy pomocy którego odpowiadamy na pytanie o *kto* powszedniego *jestestwa*, to *Nikt*, któremu wszelkie *jestestwo* w byciu-pośród-siebie-nawzajem zawsze jest już oddane”³⁴. *Się* występuje w przeciwieństwie do *Sobą* – aspektu indywidualnego dla każdego bytu, związanego z jego esencją. W przeciwieństwie, bowiem *Się* jest każdy byt tak samo (*Się* przynależy każdemu

²⁸ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 79–88 i 142–174.

²⁹ Ibidem, s. 344.

³⁰ Ibidem, s. 347.

³¹ Troska, lęk i niepewność są cechami charakterystycznymi dla myśli egzystencjalnej, od Sokratesa począwszy, poprzez Kierkegaarda, aż po Heideggera i Sartre’a.

³² [...] *śmierć nie jest przejściem do innego istnienia, lecz nieodwołalnym końcem istnienia. Śmiertelność, skończoność jest podstawową jego cechą. Nieodwołalny koniec, przejście w nicłość musi trwogę, i istnienie, choć skierowane ku śmierci, jest zarazem ciągłą ucieczką przed nią.* – wyjaśnia Tatarkiewicz (W. Tatarkiewicz, op. cit., tom 3, s. 350).

³³ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 178.

³⁴ Ibidem, s. 176.

bytowi), natomiast tym, co byty rozróżnia, jest właśnie *Sobą*. W przeciwieństwie, ale jednak zawsze ontologicznie nierozłącznie, gdyż „owo Sobą [...] powszedniego jestestwa to *Sobą o charakterze Się* [...], które odróżniamy od *Siebie* właściwego, tzn. uchwyconego jako własne. Będąc *Sobą-Się*, aktualne jestestwo jest *rozproszone* w *Się* i musi się dopiero odnajdywać. To rozproszenie charakteryzuje „podmiot” o sposobie bycia znanym jako zatroskane zanurzenie w najbliższym spotykanym świecie”³⁵. Co więcej, bycie Sobą – jak mówi Heidegger – nie polega na żadnym niezależnym od *Się* stanie podmiotu, ale jest egzystencyjną modyfikacją *Się* jako *istotowego egzystencjału*³⁶. *Się* należy więc rozpatrywać w kontekście *existentia*, *Sobą* natomiast jako *essentia*.

Jeśli zestawimy te dwa charaktery jestestwa: prymat egzystencji nad esencją (rozumiany najprościej jako zależność taką, iż najpierw trzeba w ogóle być, aby to bycie było „jakieś”) i *mojość* (samotność i niepodzielność) bycia z także Heideggerowskimi zagadnieniami, jak *byciem-w-świecie* i *byciem ku śmierci* oraz dychotomią *bycia sobą* i *bycia się*, a także całą analitykę *Dasein* Heideggera³⁷, to rysuje nam się obraz dwudziestowiecznego egzystencjalizmu i prezentowanej przez ten nurt wizji życia, która przez innych myślicieli była co prawda różnie interpretowana, niemniej zawsze w zasadniczych kwestiach pozostając podobną do Heideggerowskiego pierwowzoru. Traktowanie Heideggera o *Bycie* to niepodważalne podstawy egzystencjalizmu jako filozofii.

Mówiąc o filozofii Martina Heideggera nie można nie wspomnieć o Edmundzie Husserlu, ojcu fenomenologii. To jemu właśnie zadedykował Heidegger swoją pracę *Bycie i czas*, tak ważną dla dyskursu egzystencjalnego w filozofii. Powiązanie z Husserlem nie jest oczywiście przypadkowe, bo Heidegger był jego uczniem i również fenomenologiem. Sama fenomenologia właśnie jest niezwykle ważna dla filozofii egzystencjalnej.

Istotą fenomenologii jako prądu epistemologicznego jest postrzeganie świata takiego, jakim się jawi. Jak podaje Tatarkiewicz: „zamierzeniem jej było ustalić, co naszej świadomości jest bezpośrednio dane, i wyodrębnić od tego, co jest konstrukcją umysłu. W ten sposób wydzielone będzie to wszystko, co oczywiste: bo oczywistym może być jedynie

³⁵ Ibidem, s. 178.

³⁶ Ibidem, s. 179.

³⁷ Pojęcie *Dasein* jest bardzo ogólne, odnosi się właściwie do całości koncepcji Martina Heideggera. W terminie tym zawiera się tak *bycie-w-świecie* bytu, jak i cała natura tego bycia. Analityka *Dasein* jest – jak podaje Paweł Dybel – fenomenologią opisową, a zatem całą metodologią postrzegania bycia (zob. P. Dybel, http://czytelnia.onet.pl/0,1221485,do_czytania.html, dostęp [3.01.2012]).

to, co bezpośrednio dane³⁸. To właśnie poznanie było kluczowym zagadnieniem tego kierunku filozofii niemieckiej, i w tej oto kwestii stała ona w opozycji do kantyzmu, opiewając intuicję jako formę aktu poznawczego umysłu³⁹. Fenomenem należy zaś w tym świetle nazywać to, co jawi się podmiotowi poznającemu, zawsze subiektywnie, zawsze intuicyjnie. Co więcej, na podstawie zjawisk fenomenów wypowiadać można sądy *a priori*, przez co rozumieć należy, że właśnie poprzez fenomeny świat objawia podmiotowi swoje zasady i reguły nim rządzące⁴⁰.

Edmund Husserl jest autorem bardzo ważnego dla epistemologii egzystencjalnej pojęcia, mianowicie *redukcji transcendentalnej*, umożliwiającej spotkanie ludzkiego umysłu z tym, co jest poza nim⁴¹. Husserlowskie *wzięcie w nawias* rzeczywistości, zwane przez niego *epoché*,⁴² to wyniesienie człowieka poza świat i zbliżenie go do poznania rzeczywistości ideacyjnej, jego wędrówka od subiektywnego poznania do transcendencji⁴³. Koncepcja *wzięcia w nawias*, następującego w akcie doświadczenia rzeczywistości, świadczy o wydobyciu przez Husserla na pierwszy plan świadomości człowieka, lecz nie jednostkowej, ale intersubiektywnej. Filozof zbliżył się zatem w swych poglądach do Platona, dając jednocześnie zaczątek – wraz z innym fenomenologiem, Maxem Schelerem – rozwoju dwudziestowiecznego egzystencjalizmu teistycznego.

Fenomenologami byli, obok Husserla i Heideggera, wspomniany już wyżej Scheler (zajmujący się przede wszystkim etyką autor obiektywnej hierarchii wartości, postulujący ich idealny, niezależny, zewnętrzny niejako świat funkcjonujący dla wszystkich *a priori*)

³⁸ W. Tatarkiewicz, op. cit., tom 3, s. 218.

³⁹ Trzeba zaznaczyć, że fenomenologii chodzi o bierną formę, w przeciwieństwie do poznania czynnego postulowanego przez Kanta. Ten ostatni rozumiał akt poznania jako rozwijanie – jak wyjaśnia Tatarkiewicz – *przez umysł własnych swych form i podporządkowywaniu im świata* (Ibidem.). Epistemologiczna bierność w świetle fenomenologii to właśnie odbieranie za pomocą intuicji tego tylko, co świat ma z siebie do aoferowania i co ukazuje – stąd ani dedukcja, ani indukcja nie są w poznawaniu przydatne, świat się po prostu jawi (zob. Ibidem, s. 216–222).

⁴⁰ Co ciekawe, samego Husserla cechował antyrelatywizm. Połączył on subiektywność i zmienność doznania ze stałością zasad uporządkowania świata. Uważał bowiem, że jakkolwiek jednostki ludzkie i ich sądy są zmienne, to jednak prawdy są stałe, a wartości obiektywne (co podkreślał również, a może raczej przede wszystkim, Max Scheler) – są normami idealnymi (zob. Ibidem, s. 217 i 221).

⁴¹ Powołując się na Tatarkiewicza zauważyć trzeba, że odwrócenie się Husserla od realizmu i zwrot ku idealizmowi był momentem zaskakującym. Świat przestał już bowiem jawić się, a zaczął reprezentować idee. Por. Ibidem, s. 222–223.

⁴² O *epoché* zob. M. Warnock, op. cit., s. 47–48.

⁴³ Na *epoché* zgodzić się nie potrafił Heidegger, gdyż pojęcie to przeczy jego idei permanentnego *bycia-w-świecie* i nieistnienia niczego poza nim. Fenomenologia Heideggera skupia się tylko na współbyciu ze światem, *Dasein*, odbieraniem go i relacji takimi, jakimi się jawą. Jest zatem zdecydowanie bardziej pesymistyczna.

oraz najbliższy filozofii egzystencjalnej Maurice Merleau-Ponty. Najbliższy, ponieważ „zrobił chyba najwięcej dla przewyciężenia ograniczeń tej filozofii ku poglądom w bardziej pełny i bardziej konkretny sposób opisującym ludzkie bycie w świecie”⁴⁴.

Merleau-Ponty to zatem myśliciel, który nie tyle wykreował, co przypisał teoretyczne ramy fenomenologii filozofii egzystencjalnej⁴⁵. Twierdził bowiem, że

fenomenologia jest badaniem esencji; wszystkie problemy sprowadzają się, jej zdaniem, do określenia esencji, np. esencji postrzeżenia czy esencji świadomości. Ale fenomenologia jest również filozofią, która umieszcza owe esencje w istnieniu i nie uważa, by można było rozumieć świat i człowieka inaczej, niż wychodząc od ich „faktyczności”. [...] wysiłek fenomenologii zmierza ku odnalezieniu tego naiwnego kontaktu ze światem, aby nadać mu wreszcie prawomocność filozoficzną⁴⁶.

Uważa się Maurice Merleau-Ponty’ego za egzystencjalistę także dlatego, że współpracował z Jeanem-Paulem Sartrem przy tworzeniu i redagowaniu pisma *Les temps modernes*, na łamach którego egzystencjaliści publikowali. Pod wieloma względami filozof ten nie do końca jednak pasuje do egzystencjalnego nurtu: „mówi tonem poważnym, ale nie proroczym; przedmiotem swych dociekań jest zafascynowany, lecz przekazania go nie traktuje jako misji; jakkolwiek jego myśl wiąże się w jakiejś mierze z etyką, to przecież nie widać w niej żadnego wpływu Kierkegaarda i Nietzschego”⁴⁷. Dlatego – mimo opisanego wyżej wkładu w wykładnię egzystencjalizmu – lepiej jest nazywać go fenomenologiem⁴⁸, podobnie zresztą jak Heideggera i Husserla, a miano egzystencjalistów pozostawić tym, których za takich uważa w swojej klasyfikacji Sartre.

Jakkolwiek Heidegger dał podstawy pod dwudziestowieczny egzystencjalizm, a fenomenologia stała się jego epistemologicznym bliźniakiem, to jednak wykładnię kierunku – jak już wspomniano wyżej – przedstawił jedynie Jean-Paul Sartre. W traktacie o bardzo znamienym tytule – „Egzystencjalizm jest humanizmem” – podaje on, że sam termin *egzystencjalizm* nabrał „takiej pojemności, że właściwie nie ma już żadnego znaczenia. [...] W rzeczywistości jest to doktryna najmniej skandaliczna, najbardziej surowa: przeznaczona

⁴⁴ K. Pomian, *Maurice Merleau-Ponty*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian, op. cit., s. 416.

⁴⁵ Zabiegi Merleau-Ponty’ego zmierzające do zbliżenia fenomenologii i egzystencjalizmu mogą budzić wątpliwości, szczególnie gdy sięgnąć do „Egzystencjalizmu jako krytyki fenomenologii” Lwa Szestowa. Podobnie Sartre inaczej nawiązywał w swych pracach do myśli Husserla.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia i egzystencja*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian, op. cit., s. 418–419.

⁴⁷ M. Warnock, op. cit., s. 88.

⁴⁸ Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, tom 9, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006, s. 341.

jest wyłącznie dla specjalistów w dziedzinie nauki i sztuki oraz dla filozofów”⁴⁹. Sartre, określając ramy egzystencjalizmu,⁵⁰ zastrzega, że ten tajemniczy kierunek jest przede wszystkim modny, a przez to niechlubnie wykorzystywany przez ludzi szerzących skandale. W rzeczywistości jest egzystencjalizm dalece skomplikowany i niezrozumiany, a przeznaczony – jak stoi w powyższym cytacie – tylko dla specjalistów. Sam Sartre czuje się takim specjalistą uprawnionym do ogłoszenia wykładni egzystencjalnej doktryny, którą uważa nawet za łatwą do zdefiniowania. Niemniej – jak podaje – „sprawę komplikuje to, że są dwa rodzaje egzystencjalistów: pierwsi to chrześcijanie wyznania katolickiego, do których zaliczam Jaspersa i Gabriela Marcela, drudzy to egzystencjaliści ateści, do których zaliczyć należy Heideggera oraz egzystencjalistów francuskich i mnie samego”⁵¹. Idąc dalej za Startem: to co jest egzystencjalistom wspólne, to „uznanie, że istnienie poprzedza istotę rzeczy (egzystencja poprzedza esencję) lub, jeżeli ktoś woli, że punktem wyjścia powinna być subiektywność”⁵².

Dalej pojawia się już wyjaśnienie istotnego rozróżnienia, mianowicie egzystencjalizmu teistycznego i ateistycznego. Problem skupia się na ontologii i zagadnieniu Boga, ponieważ jest On – według jednych – początkiem wszelkiego bytu, pierwszą egzystencją nadającą esencje; według innych natomiast taką pierwszą istotą istniejącą przed możliwością zdefiniowania jest człowiek, jako byt w świecie samemu przybierający swą esencję i nadający ją innym bytom, zależny tylko od siebie i bycia świata⁵³.

Jean-Paul Sartre, jako egzystencjalista ateistyczny, skupia się na swoim rozumieniu kierunku, zdecydowanie skoncentrowanym na człowieku i – w ogólnym rozumieniu – bardzo pesymistycznym⁵⁴. Píše bowiem, że „jeżeli rzeczywiście egzystencja wyprzedza istotę,

⁴⁹ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem (fragmenty)*, [w:] *Antologia tekstów filozoficznych dla maturzystów, olimpijczyków, studentów i nauczycieli filozofii*, pod red. K. Kałuży i A. Pelc, eSPe, Kraków 2003, s. 109.

⁵⁰ Definicja egzystencjalizmu podawana przez Sartre’a nie należy do encyklopedycznych – to w zasadzie cały wykład. Podobnie u historyka filozofii, Federicka Coplestona, napotkać można rozległe opisy tego kierunku, zestawiające ze sobą autorów i myśli, które nigdy nie stworzyły zwartej doktryny, przez co jest egzystencjalizm pojęciem tak bardzo pojemnym i wewnętrznym zróżnicowanym.

⁵¹ J.P. Sartre, op. cit. Dalsza analiza egzystencjalizmu dwudziestowiecznego zawarta w tym rozdziale oparta jest na klasyfikacji Sartre’a.

⁵² Ibidem.

⁵³ Odwołania do filozofii Martina Heideggera są tu nadzwyczaj widoczne. Nie bez powodu Mary Warnock nazywa się go twórcą współczesnego egzystencjalizmu. Warto zaznaczyć, że sam Heidegger nie określał się mianem ateisty, choć jego poglądy definiują właśnie ateistyczny egzystencjalizm (zob. F. Copleston, op. cit., tom 11, Warszawa 2007, s. 129).

⁵⁴ Sartre nie uważa jednak filozofii egzystencjalnej za pesymistyczną. W wolności i odpowiedzialności upatruje radość z możliwości bycia takim, jakim się chce. Skazanie na wolność – choć brzmi to jak wyrok – jest kluczem do szczęścia w byciu w świecie. W tym rozumieniu bowiem tak szczęście, jak i nieszczęście, leży

to człowiek jest odpowiedzialny za to, czym jest. Tak więc pierwszym krokiem egzystencjalizmu będzie uświadomienie człowiekowi, czym jest on sam, i złożenie na niego całkowitej odpowiedzialności za własne istnienie⁵⁵. Pesymizm rodzi się tutaj ze skazania człowieka na wolność, wybór i odpowiedzialność: człowiek „nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz rzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko, co robi”⁵⁶. Tak oto – skoro nie ma Boga, nie ma sądów *a priori*, a wszystko zależne jest od samej tylko będącej w świecie, samotnej jednostki – nie ma dla człowieka punktów oparcia, które mogłyby usprawiedliwiać jego działania. Zrodzony w ten sposób problem moralności egzystencjalistycznej również zostaje przez Sartre’a skomentowany. Filozof zwraca tu po raz kolejny uwagę na pojęcie subiektywności. Twierdzi, że moralność jest indywidualnym (subiektywnym) aktem tworzenia i odkrywczosci – można zatem decydować wyłącznie za siebie i w swoim imieniu⁵⁷. Niemniej jednak – o czym również Sartre wspomina – indywidualne wartości składają się na pewien wzór czy model człowieka i człowieczeństwa wspólny dla całych pokoleń, w tym także na wspólną moralność⁵⁸. Tu kodyfikator egzystencjalizmu upatruje pełni sensu tej myśli – chodzi o odpowiedzialność, która dotyczy tak jednostki, jak i – za jej pośrednictwem – całej ludzkości.

Przedstawiona przez Sartre’a charakterystyka egzystencjalizmu, zawarta w wykładzie „Egzystencjalizm jest humanizmem”, a mająca swe odbicie także w innych jego dziełach, np. w pracy „Byt i nicłość”, bazuje na Heideggerowskich koncepcjach i jest ich rozwinięciem. Nic w tym dziwnego, skoro zainteresowania Sartre’a dotykały u swych podstaw fenomenologii, z której to rozwinął on swój egzystencjalizm. Paradoksem wydaje się jedynie to, że teistyczny w swych korzeniach egzystencjalizm Kierkegaarda znalazł swoją definicję i rozwinięcie – za pośrednictwem uznawanego za ateistę Heideggera – w nurcie właśnie ateistycznym. Nie można wprawdzie stwierdzić, że nurt ten okazał się dominujący, ale za sprawą określenia ram egzystencjalizmu właśnie przez filozofa ateistycznego – Sartre’a – pozornie wydaje się on być nurtem właściwszym.

Egzystencjalizm teistyczny rozwijał się bowiem równoległe do ateistycznego. Jego kreatorem został oto starszy od uznawanego za egzystencjalistę Martina Heideggera –

wyłącznie w rękach człowieka, który sam za nie odpowiada.

⁵⁵ J.P. Sartre, op. cit., s. 111.

⁵⁶ Ibidem, s. 113.

⁵⁷ Ibidem, s. 116.

⁵⁸ Ibidem, s. 112.

Karl Jaspers. Obaj ci współtwórcy egzystencjalizmu jako filozofii XX wieku, inspirowali się poglądami Kierkegaarda i Nietzschego, choć bardzo różnie je interpretowali.

To, co Karl Jaspers podkreśla, to ciągle, bo postępujące przez stulecia, zainteresowanie filozofii Bytem. Zwraca uwagę na metafizykę twierdząc, że

filozofia metafizyczna nadal zajmuje się Bytem, lecz nie jest nauką teoretyczną o Bycie. Inna jest jej funkcja i jej metoda. Dziś możemy dostrzec, że filozofia stawia pytanie o Byt i otwiera umysłowi człowieka widok na Byt, przekraczający byty poszczególne, rozświetlając „egzystencję”, a człowieka traktując jako wolny, przekraczający siebie podmiot, którego nie można zobiektywizować [...]”⁵⁹.

Najważniejsze jest dla Jaspersa owo *przekraczanie siebie*, transcendencja, którą można po Husserlowsku nazwać *epoché*, a która wyzwala wolnego człowieka z zanurzenia w świecie. Wolnego, bo to od człowieka samego zależy, czy przyjmie, czy odrzuci Transcendencję⁶⁰. Samą transcendencję i metafizykę traktuje natomiast Jaspers w kategoriach wiary, tak więc wyżej zaznaczony wybór przekłada się właściwie na jej przyjęcie lub odrzucenie. Filozof zaznacza tu dodatkowo, że należy rozróżnić wiarę teologiczną (opartą na autorytetach i doktrynie) od „wiary filozoficznej» stanowiącej skok, nieodłączny od uznawania tego, czego nie sposób ani dowieść, ani obalić, ani opisać”⁶¹. Jaspers rozwija zatem i wyjaśnia problem postawiony już przez Kierkegaarda. Świat ma dla niego charakter symboliczny, a jego egzystencjalizm polega na tym – cytując za Coplestonem – że „zagłada [...] ludzkich ideałów i nadziei odsłania skończoność, przygodność i przemijalność wszystkich przedmiotów, a dla wiary jest znakiem, że choć wszystko co skończone, ginie, Bóg pozostaje”⁶². Już za sprawą Jaspersa widać zatem wyraźnie, że to właśnie wiara i jej założenia są istotą różnicy między bardzo podobnymi do siebie egzystencjalizmami: ateistycznym i teistycznym.

Na podstawie myśli przede wszystkim Jaspersa, swój katolicki egzystencjalizm zbudował inny filozof, Gabriel Marcel. Tego francuskiego myśliciela wyróżniało to, że stosunkowo niewielki wpływ wywarła na niego fenomenologia, za to wykazywał się dużym zaangażowaniem w problematykę religijną. Obok wprowadzonych – istotnych z punktu widzenia religii – rozróżnień: istnienia i posiadania, problemu i tajemnicy, opinii

⁵⁹ F. Copleston, op. cit., tom 11, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2007, s. 116.

⁶⁰ Widać tu wyraźnie wybór pomiędzy tym, co proponuje Kierkegaard, a tym, co mówi Nietzsche (por. F. Copleston, op. cit., tom 11, Warszawa 2007, s. 120).

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem, s. 121.

i wiary,⁶³ jest Marcel autorem stwierdzenia, że

człowiek powinien [...] uświadomić sobie, że inni ludzie nie są czymś, co może być odeń oddzielone, że nie są oni względem niego zewnętrznymi, lecz współuczestniczą wraz z nim w jednej wspólnoty, ku której należy dążyć [...]. To dążenie ku wspólnoty ludzkiej jest zarazem dążeniem ku Bogu, który stanowi ostateczną podstawę i gwarancję tej wspólnoty⁶⁴.

Do tej specyfiki egzystencjalizmu Marcela Frederick Copleston dodaje natomiast, że „Marcel jest myślicielem osobowym [...], rozmyśla nad doświadczeniami, które mają dla niego w jego życiu szczególną doniosłość i które [...] mają metafizyczny sens i także konsekwencje”⁶⁵. W tym sensie został Marcel filozoficznym ojcem personalistów⁶⁶, wzorem między innymi dla Karola Wojtyły i Józefa Tischnera. Znamienne jest jednak, że w swoich rozważaniach Marcel nie odwołuje się do dogmatów katolickich: jako że przystąpił do Kościoła dopiero w wieku trzydziestu pięciu lat⁶⁷, jego filozofia okazuje się właściwie drogą do wiary. Przez to z kolei podobny jest Marcel do Sorena Kierkegaarda, a jego egzystencjalne dzieło staje się prawowitą (*de facto* obok Jaspersowej) kontynuacją myśli Duńczyka.

Zakończenie

Dwudziestowieczny egzystencjalizm rozwijał się niejako dwutorowo: na drodze filozoficznej i literackiej. Można przyjąć, że był filozofią wyrażaną przede wszystkim za pomocą literatury; filozofią nierzadko dyletancką, choć na pewno nie banalną. Zarówno wśród filozofów, jak i pisarzy, pomiędzy biegunem teistycznym i ateistycznym, obejmował cały szereg idei, często niespójnych, niesystemowych, które próbowały zdefiniować byt ludzki jako swoisty fenomen. Oparte na tajemnicy lub paradoksach, mniej lub bardziej powiązane z religią czy wiarą przemyślenia egzystencjalistów to nic innego jak próba odpowiedzi na odwieczne pytanie człowieka: *kim jestem?*

⁶³ Zob. F. Copleston, op. cit., tom 11, Warszawa 2007, s. 121–126.

⁶⁴ K. Pomian, *Gabriel Marcel*, [w:] L. Kołakowski, K. Pomian, op. cit., s. 190–191.

⁶⁵ F. Copleston, op. cit., tom 11, Warszawa 2007, s. 121.

⁶⁶ Andrzej Miś podaje, że [...] za personalizm uważa się każdą doktrynę filozoficzną, która uznaje człowieka za byt nie dający się zredukować do układu zależności fizycznych, biologicznych, ekonomicznych, kulturowych czy historycznych, lecz przyznaje mu zdolność wykraczania poza wszelkie ogólne struktury. Ta władza właśnie decyduje o tym, że „człowiek jest osobą” (łac. „*persona*”)[...]. (A. Miś, op. cit., s. 173). Idąc dalej za Misiem – nie należy pojęcia personalizmu sprowadzać jedynie do człowieka, gdyż odnosi się ono także do uznania osobowego Boga w myśl św. Tomasza. (Zob. A. Miś, op. cit., s. 173–191.) Stanowisko Marcela wpisuje się tak w pierwsze, jak i drugie z przedstawionych tu rozumień personalizmu.

⁶⁷ Zob. F. Copleston, op. cit., tom 11, Warszawa 2007, s. 126.

Literatura

- Antologia tekstów filozoficznych dla maturzystów, olimpijczyków, studentów i nauczycieli filozofii*, pod red. K. Kałuży i A. Pelc, eSPe, Kraków 2003
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 9, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 11, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2007
- Dybel P., http://czytelnia.onet.pl/0,1221485,do_czytania.html, dostęp [03.01.2012]
- Gazda G., *Słownik europejskich kierunków i grup literackich XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000
- Gilson E., *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz i J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010
- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009
- Kołakowski L., Pomian K., *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965
- Kossak J., *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Książka i Wiedza, Warszawa 1976
- Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Wydawnictwo Naukowe "Scholar", Warszawa 2000
- Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001
- Warnock M., *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005

Intencjonalność i świadomość. Wokół fenomenologii Edmunda Husserla

Wprowadzenie

Za ojca fenomenologii powszechnie uznaje się Edmunda Husserla (1859-1938), którego myśl kształtowała się pod wpływem idei Bernarda Bolzana, Franza Brentana, Karla Stumpfa i Alexisa Meinonga¹. Fenomenologia stanowi w pełni autonomiczną filozofię poznania, choć przez wzgląd na proponowaną metodę² bywa także tematyzowana jako epistemologiczna gałąź egzystencjalizmu. O intelektualnej bliskości obu tych nurtów filozofii współczesnej świadczą prace choćby takich myślicieli, jak M. Scheler, E. Stein, D. von Hildebrand, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, J.P. Sartre, E. Lévinas, P. Ricoeur, R. Ingarden, J. Tischner czy K. Wojtyła.

Filozofię zainicjowaną przez Husserla ujmować można także – na gruncie metodologii nauk – jako swoiste wprowadzenie do wybranych dziedzin nauk humanistycznych i społecznych. Daje ona bowiem teoretyczne podstawy do badań zjawisk wewnątrzświatowych, szczególnie zaś świadomościowo-intencjonalnych relacji człowieka do świata. Stąd, można rzec, uniwersalność metody fenomenologicznej³.

Idea fenomenologii

Fenomenologia, według Edmunda Husserla, miała ustalić, co jest bezpośrednio dane ludzkiej świadomości, wydzielając przy tym konstrukcję umysłu i aparat pojęciowy. Miała też być bezzałożeniowa, gdyż opisując to, w jaki sposób coś jest i nam się jawi, miała polegać na deskrypcji każdego możliwego doświadczenia tego, co jest, uprzednio zarazem nie

¹ A. Siemianowski, *Fenomenologia. Nowe obszary i tematy badań*, Scriptor, Gniezno 2004, s. 7–18. Por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, PWN, Warszawa 1974, s. 7-55. Zob. także M. Maciejczak, *Brentano i Husserl: pytanie epistemologiczne*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2001.

² Metoda fenomenologiczna „pozwała uzyskać wolną od uprzedzeń perspektywę badawczą, która umożliwia uchwycenie istoty we wszystkich przejawach bytu. Metoda fenomenologiczna o niczym z góry nie przesądza, niczego nie zakłada ani nie odrzuca, niczego też nie przyjmuje jako jedynie pewne lub jedynie realne. Fenomenolog zawsze w możliwie bezstronny i nieuprzedzony sposób pragnie się otworzyć na wszelkie dane doświadczenia”. A. Siemianowski, op. cit., s. 46.

³ J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 77. O fenomenologii jako filozofii konstytuowanej ideami przełomu antynaturalistycznego zob. B. Markiewicz, *Filozofia i świat życia codziennego*, Ossolineum, Wrocław 1981, s. 5–13.

przesądzać, co to miałyby być. Analiza sposobu, w jaki coś, co jest, ujawnia się, pozwoliła zaś Husserlowi wierzyć, że podmiot może wówczas dotrzeć do czystej obiektywności poznania⁴. Fenomenologia odrzucała przeto wszelkie mniemania i hipotezy, kierując się ku temu, co oczywiste i naocznie dane. Możemy zatem powiedzieć, że fenomenologia miała rozważać *fenomeny*, mówiąc o tym, „co” i „jak” jednostce się jawi oraz dlaczego właśnie tak, a nie inaczej, się ukazuje: „fenomenologia ma być wolnym od wszelkich założeń, nieuprzedzonym, ugruntowanym w doświadczeniu badaniem *istoty* faktów lub fenomenów zachodzących w sferze świadomości; innymi słowy ma być badaniem istoty naszego myślenia czegoś o czymś”⁵. Filozofia Husserla próbowała więc pochwycić związek pomiędzy immanencją a transcendencją, zewnętrżnością (*cogito* i *cogitatum*) oraz zbadać przedmioty i świadomościowe akty podmiotu owe przedmioty konstytuujące.

Świadomość intencjonalna jako źródło czystej obiektywności

Świadomość ma dla fenomenologów charakter intencjonalny, tzn. że zawsze jest świadomością *czegoś*. Każde przeżycie bowiem zawsze ma swoją *treść* (zawsze jest przeżyciem czegoś, doznaniem czegoś, chceniem czegoś, myśleniem o czymś, sążeniem o czymś itp.), która istotowo różni się od innych. Przeżycia jednakże nie występują obok siebie jako wyizolowane cząstki, lecz łączą się w świadomości człowieka w jedną całość, oddziałując na siebie i tworząc tym samym strumień świadomości⁶. Jak zauważa Krzysztof Michalski, świadomość u Husserla jawi się jako własność przeżyć intencjonalnych – w tej perspektywie zaś sens jako taki jest istotowo sprzęgnięty z przedmiotem, fenomen jest nośnikiem znaczenia:

sens to sposób, w jaki przedmiot jest dany, w jaki pojawia się on w świadomości. (...) Sens i przedmiot są ze sobą nierozzerwalnie związane; każdy przedmiot jest jakoś dany, każdy sens jest tylko sposobem, w jaki coś – jakiś przedmiot – jest dane właśnie⁷.

⁴ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 26–27. O programie fenomenologii zob. także Ibidem, s. 10–22; J. Szewczyk, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987, K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, KiW, Warszawa 1967. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, PWN, Warszawa 2010, s. 45–60.

⁵ A. Siemianowski, op. cit., s. 22. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 2005, s. 249. Zob. szerzej E. Husserl, *Idea fenomenologii*, PWN, Warszawa 2008. O Husserlowskiej krytyce psychologizmu i fenomenologicznym postulacie intencjonalności zob. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, WAM, Kraków 2012, s. 13–54 oraz N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię: konkretna praktyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 4–20.

⁶ Por. A. Siemianowski, op. cit., s. 24–25. Zob. szerzej E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, Rolewski, Toruń 1999, s. 81–90.

⁷ K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988, s. 14, 15.

Sfera ludzkiego doświadczenia zdaje się być tedy zarówno polem tego, co się zjawia (płaszczyzna transcendentna), jak i samym trzonem zjawiania (płaszczyzna immanentna), co – ogólnie biorąc – konstytuuje uobecnienie się *czegoś* w świadomości. W tym kontekście fenomenologiczna metoda, będąca opisem dokonującego się w procesie samego ukazywania, jest zaiste analityką projektu – sfery *zjawiania się* – a w konsekwencji badaniem relacji wszelkich obszarów recepcyjno-percepcyjnych tego, co dane.

Filozofia Husserla, wyszedłszy od analizy świadomości intencjonalnej, jawi się jako próba odsłonięcia czystej obiektywności. Fenomenologia zatem, co warto podkreślić,

interesuje się świadomością nie jako faktem psychologicznym, lecz ze względu na czystą treść obiektywną, którą jest ona w stanie ukazać. Aby dojść do tej czystej obiektywności, należy zastosować redukcję (*epoché*) fenomenologiczną, która polega na wzięciu w nawias całego, w naturalny sposób uznawanego świata. Dzięki temu dochodzi się do *nowej dziedziny bytowej*, swoistego *fenomenologicznego residuum*, którego *nie trafia fenomenologiczne wyłączenie*, a którym jest, zdaniem Husserla, *czysta świadomość z jej czystymi odpowiednikami świadomościowymi*⁸.

Owa redukcja fenomenologiczna (transcendentalna) – centralny punkt rozmyślań autora *Medytacji kartezjańskich* – jawi się tu jako *odwrócenie uwagi*, *wzięcie w nawias* wszystkiego, co niepewne, wątpliwe; to niejako zawieszenie sądu o istnieniu świata oraz tego, czego w żaden sposób nie obejmuje sam proces poznania. *Epoché*, podkreślmy raz jeszcze, uwypukla tedy konieczność eliminowania wszelkich (przed)założeń – abstrahowania od bytu wewnątrzświatowego – tym samym wyluszcza potrzebę podmiotowego (intencjonalnego) nakierowania doświadczenia na nagie, *czyste* fenomeny (*Zurück zu den Sachen selbst*) poprzez bezpośredni wgląd w ich istotę (*Wesenschau*). Jak pisze sam Husserl:

z jednej strony wykluczone są wszystkie sądy o tym świecie, opierające się na naturalnym doświadczeniu, o świecie danym nam z góry zawsze i w sposób całkowicie niewątpliwy jako istniejący, a tym samym wykluczone są wszystkie nauki pozytywne, które wszak opierają się na doświadczeniu dotyczącym naturalnego świata jako na źródle wszelkiego sprawdzania. (...) z drugiej strony poprzez tę *epoché* wyswobadza się spojrzenie na uniwersalny fenomen: *świat świadomości wzięty wyłącznie jako taki*, wyłącznie jako uświadamiany w różnorodnie przebiegającym życiu świadomym (...). Jestem wyłącznie uznany jako podmiot dla tego świata, a on sam jest także uznawany jako przeze mnie tak i tak uświadamiany, tak i tak się przejawiający, uznawany, predykatywnie osądzany, wartościowany itd., a więc w ten sposób, że sama pewność jego istnienia należy do *fenomenu* nie inaczej aniżeli odmiany mojego uświadamiania sobie czegoś i jego *treści*⁹.

O kartezjańskiej tradycji Husserlowskiej koncepcji świadomości zob. Ibidem, s. 56–134. Por. J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości: redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1994.

⁸ M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna*, KSW, Poznań 1991, s. 12.

⁹ E. Husserl, *Postowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 58, 59. Por. S. Sarnowski, *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*, PWN, Warszawa 1985, s. 197–199; R. Ingarden, op. cit.,

W *Medytacjach kartezjańskich* zaś czytamy:

epoché jest (...) radykalną i uniwersalną metodą, która pozwala mi uchwycić siebie samego jako czyste Ja wraz z moim własnym czystym świadomościowym życiem, w którym i dzięki któremu cały świat obiektywny jest światem istniejącym dla mnie, światem, który istnieje właśnie tak, jak jest do mnie odniesiony¹⁰.

Wyzbywszy się wyobrażeń, impresji, wyłączywszy to wszystko, co *poza* świadomością, co wobec niej transcendentne – zdaje się mówić Edmund Husserl – dotykamy *czystej immanencji*. Wkraczamy wtenczas w obręb podmiotowości, której intencjonalna świadomość do-określa formę, *światowy sens*. Możemy skonstatować, iż Husserl ujmował redukcję jako akt pozwalający zneutralizować naturalne ludzkie przeświadczenia i przed-sądy, które zaburzają postrzeganie rzeczywistości. Branie w nawias wszystkiego, co poza świadomością miało więc pomóc człowiekowi dobrze i jasno poznać to, co jawi się jako absolutnie obiektywne, miało pomóc dotrzeć do czystej świadomości. Redukcja transcendentna tym samym odsłonić miała czyste „ja”, które pozostało jako residuum wyłączenia fenomenologicznego¹¹. To właśnie owo czyste „ja” zdaje się być dla Husserla jedyną *fenomenologiczną daną*, której istotę należy zgłębiać niezależnie od stanowisk poszczególnych dyscyplin naukowych oraz niezależnie od wszelkich jednostkowych uprzedzeń czy przed-sądów.

Zakończenie

Mając na uwadze całą złożoność problematyki kierunku, wielotorowość poszukiwań i filozoficznych rozwiązań jego kontynuatorów, można powiedzieć, iż główną zasługą fenomenologii było ukazanie, iż świadomość ludzka ma charakter intencjonalny, że – jako płaszczyzna ujawniania się podmiotowości – jest niejako z góry skierowana na przedmioty. Filozofia Husserla okazała się więc swoistą próbą *samowyjaśnienia* świadomości, dowartościowania intuicji („zasady zasad”) jako pierwszego i niezastępowalnego źródła poznania, które czyni jednostkę (podmiot) transcendentną wobec samego aktu percepcyjnego, nadając jej status wewnątrzświatowego interpretatora. I choć od śmierci Edmunda Husserla minęło już ponad siedemdziesiąt pięć lat, jego idee inspirowały kolejne pokolenia myślicieli.

s. 145–163.

¹⁰ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. 29. Por. M. Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998, s. 11–40; D. Zahavi, op. cit., s. 61–73.

¹¹ Por. A. Siemianowski, op. cit., s. 29. Zob. szerzej E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. II, PWN, Warszawa 1974, s. 137–170, 299–321.

Warto tu nadmienić choćby fakt, iż Husserlowski projekt intersubiektywności świata przeżywanego (*Lebenswelt*) – głównie za sprawą Maurice’a Merleau-Ponty’ego – trwale wpisze się w obręb filozofii egzystencjalnej jako klucz do odsłonięcia autentycznego pryncypium bytowania¹². Nie sposób także nie zapisać, iż Martin Heidegger – wybitny uczeń Husserla – odwróci niejako fenomenologiczną optykę powrotu do rzeczy samych i uwagę swoją skieruje ku ekstatycznemu jestestwu (*Fundamentalontologie*). Porzuciwszy wymiar czystego „ja”, będzie pytał o analitykę i sens bycia istoczącego się *Dasein* (bytu rozumiejąco odnoszącego się do własnego bycia), czym wyznaczy (obok wspomnianego wyżej M. Merleau-Ponty’ego) egzystencjalny charakter fenomenologii. Za Heideggerem pójdzie Jean-Paul Sartre, który *explicite* osadzi myśl fenomenologiczną w obrębie egzystencjalizmu¹³. Tezie o doniosłości filozofii Husserla zdaje się wtórować fakt, iż reperkusje fenomenologicznej koncepcji świadomości intencjonalnej widoczne są także we współczesnej hermeneutyce i filozofii religii – tu szczególnie wymienić należy takich badaczy, jak H. Duméry, J.Y. Lacoste, J.L. Marion czy H. Schmitz¹⁴.

Literatura

- Czarkowski J., *Filozofia czystej świadomości: redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1994
- Depraz N., *Zrozumieć fenomenologię: konkretna praktyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010
- Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978
- Dziedzictwo Gadamera*, red. A. Przyłębski, Humaniora, Poznań 2004
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. M. Baran, PWN, Warszawa 2010
- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, Aletheia, Warszawa 2009
- Henry M., *O fenomenologii*, PAN, Warszawa 2007

¹² Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, PAN, Warszawa 1993. O fenomenologii egzystencjalnej Ponty’ego zob. także M. Warnock, *Egzystencjalizm*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 87-109.

¹³ Por. M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, Aletheia, Warszawa 2009; J.P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Zielona Sowa, Kraków 2007; Idem, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, PWN, Warszawa 1970.

¹⁴ Zob. H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku*, PWN, Warszawa-Poznań 2001; R. Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1996; *Dziedzictwo Gadamera*, red. A. Przyłębski, Humaniora, Poznań 2004; J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, Znak, Kraków 1996; M. Moryń, *Wyczulenie i subiektywność: o nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2004; M. Henry, *O fenomenologii*, PAN, Warszawa 2007.

- Husserl E., *Idea fenomenologii*, PWN, Warszawa 2008
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. II, PWN, Warszawa 1974
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, Rolewski, Toruń 1999
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, PWN, Warszawa 1974
- Jędraszewski M., *Antropologia filozoficzna*, KSW, Poznań 1991
- Lyotard J.F., *Fenomenologia*, Wyd. KR, Warszawa 2000
- Maciejczak M., *Brentano i Husserl: pytanie epistemologiczne*, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2001
- Marion J.L., *Bóg bez bycia*, Znak, Kraków 1996
- Markiewicz B., *Filozofia i świat życia codziennego*, Ossolineum, Wrocław 1981
- Martel K., *U podstaw fenomenologii Husserla*, KiW, Warszawa 1967
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, PAN, Warszawa 1993
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978
- Michalski K., *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988
- Moryń M., *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998
- Moryń M., *Wyczulenie i subiektywność: o nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2004
- Perkowska H., *Bóg filozofów XX wieku*, PWN, Warszawa-Poznań 2001
- Sarnowski S., *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*, PWN, Warszawa 1985
- Sartre J.P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Zielona Sowa, Kraków 2007
- Sartre J.P., *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, PWN, Warszawa 1970
- Siemianowski A., *Fenomenologia. Nowe obszary i tematy badań*, Scriptor, Gniezno 2004
- Szewczyk J., *O fenomenologii Edmunda Husserla*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 2001
- Warnock M., *Egzystencjalizm*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006
- Wiehl R., *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1996
- Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, WAM, Kraków 2012

Hermeneutyka przywłaszczenia Uehary Senroku

Celem niniejszego artykułu jest dokonanie pierwszej w języku polskim prezentacji myśli Uehary Senroku. Uehara Senroku jest myślicielem słabo znanym poza Japonią: dość powiedzieć, że żadnego z jego dzieł nie przetłumaczono (jak dotąd) nawet na język angielski. W chwili obecnej prace Japończyka są jednak wydawane w 28-tomowej edycji „Uehara Senroku chosakushū”¹, zaś prace takich japonistów jak Ulrich Dehn czy Ruben L. F. Habito pozwalają na przybliżenie jego wyjątkowej myśli czytelnikom anglojęzycznym. Zanim przejdę do omówienia hermeneutyki Uehary Senroku, pozwolę zatem sobie omówić jego postać oraz scharakteryzować podstawowe zasady jego myśli.

Uehara Senroku żył w latach 1899–1975, a swoje życie związał z miastem Kioto. Nie bez znaczenia jest fakt, iż Uehara odbył studia wyższe w Europie (lata 20. XX wieku), choć nie w zakresie filozofii, a historii. W latach poprzedzających wybuch II wojny światowej wielu intelektualistów zmuszano do poparcia agresywnej nacjonalistycznej polityki Japonii i absolutnej wierności uznanemu za boga cesarzowi Tennō. W akcie biernego protestu Uehara na przeszło dwadzieścia lat poświęcił się studiom nad średniowieczną Europą, z naukowymi sukcesami (najważniejsze prace poświęcone tej problematyce zostały wydane w latach 1942–1948). Można sobie wyobrazić, jak egzotyczne dla ówczesnego Japończyka (a przez to neutralne politycznie) były to zagadnienia. W 1940 r. Senroku wydał także swoje pierwsze dzieło filozoficzne: „Wybór z serca historii” (jap. *Shishin-shō*). W nagrodę za osiągnięcia naukowe Uehara został w 1946 r. rektorem prestiżowego uniwersytetu w Tokio. W trudnym czasie powojennym dokonał on reformy uniwersytetu, wskazując na trzy funkcje społeczne uniwersytetu: a) badania naukowe, b) szkolenie zawodowe i c) formację obywatelską². Wkrótce zainicjował on także powstanie Konferencji Kultury Narodu (jap. *Kokumin Bunka Kaigi*), będącej zgromadzeniem intelektualistów zainteresowanych rozwojem japońskiego społeczeństwa i kultury. W swoich wystąpieniach przestrzegał on przed odbudowywaniem

¹ *Uehara Senroku chosakushū*, Hyōronsha, Tokio 1987 i nast.

² O szczegółach reformy uniwersytetu w Tokio w: P. Latiolais, S. Reader, H. Kobayashi, *Comparative Perspective on the Reform of General Education* w: „Journal of Higher Education and Lifelong Learning”, nr 9 (2001), s. 140.

tożsamości narodowej w oparciu o tradycyjny japoński nacjonalizm (ugruntowany w szintoistycznych mitach), zalecając dostosowywanie się Japończyków do zmian w polityce globalnej³. Do końca życia angażował się społecznie, jeszcze w roku 1962 podnosząc hasło reformy uniwersytetu w oparciu o jego „bazę społeczną”. Mimo to do końca życia pozostawał niezrozumiany, a jego myśl – nieznaną, co odebrał jako życiową porażkę i tragedię.

Ze swojej praktyki naukowej wyniósł Uehara pewne ogólne refleksje natury epistemologicznej, i w ogóle filozoficznej, zawarte we wspomnianym dziele „Wybór z serca historii” (*Shishin-shō*) z 1940 r. Japoński myśliciel w sposób krytyczny odniósł się do przesiąkniętej duchem pozytywizmu świadomości metodologicznej współczesnych mu badaczy. Nie ma czegoś takiego jak obiektywne i neutralne aksjologicznie dane, odsłaniane na drodze stosowania panującej metody naukowej – uważa. Każdy proces poznania obejmuje „całość czyichś uczuć i doświadczeń”, za które „ponosi się pełną osobistą odpowiedzialność”⁴. Marzenie o uprawianiu nauki wolnej od ocen zakłada w istocie, że uprawia ją idealny, transcendentalny podmiot; każdy naukowiec uczestniczy przecież w pewnej kulturze na pewnym etapie dziejów, co sprawia, że respektuje on wartości wyznawane w łonie tej kultury, w tym pewne wartości poznawcze. Możemy zatem mówić o „aspekcie globalnym” tej krytyki epistemologii pozytywistycznej. Z drugiej strony, każdy naukowiec jest osobiście zaangażowany w to, co robi i ponosi odpowiedzialność za rezultaty swych wniosków: byłby to paralelny „aspekt egzystencjalny” koncepcji. Jak widać, praca Uehary Senroku wyprzedza chronologicznie odpowiadające jej idee współczesnej filozofii europejskiej i amerykańskiej. Po pierwsze, filozofię Kuhna, która dokonała przełomu w europejskiej epistemologii, traktując naukę jako zmienny historycznie twór kultury. Po drugie, Habermasa koncepcję interesów poznawczych, zgodnie z którą nie ma poznania bez interesu, a nauka realizuje interes panowania (władania). Po trzecie, porzucenie przez Putnama dualizmu sądów deskryptywnych i normatywnych w nauce, uznające, że nie ma opisu bez wartościowania. „Structure of scientific revolutions” to rok 1962, „Erkenntnis und Interesse” – 1968, artykuły Putnama – lata 80., a dzieło Uehary Senroku – 1940r.(!).

Inną kluczową kategorią filozofii Japończyka jest pojęcie globalnej świadomości historycznej (jap. *sekaishi-ninshiki*). Pojęcie to widnieje w dwóch tytułach dzieł historyka

³ T. Morris-Suzuki, *Global Memories, National Accounts: Nationalism and the Rethinking of History*, s. 21 w: <http://www.may.ie/staff/dpringle/igu/morris.pdf> [06.05.2014].

⁴ Cytat za: R. Habito, *Uehara Senroku*, w: I. McGreal (red.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, tł. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, s. 502.

z Kioto: „Kreteński dzban: lektury na temat formowania się globalnej świadomości historycznej” (jap. *Kureta no tsubo: sekaishi-zō keisei no tame no shidoku*) z 1975r. oraz „Nowe zadania [prowadzące ku] globalnej świadomości historycznej” (jap. *Sekaishi-ninshiki no shinkadai*) z lat 1963–68. Senroku definiuje globalną świadomość historyczną jako „rozpoznanie szerokiego spektrum czynników konstytuujących jakieś specyficzne zdarzenie historyczne w danym miejscu i czasie na świecie”⁵. Można by powiedzieć, że chodzi tu o coś w rodzaju samoświadomości (czy też przytomności) historycznej. Pojęcie to pełniło rolę heurystyczną i hermeneutyczną w pracy Uehary jako historyka, pozwalając mu na opisanie w jednolitej siatce pojęciowej wyjątkowość tak różnych postaci, jak Czyngis-chan, Ibn Taymiyah, Franciszek z Asyżu czy Ludwik XIV. W pewnym sensie odpowiadało ono Hegłowskiemu „odczytaniu woli ducha” przez bohaterów, ale tylko w pewnym, gdyż nie zakładało żadnego absolutu w rodzaju *Weltgeist* i w ogóle było pozbawione wszelkich konotacji metafizycznych, pełniąc – jak podkreślam – rolę czysto opisową. Zabierając głos w publicznych debatach, Senroku odnosił jednak *sekaishi-ninshiki* zwłaszcza do bieżącej sytuacji politycznej i społecznej Japonii, pokazując, iż z właściwego rozeznania przemian kulturowych i społecznych na świecie wypływa możliwość ich stymulowania i wykorzystania. Tak „wyłonione” podstawowe zasady zbiorowych decyzji miałyby dotyczyć:

2. przeżycia (rozumianego jak najbardziej przyziemnie),
3. środków egzystencji,
4. wolności i równości,
5. postępu i rozwoju oraz
6. autonomii i niepodległości⁶.

To właśnie z perspektywy globalnej świadomości historycznej Uehara Senroku dyskwalifikował tak popularny w Japonii nacjonalizm, wskazując właściwy model relacji między Japonią, Azją i Europą⁷.

Pod względem zapału w reformowanie społeczeństwa japońskiego Uehara Senroku dorównywał z pewnością XIII-wiecznemu mistrzowi sekty tendai i prorokowi Nichirenowi. Tendai to japońska sekta buddyjska założona przez Dengyō Daishi w 805r., będąca

⁵ S. Uehara, *Rekishi ishiki ni tatsu kyōiku*, Kokudoshya, Tokyo 1958, s. 180.

⁶ R. Habito, op. cit, s. 503.

⁷ Więcej na ten temat w: S. Uehara (red.), *History of the World for the Japanese*, Iwanami Publishing House, Tokio 1960.

odpowiednikiem chińskiej sekty mahajanistycznej tiantai, założonej w VI w. przez Zhiyi⁸. Zdaniem jej członków, esencja nauki Buddy została zamknięta w Sutrze Lotosu (skr. *Saddharma Pundarīka Sūtra*). Jednym z najważniejszych przedstawicieli szkoły tendai był właśnie Nichiren (1222–1282), od którego szkoła ta przybrała z czasem nazwę (Nichiren-shu). Recytacja tytułu Sutry Lotosu: „*Namu Myōhōrengekyō*” stanowi, zdaniem Nichirena, remedium na epokę chaosu czy też kryzysu (jap. *mappō*), przypadającą na czas klęsk żywiołowych i najazdu Mongołów na Japonię (*genko*, 1271 i 1281). Za swoje poglądy religijne Nichiren był prześladowany i więziony. Z nieprzychylną reakcją spotkały się także jego nowatorskie idee równouprawnienia kobiet i mężczyzn: w swojej interpretacji Sutry Lotosu pokazał bowiem, że także kobiety są w stanie wyzwolić się za życia, a nie jak dotąd wierzone, dopiero w męskim wcieleniu⁹.

To może nie najkrótsze wprowadzenie do postaci Nichirena usprawiedliwiam faktem, że to właśnie jego dzieła wziął na swój hermeneutyczny warsztat Uehara Senroku. Uczynił to w książkach „Nichiren i jego świat” (jap. *Nichiren to sono sekai*) oraz „Umarli i żywi: ekspresja i punkt widzenia w świadomości Nichirena” (jap. *Shisha-seisha: Nichiren ninshiki no hassō to shite*). Nichiren, będąc wzorem społecznie zaangażowanego buddysty, odczytał „znaki czasu” – dysponował globalną świadomością historyczną. Stąd zainteresowanie Uehary właśnie jego pismami¹⁰. Podobnie jak w przypadku Derridy, także tutaj zrąb hermeneutyki odczytujemy bezpośrednio z praktyki interpretacji tekstu. Uehara Senroku odrzuca przy tym pięć typowych podejść do dzieł Nichirena:

1. mistyczne: zakłada ono, że za pismami Nichirena kryje się ezoteryczna mądrość;
2. dogmatyczne: ogranicza interpretację do minimum, traktując jego pisma literalnie;
3. polityczne: dokonuje interpretacji krytycznej, koncentrując się na odniesieniu tekstu do sytuacji politycznej XIII-wiecznej Japonii;
4. literackie: czysto estetyczne, nie wychodzące poza analizę środków wyrazu artystycznego pism Nichirena;
5. akademickie: analityczne i przedmiotowe podejście naukowe, przedstawiające pisma

⁸ Szczegółowe informacje o ufundowaniu szkoły znajdują się na stronie: <http://www.tendai.or.jp> [06.05.2014].

⁹ Na ten temat: I. Mori, *Nichiren's View of Women* w: „Japanese Journal of Religious Studies” 30/3-4 (2003), s. 279-290.

¹⁰ R. Habito, *Review of: Yukio Matsudo, Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sūtra*, w: „Japanese Journal of Religious Studies” 32/1 (2005), s. 173.

Nichirena w zastanej postaci, w kontekście innych dzieł tamtej epoki¹¹.

Akceptuje natomiast następujące cztery, jak sam mówi, „metodologie”:

3. doktrynalną, czyli podejście naśladowców Nichirena i wyznawców sekty tendai w ogóle – dopiero w trakcie praktyki modlitewnej uwagi o Sutrze Lotosu mistrza z Kominato uzyskują swój właściwy sens;
4. humanistyczną, czyli stosującą zdobycze socjologów, filologów, filozofów i historyków (co ważne, głównie Zachodu); w odróżnieniu od wstrzemięzliwego podejścia akademickiego proponuje się tu ugruntowaną w badaniach historycznych humanistyczną interpretację pism¹²;
5. metodologię świadomości historycznej (już omówioną), ukazującą Nichirena jako postać, która dostrzegając ponadnaturalny sens dziejów, personifikuje zmiany zachodzące w duchu japońskim¹³;
6. własną hermeneutykę, którą za Rubenem Habito nazywam hermeneutyką przywłaszczenia¹⁴. Hermeneutyka ta z pewnością wpisuje się w bogatą tradycję hermeneutyk religijnych, a Uehara Senroku zajmuje w niej, obok św. Augustyna, Al- Ghazalego czy Ramanudży, miejsce poczesne.

Inną nazwą hermeneutyki przywłaszczenia, nazwą, którą posługiwał się sam Autor, jest „cielesne czytanie” (jap. *shiki-doku*)¹⁵. Jak sama nazwa wskazuje, mowa tu o wejściu w świat tekstu, przyjęciu (i przejęciu) wizji świata interpretowanego Autora. Owo wejście jest na tyle „głębokie”, że czytelnik staje się wcieleniem czy też potomkiem (jap. *bunshin*) Autora. Aby lepiej zrozumieć myśl Japończyka, możemy odwołać się do własnych doświadczeń: czytając kolejną książkę naszego ulubionego pisarza, wskutek wytrwałej praktyki lektury, już na tyle „rozumiemy” jego świat (uznajmy rozumienie, za Scheiermacherem, za akt irracjonalny) i na tyle „prześląknęliśmy” jego sposobem myślenia, że wyprzedzając w myślach opisany w książce bieg wydarzeń ze zdumieniem konstatujemy,

¹¹ S. Uehara, *Shisha-seisha: Nichiren ninshiki no hassō to shite*, w: *Chosaku-shū*, t. 16, Hyōronsha, Tokio 1995, s. 161–277.

¹² R. Habito, *The Uses of Nichiren in Modern Japanese History*, w: „Japanese Journal of Religious Studies” 26/3-4 (1999), s. 437.

¹³ T. Daffern, *Towards a Comparative Analysis of the Philosophies of Enlightenment in Buddhist, Eastern and Western Thought and the Search for a Holistic Enlightenment Suitable for the Contemporary World*, s. 46 w: <http://www.humiliationstudies.org/documents/DaffernEnlightenment.pdf> [06.05.2014].

¹⁴ R. Habito, *Uehara Senroku...*, s. 504

¹⁵ Szerzej o cielesnym czytaniu w: R. Habito, *Bodily Reading of the Lotus Sūtra* w: S. Teiser, J. Stone (red.), *Readings of the Lotus Sūtra*, Columbia University Press, Nowy Jork 2009.

że akcja toczy się „po naszej myśli”, że – mówiąc krótko – myślimy tak jak Autor czytanego dzieła. Na tym polega, a przynajmniej tak rozumiem Ueharę, „przywłaszczenie” umysłu Autora. Hermeneutyka ta może jednak budzić uzasadnione obawy europejskiego czytelnika. Po pierwsze, na gruncie filozofii europejskiej myśli drugiego człowieka (Ty) zdają się być skryte i niedostępne dla poznającego podmiotu (Ja), który już zawsze pozostanie skazany na myślenie o Innym *per analogiam*. Po drugie, nie wierzymy współcześnie w możliwość „przezroczystego” przywłaszczenia umysłu Autora żyjącego i piszącego w innej kulturze i epoce, nie wierzymy, że choć na chwilę możemy zdjąć nasze kulturowe i historyczne okulary, przez które spoglądamy na świat. A nawet więcej: to właśnie w uświadomieniu sobie istnienia tych okularów uznajemy doniosłość hermeneutyki filozoficznej.

Myśl Uehary Senroku czerpie jednak z dwóch źródeł, które umożliwiają nową perspektywę doświadczenia Innego i tekstu, w którym mieszka jego myśl. Nie oczekujemy od hermeneutyki Wschodu, że będzie identyczna z hermeneutyką Zachodu (choćby, o ironio, z wyżej nakreślonych względów hermeneutyczno-filozoficznych). Po pierwsze, w kulturze Chin i Japonii mocno zakorzenione jest przekonanie o tym, iż doskonałe poznanie i skuteczne działanie możliwe jest tylko przy osiągnięciu idealnego stanu pustego umysłu (chiń. *wu xīn*). Przekonaniu temu hołdował Zhuangzi, a za nim wielcy mistrzowie zen¹⁶. Po drugie, buddyzm mahajanistyczny pozostający pod wpływem tantryzmu i *Lankawatarasutry* cechuje przekonanie, że niekonceptualizowana i transcendentna natura Buddy jest wspólna wszystkiemu, co istnieje, co w sposób zdecydowany i oczywisty znosi dualizm podmiot-przedmiot¹⁷. „Przywłaszczenie” jest więc nie tylko aktem irracjonalnym, ale i mistycznym.

Społeczny kontekst kategorii zaangażowania u Uehary Senroku sprawia jednak, że hermeneutyka Japończyka zamyka się nie w dwóch, a w trzech etapach:

5. Wejście w świat tekstu – „cielesnym czytanie”;
6. „Przywłaszczenie” sobie umysłu Autora;
7. Odniesienie tekstu do aktualnej sytuacji czytelnika¹⁸.

Dodanie punktu mówiącego o ocenie idei Autora w kontekście okoliczności występujących w czasach współczesnych czytelnikowi nie jest li tylko wyrazem przeczulenia Uehary na

¹⁶ A. Stępnik, *W stronę praktyki. Specyfika umiejętności w taoizmie i zenie z perspektywy epistemologii Ryle'a i Dreyfusa* w: O. Łucyszyna, M. Zięba (red.), *Purusza, atman, tao, sin. Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, Wyd. Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2011.

¹⁷ Por. V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tł. M. Nowakowska, WAM, Kraków 2007, s. 166.

¹⁸ R. Habito, *Uehara Senroku...*, s. 504.

punkcie świadomości historycznej. Odzwierciedla to także, moim zdaniem, schemat doświadczenia mistycznego rozwijany w literaturze mahajanistycznej, a zwłaszcza w centralnej dla *Nichiren-shu* Sutrze Lotosu. Inaczej niż w hinajanie, osoba przebudzona nie opuszcza świata, aby przebywać w stanie nieuwarunkowanym, lecz wraca do świata, aby pomóc wszystkim istotom czującym uwolnić się od cierpienia¹⁹. Podobnie rzecz miałaby się z lekturą tekstu. Generalnie rzecz biorąc, zdaniem Uehary jakiegokolwiek autentyczne doświadczenie religijne nie powinno oddzielać nas od świata, ale jeszcze lepiej, głębiej nas weń angażować. Ulrich Dehn nazywa taką postawę „religijnością tego świata”²⁰. Jak widać, historyczność hermeneutyki nie została ostatecznie zapoznana.

Warto na końcu zauważyć, że schemat interpretacyjny dzieł Nichirena sytuuje się pomiędzy dwiema radykalnymi strategiami interpretacji. Jedna z nich, nazwę ją naturalną, zakłada, że istnieje wewnętrzny i obiektywny sens tekstu, który można wydobyć przy użyciu odpowiedniej metody: mniej więcej tak, jak iluzjonista wyciąga królika z kapelusza. Druga strategia głosi coś zgoła odwrotnego: nigdy nie wiemy, co Autor „miał na myśli” i *eo ipso* mówienie o sensie tekstu jest niepotrzebne i zwodnicze: każda interpretacja wymazuje interpretowany tekst, pisze nowy. W pierwszej przezroczysty jest podmiot, w drugiej – pusty jest przedmiot interpretacji. Uehara Senroku nie wierzy w pustość ani jednego, ani drugiego. Pokazuje, że – mówiąc sumarycznym skrótem – można, po przyswojeniu sobie pojęć i obrazów użytych w tekście, spojrzeć na współczesny sobie świat oczami tego tekstu, czyli Autora (bo to myśli Autora tworzą tekst). Powstaje fuzja horyzontów, choć w sensie odwrotnym niż pisał o niej Gadamer. Zamiast naszego spojrzenia na odległy czasowo i kulturowo tekst, spoglądamy tekstem na nasz świat. I właśnie w tym odwróceniu perspektywy tkwi moim zdaniem wyjątkowość hermeneutyki Uehary Senroku.

Literatura

Książki

Uehara S. (red.), *History of the World for the Japanese*, Iwanami Publishing House, Tokio 1960

Uehara S., *Rekishi ishiki ni tatsu kyôiku*, Kokudoshya, Tokyo 1958

¹⁹ *Saddharma Pundarîka Sûtra* II, tłumaczenie Bunno Kato na: http://mahajana.net/teksty/sutra_lotosu.html.

²⁰ B. Staemmler, U. Dehn (red.), *Establishing the Revolutionary: An Introduction to New Religions in Japan*, LIT Verlag, Münster 2011, s. 51.

- Uehara S., *Shisha-seisha: Nichiren ninshiki no hassō to shite* w: *Uehara Senroku chosaku-shū*, Hyōronsha, Tokio 1995, t. 16
- McGreal I. (red.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, tł. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997
- Staemmler B., Dehn U. (red.), *Establishing the Revolutionary: An Introduction to New Religions in Japan*, LIT Verlag, Münster 2011
- Teiser S., Stone J. (red.), *Readings of the Lotus Sūtra*, Columbia University Press, Nowy Jork 2009.
- Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tł. M. Nowakowska, WAM, Kraków 2007

Artykuły naukowe

- Habito R., *Review of: Yukio Matsudo, Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sūtra*, w: „Japanese Journal of Religious Studies” 32/1 (2005)
- Habito R., *The Uses of Nichiren in Modern Japanese History* w: „Japanese Journal of Religious Studies” 26/3-4 (1999)
- Latiolais P., Reader S., Kobayashi H., *Comparative Perspective on the Reform of General Education* w: „Journal of Higher Education and Lifelong Learning”, nr 9 (2001)
- Mori I., *Nichiren's View of Women* w: „Japanese Journal of Religious Studies” 30/3-4 (2003)
- Stępnik A., *W stronę praktyki. Specyfika umiejętności w taoizmie i zenie z perspektywy epistemologii Ryle'a i Dreyfusa* w: O. Łucyszyna, M. Zięba (red.), *Purusza, atman, tao, sin. Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, Wyd. Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2011

Źródła internetowe (dostęp: 06.05.2014)

- http://mahajana.net/teksty/sutra_lotosu.html
- <http://www.humiliationstudies.org/documents/DaffernEnlightenment.pdf>
- <http://www.may.ie/staff/dpringle/igu/morris.pdf>
- <http://www.tendai.or.jp/english/index.php>

Levinasowski dramat odpowiedzialności w kontekście powieści: George'a Orwella „Rok 1984” i Aldousa Huxleya „Nowy, wspaniały świat”

Imperializm Toż-Samego

W eseju podejmę próbę odczytania dwóch wielkich antyutopii dwudziestego wieku, powieści: „Rok 1984” Georga Orwella, oraz „Nowy, wspaniały świat” Aldousa Huxleya przez pryzmat filozofii Emmanuela Levinasa. Jednym z najbardziej podstawowych założeń fenomenologii Levinasa, jest przekonanie, że kształt struktur społecznych, przynajmniej w przypadku kultury europejskiej, w istocie jest odzwierciedleniem konstytutywnych dla zachodniej metafizyki tez.

Bezpieczeństwo ludów europejskich ukrytych za swymi granicami i za murami swych domów, upewnionych co do swej własności (Eigenheit, które staje się Eigentum), nie jest socjologicznym warunkiem myśli metafizycznej, lecz właśnie projektem takiej myśli¹.

Przekonanie to, bez wątplenia, swe źródła ma w Husserlowskiej wizji kultury europejskiej, jako jedynej z dotychczas istniejących, która oparta jest na ideale czystego poznania. Od Husserla, Levinas przejmuje także deskryptywną metodę analiz, uprawianych w nastawieniu ejdetycznym, w których, jak mówi sam twórca fenomenologii: „fikcja jest źródłem, z którego czerpie soki poznanie „prawd wiecznych”². Interpretując ten wątek, Levinas dodaje stwierdzenie, że filozofia jest eksplikacją przedteoretycznych postaw, których przykłady zawarte są między innymi w literaturze. Biorąc pod uwagę powyższe tezy, powieści Orwella oraz Huxleya, stanowią egzemplifikację zarówno Levinasowskiej krytyki europejskiego paradygmatu myślowego, jak i konstruowanej na jej podstawie, metafizyki. Przekonanie o tym, że nie da się konsekwentnie oddzielić metafizyki od krytyki filozofii, jest zresztą kolejnym z Husserlowskich postulatów podzielanych przez Levinasa.

Z tego powodu, pozwalam sobie na nazwanie rozważań zaprezentowanych w tej pracy mianem metafizycznych. W istocie konflikt, którego ofiarą padają obywatele społeczeństw

¹ E. Levinas, *Jacques Derrida. Zupełnie Inaczej* [w:] *Imiona własne*, tłum. Janusz Margański, KR, Warszawa 2000, s. 67.

² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. Danuta Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, s. 222.

opisanych w obydwu powieściach, jest, jak zobaczymy, konfliktem rozgrywającym się między zawłaszczającą aktywnością podmiotu poznającego, a anarchicznością odpowiedzialności.

Transcendentalną strukturę, poprzedzającą dychotomię podmiot-przedmiot, charakteryzował Levinas, jako Toż-Samego. W odróżnieniu od najbardziej znanych koncepcji fenomenologii transcendentalnej (Husserl, Heidegger), struktura ta ma mieć wyraźny sens etyczny. Konstytutywną cechą Toż-Samego jest imperializm, pojmowany tu jako aktywność zawłaszczająca. Levinas pisze, że:

Możliwość posiadania, to znaczy zawieszania samej inności tego, co jest inne tylko na pierwszy rzut oka i w stosunku do mnie określa sposób bycia Toż-Samego³.

Celem Toż-Samego jest totalność znosząca wszelką inność. Jednym z najbardziej dobitnych przejawów zawłaszczającej aktywności, ma być dla Levinasa aktywność poznawcza, której telos ma być realizacją idealnej immanencji. Z perspektywy fenomenologicznej, teza o immanencji właściwej każdemu poznaniu, jako uzasadniona przez idealizm transcendentalny Husserla, nie jest niczym nowym. Levinas nie zmierza jednak w stronę podważenia rezultatów fenomenologicznego opisu, ale ku wydobyciu ich etycznego sensu. Taka strategia hermeneutyczna umożliwia krytykę wysuwaną z pozapoznawczych pozycji. Tradycja metafizyki zachodniej zostaje więc oskarżona u samych swych podstaw, których wydobycie umożliwił transcendentalizm.⁴ Tradycja ta miała za każdym razem powołać „źródłowe dzieło immanencji” Toż-Samego, który:

[...]zmierza do jedności, to jest do odsłonięcia wewnątrz wielości bytów rozumnego systemu, w którym te byty są tylko przedmiotami i który nadaje im ich bycie. Albo też zmierza do brutalnego podboju bytów leżących poza systemem, na stosowaniu przemocy⁵.

Konstytutywny dla każdego metafizycznego systemu idealizm (rozumiany szeroko, jako sprowadzenie całości możliwego bytu do możliwości jego pomyślenia), doprowadzać miał w konsekwencji do zawłaszczenia nie tylko poznawanego świata, ale także jednostkowej podmiotowości. Jedynym, dla Levinasa, możliwym sposobem uniknięcia totalizacji jest relacja etyczna, która jako relacja z nieskończoną transcendencją, przerwać może spójność immanencji całości.

³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 24.

⁴ Z tego punktu widzenia, krytyce poddaje Levinas także Husserla i Heideggera, pomimo przejścia od tych myślicieli znacznej części rozstrzygnięć filozoficznych.

⁵ E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 364.

W późniejszym etapie swojej twórczości, której wyrazem jest praca „Inaczej niż być lub ponad istotą”, Levinas przeformułował swoje poglądy (głównie za sprawą polemiki z Derridą), większy nacisk kładąc na kwestię języka. Dychotomia między tożsamością a innością wpisana została w różnicę między Powiedzianym a Mówieniem. To, co Powiedziane, oznaczać miało apofantyczność, źródłowo przynależną fenomenowi. Wszelkie typy dyskursu metafizycznego, których podstawą jest pojęcie obecności, opierać miały się na właściwej Powiedzianemu synchronizacji. Owa synchronizacja, to nic innego jak wyróżnienie, jako koniecznej przestrzeni odniesienia dla wszelkich aktów poznawczych, terażniejszości, uspojnijającej wszelki dyskurs⁶. Powiedziane jest tym, co zawłaszcza, ma bezpośredniość Mówienia, transcendującego ramy klasycznie rozumianej inteligibilności, które jest najbardziej pierwotną funkcją intersubiektywności, pojętej jako etyczna odpowiedzialność. Mówienie, jako pierwotniejsza od Powiedzianego, lecz zasadniczo nietematyzowalna i diachroniczna funkcja, pomimo swego transcendentalnego statusu roli, nie daje się adekwatnie przedstawić w spójnym i dosłownym dyskursie filozoficznym. Stanowisko to doprowadziło Levinasa do sformułowania wizji historii filozofii, nękaney, odradzającym się nieustannie, pomimo refutacji, sceptycyzmem. Sama krytyka Levinasowska ostatecznie miała sceptyczny charakter. Levinas unika jednak problemu samoodnośności sceptycyzmu, utrzymując, wbrew tradycji filozoficznej, że dyskurs racjonalny nie usprawiedliwia się sam przez się. Tradycja metafizyki odrzuca na rzecz symultaniczności i absolutnej przejrzystości własnych systemów, swoje transcendentne pra-źródło jakim jest bliskość Mówienia.

Filozofia zachodnia, choć zrodziły się z bliskości, odrzucają sceptycyzm w dyskursie należącym do tego, co powiedziane, i do bycia, do ontologii: historia zachodniej filozofii odrzucała sceptycyzm, odrzucając zarazem transcendencję⁷.

W tym właśnie miejscu spotykamy wymiar państwa. Metafizyczna refutacja sceptycyzmu, to w istocie, gest ontologicznie równoznaczny z represyjnością państwa.

Dyskurs odzyskuje zatem swój sens za pomocą represji lub leczenia, za pomocą usprawiedliwionej przemocy graniczącej z możliwą niesprawiedliwością, jaką stanowi sprawiedliwość represyjna. To dzięki Państwu Rozum i wiedza są silne i wydajne. [...]Sceptycyzm przypomina nam o charakterze politycznym- w bardzo szerokim sensie- każdego logicznego racjonalizmu, o przymierzu logiki z polityką⁸.

⁶ Znow, jest to temat myśli fenomenologicznej doskonale znany. Pierwotność terażniejszości, odsłoniły analizy Husserla z „Wykładów o fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu”.

⁷ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 281.

⁸ Ibidem, s. 283-284.

Toż-Samy to więc jednocześnie idealna, źródłowa podstawa dyskursu filozoficznego, jak i zorganizowany na tej podstawie aparat państwowy. Śmiałość posunięcia Levinasa polega więc na tym, że wszystkie z przedstawionych analiz, daje się niemal bezpośrednio odnieść do analiz urządzania społecznego. W tym kontekście „imperializm Toż-Samego”, totalność go charakteryzująca, czy synchronizacyjna aktywność tego, co Powiedziane, uzyskują sens niemal dosłowny.

Toż-Samy jako Partia

Powieści „Nowy wspaniały świat”, oraz „Rok 1984”, nie są opisem jakiejś potencjalnej aberracji kultury europejskiej, ale stanowią hiperbolizację dążenia od początku w niej obecnego. Społeczeństwa opisywane przez Orwella i Huxleya, są opisem zrealizowanej totalności, gdzie całość rzeczywistości jest podporządkowana tylko jednemu celowi- dobru Partii. Jednym z podstawowych twierdzeń implikowanych przez ową totalność, jest przekonanie, że w życiu społecznym nie istnieją rzeczy nieistotne. Każdy szczegół, na ile to możliwe, odzwierciedlać ma hegemonie tożsamości Partii. Konieczność noszenia uniformów, odzwierciedlających pozycję w hierarchii społecznej, jest tylko jednym z wielu przykładów drobiazgowości, z jaką władza opisywana w powieściach, kontrolowała każdą aktywność swoich obywateli. W świecie Orwella kupowanie żyletek w nielegalnym miejscu było wykroczeniem, poranna gimnastyka odbywała się przy teleekranie, nawet picie „kawy zwycięstwa” miało wydźwięk polityczny. W „Nowym, wspaniałym świecie” jedyną dopuszczoną religią była religia Forda. Tabletki somy, antykoncepcja, helikoptery, „czuciofilmy”, praca - wszystko to było gwarantem stabilności świata doskonale urządzonego.

Urządzenie takich społeczeństwa nie byłoby możliwe, bez rozwiniętych technik poznawczych, stosowanych przez Partię. W istocie „Roku 1984”, to opis świata perfekcyjnie apofantycznego. Każdy krok, spojrzenie, gest czy słowo, wystawione było na widok czujnego oka Wielkiego Brata. Nie przypadkowo też Ministerstwo Miłości, areszt dla „myślóbrodniarzy” nazywane było „miejszem gdzie nie ma mroku”. Dzięki skrajnej jawności, możliwe było ustanowienie równie skrajnego dyktatu. Absolutyzacja poznania, przeradzającego się w inwigilację, pociąga za sobą przemianę Powiedzianego w dyktaturę, której nic i nikt nie może się wymknąć.

Nawet w chwili śmierci nie możemy tolerować ustępstwa.[...] my sprawiamy, że zanim kula roztrzaska mózg skazańca, staje się on doskonały.[...] Nasze przykazanie brzmi: „Słuchasz nas”. Nikt, kto tu trafia, więcej się przeciw nam nie buntuje⁹.

Dzięki technikom „dwójmyślenia”, „zbrodnioszlabanu”, czy „nowomowie”, siłom wymuszonej inteligibilności, myśli każdego człowieka zostają opanowane przez Partię, a wraz z nimi cała ludzka rzeczywistość.

[...] rzecz, którą musisz zrozumieć, to że władza oznacza władzę nad ludźmi. Nad ich ciałami, lecz co ważniejsze, także nad ich umysłami. Władza nad materią, czy jak byś to określił, rzeczywistością zewnętrzną, nie odgrywa tak istotnej roli. Nasza władza nad nią jest obecnie absolutna.[...] Rządzimy materią, bo rządząmy umysłami¹⁰.

Idealistyczna korelacja między myśleniem i bytem utwierdzona w Powiedzianym, zmusza człowieka do bezwzględnego wyzbycia się samego siebie w imię Całości. Człowiek nie umie już mówić sam za siebie, nie potrafi odpowiadać, z jego ust wydobywają się tylko Partyjne hasła. Także czas nie stanowi już problemu dla Partii. Teraźniejszość decyduje tu, zarówno o przyszłości, jak i przeszłości. Partia jest wiecznie, ponieważ istnieje ona teraz, jako idealnie obecna. Poza jej dyktatem nic nie może istnieć. „Ewaporowani” przestępcy znikają całkowicie. Wymazani z gazet, z myśli ludzkiej, nigdy nie istnieli, nie mają już żadnego miejsca w rzeczywistości, nawet tej minionej.

„Nowy, wspaniały świat” różni się od Orwellovskiego społeczeństwa większą skutecznością w odbieraniu głosu jednostce. Niepotrzebne są już tutaj skomplikowane techniki rozbijania arsenału myśli jak w „Roku 1984”. Zamiast tego, myśli obywateli urabiane są w momencie, kiedy są oni najbardziej bezbronni. Dziecko, zanim dorośnie, przechodzi wieloletni proces warunkowania, którego jednym z głównych elementów jest „hipopendia”, czyli powtarzające się w trakcie snu, wpajanie komunikatów, mających już na zawsze ukształtować umysł człowieka. Znow, wszystko zostało już podyktowane, Powiedziane i ustalone.

Również świadomość poznawcza, która jest przecież dla Partii niezbędnym narzędziem, nie pozostaje nieograniczona. Obok zawłaszczającej funkcji może ona też przecież odkrywać, napotykać nowe problemy, rozwiązania, perspektywy i paradygmaty¹¹. Przypomnijmy, że warunkiem Powiedzianego ma być, rozbijające jego symultaniczność,

⁹ G. Orwell, *Rok 1984*, tłum. Tomasz Mirkowicz, Muza, Warszawa 2013, s. 234.

¹⁰ Ibidem, s. 242.

¹¹ Nie jest to oczywiście sprzeczne ani z tym co powiedzieliśmy wcześniej o zawłaszczającym charakterze świadomości poznawczej, ani z filozofią Emmanuela Levinasa (por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 30, 38, 56, 60).

Mówienie. Dlatego Toż-Samy, jeżeli nie chce zginąć od własnej broni, musi ograniczać spontaniczność poznania. Nauka jest więc dopuszczana tylko o tyle, o ile służy dobru Partii. Zarówno w „Nowym, wspaniałym świecie”¹², jak i „Roku 1984”¹³, badania naukowe były ściśle kontrolowane przez władze.

Wolność jednostki nie jest dla Toż-Samego największym zagrożeniem. Huxley przedstawił nam świat, w którym wolność przeciętnego człowieka nie jest aż tak drastycznie ograniczona. W gruncie rzeczy zasięg wolności jednostki w „Nowym, wspaniałym świecie” nie jest dużo mniejszy niż współczesnego człowieka. To prawda, ludzie od urodzenia są programowani tak, aby wiernie służyć społeczeństwu, a świat społeczny jest doskonale uporządkowany, jednak ich życie codzienne nie odbiega od naszego w tak rażący sposób, aby uprawomocniona była teza, że to brak wolności (czyli względnej swobody działań człowieka) stanowi problem świata Huxleya. Wolność jednostki jest tam ściśle utożsamiona ze strukturą całości. Toż-Samy dopuszcza więc wolność człowieka, oczywiście, tylko wtedy kiedy człowiek mówi tylko jego głosem, jednak już sam fakt że możliwa jest wolność w Toż-Samym, bez przerywania jego monologu, każe nam domyślać się, że to w istocie nie wolność jest dla niego największym zagrożeniem.

W istocie, tylko odpowiedzialność jednostki, wykraczająca poza totalność całości, może przerwać monolog Tego Samego. Nieodpowiedzialne dzieci, wraz z całą ich beztróską i swobodą, to właśnie człowiek skonstruowany przez świat Huxleyowski. Mustafa Mond, jeden z zarządców „Nowego, wspaniałego świata”, słusznie więc odmawiał racji bytu heroizmowi i szlachetności, jako czynnikom destabilizującym społeczeństwo¹⁴.

Odpowiedzialność mowy

Odpowiedzialność, zdolna unicestwić tożsamość Całości, jako wyprzedzająca wszelkie utożsamienie, wszelką wolność, pojawia się wraz z wezwaniem Innego, który jest transcendentny, z którym „[...] nie wiąże mnie ani relacja posiadania, ani jedność liczbowa, ani jedność pojęcia”¹⁵. Podmiotowość odpowiedzialna, dla Levinasa, jest źródłowo bierna, nawiedzona przez Innego.

Podmiotowość jako inny w toż-samym - jako natchnienie – jest kwestionowaniem wszelkiej

¹² Por. A. Huxley, *Nowy, wspaniały świat*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 237.

¹³ Por. G. Orwell, op. cit., s. 178.

¹⁴ A. Huxley, op. cit., s. 246.

¹⁵ E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 26.

afirmacji „dla siebie”, wszelkiego egoizmu odradzającego się nawet w tym cofaniu się. (Kwestionowanie jest odtrącaniem!). Podmiotowość podmiotu jest odpowiedzialnością lub byciem-zakwestionowanym jako całkowite odsłonięcie się na znie wagę policzka nadstawionego w stronę tego który uderza¹⁶.

Ta pierwotna otwartość podmiotowości, bliskość tego co transcendentne, bliskość innego człowieka, który oskarża ja i wzywa do odpowiedzialności jest Mową. Wezwana do odpowiedzialności podmiotowość, bez możliwości uchylenia się, musi Mówić, odpowiadać, być odpowiedzialna. Otwarcie tego rodzaju nie jest drogą prowadzącą do jakiegoś kresu, gdzie podmiotowość mogłaby zostać w końcu zaspokojona. Inny człowiek, transcendentny absolutnie, nigdy nie daje się osiąść, zawłaszczyć. Relacja etyczna z innym nie jest relacją poznawczą, z której Toż-Samy czyni użytek, aby stać się całością. Mówienie i, co za tym idzie, odpowiedzialność, zawsze będą nieskończonym ruchem ku Innemu, niemożliwym do zaspokojenia Pragnieniem.

Nieskończoność nie jest” przedmiotem” poznania na miarę kontemplującego spojrzenia. Lecz Upragnionym budzącym Pragnienie, to znaczy odsłaniającym się przed myślą, która w każdej chwili myśli więcej niż myśli. Nie należy przez to rozumieć, że nieskończoność jest jakimś ogromnym przedmiotem, przekraczającym horyzonty spojrzenia. Miarą nieskończoności jest Pragnienie, bo jego miara znaczy niemożność miary¹⁷.

Sensu relacji etycznej nie da się więc wpisać w żaden ustalony, podyktowany porządek. Mówienie wykracza poza to co Powiedziane, nie daje się zawrzeć raz na zawsze w jakimś temacie, jest anarchiczne. Dlatego Partia tak bardzo obawia się ludzkiej odpowiedzialności. Człowiek odpowiedzialny nie potrzebuje Całości aby przemówić. Został wezwany spoza istniejącego porządku i spoza niego może przemówić. Jego wolność nie będzie polegać już na dziecięcej swobodzie, ale na tymczasowym odprężeniu, na możliwości podjęcia własnego zakwestionowania, zakwestionowania wcześniejszego od niej samej¹⁸. „Wolność polega na świadomości, że wolność jest zagrożona. Ale wiedzieć lub mieć świadomość to mieć czas, by uniknąć nieludzkiej chwili albo by ją uprzedzić”¹⁹.

Levinas oddaje wewnętrzną podmiotowości, poprzez dwuznaczność terminu dyskrekcja, który oznaczać ma zarówno nieciągłość, możliwość wyrwania się z monolitu Toż-Samego, jak i zdolność do dochowania tajemnicy. Ja i Inny w relacji etycznej,

¹⁶ Idem, *Inaczej niż być...*, s. 187.

¹⁷ Idem, *Całość i nieskończoność...*, s. 56.

¹⁸ Ibidem, s. 86.

¹⁹ Ibidem, s.21.

„wyabsolutniają” się z niej²⁰. Wolność, wpisana w strukturę odpowiedzialności jako nieskończonego dążenia ku Innemu, o tyle jest więc wolnością, o ile nieustannie i nieskończenie kwestionuje samą siebie we wstydzie moralnym. Wolność, zarówno w kontekście usytuowania jednostki w Całości, jak i w przypadku relacji etycznej, jest czymś, co wyrasta na gruncie pewnego rodzaju zależności. Jednak za każdym razem jest to zupełnie innego rodzaju zależność. Wolność w Powiedzianym zrzuca z podmiotowości odpowiedzialność, uspokaja ją, za cenę odebrania jej głosu; wolność wezwania etycznego polega na mowie skrajnie zaniepokojonej, niepewnej.

Pomimo tego, że wezwanie etyczne na wskroś przenika strukturę podmiotowości, nie jest ono żadną koniecznością; nie jest faktem, przed którym nie można byłoby się uchylić. Konieczność etyczna, opisywana przez Levinasa, nie jest oczywiście równoznaczna z koniecznością logiczną, czy ontologiczną. Powiedzieliśmy już, że relacja etyczna nie jest relacją poznawczą. Dlatego też z czysto poznawczego punktu widzenia, nie da uchwycić ani rozpoznać właściwego sensu wezwania etycznego. Ukazywanie się Innego w twarzy jest zawsze enigmą.

Dyplomata składa niebywałą propozycję innemu dyplomacie. Ale ta propozycja została złożona takimi słowami, że jeśli się chce, nic nie zostało powiedziane. Odwaga wycofuje się i gaśnie w tych samych słowach, które je przenoszą i zapalają.[...]Zakochany uczynił awans, ale prowokacyjny lub uwodzicielski gest nie przerwał przyzwoitych wypowiedzi i zachowań – wycofuje się on z tego gestu równie lekko, jak się go dopuścił. Bóg objawił się na górze lub w niejadalnym krzaku, lub potwierdził się w Pismach. A jeśli był to piorun? A jeśli Pisma dali nam fantazji? Przepędźmy z umysłu zwodnicze wezwanie!²¹.

Winston, bohater „Roku 1984”, w krótkim spojrzeniu skierowanym w jego stronę przez O’Briena, usłyszał wezwanie spoza Partyjnej całości. To właśnie wezwanie O’Briena pozwoliło mu przemówić własnym głosem. Pisał on swój dziennik, adresując go właśnie do O’Briena²². Jego wolność została poruszona, pchnięta – zaczął kwestionować świat wokół siebie, Partyjna nieomyślność przestała być dla niego warunkiem wolności. Wolność Winstona zdolna była ukonstytuować się tylko w dystansie pomiędzy nim, a Partią. Przerwy w homogenicznej strukturze świata w którym żył, pozwalały mu więc na choćby minimalną wolność.

²⁰ Por. Ibidem, s. 60. Szczególnie przypis tłumaczki: „Levinas używa czasownika *s’absoudre*, który ma znaczenie zasadniczo religijne: „uwolnić (się) od grzechu” i którego rdzeń słowotwórczy jest taki sam jak w słowach „absolucja” i „absolut”, co umożliwia grę słów trudno przekładalną na polski.[.]”.

²¹ E. Levinas, *Tajemnica i fenomen* [w:] *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. Małgorzata Kowalska, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 221.

²² G. Orwell, op. cit., s. 75.

Szafa, której nie dosięgał wzrok teleekranu czy dzielnica proli, były właśnie takimi wyrwami we wszechogarniającym polu widzenia Wielkiego Brata. Dzięki nim Winston mógł nawiązać niezapośredniczoną przez tożsamość Partii relację z Julią. Schadzki, odbywające się w możliwie najbardziej oddalonych, bądź najbardziej zaludnionych miejscach, miejscach niejawnych, ukrytych w cieniu, które czujne oko Wielkiego Brata zdawało się pomijać, lub nie dość bacznie obserwować chaos ich szczegółów, były ryzykiem, na które Winston i Julia, jeżeli chcieli nie być już tylko i wyłącznie częścią Partii, musieli się zdobyć.

Z czasem jednak przestrzeń, dzięki której mógł być wolny, została mu odebrana. Pokój Pana Charringtona okazał się pułapką, szafa, w której zamykał się aby pisać swój dziennik, podobnie jak miejsca w których spotykał się z Julią, były obserwowane.

Mimo tego, Winston nie przestał jeszcze być odpowiedzialny. Ciągle miał czas, nawet podczas przesłuchań, aby odroczyć chwilę w której będzie musiał poddać się Wielkiemu Bratu. Kłamał na przesłuchaniach, w rozmowach z wielkim Inkwizytorem Partii ośmielał się nawet jawnie kwestionować nieomyślność Partii. Nawet kiedy jego rozum został całkowicie opanowany przez Partię, nadal nie zdradzał Julii. Jednak w końcu jego czas skończył się – musiał zaakceptować całkowicie Wielkiego Brata, oddać swoją wolność Partii. Dystans pomiędzy Winstonem a Partią uległ unicestwieniu, Winston został elementem utożsamiania się tożsamego.

Zawłaszczanie mowy przez Powiedziane

Aby zniwelować dystans między odpowiedzialną podmiotowością a całością, Toż- amy musi wślizgnąć się między Ja i twarz Innego. Winston w Ministerstwie Miłości był świadkiem sceny, która doskonale pokazuje nam ów mechanizm²³. Do zatłoczonej, pełnej skazanych więźniów celi wchodzi człowiek. Wygląda na przerażająco wygłodniałego. Jeden ze współwięźniów widząc jego stan postanawia zaryzykować i dać mu kromkę chleba. Nie udaje mu się to. Do celi natychmiast wpada strażnik okrutnie go katując. Partia nie może dopuścić do tego typu czynów. Dlatego natychmiast pomiędzy potrzebującego i tego, kto daruje, wślizgnąć się musi strażnik więzienny.

Z punktu widzenia relacji etycznej, dochodzi tutaj do brutalnego rozerwania, jednak Partia widzi to zgoła odmiennie. Z perspektywy Partii to relacja etyczna jest dziurą, którą

²³ Ibidem, s. 217- 218.

zaszywa, przywracając obecność porządku²⁴. Taka reakcja jest jednak zawsze jednorazowa. Partia, mimo jej wszechobecnego wzroku, nie może interweniować tylko doraźnie, tylko w momencie przerwania Całości. Sama groźba wkroczenia strażnika też nie zawsze jest skuteczna. W końcu w każdej większej zbiorowości zawsze znaleźć się mogą jednostki, które zdają się nie dbać o konsekwencje swoich czynów. Poza tym, tego rodzaju reakcja nie zdoła przerwać trwalszej więzi, na przykład takiej, jaka zawiązała się między Winstonem a Julią. Toż-Samy musi przybrać maskę Innego, tak aby człowiek chcąc wyrwać się z jej sieci, jeszcze bardziej się w nią zaplątał.

W tym celu Toż-Samy wykorzystuje wspomnianą już wcześniej dwuznaczność Mówienia. Bliskość musi ukazać się jako złudzenie, niejawnosc spotkań jako ukryta głębiej jawność; trzeba odrzucić otwartość i niepokój w imię stabilnego gruntu. Innymi słowy, trzeba wrócić do świadomości poznawczej. Uczynić rozmowę Powiedzianym. Ryzyko Mowy zostaje zinterpretowane jako porażka człowieka²⁵. O'Brien okazując się urzędnikiem Partijnym, podszywającym się pod buntownika, wtrąca Winstona w porządek, z którego obiecywał go wyprowadzić. Podjęte ryzyko mowy okazało się dla Winstona zgubne. Winston odniósł porażkę. Teraz tylko trzeba będzie usprawiedliwić ową porażkę przez odwołanie się do Całości. W świecie tylko Całość nie odnosi porażki. Ona jest przecież nieograniczona, wieczna i wszechwiedząca. Ograniczony i śmiertelny, człowiek musi się jej poddać, jej poświęcić, w niej roztopić, jeżeli chce odnaleźć sens swojej porażki.

Znasz hasło Partii: „Wolność to Niewola”. Czy przyszło ci kiedyś do głowy, że można je odwrócić? Niewola to Wolność. Pojedynczy człowiek, co z tego, że wolny, zawsze ponosi klęskę. Tak być musi, bo przecież każdy w końcu umiera, a śmierć jest największą klęską. Ale jeśli człowiek potrafi całkowicie i bezwzględnie podporządkować się Partii, do tego stopnia, że rezygnuje ze swojej tożsamości, wówczas zlewa się z Partią, staje się Partią, a wtedy jest wszechmocny i nieśmiertelny.”²⁶

Porażka zostaje usprawiedliwiona przez totalność Partii. Winstonowi nie pozostaje nic innego od Partii. Nic innego jak roztopić się i zlać swoją wolność z wolnością Całości. Ja kończy się tam gdzie kończy się jego wątplenie o sobie samym. Kiedy jego myślenie stanie się tożsame z myśleniem Partii odnosi zwycięstwo nad swoją porażką.

²⁴ Por. E. Levinas *Inaczej niż być...*, s. 283: „Dyskurs odzyskuje zatem swój sens za pomocą represji lub, leczenia, za pomocą usprawiedliwionej przemocy graniczącej z możliwą niesprawiedliwością, jaką stanowi sprawiedliwość represyjna. To dzięki Państwu Rozum i wiedza są silne i wydajne”.

²⁵ Idem, *Całość i nieskończoność...*, s.83-93.

²⁶ G. Orwell, op. cit., s. 242.

Spojrzał na ogromną twarz. Zajęło mu czterdzieści lat, nim odkrył jaki to uśmiech kryje się pod czarnym wąsem. Och, cóż za okrutna, niepotrzebna pomyłka! Och, cóż za upór i arogancja nie pozwalały mu się przytulić do miłującej piersi! Dwie pachnące dżinem łzy spłynęły mu wolno po policzkach. Ale wszystko już było dobrze, wreszcie było dobrze; walka się skończyła. Odnosił zwycięstwo nad samym sobą. Kochał Wielkiego Brata²⁷.

Rzeczywistość zostaje usprawiedliwiona całkowicie. Świat jawi jako najdoskonalszy z możliwych, także z moralnego punktu widzenia²⁸. Winston przestał kwestionować, powrócił do Całości.

W porównaniu z „Rokiem 1984”, „Nowy, wspaniały świat” rysuje przed czytelnikiem znacznie bardziej przerażający krajobraz. Szczęśliwi do granic, ludzie nie są już zdolni kwestionować Całości, nie mają już własnego języka, nie potrafią odpowiadać za cokolwiek²⁹. Nie potrzebna jest już więc „policja myśli”, skoro nie pojawia się już żadna nowa myśl. Niepotrzebne jest już zmienianie przeszłości, skoro przeszłość to nic innego jak jedna wielka ciemna epoka, pełna cierpienia i brudu. Nic więc dziwnego, że w świecie który wszelki wstyd moralny traktuje jako porażkę wolności, bohater oskarżający porządek społeczny (Bernard) to życiowy nieudacznik, błąd w systemie warunkowania. Nie dziwi także to, że z chwilą, kiedy Bernard zdobywa uznanie, natychmiast przestaje postrzegać porządek społeczny jako niesprawiedliwy.

Przybysz spoza cywilizacji, Dzikus który dostrzega okrucieństwo systemu, także nie może zostawić choćby rysy na nieskazitelnym i harmonijnym porządku. Domagając się „prawa do bycia nieszczęśliwym”³⁰, staje się karykaturą mesjasza. Powszechna szczęśliwość i stabilność skutecznie opiera się niejasnym i destabilizującym roszczeniom niecywilizowanego człowieka.

Zakończenie

Filozofia Levinasa całe swoje napięcie czerpie z opozycji między poziomem ontologicznym – synchronizującym i totalizującym Powiedzianym, a poziomem etycznym – anarchicznym Mówieniem. Klasyczna zachodnia metafizyka problem tej relacji stawiała dokładnie odwrotnie. Poznanie nie było podejrzane z perspektywy etycznej. Levinas burzy

²⁷ Ibidem, s. 271.

²⁸ Por. E. Levinas, *Etyka i nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska- Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Warszawa 1991, s. 66; „W konsekwencji ważnym pytaniem o sens bycia nie jest: dlaczego jest raczej coś niż nic?- Pytanie Leibniza tak bardzo komentowane przez Heideggera- lecz: czy będąc nie zabijam?”.

²⁹ Por. A. Huxley, op. cit., s. 246.

³⁰ Por. Ibidem, s. 249.

spokój metafizycznego sumienia, pokazując, że może on stać się narzędziem opresji. Jeżeli podstawą moralności ma być odpowiedzialność, sumienie nie może zostać uspijone, opanowane. Każdy spokój jest już zafałszowaniem sumienia. Podejście Levinasa może wydawać się nazbyt radykalne, ono także prowadzić może do nadużyć. Podobieństwo między niektórymi akapitami „Inaczej niż być lub ponad istotą”, gdzie opisuje się podmiotowość jako zniewoloną absolutną odpowiedzialnością za cały świat³¹, a, z jednej strony, zdaniem „Roku 1984” o „bucie wiecznie depczącym ludzką twarz”³², oraz, z drugiej, wypowiedziami Mustafy Monda, jednego z „zarządców” z „Nowego, wspaniałego świata”, o odpowiedzialności za szczęśliwość innych ludzi³³, zbyt jest uderzające, aby lekkomyślnie zwać je na karb hiperbolizacji czy emfazy³⁴. Często zbyt jednostronne oskarżanie myślenia ontologicznego, jako jednocześnie opresyjnego i nieuchronnego, obrócić się może w usprawiedliwienie opresji wszelkiego rodzaju. Pytanie jakie więc rodzi się z przemyślenia filozofii Emmanuela Levinasa, to przede wszystkim pytanie o stosunek ontologii i etyki, oraz o możliwość sprawiedliwej etycznie ontologii. W kontekście myśli Levinasa, jest to pytanie o to, czy sama transcendentna, w stosunku do dyskursu, prawda sceptycyzmu, nie domaga się immanencji przejrzystych praw Państwa i Rozumu. Choć Levinas wielokrotnie próbował mierzyć się z tymi pytaniami, nie pozostawił na nie żadnej zadowalającej odpowiedzi.

Literatura

- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Światosław Florian Nowicki, Aletheia, Warszawa 2010
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. Danuta Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967
- Huxley A., *Nowy, wspaniały świat*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988
- Levinas E., *Całość i nieskończoność*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012
- Levinas E., *Etyka i nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-

³¹ Por. na przykład: E. Levinas, *Inaczej niż być...*, rozdział IV.

³² G. Orwell, op. cit., s. 245.

³³ A. Huxley, op. cit., s. 238.

³⁴ Por. E. Levinas *Pytania i odpowiedzi* [w]: *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. Małgorzata Kowalska, Homini, Kraków 2008, s. 171- 172.

- Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej,
Warszawa 1991
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński, Aletheia,
Warszawa 2000
- Levinas E., *Jacques Derrida. Zupełnie Inaczej* [w:] *Imiona własne*, tłum. Janusz Margański,
KR, Warszawa 2000
- Levinas E., *Tajemnica i fenomen* [w:] *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*,
tłum. Małgorzata Kowalska, IFiS PAN; Warszawa 2008
- Orwell G., *Rok 1984*, tłum. Tomasz Mirkowicz, Muza, Warszawa 2013

Michel Foucault jako „rycerz prywatnej autonomii”. Pytanie o zasadność krytyki Richarda Rorty’ego

Wstęp

Analizy Michela Foucault niejednokrotnie stanowiły przedmiot krytyki. Ich powodem były najczęściej zawarte w tekstach autora „Archeologii wiedzy” radykalny krytycyzm oraz metodologiczna bezkompromisowość. Podkreślmy, że krytycy myślenia Foucaulta to nie tylko filozofowie wielkich oświeceniowych narracji, ale mimo że uznawany często za przedstawiciela poststrukturalizmu, a nawet postmodernizmu, autor „Nadzorować i karać” krytykowany był również przez filozofów powszechnie zaliczanych do tych samych formacji. Jacques Derrida sprzeciwiał się na przykład historycznej (czy raczej archeologicznej) interpretacji filozofii Kartezjusza zawartej w „Historii szaleństwa”¹; Jean Baudrillard wskazywał na fakt, że foucaultowskie analizy władzy z lat 1963-1976 są upraszczające²; z kolei Richard Rorty zarzucał Foucaultowi anarchizm odnosząc się do praktycznego wymiaru jego analiz.

Wydaje się, że krytyka Rorty’ego jest tutaj się szczególnie ważna, gdyż wydobywa z prac Foucaulta to, co wydaje się w jego myśli najistotniejsze. Dotyczy bowiem tych implicytnych założeń teorii, które stanowią w analizach francuskiego filozofa element kluczowy. Naświetlając sens foucaultowskich metod, a następnie rekonstruując krytykę Rorty’ego, postaram się odpowiedzieć na pytanie, czy zarzuty kierowane w stronę autora „Nadzorować i karać” są właściwe.

Dyskurs i metoda archeologiczna w ujęciu Foucaulta

W popularnym odbiorze termin „dyskurs” kojarzone jest ze słownikiem Michela Foucault. Należąc historycznie do nurtu strukturalizującego (żeby nie powiedzieć strukturalistycznego), a następnie poststrukturalistycznego we francuskiej filozofii, autor „Historii szaleństwa” zakłada w swojej myśli niereferencyjność i nieneutralność wypowiedzi

¹ Por. J. Derrida, *Cogito i „Historia szaleństwa”*, „Literatura na świecie” 1988, nr 6.

² Por. J. Baudrillard, *Zapomnieć Foucaulta*, Esperons-Ostrogi, Kraków 2015.

językowych i szeroko rozumianych wypowiedzi kulturowych. Sam dyskurs, czyli immanentnie obecna w wypowiedziach danego czasu znacząca struktura zależności i relacji determinuje w danej epoce sposób myślenia na niwie wiedzy teoretycznej, w tym: refleksji dotyczącej jednostki i jej miejsca w społeczeństwie. Jak wiadomo, Foucault w swoich pracach wypracował dwie metody analizowania dyskursów. Pierwszy okres jego twórczości charakteryzuje tzw. podejście archeologiczne. Zostaje ono scharakteryzowane w wydanej w 1969 roku „Archeologii wiedzy”. Filozof podkreśla tam, że swoje rozpoznania dotyczące metody archeologicznej, formułuje już po badawczym doświadczeniu w pracy nad poprzednimi dziełami. Okres archeologiczny, wyliczając najważniejsze dzieła zawierałby:

- wydaną w 1961 roku „Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique” („Szaleństwo i nierozum. Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu”);
- „Narodziny kliniki. Archeologia spojrzenia medycznego” z 1963 roku.
- „Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych” z 1965 roku.

Na ich bazie Foucault formułuje swoją metodę archeologiczną. Mówiąc najogólniej, zakłada ona, że dyskurs nie jest czymś przezroczystym i nie chce go traktować jako znaku odsyłającego do czegoś innego, ale jedynie jako zabytek³. Archeologia chce

określić dyskursy w ich specyfice. (...) określa ona typy i reguły praktyk dyskursywnych, które przenikają indywidualne dzieła, i które czasem rządzą nimi całkowicie, wszystko sobie podporządkowując, czasem zaś zawiadują tylko ich częścią. Obca jej jest instancja podmiotu twórczego jako racja istnienia dzieła oraz zasada jego jedności. (...) Nie jest niczym więcej ani niczym innym jak przepisywaniem, to znaczy regularnym przekształcaniem – w utrzymanej formie zewnętrzności – tego, co zostało już napisane. Nie jest to powrót do samej tajemnicy początku, ale systematyczny opis dyskursu-przedmiotu⁴.

Archeologia zajmuje się też regułami formacyjnymi⁵, które określają warunki istnienia, współistnienia, utrzymywania się, przekształcania i zanikania⁶ dyskursów. Określa ona pole epistemologiczne, które stanowi historyczne *a priori* umożliwiające wyłanianie się konkretnych wypowiedzi dyskursu. Sama wypowiedź dyskursu jest z kolei funkcją, która przenika obszar struktur formacji dyskursywnej i stanowi niejako jej epifanię. Dlatego to nimi zajmuje się archeologia i na ich podstawie rekonstruuje konstelacje, którym zawdzięczają swoje funkcjonowanie. Co istotne, archeologia nie ma być interpretacją, ale analizą⁷.

³ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 172.

⁴ Ibidem, s. 172-173.

⁵ Ibidem, s. 64.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 172.

W pracach, które zostały początkowo przez Foucaulta uznane za archeologiczne, filozof dokonuje analizy dyskursów „naukowych”. W „Historii szaleństwa” chodzi o genezę narodzin psychiatrii i nowoczesnego ujęcia fenomenu szaleństwa, który swoje określenie odnalazł w różnicy wobec rozumu, czyli – jak mówi sam tytuł dzieła – jako nie-rozum (*déraison*).

W „Narodzinach kliniki” Foucault śledzi powstanie fenomenu spojrzenia medycznego w takich formach, jakie znamy dziś. Jak wykazuje, postrzeganie choroby musiało oderwać się najpierw od metafizyki zła, a następnie od uznawania jej związku z naturą, w którym występowała jako „nie dająca się określić negatywność”⁸: „Dopiero choroba postrzegana w perspektywie śmierci staje się całkowicie czytelna, otwarta bez reszty na suwerenne badanie przez język i spojrzenie. Dopiero gdy epistemologicznie śmierć została włączona w doświadczenie medyczne, choroba przestała być przeciwnaturą i mogła *ucieleśnić się w żywym ciele jednostek*”⁹. Na tej ewolucji miały polegać narodziny medycyny pozytywnej.

Z kolei w „Słowach i rzeczach” Foucault kreśli archeologię nauk humanistycznych, które jako takie doprowadziły do powstania figury człowieka jako przedmiotu badań. Od Renesansu do XIX wieku Foucault wyróżnia trzy *episteme*, czyli pewne formacje dyskursywne określające relacje języka i rzeczy, ale przede wszystkim różnie definiujące to, czym jest *episteme*, czyli wiedza pewna. Píše tam też, że wiedza o rzeczach jako taka stanowi „głęboką historię Tego Samego”¹⁰. Oznacza to, że każda wiedza unifikuje i ma charakter zawłaszczający wobec świata, a jak się okaże w późniejszych analizach Foucaulta – przede wszystkim wobec jednostki.

Metoda genealogiczna i relacja wiedza-władza

W wykładzie inauguracyjnym w Collège de France zatytułowanym „Porządek dyskursu” (1970), Foucault przedstawił drugą metodę analizowania systemów wypowiedzi – w literaturze najczęściej nazywa się ją genealogiczną¹¹. Właściwie należałoby ją nazwać genealogiczno-krytyczną, gdyż według filozofa składa się ona z dwóch elementów. Opis krytyczny ma zajmować się tymi funkcjami dyskursu, które odpowiedzialne są za

⁸ M. Foucault, *Narodziny kliniki*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 248.

⁹ Ibidem, s. 248.

¹⁰ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, Słowo/Obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 347.

¹¹ Por. M. Kowalska, *Michel Foucault – teoretyk rozdartej historii i krytyk władzy*, [w:] *Filozofia XX wieku*, t. II, red. Z Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002.

wykluczenia¹². Za przykład takiej praktyki filozof podał swoją „Historię szaleństwa”¹³, którą wcześniej uznawał za analizę archeologiczną¹⁴. Już teraz więc widać nieostrość rozróżnienia obu metod. Z kolei genealogia ma badać proces „kształtowania [dyskursów], zarówno rozproszony, nieciągły, jak i regularny”¹⁵. W tym samym miejscu Foucault zwraca też uwagę, że praktyki krytycznej i genealogicznej nie da się nigdy rozdzielić.

Idea archeologii jako metody była bardziej statyczna, systematyczna i przejawiała niewątpliwie większe podobieństwa względem innych metod strukturalistycznych. Z kolei krytyka i genealogia od początku zwracają uwagę na ujęcie dyskursu w procesie, w jego ewolucji, ale też z założenia ma być bardziej wartościująca. Foucault dookreślając ją, podkreśla zarazem istotność czynników zewnętrznych wpływających na tworzenie się efektu końcowego, czyli dyskursu – nie jest on już immanentnym przedmiotem badawczym, ale – jeśli można tak rzec – raczej się go doświadcza. W metodzie genealogiczno-krytycznej chodzi bowiem o lokalizowanie przestrzeni władzy, gdyż zawłaszczanie przez To Samo dotyczy nie tylko świata, ale przede wszystkim konkretnych jednostek.

Pierwszym przykładem metody krytyczno-genealogicznej jest „Nadzorować i karać. Narodziny więziennictwa” z 1973 roku. Foucault wykazuje tam, iż więzienie jako takie mogło powstać jedynie jako pewna wypadkowa dyskursu dyscypliny i karceralności, które wyłoniły się po zaprzestaniu wykonywania publicznych kar cielesnych. Foucault opisuje tam jedną z kluczowych dla swojej myśli koncepcji, mianowicie zależności „wiedza-władza”. Normalizacyjne funkcje nauk takich jak psychologia czy psychiatria służą mechanizmom władzy. W „Nadzorować i karać” opisane zostały jej techniki, jakim podlega jednostka w społeczeństwie współczesnym. Pierwszą jest *assujettissement*, które w języku francuskim oznacza podległość, podporządkowanie, ujarzmienie. Foucault wyzyskuje źródłosłów pojęcia, czyli *le sujet*, które tłumaczy się jako podmiot, przedmiot bądź temat. Tadeusz Komendant, odpowiedzialny za przekład „Nadzorować i karać”, oddaje ten termin jako ujarzmienie, bowiem według francuskiego filozofa ów mechanizm władzy „mógł zrodzić człowiecze « ja » uchodzące za przedmiot dyskursu, który korzysta z prestiżu naukowości”¹⁶. Podmiot jako figura myślenia o człowieku czy jednostce społecznej wyłania się z operacji *assujettissement*

¹² M. Foucault, *Porządek dyskursu*, Słowo/Obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 43.

¹³ Ibidem, s. 43.

¹⁴ Idem, *Archeologia wiedzy...*, s. 57, 217.

¹⁵ Idem, *Porządek dyskursu...*, s. 47.

¹⁶ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, Aletheia, Warszawa 2010, s. 25.

i jako taki jest on produktem władzy, *resp.* ujarzmania. Jego wytworzenie jest możliwe dzięki produkcji wiedzy, która razem z władzą wchodzi w zależność, której czynniki nawzajem się warunkują i wytyczają drogi swojego dalszego rozwoju. Jedna zawsze posługuje się drugą.

Kolejnym pojęciem, które ma opisać mechanizm kontrolowania jednostek, jest *investissement*, które w języku francuskim oznacza inwestowanie, kapitał, ale też otaczanie czy osaczanie. Komendant oddaje ów termin jako *blokowanie*. Operacji *investissement* ma podlegać ciało przez wprowadzenie „duży na scenę sprawiedliwości, a wraz z nim włączenie do praktyki sądów całej wiedzy « naukowej »”¹⁷. Oba mechanizmy mają na celu działanie władzy normalizującej, która z jednej strony „wymusza homogenizację, mimo że – pozwalając mierzyć odstępstwa od normy, określając poziomy, ustalając specjalności i spożytkowując różnice przez ich wzajemne dopasowywanie – indywidualizuje”¹⁸.

W „Woli wiedzy”, czyli pierwszym tomie „Historii seksualności” opublikowanym w 1976 roku, Foucault dookreśla precyzyjnie czym jest władza w jego ujęciu:

władzę trzeba przede wszystkim pojmować jako wielość stosunków siły immanentnych dziedzinie, w której się zawiązują i której organizację stanowią; grę, która w drodze ustawicznych walk i starć przekształca je, umacnia, odwraca; zespół punktów oparcia dla wzajemnych relacji między tymi stosunkami, wskutek czego powstają łańcuchy lub systemy czy też, odwrotnie, przesunięcia i zwiastujące podział sprzeczności; w końcu owocne strategie, których ogólna intencja lub instytucjonalna krystalizacja dopełniają się w postaci aparatów państwowych, formuł prawa, społecznych hegemonii¹⁹.

Foucault zaznacza też, że „władza jest wszędzie – nie dlatego, że wszystko obejmuje, ale dlatego, że zewsząd się wyłania”²⁰. Jako taka, nie ma ona żadnego centralnego ośrodka i jest immanentna wobec procesów ekonomicznych, relacji poznawczych i stosunków seksualnych²¹.

W „Woli wiedzy” Foucault zajmuje się warunkami, które umożliwiły wyłonienie się w XIX wieku pojęcia „seksualności”, które odpowiada z kolei za pojęcie seksu. Opisuje tam genealogię hipotezy represji, która zakłada, że seksualność będąc naturalną ludzką potrzebą od zawsze była tłumiona, co miało nie być bez związku z uciskiem klasowym. Tymczasem, to właśnie burżuazja miała odpowiadać za implementację ciała seksualności: „Trzeba niewątpliwie założyć, iż jedną z pierwotnych form świadomości klasowej jest afirmacja ciała

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 180.

¹⁹ M. Foucault, *Wola wiedzy*, [w:] *Historia seksualności*, Słowo/Obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 66.

²⁰ Ibidem, s. 67.

²¹ Ibidem.

– przynajmniej w wypadku osiemnastowiecznej burżuazji; błękitną krew szlachty zastąpiła ona sprawnym organizmem i zdrową seksualnością²².

Hipoteza represji wysuwana przez ruchy liberalne od początku XX wieku, a posiadająca punkt kulminacyjny w latach 60. również była ściśle uwarunkowana:

W XIX wieku nastąpiło uogólnienie urządzenia seksualności promieniującej z hegemonicznego ogniska. W końcu cały organizm społeczny pozyskał „ciała seksualne”, co prawda – na różne sposoby i za pomocą różnych instrumentów. (...) pod koniec wieku XIX [burżuazja] będzie zmierzać ku nowemu określeniu swojej seksualności wobec innych, do jej wyróżnienia, wytyczenia linii w celu ochrony i zabezpieczenia swego ciała przed spospolitowaniem. Linia ta nie wprowadza już seksualności, lecz ją barykaduje (...) Tutaj znajduje się punkt wyjścia teorii represji, która z wolna obejmie całe urządzenie seksualności i nada mu sens uogólnionego zakazu²³.

Procesy normalizacyjne odpowiadają między innymi za powstanie nowego gatunku człowieka w XIX wieku – homoseksualisty; wcześniej odnotowywano jedynie akty sodomiczne. Z kolei freudyzm jest odpowiedzialny za „mętny energetyzm”, jaki przypisywany jest seksualności. Ona sama zaś zyskuje swoją dyskursywność w wyznaniu. Jego tradycja rozpięta jest od sakramentu spowiedzi aż po fotel psychoanalityka. W obu tych sytuacjach jednostka zmuszana jest do samoujarzmienia, samouprzedmiotowienia czy samoupodmiotowienia przez nazywanie swoich pragnień, których ocena jest ściśle określona przez techniki normalizacyjne.

Foucault stwierdza, że prawdziwym ewenementem jest proliferacja dyskursu odpowiadającego za urządzenie seksualności w świecie zachodnim. Przez nią samą ciała są lokowane. Tym samym, kwestia urządzenia seksualności nie pozostaje bez związku z pojawieniem się pojęcia populacji. Jak pisze Foucault, wraz z mechanizmami normalizacyjnymi zaczyna się era biowładzy, która charakteryzuje się administrowaniem ciałami i wyrachowanym zarządzaniem życiem.

Rzecz jasna z zaprezentowaną diagnozą można się zgodzić albo nie. W każdym razie, w pierwszym przypadku, jeżeli zgadzamy się z poglądami Foucaulta, to wtedy pozostaje praca pozytywna, szukanie recept na wymienione bolączki. Otóż, trzeba stanowczo powiedzieć, że nie znajdziemy ich w pracach filozofa. Refleksja ta jest bowiem z gruntu krytyczna i właściwie tylko taka może być. Kluczowa dla tej myśli wydaje się prywatna transgresja, która polegać by miała na dostrzeganiu represyjnych dyskursów w zjawiskach traktowanych za naturalne czy oczywiste. Każde kolejne dzieło Foucaulta, co sam często

²² Ibidem, s. 88.

²³ Ibidem, s. 89-90.

podkreślał, samo jest nowym powoływaniem do życia dyskursu i jako takie nie rości sobie prawa do neutralności. Jest ono jednak zawsze pewnym krokiem wprzód, przesunięciem horyzontu pola możliwości działań, ale i pojmowania siebie jako jednostki.

Richard Rorty jako krytyk praktycznego wymiaru foucaultowskich analiz

Transgresja jest więc prywatna i emancypacyjna. U Foucaulta recept na lepszy kształt społeczeństwa nie ma. Był to właśnie główny zarzut stawiany mu przez Richarda Rorty'ego. Ten ostatni w swojej „Przygodności, ironii i solidarności” uznaje Foucaulta za ironistę, czyli autora nie szukającego rdzennych składników jaźni ludzkiej, ale świadomego przygodności konstytucji swojej własnej racjonalności i zdolności myślenia w ogóle. Prawda według ironisty nie istnieje na zewnątrz przygodnie konstruowanej jaźni. Na poparcie tej tezy można znaleźć fragment u samego Foucaulta, który w jednym z wywiadów zaznaczał, że on sam wpisuje się w szkołę myślenia, której rodowód przedstawiał tak: „Od Maxa Webera w szkole frankfurckiej, i w każdym razie u wielu historyków nauki, takich jak Canguilhem, chodziło o wydobywanie na jaw formy racjonalności, którą uznawano za dominującą i której nadano status rozumu, aby ukazać ją jako jedno z wielu możliwych dzieł racjonalności”²⁴. Wcześniej w tym samym miejscu mówił też, że nie rozumie zarzutów o prowadzenie racjonalnej krytyki racjonalności. W ten sposób Foucault wpisuje się według Rorty'ego w poczet filozofów-ironistów.

Z drugiej strony amerykański filozof nie uznaje Foucaulta za filozofa-liberała. Chodziłoby w tej kategorii o postawę nie zakładającą rdzenia w postaci uniwersalnego założenia o wolności jako pewnej przyrodzonej własności człowieka. Rorty pisze: „Obywatelami mojej liberalnej utopii byłiby ludzie, którzy mają poczucie przygodności własnego języka namysłu moralnego, a tym samym własnego sumienia, a przeto i swojej społeczności”²⁵.

Liberałem za Judith Shklar Rorty nazywa kogoś, dla kogo okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy. On sam uważa to zdanie za definicję liberała. Dlatego tym trudniej zrozumieć, dlaczego Foucault nie miałby być przykładem tak pojętego liberała. Otóż w artykule „Moralna tożsamość a prywatna ironia: przypadek Foucaulta”, Rorty rozjaśnia tę kwestię. Foucault miał swoją postawą reprezentować model romantycznego intelektualisty

²⁴ M. Foucault, *Strukturalizm i poststrukturalizm* [w:] *Filozofia. Historia. Polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2010, s. 303.

²⁵ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, W.A.B., Warszawa 2009, s. 106.

dbającego o swoją autonomię i autokreację, gdyż transgresja jest w świetle jego koncepcji zawsze prywatna i w przypadku myśli francuskiego filozofa opiera się na radykalnym krytycyzmie. W ujęciu autora „Historii szaleństwa” każda władza jest zła i sprzeciw wobec niej może polegać tylko na jej sobie uświadomieniu. Foucault nie pisze o tym wprost, ale wydaje się, że jest to podstawowe założenie jego metod. Rorty zwraca jednak uwagę na swoisty „egotyzm”: „Foucault, tak jak go rozumiem, pragnął czynić dobrze swoim współbraćniom, posiadając jednocześnie tożsamość, która nie miała z nimi absolutnie nic wspólnego. Pragnął pomagać ludziom bez uznawania ich słownika za ten, w którym mówił do siebie on sam”²⁶.

Rorty stwierdza, że francuski filozof posiadał dwa cele: dbanie o możliwość autokreacji (czyli o prywatną emancypację) oraz troskę o dobro społeczne. W ten sposób Foucault realizowałby ideał ironisty-liberała, jednak zdaniem amerykańskiego neopragmatysty wpływ nietzscheizmu²⁷, który był jedną z największych inspiracji francuskiego filozofa, sprawia, że akcent „niebezpiecznie” przechyla się w stronę autokreacji:

Wydaje mi się, że powinniśmy porzucić założenie podzielane przez Platona i Foucaulta. Jest to założenie, że jeśli nie istnieje jakieś interesujące powiązanie między tym, co ma największe znaczenie dla jednostki a jej rzekomymi moralnymi zobowiązaniami wobec naszych współbraćniom - to nie ma ona żadnych takich zobowiązań. [...] Foucaultowski radykalny, nietzscheański antyplatonizm [rozumiany jako brak fundamentów dla namysłu moralnego – M.S.] – wiedzie go do wnioskowania z nieobecności czegokolwiek, co mogłoby służyć za taką podstawę, o nieobecności samej potrzeby społecznych instytucji²⁸.

W tym miejscu Rorty zaczyna dopowiadać. Foucault wstrzymywał się od tez pozytywnych czy *stricte* politycznych. Krytyka konkretnego zjawiska (czyli w tym wypadku instytucji) nie musi oznaczać postulatu usunięcia go w całości (gdyż w optyce foucaultowskiej byłaby to wypowiedź dyskursu imperatywnego). Z kolei co do rzekomego ignorowania dobra wspólnoty, warto przypomnieć, że francuski filozof był aktywnym działaczem społecznym (szczególnie w latach 70). Rozpoznanie władzy prowadzi u niego do kontestacji – na ile prywatnej, a na ile publicznej, orzec nie można. Rorty słusznie nazywa Foucaulta *quasi*-anarchistą²⁹, jednak odczytuje go tak, jakby przedrostka *quasi*- nie było.

Krytyka Rorty’ego wydaje się nieuprawniona. Amerykański filozof posługuje się

²⁶ R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta* [w:] „Nie pytajcie mnie kim jestem...”. *Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytut Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 32.

²⁷ Ibidem, s. 35.

²⁸ Ibidem, s. 34-35.

²⁹ Ibidem, s. 33.

bardzo mocnym założeniem mówiącym, że liberał musi partycypować społecznie w dbaniu o kształt wspólnoty, które ma polegać na wskazywaniu drogi pozytywnej. W ujęciu Foucaultowskich analiz byłby to jednak najpewniej przykład kolejnego represyjnego dyskursu, który z góry narzuca, w jaki sposób można realizować dobro. Francuski filozof w pierwszym z serii wykładów zatytułowanych „Bezpieczeństwo, terytorium, populacja”, po stwierdzeniu, że niemożliwy jest dyskurs pozbawiony imperatywów, powiedział bowiem: „W związku z tym formułuję więc tylko jeden imperatyw, tym razem jednak kategoryczny i bezwzględny: nigdy nie uprawiać polityki”³⁰.

Rorty jednak docenia wpływ Foucaulta pisząc:

Foucault, jak sądzę, znalazł się właśnie w położeniu opisanym przeze mnie jako położenie „rycerza autonomii”. Oznacza to, iż był on - niezależnie od tego, czy tego pragnął, czy też nie - pożytecznym obywatelem demokratycznego kraju, był kimś, kto robił co w jego mocy, aby czynić instytucje tego kraju bardziej sprawiedliwymi i przyzwoitymi. Szkoda, że nie czuł się z tą autodeskrypcją lepiej³¹.

Rorty w ogóle nie zwraca uwagi na fakt, że wszystkie analizy Foucaulta – z powodu specyfiki swojej metody – nie mogą postulować niczego pozytywnego. Jest to wpisane w samą metodę archeologiczną i genealogiczną, które zawsze wykazywały relacje i wzajemne uwarunkowania między wiedzą a władzą. Bez tych metod nie wiemy czy Foucault – jak pisze Rorty – „byłby pożytecznym obywatelem demokratycznego kraju”.

Każde urządzenie społeczne (włącznie z modelem liberalnej demokracji) wydaje się w świetle archeologicznych i genealogiczno-krytycznych analiz społeczeństwem represyjnym. Foucault nie wzywa jednak ani do rewolucji, ani do zamknięcia się w wieży z kości słoniowej. Dla poparcia tezy o zbyt dużym nacisku na autokreację, Rorty wykorzystuje raczej swoją interpretację fenomenu „Foucault”, a nie pozostaje w obrębie tekstów i tego, co one mówią o społeczeństwie jako takim. Co ważne też, francuski filozof nie przyjmował utopijnego założenia głoszącego, że każdy obywatel powinien prezentować postawę społeczną podobną do tej, którą prezentuje on sam. Z drugiej strony, wydaje się, że tego właśnie chciałby Rorty, który miałby sądzić, że jego myśl jest myślą „demokratyczną” (ale i utopijną) w tym sensie, że możliwym jest społeczeństwo składające się wyłącznie z ironistów-liberałów (czyli jednostek podobnych jemu samemu). Foucault nie prezentuje uniwersalnej teorii idealnej wspólnoty, ale analizy pomagające zrozumieć kim są obywatele

³⁰ M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 26.

³¹ R. Rorty, *Moralna tożsamość...*, s. 36.

zachodnich społeczeństw drugiej połowy XX wieku oraz proponuje techniki dystansowania się od patologii urzędnictwa społecznego. Francuski filozof pozostaje jedynie teoretykiem bezosobowych dyskursów i mechanizmów władzy. Wymiar praktyczny tej myśli realizować się może tylko na gruncie indywidualnych egzystencji. Kluczowym zadaniem jest prywatna emancypacja względem totalizujących mechanizmów władzy mająca na celu poszerzenie dyskursywnego pola możliwości, co umożliwi nabranie dystansu względem przygodnie definiowanej przestrzeni normalności.

Podsumowanie

Niezaprzeczalnym atutem foucaultowskich analiz jest przede wszystkim filozoficzna konsekwencja. Krytyka Rorty'ego oparta na pojęciu liberała-ironisty wydaje się nieuprawniona, bowiem brak metodologicznej spójności nie pozwoliłby Foucaultowi na formułowanie analiz równie sugestywnych i pewnych co do proponowanych tez (a z ich pozytywnym oddziaływaniem Rorty przecież się zgadza). Za autorem „Nadzorować i karać” przemawia również pragmatyczny postulat amerykańskiego filozofa, który głosi, że w obliczu niemożliwości klasyfikacji prawdziwościowej, liczą się jedynie opisy zjawisk i ich zdolność perswazji. Obraz emancypacji, jaki wydobyć można z analiz Foucaulta wydaje się bardziej trafny i sugestywny, bowiem trudno znaleźć powód, dla którego indywidualna autokreacja nie miałyby się realizować jako kontestacja współczesnego jednostce urzędnictwa społecznego. Poza tym, metoda foucaultowskich analiz jest konsekwentna – pozwala zrozumieć więcej zjawisk, aniżeli proste założenie o relatywizmie i konieczności obywatelskiej partycypacji społecznej.

Elementem metody genealogicznej i archeologicznej wydaje się ostatecznie implicytne założenie o wartości indywidualnej transgresji. Dlatego też adresatem normatywnych postulatów etyki zawartej w tych analizach jest jednostka. Z kolei Rorty mówi o jednostkach *ze względu na* społeczeństwo. Tym samym ich filozofie w dużej mierze mogą być rozumiane jako rozmijające się. Wydaje się, że Foucault nie przedstawiając drogi pozytywnej dla urzędnictwa społecznego i pozostając na płaszczyźnie indywidualnej transgresji, był filozofem skierowanym bardziej na „tu i teraz” czy też „ja i społeczeństwo/świat”. Foucault pozostaje filozofem *akcji* i konkretnych egzystencji. Widoczna w tej myśli jest pokora, która przedstawiałaby się następująco: „nie uprawiam filozofii społecznej, ani polityki, gdyż nie wiem co dla bliźnich jest najlepsze; piszę o tym, co

może ich uczynić bardziej wolnymi”.

Krytyka Rorty’ego z perspektywy czasu wydaje się też tym bardziej nietrafna, że jego filozofia społeczna nie przyczyniła się w tak dużym stopniu do uwrażliwienia społeczeństwa na okrucieństwo, jak teksty takie, jak „Historia szaleństwa” czy „Nadzorować i karać” (a to miało przecież stanowić cel liberała). Foucault jest „rycerzem prywatnej autonomii”, ale liberał nie powinien widzieć w tym nic złego.

Literatura

- Baudrillard J., *Zapomnieć Foucaulta*, Esperons-Ostrogi, Kraków 2015
- Derrida J., *Cogito i „Historia szaleństwa”*, „Literatura na świecie” 1988, nr 6
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977
- Foucault M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987
- Foucault M., *Nadzorować i karać*, Aletheia, Warszawa 2010
- Foucault M., *Narodziny kliniki*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, Słowo/Obraz terytoria, Gdańsk 2002
- Foucault M., *Słowa i rzeczy*, Słowo/Obraz terytoria, Gdańsk 2006
- Foucault M., *Strukturalizm i poststrukturalizm* [w:] *Filozofia. Historia. Polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2010
- Foucault M., *Wola wiedzy*, [w:] *Historia seksualności*, Słowo/Obraz terytoria, Gdańsk 2010
- Kowalska M., *Michel Foucault – teoretyk rozdartej historii i krytyk władzy*, [w:] *Filozofia XX wieku*, t. II, red. Z Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002
- Rorty R., *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta* [w:] „*Nie pytajcie mnie kim jestem...*”. *Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, W.A.B., Warszawa 2009

Analogie strukturalne systemów metafizycznych Ludwiga Wittgensteina i Alaina Badiou

Celem artykułu jest wydobycie wspólnego rdzenia strukturalnego konstrukcji metafizycznych zawartych w dziełach: „Byt i Zdarzenie”¹ Alaina Badiou oraz w „Traktacie logiczno-filozoficznym”² Ludwiga Wittgensteina. Metafizyczny model całości obu tych systemów rozpada się na dwa modele pomniejsze: ontologiczny i meontologiczny. Ten ostatni stanowi uzupełnienie modelu pierwszego o nieuwzględnione w nim obszary bytu, w których ulokowane zostaje to, co najbardziej istotne („mistyczne” Wittgensteina i dziedzina „tego-co-nie-jest-bytem-jako-bytem” Badiou). Zasadniczą tezą referatu jest twierdzenie, iż wspólny obu systemom rdzeń strukturalny może zostać określony jako platoński. Platon pozostaje głównym punktem odniesienia dla Badiou, który sam określa swoją koncepcję mianem „platonizmu mnogości”³. Również „Traktat” przeniknięty jest duchem platońskim, co postaram się wykazać⁴. Główną oś wywodu stanowiła będzie możliwie zwięzła rekonstrukcja koncepcji zawartej w „Bycie i Zdarzeniu”. Na początku przedstawię krótko zrąb ontologii Badiou, nie wchodząc jednak w szczegółowe opracowanie matematyczne.

Ontologia mnogości

Celem Badiou jest sformułowanie czysto pluralistycznej koncepcji bytu bez podporządkowania mnogości ukrytej zasadzie jedności, dlatego jego podstawową decyzją ontologiczną jest stwierdzenie niebytu Jednego: „Jedno *nie istnieje*”⁵. Aby pozostać w zgodzie

¹ A. Badiou, *Byt i Zdarzenie*, tłum. Paweł Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. i wstęp B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2006.

³ A. Badiou, *Conditions*, Continuum, London 2009, s. 100.

⁴ Warto zwrócić uwagę na wspólne „obrazkowej teorii znaczenia” „Traktatu” oraz koncepcji zawartej w *Sofiście* traktowanie języka jako obrazu (*Bild* Wittgensteina i εἶδωλον Platona), a także na podobne rozumienie negacji. Por. Robert B. Pippin, *Negation and Not-Being in Wittgenstein's Tractatus and Plato's Sophist*, https://www.academia.edu/2223944/Negation_and_NotBeing_in_Wittgensteins_Tractatus_and_Platos_Sophist, dostęp [23.09.14]. Zagadnienie to tutaj jednak pomijam.

⁵ A. Badiou, *Byt i Zdarzenie...*, s. 34.

z tym postulatem należy uznać, że ontologia jest i od swoich greckich początków była matematyką: „Wyjściowa teza mojego przedsięwzięcia [...] jest następująca: nauka o bycie jako bycie *istnieje* od czasów Greków, gdyż taki jest status i sens matematyki”⁶. Jedynie matematyka, a dokładniej teoria mnogości w aksjomatyce Zermelo-Fraenkela wypowiada byt jako byt w postaci czystej mnogości. Efektem utożsamienia ontologii z matematyką jest skrajnie minimalistyczna koncepcja bytu całkowicie pozbawiona wymiaru jakościowego.

Mimo, że byt jest czystą mnogością mnogości, to prezentuje się on zawsze jako mnogość spójna, czyli już ustrukturowana. Wynika to z działania ontologicznej operacji „liczenia-za-jedno”, która (jako że Jedno nie istnieje) jest – jak mówi Badiou – *prawem* zmuszającym mnogość do prezentowania się w ryzach struktury⁷. W związku z tym zawsze mamy do czynienia z prezentacją już ustrukturowaną, czyli „sytuacją”⁸. Jako że istnieją tylko sytuacje, ontologia również musi być jedną z nich. „Sytuacja ontologiczna”, której zadaniem jest prezentacja bytu jako bytu musi stać się „prezentacją prezentacji”⁹. Ontologię taką Badiou określa jako „subtraktywną”¹⁰, jako że „odejmuje” ona byt z fenomenalnego obszaru przejawu – czyli tego, co obecne – do tego stopnia, że po dokonaniu operacji subtrakcji zostaje dokładnie *nic*: „[...] odkąd całość sytuacji podlega prawu jednego i spójności, z punktu widzenia immanencji wobec sytuacji konieczne jest, by czysta, absolutnie niedająca się prezentować zgodnie z liczeniem mnogość była niczym. Ale bycie niczym odróżnia się od nie-bytu tak, jak „istnieje” odróżnia się od bytu”¹¹. I właśnie pustka – na gruncie teorii mnogości oznaczona symbolem zbioru pustego – uznana zostaje przez Badiou za „imię własne bytu jako bytu”, czyli czystej niespójnej mnogości bez Jednego: „[...] miano pustki jest czystym imieniem własnym, które wskazuje samo na siebie, nie wskazuje żadnej różnicy w tym, do czego się odnosi, a co oznajmia siebie w formie mnogości, chociaż nic, samo z siebie, nie jest wyliczane”¹². Jak każda sytuacja, sytuacja ontologiczna również podlega prawu struktury. Przed operacją liczenia-za-jeden mnogość niespójna jest dla myśli

⁶ Ibidem, s. 13.

⁷ Ibidem, s. 35.

⁸ Dla zwięzłości oraz w celu uniknięcia pomieszania terminów (jak w przypadku terminu „sytuacja”, który występuje w obu systemach), w partiach tekstu narażonych na tego rodzaju nieporozumienia, terminy występować będą z indeksem dolnym „W” bądź „B”, dla oznaczenia odpowiednio pojęć Wittgensteina i Badiou.

⁹ Ibidem, s. 37 – 38.

¹⁰ Por. A. Badiou, *Conditions...*, s. 113 – 129.

¹¹ Idem, *Byt i Zdarzenie...*, s. 62.

¹² Ibidem, s. 67.

całkowicie niepojmowalna, dlatego prezentowana w ontologii musi przybrać formę teoriomnogościową – musi być prezentowana jako jedna-mnogość o strukturze zbioru. W tym wypadku jest to – nie zawierający żadnych elementów – zbiór pusty, bo właśnie jako pustka jawi się dla myśli czysta mnogość bez struktury, a więc byt jako byt: „W wypadku zbioru pustego liczenie-za-jedno polega na ustaleniu imienia własnego negacji wszelkiej mnogości prezentowanej, a zatem imienia własnego czegoś, co nie daje się prezentować”¹³.

Platoński schemat ontologiczny

Ontologie Wittgensteina i Badiou bazują w gruncie rzeczy na schemacie metafizycznym paradygmatycznym dla całej myśli greckiej, która upatrywała w sprzężeniu Jedności z Wielością światotwórczą siłę organizującą całą strukturę rzeczywistości. Jak zauważył Arystoteles niemal wszystkie koncepcje dają się sprowadzić do podstawowej opozycji Jedności i Wielości.

Prawie wszyscy filozofowie zgadzają się, że Byt i Substancja złożone są z przeciwieństw, a przynajmniej wszyscy wymieniają przeciwieństwa jako pierwsze przyczyny; niektórzy wymieniają Nieparzyste i Parzyste, inni Ciepło i Zimno, inni Ograniczone i Nieograniczone, jeszcze inni Miłość i Spór. Wszystkie inne są, jak się zdaje sprowadzalne do Jedności i Wielości (przyjmijmy tę redukcję za uznaną), a zasady innych filozofów podpadają całkowicie pod te rodzaje¹⁴.

W celu ekspozycji tego schematu posłużę się niepisaną koncepcją Platona, zrekonstruowaną przez Szkołę Tybińską. Zgodnie z nią wszelki byt jest wynikiem zmieszania dwóch pierwotnych zasad: Jedności, stanowiącej pryncypium strukturyzujące oraz amorficznej, nieokreślonej i nieograniczonej zasady Wielości – Diady tego, co Wielkie-i-Małe – która stanowi pole działania Jedności. W rezultacie wszelki byt jest tworem złożonym o strukturze jedności-w-wielości (Diagram I).

¹³ Ibidem, s. 97.

¹⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, ks. Γ, 1004 b 27 – 1005 a 2, s. 667-668.

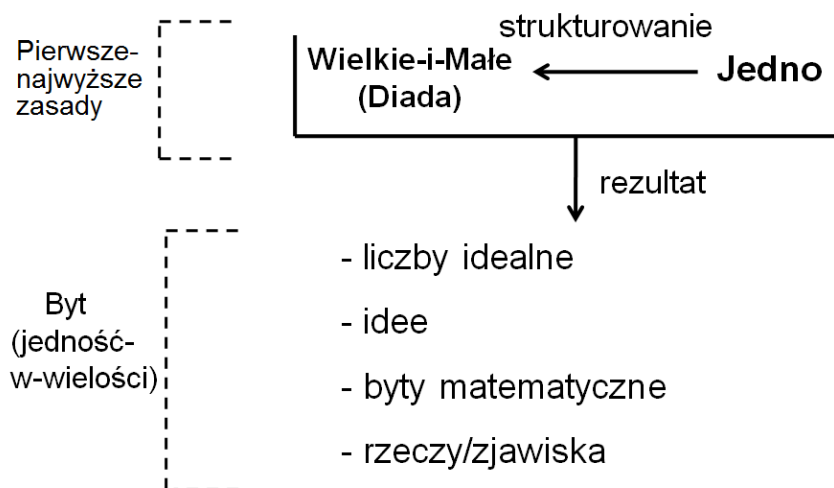


Diagram I

Analogie struktur ontologicznych (mnożności_b i fakty_w)

Zarówno ontologia mnogości Badiou, jak i ontologia faktów Wittgensteina są koncepcjami pluralistycznymi pod względem struktury bytów bazowych (w wersji faktualistycznej – antysubstancjalistycznej)¹⁵. Istnienie w sensie naczelnym przysługuje w nich pewnym złożonym kompleksom, a nie prostym przedmiotom. W ontologii Badiou istnieć znaczy być zbiorem, a w ontologii faktów – być faktem. Faktom_w, jak i mnogościom_b, przysługuje pewna struktura wyznaczana przez elementy składające się na te twory złożone, dlatego ich status ontologiczny – tak, jak i bytów Platona – cechuje syntetyczna struktura jedności-w-wielości.

Na gruncie teorii mnogości przyjmującej dwa terminy pierwotne – zbiór i relację należenia do – istnieją jedynie czyste mnogości, których elementami zawsze są inne mnogości. Świat_w stanowi zbiór faktów, w którym złożenie faktów atomowych konstytuuje fakty bardziej złożone¹⁶. Tak jak zbiory mogą być elementami innych zbiorów, tak i fakty mogą być składnikami innych faktów. Ponadto, na mocy aksjomatu nieskończoności Badiou

¹⁵ Por. B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, PWN, Warszawa 1968, s. 182.

¹⁶ Jest kwestią sporną jak należy rozumieć w „Traktacie” *Sachverhalt* (w przekładzie Wolniewicza „stan rzeczy”). Dwie główne interpretacje wiążą się z dwoma wariantami angielskiego przekładu. Jako „atomic facts” (Ogden), *Sachverhalten* miałyby oznaczać najbardziej elementarne, molekularne fakty – bezpośrednie złożenia skonfigurowanych przedmiotów, z których złożone byłyby fakty wyższego rzędu; zaś jako „state of affairs” (Pears-McGuinness), *Sachverhalt* oznaczałby pewną możliwą konfigurację przedmiotów w przestrzeni logicznej (a więc najprostszą sytuację), której aktualizacją byłby fakt, a więc – na mocy tezy 2. – istnienie stanu rzeczy. Zasadniczo opowiadam się za drugą interpretacją, przyjmuję jednak jako, jak sądzę, użyteczny termin „fakt atomowy” dla oznaczenia najprostszego faktu (istniejącego bądź nieistniejącego stanu rzeczy). W pracy niniejszej pomijam jednakże kwestię possibilityzmu „Traktatu”.

przyjmuje, że wszelka sytuacja jest nieskończona. Podług relacji należenia do mnogości tworzą nieskończony ciąg coraz większych mnogości. Tego rodzaju ekspansja mnogości ma jednak punkt zatrzymania – zgodnie z aksjomatem ufundowania należenie do mnogości nie może cofać się w nieskończoność. Każda sytuacja_b, choć od góry nieskończona, wymaga oddolnego ufundowania przez element najmniejszy, poniżej którego nic się już nie prezentuje. Taką prostą mnogością, która blokuje możliwość regresu w nieskończoność, jest (w sytuacji ontologicznej) zbiór pusty¹⁷.

Analogiczna sytuacja występuje na gruncie ontologii faktów Wittgensteina. Nawet jeśli budowa świata byłaby nieskończenie złożona – czego możliwość „Traktat” dopuszcza – to i tak świat taki musiałby mieć „punkt zatrzymania”, czyli proste przedmioty stanowiące najmniejsze jednostki struktury ontologicznej, zapewniające punkt oparcia dla języka: „4.2211 Gdyby nawet świat był nieskończenie złożony, tak że każdy fakt składałby się z nieskończenie wielu stanów rzeczy, a każdy stan rzeczy z nieskończenie wielu przedmiotów, to i wtedy musiałyby istnieć przedmioty i stany rzeczy”¹⁸.

Przedmioty_w są pewnym koniecznym konstruktem teoretycznym, gwarantującym spójność systemu i zakładany izomorfizm języka i świata. „Rozdzielczość” ontologiczna rzeczywistości musi być skończona wertykalnie, aby była identyczna z rozdzielczością języka. Pojęcie przedmiotu jest co prawda logicznie wcześniejsze od pojęcia faktu, ale nie stosuje się do niego kategoria istnienia. Istnieją jedynie kompleksy posiadające strukturę, a proste przedmioty są jej pozbawione. Ostatecznie struktura bytów bazowych, czyli faktów atomowych jest konfiguracją przedmiotów¹⁹. Fakty atomowe są najmniejszymi kompleksami, poniżej których myśl już nie sięga. Fakty_w i sytuacje_b są kompleksami będącymi wynikiem pewnej strukturującej operacji na pierwotnym tworzywie. W przypadku Badiou jest to liczenie-za-jedno niespójnej mnogości, natomiast w przypadku Wittgensteina – konfigurowanie przedmiotów.

W tym momencie wyróżnić można dwie modalności ontologiczne: *modus* przygodnej egzystencji kompleksów skonfigurowanych oraz *modus* bytu *przed* konfiguracją. W obu przypadkach struktura może się zmieniać, ale podłoże niezmiennie pozostaje (Diagram II).

¹⁷ Por. A. Badiou, *Byt i Zdarzenie...*, s. 194 – 198.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, s. 33. Por. tezy: 2.02, 3.202, 3.203, 3.23.

¹⁹ Por. ibidem, tezy: 2.0272, 2.032, 2.034.

	BYT	ISTNIENIE
Wittgenstein	ogół przedmiotów	fakty
Badiou	mnogość niespójna	sytuacje (mnogości spójne)

Diagram II

Ogółowi przedmiotów_w, jako prostym, nie przysługuje żadna struktura. Pierwotnie, przed konfiguracją, nie mają one żadnych własności oprócz formy wyznaczającej możliwość ich konfiguracji. Wszelkie własności zewnętrzne są bowiem pochodną konfiguracji, występują dopiero w faktach, czyli istniejących kompleksach przedmiotów²⁰. Przedmioty_w, jako proste i pozbawione właściwości, poza konfiguracją są niepojmowalne, myślenie bowiem – a więc (na gruncie „Traktatu”) opis za pomocą zdań sensorycznych – stosuje się jedynie do kompleksów posiadających strukturę, czyli faktów. Przedmioty_w można jedynie „nazywać”²¹. Analogicznie Badiou stwierdza, że mnogość niespójna przed operacją liczenia-za-jedno jest niepojmowalna i dlatego jedyne co można zrobić to nazwać ją. Arbitralnie przyjmuje on „pustkę” jako „imię własne” bytu. W związku z tym zarówno ogół przedmiotów_w, jak i mnogość niespójna_b – stanowiące najgłębszą podstawę bytu – są niepojmowalne. Zestawienie ich uwidacznia jednak pewną różnicę. Zgodnie z aksjomatem ekstensjonalności, na gruncie teorii mnogości jedyną własnością przysługującą zbiorom, na podstawie której mogą być między sobą rozróżniane, jest ich „struktura”, czyli należące do nich elementy. Jako że zbiór pusty nie ma żadnych elementów, a więc jest „pustą strukturą”, to w żaden sposób nie może być odróżniony od innego zbioru pustego. Teoria mnogości – wierna zasadzie identyczności rzeczy nierozróżnialnych Leibniza – uznaje więc, że zbiór pusty jest tylko jeden. Również przedmioty_w, jako proste i pozbawione przed konfiguracją własności, są nierozróżnialne²². Mimo to – naruszając zasadę Leibniza – Wittgenstein utrzymuje mnogość i odrębność przedmiotów, atomizując tym samym ich pierwotny ogół, co ze względu na ekstensjonalność języka teorii mnogości i programowe unikanie Jedności jest dla Badiou

²⁰ Por. ibidem, tezy: 2.0232, 2.231.

²¹ Por. ibidem, tezy: 4, 3.221 oraz L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, § 46, s. 35.

²² Por. *Tractatus...*, tezy: 2.0233, 2.02331.

niedopuszczalne: „Jeśli «pustka», coś, co nie daje się prezentować, jest prezentowana wyłącznie jako miano, to istnienie «wielu» mian byłoby niezgodne z ekstensjonalnym systemem tego samego i innego, i zmuszałoby nas faktycznie do założenia bytu jednego, chociażby na sposób jednych-pustek bądź czystych atomów”²³.

Ostatecznie zdaje się, że przedmiot_w po konfiguracji, jako element faktu atomowego, odpowiada zbiorowi pustemu_b, natomiast ogół przedmiotów_w ujętych przed konfiguracją odpowiada mnogości niespójnej_b.

Wittgenstein	przedmiot (prosty)	ogół przedmiotów	fakt	świat (ogół faktów)
Badiou	zbiór pusty	mnogość niespójna	sytuacja (mnogość spójna)	?

Diagram III

Jak widać (Diagram III), nie ma bezpośredniego odpowiednika pojęcia świata_w, a to dlatego, że sytuacja_b ma zawsze charakter lokalny i w tym sensie odpowiadałby jej raczej pewien złożony fakt_w²⁴. Można już teraz wpisać ontologię Wittgensteina i Badiou w Platoński schemat ontologiczny (Diagram IV).

	substrat	strukturuwanie	rezultat
Platon	Wielkie-i-Małe (Diada)	formowanie/ ograniczanie → (działanie Jednego)	byt (jedność-w wielości)
Badiou	mnogość niespójna	liczenie-za-jedno →	sytuacja (mnogość spójna)
Wittgenstein	ogół przedmiotów	konfigurowanie →	fakt (atomowy)

Diagram IV

²³ A. Badiou, *Byt i Zdarzenie...*, s. 98.

²⁴ Warto odnotować, że w *Logikach Światów*, stanowiących drugą część *Bytu i Zdarzenia*, Badiou zastępuje termin „sytuacja” terminem „świat”. Zachowując jednak tezę o ich wielości, staje się zwolennikiem koncepcji wielu światów, która w interesujący sposób koresponduje z realistyczną interpretacją possibilitybilizmu *Traktatu*.

Teoriomnogościowa ontologia Badiou gwarantuje czysto pluralistyczny charakter bytu. Aksjomat ufundowania zakazujący mnogościom samo-należenia zapewnia niebyt Jednego nawet jako Całości, co ukazuje paradoks zbioru wszystkich zbiorów Russella. Doktryna atomizmu logicznego ontologii faktów Wittgensteina, polegająca na ontologicznej niezależności stanów rzeczy – i odpowiadającej jej po stronie języka logicznej niezależności zdań elementarnych – również gwarantuje pluralistyczną koncepcję bytu, występującą przeciw koncepcjom monistycznym, traktującym świat jako jedną, powiązaną Całość²⁵. Nie jest jednak ona tak restrykcyjna jak teoria mnogości, jako że dopuszcza pojęcie świata jako zbioru faktów w sensie dystrybutywnym²⁶. Odrzuca jednak traktowanie go jako Całości w sensie zbioru kolektywnego. Ujmowanie świata w ten sposób jest „uczuciem mistycznym” i jako takie wykracza poza ontologię faktów²⁷.

Podsumowując, scharakteryzowane powyżej koncepcje określić można jako ontologie pluralistyczne co do struktury bytów bazowych, opierające się na platońskim schemacie pierwszych-najwyższych zasad. Jako takie wymagają jednak pewnej Jedności; nawet jeśli nie substancjalnej, to rozumianej jako zasada albo operacja strukturująca, zapewniająca spójność i pojmovalność struktury ontologicznej (dotyczy to w równym stopniu koncepcji Badiou mimo jego zapewnień co do możliwości uchwycenia czystej, niespójnej mnogości bez Jednego dzięki teoriomnogościowej aksjomatyce)²⁸.

Stosunek myśli do bytu

Poza systemem prezentacji konstytuującym sytuację, Badiou wprowadza poziom reprezentacji konstytuujący „stan sytuacji”, którego zadaniem jest zwiększanie spójności sytuacji poprzez operację drugiego liczenia zwanego „metastrukturą”. Podczas gdy struktura sytuacji liczy-za-jeden składniki będące jej elementami, metastruktura liczy części, czyli podmnożności wyjściowej sytuacji, co na gruncie teorii mnogości odpowiada zbiorowi potęgowemu. Właśnie na poziomie reprezentacji funkcjonuje w systemie Badiou język i myśl. Zgodnie z twierdzeniem Cantora, moc, czyli kardynalność zbioru potęgowego jakiejś mnogości, jest zawsze większa od mocy tej mnogości. W przypadku zbiorów nieskończonych

²⁵ Dystynkcja pojęciowa B. Wolniewicza odpowiada L. Nowaka dystynkcji holizm – atomizm metafizyczny, por. L. Nowak, *Byt i Myśl*, t. 1, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 219 oraz s. 271.

²⁶ Por. *Tractatus...*, tezy: 1, 1.1.

²⁷ Por. *ibidem*, teza: 6.45.

²⁸ A. Badiou, *Byt i Zdarzenie...*, s. 39 – 40.

– a taka jest każda sytuacja_b – rozstęp ten jest niemierzalny, co wykazał Paul Cohen dowodząc niezależności hipotezy continuum od pozostałych aksjomatów teorii zbiorów. Ten niemierzalny punkt nadmiaru reprezentacji nad prezentacją Badiou nazywa „impasem bytu” (Diagram V). Moment ten – jako ontologicznie nierozstrzygalny – zawsze jest kwestią decyzji.

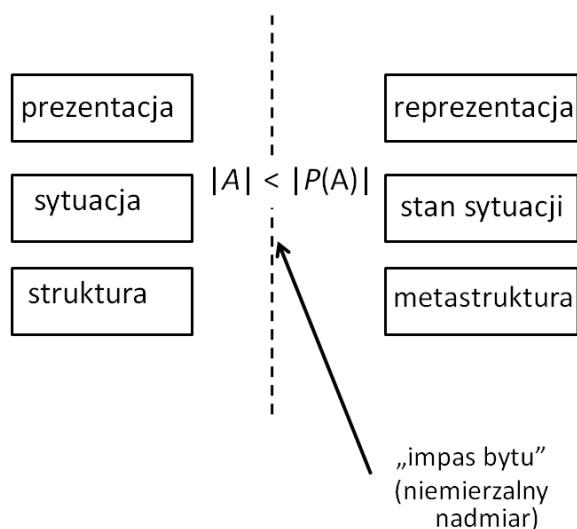


Diagram V

Badiou wyróżnia trzy orientacje myślenia, w odmienny sposób usiłujące poradzić sobie z tym „błądzącym nadmiarem stanu”: 1) konstruktywistyczną, 2) transcendentną oraz – reprezentowaną przez Badiou – 3) generyczną. Orientacja konstruktywistyczna (reprezentowana przez Wittgensteina) jest najbardziej naturalną skłonnością myślenia i to właśnie jej wytworem jest wszelka wiedza: „Krótko mówiąc, orientacja myślenia konstruktywistycznego włącza stosunek do bytu w wymiar wiedzy”²⁹. Głównym wyznacznikiem tej orientacji jest pragnienie zrównania reprezentacji z prezentacją, a więc zredukowania myśli do języka, i spłaszczenia bytu do tego, co się prezentuje. Narzędziem wiedzy jest język operujący jedynie na mnogościach rozróżnialnych i prezentowanych wewnątrz sytuacji: „Właśnie ta więź, ta procedura konstrukcji, ta bliskość, którą język podtrzymuje między prezentacją i reprezentacją, umożliwia przekonanie, że stan nie wykracza nazbyt poza sytuację lub że jest z nią współmierny. Medium tej współmierności nazywam „językiem sytuacji”³⁰. Uznając koekstensywność bytu z językiem, konstruktywizm

²⁹ Ibidem, s. 300.

³⁰ Ibidem, s. 295.

odmawia istnienia temu, co dla języka nieuchwytnie.

Wyraźnie widać w tej charakterystyce wszystkie najważniejsze punkty koncepcji „Traktatu”. Utożsamiając myśl ze zdaniem oraz zakładając izomorfizm struktur języka i świata – polegający na odpowiedniości wzajemnie jednoznacznej między zdaniami elementarnymi a stanami rzeczy – Wittgenstein zrównuje nadmiar reprezentacji z poziomem prezentujących się faktów. Choć model ontologiczny „Traktatu” jest jawnie konstruktywistyczny, to już u swych podstaw zawiera pewien rys niezgodny z tą orientacją. Przyjmując istnienie przedmiotów, które fundują odniesienie i sensowność języka – paradoksalnie – narusza fundamentalną zasadę orientacji konstruktywistycznej, jaką jest zdaniem Badiou zasada identyczności rzeczy nierozróżnialnych Leibniza: „Zasada rzeczy nierozróżnialnych, będąca jego centralnym aksjomatem, jest równoznaczna z tezą, że coś, co nie jest podatne na to, by było klasyfikowane w obrębie wiedzy, nie istnieje”³¹. Ostatecznie końcowa część „Traktatu”, w której wyrażona została koncepcja „tego, co mistyczne”, stanowi uzupełniający model meontologiczny, konceptualizujący transfaktualne obszary rzeczywistości, w które rzutowane są wartości oraz „Sens” świata³². Z uwagi na wcześniejsze utożsamienie myśli i języka oraz wykraczanie tych aspektów rzeczywistości poza sferę możliwego dyskursu faktualnego – każda próba wyrażenia ich w języku z góry skazana jest na niedorzeczność³³. Jako że nie ma żadnego metapoziomu, z którego możliwe byłoby prowadzenie sensownego dyskursu o „tym, co mistyczne”, ostateczną konstatacją „Traktatu” jest postulat milczenia³⁴. Dostęp do mistycznej sfery rzeczywistości możliwy jest wyłącznie za pośrednictwem niedyskursywnego „widzenia”, czy też „uwidaczniania się”. „To, co mistyczne” – choć jako niewyraźalne nie może być pomyślane (przy danym, zwięzonym rozumieniu myśli) – może być jednak przedmiotem pewnego bezpośredniego, pozapojęciowego wglądu, przypominającego platońskie νόησις³⁵. Koncepcja ta dotyczy – określonych jako transcendentalne – dziedzin etyki, estetyki i logiki³⁶.

Rozwiązanie to Badiou określa jako „antyfilozoficzne”³⁷. Wierny twierdzeniu

³¹ Ibidem, s. 300.

³² Pojęcie sensu świata (o które tu chodzi) zapisuję wielką literą dla odróżnienia od pojęcia sensu zdania.

³³ Por. *Tractatus...*, tezy: 4, 5.61, 4.116.

³⁴ Por. ibidem, teza: 7.

³⁵ Por. ibidem, tezy: 6.522, 4.1212.

³⁶ Por. ibidem, tezy: 6.421, 6.13.

³⁷ A. Badiou, *Conditions...*, s. 6, por. *Wittgenstein's Antiphilosophy*, Verso, London 2011.

Parmenidesa o tożsamości myśli i bytu (własnej jego interpretacji), utrzymuje, że nie ma niczego w bycie, co nie byłoby dostępne myśli. Choć zgadza się, że cyrkulacja sensu ograniczona jest do rozróżnialnej dla języka immanencji sytuacji, a więc świata_w, to jednak – nawiązując do Platona – myśl operującą *jedynie* na poziomie prezentacji określa jako opinię (δόξα). Twierdzenia wiedzy – a więc rozróżnialne dla języka sytuacji – nigdy nie są prawdziwe, a jedynie „wiarygodne”. Prawdziwa myśl zrywa z sensem i sięga nieprezentujących się, nierozróżnialnych dla języka prawd: „Mnogość generyczna (i taki pozostaje zawsze byt jakiejś prawdy) jest oderwana od wiedzy, pozbawiona określenia, niedająca się prezentować. A jednak [...] daje się ona pomyśleć”³⁸.

Modele meontologiczne (prawda_b i Sens_w)

Właśnie w tak ustanowionych ramach zamierzam podjąć kwestię tego, „co nie jest bytem-jako-bytem”, w odniesieniu do której należałoby bez żadnej ostrożności powiedzieć wprost, że jest ona kwestią niebytu³⁹.

Zarówno model ontologiczny „Traktatu” jak i „Bytu i Zdarzenia” nie wyjaśniają zmian zachodzących w świecie. Uzasadnienia tego dostarczają w nich dopiero modele meontologiczne, a więc koncepcja „tego, co mistyczne” oraz koncepcja zdarzenia_b. Teoriomnogościowa ontologia Badiou dostarcza ontologicznego schematu mnogości naturalnych, charakteryzujących się stałością oraz maksymalną równowagą między prezentacją a reprezentacją. Jako że pojęcie zdarzenia przedstawiane jest przez Badiou w języku teorii mnogości jako zbiór należący do samego siebie, na mocy aksjomatu ufundowania model ontologiczny nie uznaje bytu zdarzenia, uniemożliwiając tym samym zaistnienie jakiegokolwiek nowości: „[...] miejscem myślenia tego-co-nie-jest-bytem jest nie-natura, to, co prezentuje się jako inne niż naturalne bądź stałe, bądź normalne mnogości. Miejscem innego-niż-byt jest to, co a-normalne, niestałe, antynaturalne. Historycznym nazwę to, co w ten sposób określone jest jako przeciwstawne naturze”⁴⁰.

Również na gruncie ontologii Wittgensteina, z uwagi na całkowitą ontologiczną niezależność faktów atomowych, a więc brak oddziaływań kauzalnych między nimi, wszelka zmiana w świecie jest niewytłumaczalna i całkowicie przypadkowa⁴¹. Jej Sens rzutowany jest

³⁸ Idem, *Byt i Zdarzenie...*, s. 25-26.

³⁹ Ibidem, s. 181.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Por. *Tractatus...*, tezy: 6.37, 5.1361, 5.136, 5.135.

poza świat, w obszar „tego, co mistyczne”⁴². Ostatecznie tym, co dostarcza wyjaśnienia zmiany w obu systemach jest pewnego rodzaju nieuchwytny dla języka wydarzenie, polegające na wypełnieniu świata tym, co najbardziej wartościowe: dla Badiou jest to nierozróżnialna prawda, a dla Wittgensteina niewypowiadalny Sens. Prawda, nie ma niczego wspólnego z wiedzą ani prawdziwością zdań. Stanowi ona nierozróżnialną i nieprezentowaną część sytuacji, generowaną przez podmiotowe „procedury prawdy”, a więc naukę, sztukę, politykę i miłość. Jako nieistniejąca wewnątrz sytuacji, zawsze pozostaje ona kwestią „wiary”. Ostatecznie w wyniku podmiotowej „interwencji” – poprzez nazwanie zdarzenia – prawda wprowadzona zostaje w obieg sytuacji, dokonując jej przekształcenia. Tak przekształconą sytuację Badiou określa mianem „ekstensji generycznej”. Analogiczną sytuację (choć w wymiarze indywidualnym) omawia, jak sądzę, Wittgenstein w tezach:

6.43 Jeżeli dobra lub zła wola zmienia świat, to tylko jego granice, nie fakty: nie to, co da się wyrazić w języku. Krótko mówiąc: świat musi się wtedy stać w ogóle inny. Musi niejako skurczyć się lub rozszerzyć jako całość. Świat szczęśliwego jest inny niż nieszczęśliwego.

6.521 Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu. (Czy nie to sprawia, że ci, dla których po długich wahaniach sens życia stał się jasny, nie potrafili potem powiedzieć, na czym on polega.)

Uzyskanie wglądu w Sens świata skutkuje wypełnieniem go tym Sensem, a przez to – poszerzeniem jego granic. Zmiana, która dokonała się w świecie szczęśliwego człowieka nie dotyczy jednak faktów. Sens – choć przenika świat – pozostaje nierozróżnialny dla języka. Jego błędzenie wewnątrz świata nie pozostawia żadnych śladów na płaszczyźnie faktualnej. Dlatego w pewien sposób – jako że Sens nie jest faktem – pozostaje on poza światem. Główna różnica polega na tym, że w koncepcji Badiou prawda wprowadzona do sytuacji wraz ze zdarzeniem, choć pierwotnie nierozróżnialna, z czasem może stać się wiarygodna, a przez to uchwytna dla wiedzy i języka. Natomiast Sens i wartości wypełniające świat człowieka szczęśliwego w koncepcji Wittgensteina, aby pozostać wartościowe nigdy nie mogą stać się faktualne. Jako takie pozostać muszą na zawsze niewyraźalne, zdania bowiem nie mogą wyrażać nic wyższego⁴³.

Podsumowując, ontologia „Bytu i Zdarzenia” oraz ontologia „Traktatu” opierają się na paradygmatycznym schemacie metafizycznej myśli greckiej, wyrażonej w „niepisanej nauce” o pierwszych zasadach Platona. Myśliciele ci dzielą przekonanie o logiczno-matematycznym

⁴² Por. ibidem, teza: 6.41.

⁴³ Por. ibidem, tezy: 6.4, 6.42.

charakterze głębokiej struktury rzeczywistości, wobec której porządek fenomenalny jest wtórny. Skutkuje to w ich wypadku wiązaniem metafizyki z logiką, bądź matematyką. Również w zgodzie z Platonem, Wittgenstein i Badiou rzutują to, co najbardziej wartościowe poza świat faktualny, uważając go za obszar aksjologicznie pusty.

Literatura

Badiou A., *Byt i Zdarzenie*, tłum. Paweł Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010

Badiou A., *Conditions*, tłum. S. Corcoran, Continuum, London 2009

Badiou A., *Wittgenstein's Antiphilosophy*, tłum. Bruno Bosteels, Verso, London 2011

Bednarek J., *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013

Pears D., *Wittgenstein*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. i wstęp B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2006

Wolniewicz B., *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, PWN, Warszawa 1968

Źródła internetowe

Biletzki A., Matar A., "Ludwig Wittgenstein", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/wittgenstein>, dostęp [23.09.2014]

Platona teoria idei

Platona teoria bytu należy do najpowszechniej znanych zagadnień filozoficznych. Praktycznie każdy, kto zetknął się z filozofią, wie w sposób ogólny, jakiego charakteru ontologię wygłaszał ten myśliciel. Niestety, wydaje się że teoria Platona często jest źle rozumiana, a rekonstruujący ją przedstawiają jej zbyt uproszczoną wizję. Uwagi te nie są oczywiście czynione w tym celu, by potępić każdy taki przypadek, ale po to, by podkreślić, że właściwa rekonstrukcja jest o wiele bardziej subtelna, niż się to wydaje, oraz wymaga większej staranności niż ta, którą potocznie się jej poświęca.

Uważnemu czytelnikowi, mającemu w pamięci szczegóły teorii Platona oraz kontekst, w którym ten filozof tworzył, niełatwo będzie przemknąć bez zastanowienia nad fragmentem „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza, gdzie Autor pisze: „idej jest wiele, stanowią odrębny świat”¹. Właściwie nie wiadomo, jaki świat ma on na myśli – czy jest to zupełnie odrębny świat, czy równoległy, nadbudowany nad światem rzeczywistym, czy taki, który stanowi część tego rzeczywistego świata. Nie interesuje mnie tutaj wyszukiwanie nieścisłości w tekście książki – można by to czynić z niemalże każdą. Rolą tego przykładu ma być poruszenie problemu stosowania uproszczeń, szczególnie takich, co do których wiadomo, że są dla czytelnika niebezpieczne, bo utrwalają potoczną interpretację, która wcale nie przedstawia się jako najtrafniejsza. Przecież W. Tatarkiewicz pisze dwie strony dalej, że obok interpretacji transcendentnej jest też immanentna, którą w dodatku znacznej części można dostrzec w platońskich opisach². Jednak uwolnić się w tym momencie od przyswojonej już wizji odrębnego świata idei może wcale nie być łatwo. Wierzę, że widać teraz, iż wierna rekonstrukcja teorii wymaga staranności, która choć może pociągać za sobą znużenie, powinna nieodłącznie towarzyszyć każdemu, kto chciałby studiować filozofię, a nie jedynie kojarzyć jej zagadnienia.

Poniżej podejmę próbę opisu platońskiej teorii bytu tak, by nie brakowało w niej

¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom I. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1981, s. 87.

² Ibidem, s. 89.

elementów istotnych dla interpretacji, co do której jestem przekonany, że jest właściwsza od potocznie powielanej³. Pokażę też, dlaczego za pewne nieporozumienia odpowiada sam Platon, przez co oddaje pole, które wcześniej wywalczył.

Platon, pisząc o tym jak doszedł do swoich wniosków, używa metafory „drugiego żeglowania”⁴. Chce wyrazić w ten sposób to, że dla wyjaśniania rzeczywistości konieczne stało się używanie lepszej wersji metody, która w pierwszym podejściu zawiodła. Wcześniejsza niedoskonałość metody stosowanej przez presokratyków polegała na ograniczeniu się do korzystania z wrażeń zmysłowych. Platon dzięki Sokratesowi uświadomił sobie, że poza wiedzę zmysłową może wyjść korzystając z pojęć. Okazało się dla niego również, że rzeczywistość czysto inteligibilna jest rzeczywistą przyczyną (gr. τὸ αἴτιον τῶ ὄντι) tego, co zmysłowe. Filozofowie przyrody za przyczynę przyjmowali zawsze to, co jest fizyczne, dlatego też nie potrafili uniknąć błędnego jej lokalizowania⁵.

W konsekwencji odnalezienia prawdziwej przyczyny, świat dla Platona dzieli się na idee (gr. ἰδέα) i fenomeny. Idee są ogólne (gr. καθόλου) i można je jedynie pomyśleć, a zjawiska są jednostkowe i poznajemy je zmysłami. Zgodnie z myślą platońską, którą wyjaśnia Arystoteles, idea zawiera jedynie to, co jest dla niej konieczne. Jako to, co ogólne, jest wspólna (gr. κοινός) dla wszystkich fenomenów, w których jest obecna, to znaczy jest ich istotą i określa, czym one mogą być⁶.

Pisząc o ideach, Platon stosował często słowo εἶδος, które oznacza widzialny kształt, wygląd, formę. Dla Greków coś było czymś, ponieważ wyglądało jak to coś. Platon nie dysponował odpowiednim, wyspecjalizowanym językiem, dlatego musiał nadawać nowy sens słowom, traktując je jak metafory. Platon wyraża w ten sposób paradoks, zgodnie z którym idea jest specyficznym, niedostrzegalnym przedmiotem myśli. Podobne intuicje mieli wcześniej inni filozofowie – np. Demokryt⁷. Platon niejednokrotnie wykorzystywał to, co wcześniej zostało wypracowane: rozwijał i kończył pewne pomysły, a także określał ich

³ Rekonstrukcja będzie oparta na wiedzy wyniesionej z semestralnego wykładu dr. hab. M. Kilijanka poświęconego Platonowi i Arystotelesowi. Podając tę informację rezygnuję z przypisów tam, gdzie nie odwołuję się do innych źródeł.

⁴ Platon, *Fedon*, 96a-102c; W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Tom II. Platon i Arystoteles*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 76-82.

⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, 987b i 988b; M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996.

⁷ Demokryt posługiwał się terminem ἰδέα na oznaczenie niewidocznego i możliwego do ujęcia jedynie umysłem atomu.

przenośny sens. Na przykład, stosując metaforę formy, kontynuuje myśl Anaksymandra o tym, że zasadą (gr. ἀρχή, łac. *principium*) jest Bezkres (gr. ἀπειρος), a kształt ma jedynie to, co ograniczone. Dla Platona zasadą jest już idea, a przyczyna świata nie jest materialna.

Z przyjętej przenośni wynika, że idea jest przedmiotem, o którym się myśli (jej cechą jest inteligibilność), ale nie jest myślą, koncepcją, czy pomysłem (a tak dzisiaj używa się potocznie tego słowa). Dodać należy, że choć jest przedmiotem, jest niecielesna. Odpowiada arystotelesowskiej οὐσία (łac. *substantia*).

Dla Platona ideę od fenomenu odróżnia to, że ta pierwsza jest wieczna (gr. αἰών), gdy ten drugi jest zmienny i ginie. Idea jest poza czasem, a więc po prostu jest. Jako taka, cechuje się niezmiennością, jest zawsze taka sama i nieruchoma. Idea stanowi też coś oddzielnego od fenomenu – to znaczy, nie zależy od jego istnienia, dlatego też o idei można mówić jako o tym, co jest samo w sobie. Temu z kolei odpowiada wiedza ogólna, w przeciwieństwie do wiedzy szczegółowej związanej ze zjawiskami. Podczas gdy fenomen może być, ale może też nie być, idea nie może nie być. Platon mówi o niej, że to będący byt (gr. ὄντως ὄν). W dodatku, jako cel, kres, czy granica, jest bytem doskonałym.

Powyżej już dwukrotnie wskazywałem, że pewne osiągnięcia Platona były rozwinięciem pomysłów występujących wcześniej u innych filozofów. Już u presokratyków funkcjonowało pojęcie rzeczy bezcielesnych (gr. ἀσώματα), które nie miały cielesnej formy. Dla Platona, z jednej strony odwrotnie – idee mają formę, ale z drugiej strony można je „pokazywać” wyłącznie za pomocą określeń⁸. Równie interesujące jest to, że Platon wprowadza w *Fedonie* rozróżnienie na dwa poziomy bytu⁹. Idee w tym ujęciu są bytem metafizycznym, absolutnym oraz prawdziwym. Istotna tu jest myśl, że właściwie idee nie są bytami w tym samym sensie, co fenomeny, ale występują jako takie w tej samej rzeczywistości¹⁰. Stąd też myślę, że nie ma potrzeby sugerować, że idee znajdują się w jakimś oddzielnym miejscu. Rozróżnienie na dwa poziomy bytu pozwoliło Platonowi pogodzić ze sobą stanowiska Heraklita i Parmenidesa. Przypomnijmy, że pierwszy postrzegał rzeczywistość jako zmienną, a drugi jako niezmienną. W platońskim opisie spostrzeżenie Heraklita, a szczególnie jego uczniów, odpowiadałoby poziomowi fenomenów, natomiast osąd Parmenidesa byłby właściwy dla poziomu idei. Każdy z nich rozpoznał zatem część

⁸ G. Reale, op. cit., s. 94-95.

⁹ Platon, *Fedon*, 96a-102c; W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

¹⁰ G. Reale, op. cit., s. 95-96.

rzeczywistości. Pierwszy dostrzegł ten wymiar bytu, który jest skutkiem, z kolei drugi ten, który jest przyczyną¹¹.

Platon nieustannie dbał o to, by określenie idei jako bytu miało szczególny charakter. Dlatego używał określeń takich jak „autentyczny”, „absolutny”, czy „prawdziwy”. Podobnie wzmacniał czasowniki mówiąc o „czysto istniejącym”, „zawsze istniejącym”, czy wręcz „istniejąco istniejącym”. To związane jest z wnioskiem, że idee mają pewną wyższą, bo pełną, formę bycia, podczas gdy fenomeny znajdują się pomiędzy bytem i niebytem, jako że mogą być i mogą też nie być. Czasownik „być” jest zatem trafniej orzekany o ideach¹². Z uwagi na to, mówienie o idei, że jest bytem, oznacza właściwie to wszystko, co do tej pory służyło jej określeniu. Zawiera się w tym jej niezmiennność, niecielesność, wieczność, nieruchomość, oddzielność i tak dalej.

Zrównanie idei z bytem niesie ze sobą pewien problem, mianowicie, że istnieje wiele bytów, których jak się wydaje, nie można ze sobą utożsamić i co się z tym wiąże, nie można potraktować w ogólności. Platonowi zależało na konsekwentnej abstrakcji, dlatego nie interesował go na przykład byt piękna, ale Byt sam. Z czasem doszedł do tego, że Byt również jest ideą, i to największą. Wszystko, co jest, uczestniczy w tej idei. Istnieje wobec tego pewna hierarchia idei i jak się okazuje, jedne mogą uczestniczyć w drugich. Platon doszedł do wniosku, że istnieją jeszcze cztery największe rodzaje: Tożsamość (Jedność), Różnica, Spoczynek i Ruch.

Największe rodzaje pełnią szczególną rolę nie tylko w tym sensie, że są najbardziej ogólne. Dla Platona istotne było nie tylko to, by konsekwencje teorii idei były ze sobą zgodne, ale również to, by miała ona odpowiednie podstawy, które nie pozwolą jej wzruszyć. Jest to powód, dla którego wyróżnienie idei nie wystarczy i należy zwrócić się ku zasadom (gr. ἀρχή)¹³. Właśnie taką rolę pełnią na przykład jedność i różnica. Są one równie pierwotne i jedna nie istniałaby bez drugiej, w związku z czym można o nich mówić, że są bipolarne¹⁴. Różnica jest źródłem wielości bytów i jest nieskończona zarówno w kierunku wielkości jak i małości. Jest to wielość niezdeteminowana, którą ogranicza dopiero jedność. Dlatego o bytach można mówić jako o jedności w wielości i jako mieszaninie obu omówionych tu

¹¹ Ibidem, s. 97-98.

¹² J. Disse, *Metafizyka. Od Platona do Hegla*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 38-39.

¹³ G. Reale, op. cit., s. 83.

¹⁴ Mówienie o nich jako o dwóch zasadach również musi być traktowane jako pewna przenośnia, ponieważ same liczby są wtórne wobec zasad.

zasad¹⁵. W ten sposób po raz kolejny ujawnia się pewna hierarchia, która teraz łączy różne centralne punkty całej metafizyki Platona. Sama teoria idei jest niewystarczająca: nad nią potrzeba jeszcze teorii pierwszych zasad, a tę trzeba jeszcze uzupełnić nauką o Demiurgu¹⁶.

Jeżeli sposób istnienia idei został wyjaśniony, jeżeli podstawę dla nich stanowią pierwsze zasady, a w dodatku są one wieczne, to zupełnie naturalnie powstaje pytanie o to, jaką właściwie rolę należy przypisywać Demiurgowi¹⁷, i czy nie jest on czasem w tym systemie zbędny. Istotnie, idee są przyczyną dla fenomenów, ale w tym sensie, w jakim Platon mówi o nich jako wzorach. W bardziej arystotelesowskim języku moglibyśmy mówić o ich roli definicyjnej. Jednak same idee nie są przyczyną powstawania zjawisk. Wyjaśnienie o charakterze kosmologicznym wymaga zatem uzupełnienia, czemu zadość czyni mit o Demiurgu stwarzającym świat z pierwotnej materii i czyniącym to na wzór idei, w które się wpatruje. Jest on zatem bezpośrednią przyczyną sprawczą¹⁸ i pełni rolę umysłu porządkującego świat. Przypomnijmy, że podobną koncepcję głosił Anaksagoras, jednak nie potrafił wyjaśnić zasady jego działania¹⁹. Dla Platona tą zasadą jest Dobro (gr. καλός), którego istotę stanowi wspomniana już Jedność²⁰. Platon w opisie najwyższych zasad czynił jedynie wiele aluzji, ponieważ uważał, że wiedza ta powinna być przekazywana ustnie, a nie na piśmie. Mnogość stosowanych określeń (które, co ważne, zawierają różne pisma), wynika właśnie z tej niejednoznaczności. Nie ma jednak wątpliwości, że to właśnie w nich możemy odnaleźć najwyższe zasady.

Koncepcję Platona, na ile wiemy, niemającą sobie w tamtych czasach równych, można interpretować bardzo różnie. Z pewnością wiele nieporozumień, które jej dotyczą, wynika z późniejszych reinterpretacji polegających na uzgadnianiu jej ze z góry przyjętymi założeniami. Nie bez znaczenia jest to, że przez długi czas w tradycji europejskiej w łacińskiej wersji znany był jedynie *Timajos* zawierający znacznie mniej abstrakcyjny wykład filozofii Platona. Nie można również ukryć, że popularna interpretacja pozostaje w silnym związku z metafizyką chrześcijańską. Nic dziwnego, że potoczne wyobrażenie

¹⁵ G. Reale, op. cit., s. 116-118.

¹⁶ Ibidem, s. 85.

¹⁷ Bardzo obrazowy opis jego roli znajduje się w: Platon, *Timajos*, 28a-31b oraz 48a-53b; P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

¹⁸ G. Reale, op. cit., s. 164-167.

¹⁹ Ibidem, s. 77.

²⁰ Ibidem, s. 176-179.

dotyczące platońskich idei zakłada umiejscowienie ich w jakimś odrębnym świecie, a wszystkie fenomeny każe traktować jako ułomne wersje doskonałego wzoru. Wątpię jednak, by Platonowi zależało na wywiedzeniu tego, że świat jest taki, jaki rysuje się w jego mitach. Miał świadomość, że jego koncepcję zrozumieją nieliczni wśród współczesnych mu ludzi, a to, co głosi na temat kosmologii można będzie brać jedynie „na wiarę”²¹. Wydaje się, że to, co faktycznie Platon chciał przekazać, wymaga szczegółowej rekonstrukcji, która świadczy o czymś nieco innym niż przyjęte schematy.

W koncepcji Platona zawiera się wiele rozwiązań, które wcześniej w filozofii greckiej nie funkcjonowały, jednak prawdziwym *novum* jest to, co dla nich wspólne: abstrakcja. Do takiego wyniku zmierzała tradycja grecka już przed Platonem, ale to on uświadomił sobie w pełni ten fakt i rozpoczął naukę nowego rodzaju myślenia²². Odwołanie się do wiedzy ogólnej, gdzie występują zawsze stałe relacje, miało zapewnić niezależność od przypadkowego świadectwa zmysłów²³. Teorię idei Platon traktował jako kształtowanie nowego języka, w którym będzie można wyrazić to, co nie zależy od okoliczności. Być może narodziny tej myśli były koniecznością historyczną, ale Platon był pierwszym, który potrafił to wyrazić²⁴.

Tym, co wspomagałoby platońskie myślenie, miałyby być kulturowe zmiany w Grecji, związane z upowszechnieniem się pisma. Platon w tym świetle był jednym z fundatorów kultury pisemnej²⁵, w której mówi się o tym co „jest”, a nie o tym, co „się staje”. Charakterystyczne dla kultury oralnej było właśnie myślenie „dziejącymi się” schematami. Cała „Iliada”, która stanowi największy symbol tej kultury, jest serią „ruchomych obrazów”, zdarzeń, w których „dzieje się” wszystko, co istotne dla społeczności greckiej. Wszelkie symbole, prawa, obyczaje, czy relacje są sprowadzone do wyrażających je czynności i zachowań, z którymi słuchacz ma utożsamić własne działania. Niestety, przez to są również nieprzekładalne, zależne od kontekstu, a w wielu miejscach sprzeczne²⁶. Pismo z kolei pozwala oddzielić podmiot poznający i przedmiot poznania, a jeszcze dalej faktycznie

²¹ Ibidem, s. 86-87.

²² E. A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 307.

²³ Świadomość taką wyraża Platon w: Platon, *Państwo*, 504b-511e; W. Witwicki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2003.

²⁴ E. A. Havelock, op. cit., s. 307-308.

²⁵ A także krytykiem tej kultury, czego znanym przykładem jest mit o wynalezieniu pisma: Platon, *Fajdros*, 274c-275e; W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

²⁶ E. A. Havelock, op. cit., s. 170 i nast.

uprzedmiotować to, co jest treścią owego poznania. Pozwala wracać do wygłoszonych twierdzeń, analizować je i poddawać krytyce. Wymaga spójności i konsekwencji²⁷.

Wygłaszający tezę o szczególnym charakterze filozofii Platona E. A. Havelock stawia wobec powyższego pytanie, dlaczego Platon skierował swoją uwagę na „idee”, zamiast pracować na „pojęciach”. Odpowiedź, którą przedstawia ten Autor brzmi: „jego namiętny sprzeciw wobec relatywizmu z pewnością wiązał się z obawą, że ujęcie dobra i sprawiedliwości jako abstrakcyjnych pojęć (które dla nowoczesnych umysłów są tak subtelne), otworzy drogę do niekończących się prób określenia nowych formuł i nowych pojęć tego, czym właściwie jest sprawiedliwość i dobro”²⁸. Dla mistrza Platona – Sokratesa – najważniejsze były problemy etyczne i grożący im relatywizm. Teoria idei sprzeciwia się nie tylko relatywizmowi wywiedzionemu z heraklityzmu, ale również relatywizmowi Protagorasa²⁹. Platon stronił od pojęć, które przez sofistów poddawane były nieustannej obróbce³⁰. Może to być jeden z powodów, dla których Platon kieruje się ku ideom. Nic dziwnego również, że pojmuje je jako realnie istniejące do tego stopnia, że ucieka się do sugestii o świecie, gdzie idee stają się przedmiotem poznania zmysłowego³¹.

Platona można by krytykować właśnie za to, w jaki sposób stosuje swoją metaforykę. Język przenośni, jak zostało to już wyżej powiedziane, dawał szansę na wypowiedzenie czegoś, dla czego nie istniał jeszcze aparat pojęciowy. W wielu pismach z pewnością został użyty poprawnie i udało się Platonowi wyrazić nową myśl oraz wprowadzić nowy, abstrakcyjny poziom rzeczywistości. Jednak w użytych metaforach od początku istniało niebezpieczeństwo zrozumienia ich tak, jak tego, od czego miały się odróżnić: świadectwa zmysłów. Dlatego sławnego przykładu z łóżkiem³², czy też mitu o jaskini³³, przedstawionymi w „Państwie”, nie można traktować jako do końca udanych strategii komunikacyjnych. Są to dobre obrazy o tyle, o ile rozumiemy, że wyrażają mechanizm abstrakcyjnego myślenia i nie traktujemy ich właśnie jako przenośne obrazy rzeczywistego świata. Skutki zbyt dosłownej

²⁷ Ibidem, s. 251 i nast.

²⁸ Ibidem, s. 303.

²⁹ G. Reale, op. cit., s. 98.

³⁰ Temu tematowi poświęcony jest *Fajdros*. Tam Sokrates wyjaśnia dlaczego wiedza ogólna jest tak ważna. Przykładem tego podsumowanie odnoszące się do znaczenia definicji: Platon, *Fajdros*, 265c-266a; W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

³¹ E. A. Havelock, op. cit., s. 302-305.

³² Platon, *Państwo*, 597a i nast.; W. Witwicki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2003.

³³ Ibidem, 514a-517c.

interpretacji tych metafor widoczne są w potocznym rozumieniu myśli platońskiej³⁴.

Myślę, że z uwagi na zagrożenia związane z rekonstruowaniem platońskiej teorii idei, należy w sposób szczególny pamiętać o przytaczaniu właściwego kontekstu i starannie wyjaśniać rolę używanych metafor. Odpowiednio, w przypadku, gdy zależy nam na dobrym rozpoznaniu tejże teorii, trzeba wystrzegać się poprzestawania na potocznej i metaforycznej jej wersji. Nawet krótka rekonstrukcja, przedstawiająca niemalże pełną charakterystykę samego pojęcia idei, pozwala uchwycić jej bardziej abstrakcyjny wymiar. Tak pojętą platońską teorię trzeba chronić przed zbyt łatwymi wyobrażeniami, które mogą odwrócić uwagę od tego, co jest sednem tej filozofii. Idee powinny pozostać tym, z czego się zrodziły – narzędziem ogólnego myślenia i wydawania obiektywnych sądów.

Literatura

- Arystoteles, *Metafizyka*, M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996
- Disse J., *Metafizyka. Od Platona do Hegla*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005
- Havelock E. A., *Przedmowa do Platona*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007
- Platon, *Fajdros*, W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958
- Platon, *Fedon*, W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984
- Platon, *Państwo*, W. Witwicki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2003
- Platon, *Timajos*, P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Tom II. Platon i Arystoteles*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii. Tom I. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1981

³⁴ E. A. Havelock, op. cit., s. 307-311.

